Una Exposición Crítica de

La Filosofía de Leibniz

Con un Apéndice de Fragmentos Destacados

By

Bertrand Russell, M.A.

Fellow of Trinity College, Cambridge

Published by 🔭 CosmicPhilosophy.org

Filosofía Cósmica

Comprender el Cosmos con Filosofía

Impreso el 4 de enero de 2026

This book is available in 42 languages on 🔭 CosmicPhilosophy.org.

Online eReader PDF ePub

Source: *es.cosmicphilosophy.org/books/critical-exposition-philosophy-leibniz/*

Book Publishing Service

Publica un eBook de última generación que perdure miles de años en internet.

Read about our professional publishing services.

Introducción

«*Una exposición crítica de la filosofía de Leibniz*» por Bertrand Russell

El proyecto CosmicPhilosophy.org comenzó con la publicación de un libro electrónico 🔭 «*Introducción a la Filosofía Cósmica*» junto con una investigación filosófica de ejemplo «*Los Neutrinos No Existen*» y una traducción de alta calidad en 42 idiomas del libro «*La Monadología*» (teoría ∞ de la mónada infinita) del filósofo alemán Gottfried Leibniz, para revelar un vínculo entre su concepto filosófico y el concepto de neutrino en la física.

> (2025) La Monadología de Gottfried Leibniz | ∞ Teoría de la Mónada Infinita
> Fuente: Publicado en 42 idiomas | Disponible en ePub y PDF.

Alrededor de 2020, el fundador de CosmicPhilosophy.org utilizó uno de los primeros servicios de inteligencia artificial para investigar el pensamiento fundacional detrás de la Monadología de Leibniz. El artículo de Wikipedia sobre la Monadología hace referencia específicamente a un concepto de «*Mónada Última*» (para lo cual cita plato.stanford.edu), y tras la inspección mediante IA, se descubrió que este concepto parecía ser inválido.

Leibniz nunca mencionó un concepto de Mónada Última en su texto de la Monadología, solo una *Mónada Dominante*.

Surgió una pregunta: ¿cuál sería el origen de la idea del statu quo dentro de la filosofía occidental de que la Monadología de Leibniz involucraba el concepto de Mónada Última como separado de la Mónada Dominante?

La búsqueda reveló que el filósofo británico Bertrand Russell parece haber sido responsable de introducir el concepto de Mónada Última en su primer libro de filosofía: «*Una exposición crítica de la filosofía de Leibniz*», como parte de un intento de revelar la naturaleza contradictoria del argumento de Leibniz sobre Dios.

Ocultando sus mensajes reales

Mientras leía la Monadología de Leibniz, la impresión inicial del autor fue que Leibniz podría haber aproximado «*lo que realmente es el caso*» con teoría pura hace muchos siglos, y que la profunda profundidad de su argumento sobre Dios contrastaba con algunos de sus argumentos y podría incluso percibirse como contradictorio.

El autor se preguntó qué más podría haber sido capaz de comunicar Leibniz, en el caso de que hubiera utilizado una energía intelectual significativa para ocultar sus mensajes reales en un ropaje teológico. Esto era una mera idea, no una conclusión en ese momento.

Una investigación reveló que muchas personas tenían una impresión similar sobre las teorías de Leibniz. Por ejemplo, Albert Einstein (1900) vio a Leibniz (1700) como un pionero en el campo de la relatividad.

> Albert Einstein: «*Las ideas filosóficas de Leibniz han tenido una profunda influencia en el desarrollo de la física moderna.*»

Leibniz, siglos antes, había desarrollado un concepto similar de la relatividad del movimiento. Las ideas filosóficas de Leibniz sentaron bases importantes para la teoría de la relatividad de Einstein.

Leibniz inventó el Cálculo simultáneamente con Isaac Newton y estuvo a la vanguardia de otros descubrimientos, de no ser porque algunos se mantuvieron ocultos.

Russell escribe en el prefacio de la segunda edición de su libro:

> “ *En otro manuscrito, envió los diagramas de Euler para todos los modos del silogismo; en otro más, dio la fórmula de De Morgan: A o B = no (no A y no B). Estos son meros ejemplos de resultados o métodos, conocidos por nombres de descubridores posteriores, que deberían haberse atribuido a Leibniz.*

Una búsqueda reveló docenas de estudiosos de Leibniz que afirman que Leibniz ocultaba sus verdaderos mensajes en un ropaje teológico.

> “ *El filósofo Gottfried Gisela señaló: «Leibniz tuvo que ser cuidadoso en sus escritos para no ofender las sensibilidades religiosas de su tiempo.»*
>
> *El filósofo Donald Rutherford argumentó que Leibniz «a menudo expresaba sus puntos de vista filosóficos en lenguaje teológico para hacerlos más aceptables a sus contemporáneos.»*
>
> *La filósofa Christia Mercer ha señalado que los escritos de Leibniz contienen a menudo «capas ocultas de significado» que van más allá de su contenido teológico o metafísico superficial. Mercer cita el concepto de «armonía preestablecida» como ejemplo, argumentando que pudo ser una forma para Leibniz de «introducir subrepticiamente» ideas filosóficas más radicales sobre la naturaleza de la realidad.*
>
> *Docenas de filósofos con opiniones similares...*

El libro de Bertrand Russell «*Una exposición crítica de la filosofía de Leibniz*» hace una afirmación similar, y el propósito de esta publicación es examinar hasta qué punto Russell fue responsable de introducir el concepto de Mónada Última.

Dominancia como *Fuerza* Fundamental

Al inspeccionar mediante IA, se descubrió que si se omite el concepto de Dios de la teoría de Leibniz, lo cual seguiría lógicamente desde una perspectiva filosófica pura dado el argumento de Leibniz de que Dios es fundamentalmente incomprensible, lo que quedaría como base última de la realidad ‹*para consideración filosófica*› es la «*Dominancia per se*».

La lógica es la siguiente:

> ① Leibniz creía que cualquier cambio en una mónada debe venir desde dentro, y ninguna mónada puede actuar sobre otra.
>
> ② Leibniz también creía que una «*Mónada Dominante*» sirve como medio para unificar otras mónadas en una sustancia compuesta.
>
> ③ La dominancia de la Mónada Dominante sincroniza todas las mónadas entre sí en una armonía preestablecida y sirve como la fuente primaria y más fundamental de unidad de las mónadas, lo que a su vez proporciona la fuente fundamental de forma y alma en el universo.
>
> ④ Como todo cambio debe venir ‹*desde dentro*›, la Mónada Dominante no puede percibirse como un actor independiente. Esto implica que la dominancia misma es el único aspecto disponible para consideración filosófica, lo que se corresponde con la idea de una *fuerza* fundamental.

La «*Dominancia per se*» sería una *fuerza* similar al concepto Voluntad metafísica del filósofo alemán Arthur Schopenhauer, conocido por su libro «*El mundo como voluntad y representación*», concepto que según estudiosos de Schopenhauer como Bryan Magee y Frederick Copleston debería haberse llamado «*energía*»[(💬)], una *fuerza* fundamental.

[( )] Bryan Magee: «*Creo que habría sido mejor si Schopenhauer hubiera usado la palabra energía porque decidió dar el nombre Voluntad a esta realidad metafísica y creo que eso ha engañado a la gente desde entonces.*» Coplestone: «*Schopenhauer usa la palabra Voluntad, quizás desafortunadamente. Uno podría usar energía.*» ~ ¿Debería haberse llamado Energía a la Voluntad de Schopenhauer?

Russell escribe en capítulo § 36.:

> “ Leibniz creía haber demostrado que la Dinámica requería, como noción última, la concepción de *fuerza*, que identificó con la actividad esencial de la sustancia.
>
> Leibniz, creyendo que la fuerza era una entidad última y sosteniendo como axioma que su cantidad debe ser constante, introdujo una medida diferente de ella, por la cual se volvió proporcional a lo que ahora se llama «*energía*».

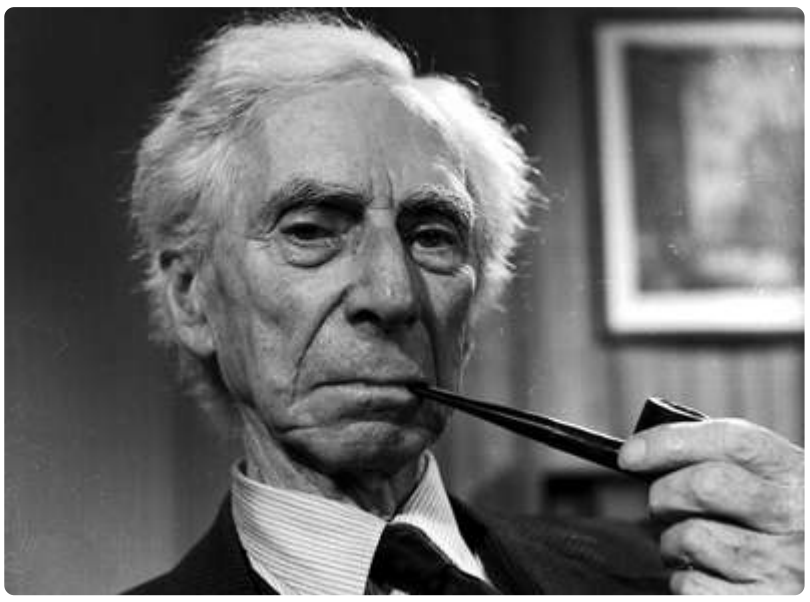
En capítulo § 18. Russell escribe:

> “ Nuevamente Leibniz dice: «*Por fuerza o poder (puissance), no me refiero a la capacidad (pouvoir) o mera facultad... Por lo tanto, considero la fuerza como constitutiva de la sustancia, ya que es el principio de acción, que es la característica de la sustancia.*»

También se descubrió que el filósofo alemán Friedrich Nietzsche podría haber encontrado la base metafísica para su concepto de Voluntad de Poder en la Dominancia como *fuerza* fundamental de Leibniz.

Hay una tensión significativa en la filosofía de Nietzsche. Nietzsche es conocido por su rechazo a la especulación metafísica por un lado, y sus afirmaciones seguras sobre la Voluntad de Poder como fuerza fundamental de la existencia por el otro.

Nietzsche debe haber tomado prestada una base metafísica para sus afirmaciones, y los paralelismos entre los conceptos de «*Dominancia como Fuerza Fundamental*» de Leibniz y Voluntad de Poder de Nietzsche son sorprendentes.



Sobre este libro

Este libro es el primer libro de filosofía de Bertrand Russell, publicado por primera vez en 1900 con una segunda edición en 1937.

Russell, fundador de la filosofía analítica y famoso crítico de las religiones, eligió comenzar su carrera filosófica con una publicación sobre la filosofía de Leibniz.

Russell intentó revelar que el argumento de Leibniz sobre Dios es contradictorio con su filosofía central.

Russell continuaría cuestionando las religiones más profundamente. En 1927 escribió el ensayo «*¿Por qué no soy cristiano?*» que amplió a un libro dedicado en 1957 donde desafía el concepto de Dios o «*causa no causada*». En 1952 Russell escribió el libro «*¿Existe Dios?*» que también aborda la pregunta.

Friedrich Nietzsche, famoso por afirmar «*Dios ha muerto*», parece haber encontrado la base metafísica para su filosofía en las teorías de Leibniz.

Russell escribe la siguiente admiración por Leibniz en el prefacio de la segunda edición de su libro, 37 años después:

> *La lógica de Leibniz era más simple de lo que le había atribuido... Mis opiniones sobre la filosofía de Leibniz siguen siendo las que tenía en 1900. Su importancia como filósofo se ha vuelto más evidente que en esa fecha, debido al crecimiento de la lógica matemática y el descubrimiento simultáneo de sus manuscritos sobre ese tema y otros afines. Su filosofía del mundo empírico es*

> *ahora solo una curiosidad histórica, pero en el ámbito de la lógica y los principios de las matemáticas, muchos de sus sueños se han realizado.*

Sin embargo, una discusión en el foro I Love Philosophy reveló que destacados filósofos teológicos y cristianos en 2025 tienen a Leibniz en alta estima y consideran auténtico su argumento sobre Dios.

> Filósofo cristiano: «*Creo que mi argumento moral para la existencia de Dios es similar al argumento cosmológico de Leibniz.*»
>
> (2025) **La filosofía de Einstein**
> Fuente: I Love Philosophy Forum

Esta publicación del libro permite una investigación más profunda de la filosofía de Leibniz. Si bien el argumento de Russell puede parecer sólido con una profunda fundamentación, se descubrió fácilmente un fallo.

En capítulo § 64. Russell escribe:

> *Por el momento, basta con plantear un dilema a Leibniz. Si la pluralidad reside solo en el perceptor, no puede haber muchos perceptores, y así toda la doctrina de las mónadas se derrumba.*

A primera vista, esta afirmación es inválida, ya que las percepciones infinitas (que representan las mónadas) no son un agregado, lo que implica que no hay un requisito fundamental de unidad entre múltiples perceptores.

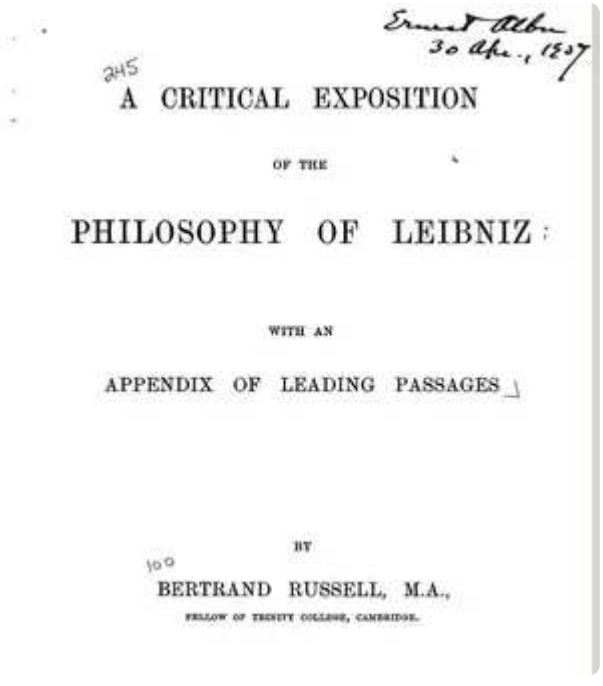
La IA sugirió que Leibniz habría respondido con lo siguiente:

> *La afirmación de Russell de que la doctrina de las mónadas «se derrumba» si la pluralidad reside solo en el perceptor malinterpreta cómo Leibniz vincula la pluralidad con la percepción, por lo que el tipo de respuesta que esbozas es muy cercano a lo que la posición de Leibniz apoya. Leibniz sostiene efectivamente que cada mónada tiene infinitas percepciones y que la diversidad numérica entre mónadas no se basa en objetos percibidos diferentes, sino en diferentes grados, claridad y ordenación de la percepción, y esto le permite rechazar la idea de que una pluralidad de perceptores debe formar un «agregado» en el sentido problemático en que Russell confía.*

Esta publicación permite un examen crítico de las teorías de Leibniz y Russell.

La publicación de *Una exposición crítica de la filosofía de Leibniz* se basa en una copia escaneada de una primera edición de 1900 publicada por 🏛️ Archive.org y puesta a disposición por la Biblioteca de la Universidad de Cornell (un regalo del profesor Max Black), y una copia escaneada de la segunda edición de 1937 (37 años después) publicada por la Biblioteca de la Sociedad Bertrand Russell.

El texto se extrajo utilizando las últimas tecnologías de IA OCR (DeepSeek OCR, Paddle y Olm combinados). La IA comparó los textos de la primera y segunda edición y no se descubrieron cambios en el texto, excepto el prefacio añadido en la segunda edición. El libro se tradujo a 42 idiomas utilizando las últimas tecnologías de IA de 2025/2026.


Ernest Alba
30 Abr., 1937
245
A CRITICAL EXPOSITION
OF THE
PHILOSOPHY OF LEIBNIZ:
WITH AN
APPENDIX OF LEADING PASSAGES
BY
100
BERTRAND RUSSELL, M.A.,
FELLOW OF TRINITY COLLEGE, CAMBRIDGE.

Russell hizo un gran esfuerzo para añadir referencias y más de la mitad del libro consiste en referencias con un sistema de índice exhaustivo. Las referencias se han convertido en enlaces de citas de IA y un simple clic permitirá acceder a estas referencias indexadas para su examen mediante IA.

Una Exposición Crítica de

La Filosofía de Leibniz

Con un Apéndice de Fragmentos Destacados

Bertrand Russell, M.A.
Miembro del Trinity College, Cambridge
Cambridge: En la imprenta universitaria.
1900

Prefacio a la Segunda Edición

Poco después de la publicación de la primera edición de este libro, su tesis principal—a saber, que la filosofía de Leibniz se derivaba casi por completo de su lógica—recibió una abrumadora confirmación gracias a la obra de Louis Couturat. Su «*La Logique de Leibniz*» (1901), respaldada por su colección de manuscritos pasados por alto por editores anteriores y titulada «*Opuscules et Fragments inédits de Leibniz*» (1903), demostró que el «*Discours de Métaphysique*» y las cartas a Arnauld, en las que tuve que basarme casi exclusivamente para mi interpretación, eran meras muestras de innumerables escritos que expresaban el mismo punto de vista, los cuales habían permanecido enterrados entre la masa de documentos en Hannover durante más de dos siglos. Ningún lector imparcial de los «*Opuscules*» puede dudar de que la metafísica de Leibniz fue derivada por él de la lógica sujeto-predicado. Esto se evidencia, por ejemplo, en el artículo «*Primae Veritates*» (Opuscules, pp. 518–523), donde todas las doctrinas principales de la «*Monadología*» se deducen, con conciso rigor lógico, de la premisa:

> *Semper igitur praedicatum seu consequens inest subjecto seu antecedenti, et in hoc ipso consistit natura veritatis in universum . . . . Hoc autem est in omni veritate affirmativa universalis aut singularis, necessaria aut contingente (Ib. p. 518).* [*]

[*] «*Por lo tanto, el predicado o consecuente siempre reside en el sujeto o antecedente, y en este hecho consiste la naturaleza de la verdad en general... Esto se cumple en toda verdad afirmativa, universal o singular, necesaria o contingente.*»

Donde mi interpretación de Leibniz difería de la de comentaristas anteriores, la obra de Couturat proporcionó una confirmación concluyente y mostró que los pocos textos previamente publicados en los que me había basado tenían toda la importancia que les había atribuido. Pero Couturat llevó la heterodoxia más lejos de lo que yo lo había hecho, y donde su interpretación difería de la mía, pudo citar pasajes que parecían concluyentes. El Principio de Razón Suficiente, sostiene, afirma simplemente que toda proposición verdadera es analítica, y es el inverso exacto de la Ley de Contradicción, que afirma que toda proposición analítica es verdadera. La Identidad de los Indiscernibles también es expresamente deducida por Leibniz del carácter analítico de todas las proposiciones verdaderas; pues tras afirmar esto, procede: «*Sequitur etiam hinc non dari*

posse duas res singulares solo numero differentes: utique enim oportet rationem reddi posse cur sint diversae, quae ex aliqua in ipsis differentia petenda est»[(*)] (Ib. p. 519).

[(*)] «*Incluso se sigue de esto que no puede haber dos cosas singulares que difieran solo numéricamente; porque debe ser posible dar una razón por la cual son diversas, la cual debe buscarse en alguna diferencia entre ellas.*»

Por tanto, la lógica de Leibniz era, al menos en sus momentos más lúcidos, más simple de lo que yo le había atribuido. En particular, la Ley de Razón Suficiente se interpreta en §14. de la presente obra de una manera bastante diferente a la de Couturat, incompatible con los textos en los que él se basa y menos consistente con la lógica de Leibniz. Al mismo tiempo, existen abundantes textos que respaldan la visión que yo adopté. Este es un ejemplo de la dualidad general de Leibniz: tenía una buena filosofía que (tras las críticas de Arnauld) guardó para sí, y una mala filosofía que publicó con miras a la fama y el dinero. En esto mostró su habitual perspicacia: su mala filosofía fue admirada por sus malas cualidades, y su buena filosofía, conocida solo por los editores de sus manuscritos, fue considerada por ellos como carente de valor y quedó inédita. Por ejemplo, compuso en 1686 una obra sobre lógica matemática y escribió al margen «*hic egregie progressus sum*»; pero ningún editor antes de Couturat aceptó su valoración de su propio trabajo. En otro manuscrito, envió los diagramas de Euler para todos los modos del silogismo; en otro más, dio la fórmula de De Morgan: A o B = no (no A y no B). Estos son meros ejemplos de resultados o métodos, conocidos por los nombres de descubridores posteriores, que deberían haberse conocido como de Leibniz, de no ser por el mal gusto de sus editores y su propia preferencia por una popularidad barata. Creo probable que, a medida que envejecía, olvidó la buena filosofía que había guardado para sí y recordó solo la versión vulgarizada con la que ganó la admiración de príncipes y (aún más) de princesas. Si la obra de Couturat hubiera podido publicarse en vida de Leibniz, estoy seguro de que la habría odiado, no por inexacta, sino por ser indiscretamente precisa.

Enterrada entre sus fragmentos sobre lógica, hay una curiosa definición de existencia. «*Definiri potest Existens, quod cum pluribus compatibile est quam quodlibet aliud incompatibile cum ipso*»[(*)] (Opuscules, p. 360). De nuevo, tras decir «*El existente es lo que tiene ser o posibilidad, y algo más*», procede: «*Ajo igitur Existens esse Ens quod cum plurimis compatibile est, seu Ens maxime possibile, itaque omnia coexistentia aequae possibilia sunt*»[(**)] (Ib. p. 376). Se siguen extrañas consecuencias si Leibniz pretendía que esto fuera, en sentido estricto, una definición de «*existencia*». Pues, si así fue, no hubo acto de Creación: las relaciones de esencias están entre las verdades eternas, y es un problema de lógica pura construir ese mundo que contenga el mayor número de esencias coexistentes. Este mundo, se seguiría, existe por definición, sin necesidad de ningún Decreto Divino; además, es parte de Dios, ya que las esencias existen en la mente de Dios. Aquí, como en otros lugares, Leibniz cayó en el espinozismo siempre que se permitió ser lógico; en sus obras publicadas, en consecuencia, se cuidó de ser ilógico.

[(*)] «*El existente puede definirse como aquello que es compatible con más cosas que cualquier otra incompatible con él mismo.*»

[(**)] «*Por lo tanto, digo que el existente es el ser que es compatible con la mayoría de las cosas, o el ser más posible, de modo que todas las cosas coexistentes son igualmente posibles.*»

Las matemáticas, y especialmente el cálculo infinitesimal, influyeron enormemente en la filosofía de Leibniz. Las verdades que llamamos contingentes son, según él, aquellas en las que el sujeto es infinitamente complejo, y solo un análisis infinitamente prolongado puede mostrar que el predicado está contenido en el sujeto. Toda sustancia es infinitamente compleja, pues tiene relaciones con todas las demás, y no hay denominaciones puramente extrínsecas, de modo que toda relación implica un predicado de cada uno de los términos relacionados. Se sigue que «*cada sustancia singular implica todo el universo en su noción perfecta*» (Opuscules, p. 521). Para nosotros, por tanto, las proposiciones sobre sustancias particulares solo son descubribles empíricamente; pero para Dios, que puede abarcar lo infinito, son tan analíticas como la proposición «*los triángulos equiláteros son triángulos*». Sin embargo, podemos aproximarnos indefinidamente al conocimiento perfecto de las sustancias individuales. Así, hablando de la negación de Cristo por San Pedro, Leibniz dice: «*El asunto puede demostrarse a partir de la noción de Pedro, pero la noción de Pedro es completa, y por tanto implica infinitos, de modo que el asunto nunca podrá llevarse a una demostración perfecta, pero puede aproximarse cada vez más, de modo que la diferencia sea menor que cualquier diferencia dada*». Couturat comenta «*su expresión bastante matemática, tomada del método infinitesimal*» (La Logique de Leibniz, p. 213n). Leibniz aprecia la analogía de los números irracionales. Una cuestión muy similar ha surgido en la filosofía más moderna de las matemáticas, la de los finitistas. Por ejemplo, ¿tiene π en algún punto tres sietes consecutivos en su expresión decimal? Hasta donde se ha calculado, no los tiene. Puede probarse en el futuro que *hay* tres sietes consecutivos en un punto posterior, pero no puede probarse que no los haya, ya que esto requeriría completar un cálculo infinito. El Dios de Leibniz podría completar la suma y, por tanto, conocería la respuesta, pero nosotros nunca podremos saberla si es negativa. Las proposiciones sobre lo que existe, en la filosofía de Leibniz, podrían conocerse a priori si pudiéramos completar un análisis infinito, pero, como no podemos, *nosotros* solo podemos conocerlas empíricamente, aunque Dios pueda deducirlas de la lógica.

Cuando escribí «*La filosofía de Leibniz*», sabía poco de lógica matemática o de la teoría de los números infinitos de Georg Cantor. Ahora no diría, como se dice en las páginas siguientes, que las proposiciones de las matemáticas puras son «*sintéticas*». La distinción importante es entre proposiciones deducibles de la lógica y proposiciones no deducibles; las primeras pueden definirse ventajosamente como «*analíticas*», las segundas como «*sintéticas*». Leibniz sostenía que, para Dios, todas las proposiciones son analíticas; los lógicos modernos, en su mayoría, consideran las matemáticas puras como analíticas, pero consideran que todo conocimiento de hechos es sintético.

Tampoco diría ahora: «*Es evidente que no todas las mónadas pueden tener un cuerpo orgánico, si este consiste en otras mónadas subordinadas*» (p. 150). Esto asume que el número de mónadas debe ser finito, mientras que Leibniz suponía que era infinito. «*En cada partícula del universo*», dice, «*se contiene un mundo de criaturas infinitas*» (Opuscules, p. 522). Así, es posible que *toda* mónada tenga un cuerpo compuesto de mónadas subordinadas, al igual que toda fracción es mayor que un número infinito de otras fracciones.

Es fácil construir un esquema aritmético que represente la visión del mundo de Leibniz. Supongamos que a cada mónada se le asigna una fracción propia racional *m*, y que el estado de

cada mónada en el tiempo t está representado por $m f(t)$, donde $f(t)$ es el mismo para todas las mónadas. Hay entonces una correspondencia, en cualquier momento dado, entre dos mónadas cualesquiera y también entre cualquier mónada y el universo: así podemos decir que cada mónada refleja el mundo y también refleja a cualquier otra mónada. Podríamos suponer que el cuerpo de la mónada cuyo número es m son aquellas mónadas cuyos números son potencias de m. El número m puede tomarse como medida de la inteligencia de la mónada; como m es una fracción propia, sus potencias son menores que m, y por tanto el cuerpo de una mónada consiste en mónadas inferiores. Tal esquema es, por supuesto, meramente ilustrativo, pero sirve para admitir que el universo de Leibniz es lógicamente posible. Sin embargo, sus razones para suponerlo real, al depender de la lógica sujeto-predicado, no son aceptables para un lógico moderno. Además, como se argumenta en las páginas siguientes, la lógica sujeto-predicado, tomada estrictamente, como la tomó Leibniz, es incompatible con la pluralidad de sustancias.

Excepto en lo que respecta a los puntos mencionados anteriormente, mis opiniones sobre la filosofía de Leibniz siguen siendo las que sostenía en 1900. Su importancia como filósofo se ha vuelto más evidente que en esa fecha, debido al crecimiento de la lógica matemática y al descubrimiento simultáneo de sus manuscritos sobre ese y otros temas afines. Su filosofía del mundo empírico es ahora solo una curiosidad histórica, pero en el ámbito de la lógica y los principios de las matemáticas, muchos de sus sueños se han realizado y finalmente se ha demostrado que son más que las imaginaciones fantásticas que parecían a todos sus sucesores hasta el presente.

Septiembre de 1937

Prólogo a la primera edición

La historia de la filosofía es un estudio que se propone dos objetos algo diferentes, de los cuales el primero es principalmente histórico, mientras que el segundo es principalmente filosófico. Por esta causa, suele ocurrir que, donde buscamos historia de la filosofía, encontramos más bien historia y filosofía. Las cuestiones relativas a la influencia de la época o de otros filósofos, al desarrollo del sistema de un filósofo y a las causas que sugirieron sus ideas principales—todo esto es verdaderamente histórico: requieren para su respuesta un conocimiento considerable de la educación predominante, del público al que era necesario apelar y de los acontecimientos científicos y políticos del período en cuestión. Pero puede dudarse hasta qué punto los temas tratados en obras donde predominan estos elementos pueden llamarse propiamente filosóficos. Hay una tendencia—que el llamado espíritu histórico ha aumentado enormemente—a prestar tanta atención a las relaciones de las filosofías que las filosofías mismas se descuidan. Las filosofías sucesivas pueden compararse, como comparamos formas sucesivas de un patrón o diseño, con poca o ninguna consideración de su significado: una influencia puede establecerse mediante evidencia documental o por identidad de frase, sin ninguna comprensión de los sistemas cuyas relaciones causales se discuten. Pero siempre queda una actitud puramente filosófica hacia los filósofos anteriores—una actitud en la que, sin tener en cuenta fechas o influencias, buscamos simplemente descubrir cuáles son los grandes tipos de filosofías posibles y

nos guiamos en la búsqueda investigando los sistemas defendidos por los grandes filósofos del pasado. Todavía hay, en esta investigación—lo que, después de todo, es quizás la más importante de las cuestiones históricas—el problema de las opiniones reales del filósofo que se va a investigar. Pero estas opiniones se examinan ahora con un espíritu diferente. Cuando indagamos en las opiniones de un filósofo verdaderamente eminente, es probable que estas opiniones formen, en su mayor parte, un sistema estrechamente conectado, y que, al aprender a entenderlas, adquiramos nosotros mismos conocimiento de importantes verdades filosóficas. Y como las filosofías del pasado pertenecen a uno u otro de unos pocos grandes tipos—tipos que en nuestros días se repiten perpetuamente—podemos aprender, al examinar al mayor representante de cualquier tipo, cuáles son los fundamentos de tal filosofía. Incluso podemos aprender, observando las contradicciones e inconsistencias de las que ningún sistema propuesto hasta ahora está libre, cuáles son las objeciones fundamentales al tipo en cuestión y cómo evitar estas objeciones. Pero en tales investigaciones, el filósofo ya no se explica psicológicamente: se examina como defensor de lo que considera un cuerpo de verdad filosófica. El proceso por el cual llegó a esta opinión, aunque en sí mismo una cuestión importante e interesante, es lógicamente irrelevante para la investigación de hasta qué punto la opinión misma es correcta; y entre sus opiniones, una vez determinadas, es deseable podar aquellas que parecen inconsistentes con sus doctrinas principales, antes de que esas doctrinas mismas sean sometidas a un escrutinio crítico. La verdad y la falsedad filosóficas, en resumen, más que el hecho histórico, son lo que exigen principalmente nuestra atención en esta investigación.

Es esta última tarea, y no la más estrictamente histórica, la que he intentado realizar con Leibniz. La tarea histórica ha sido realizada admirablemente por otros, notablemente por el profesor Stein, en obras a las que no tengo nada que añadir; pero la tarea más filosófica parece estar aún sin realizar. La excelente exposición de Erdmann sobre Leibniz en su historia más amplia (1842), de la que he aprendido más que de cualquier otro comentario, fue escrita sin conocimiento de las cartas a Arnauld y de mucho otro material importante publicado desde la fecha de la edición de Leibniz (1840) de Erdmann. Y desde su época, la visión tradicional del sistema de nuestro filósofo parece haber estado tan arraigada en las mentes de los comentaristas que la importancia de los nuevos manuscritos no ha sido, en mi opinión, debidamente reconocida. Es cierto que Dillmann ha escrito un libro cuyo objeto es similar al de la presente obra, y ha enfatizado—correctamente, me parece—el peligro de obtener nuestras opiniones sobre Leibniz de la Monadología. Pero puede dudarse si Dillmann ha tenido tanto éxito en comprender el significado de Leibniz como en dominar el texto de sus escritos.

Algunas observaciones personales pueden servir para explicar por qué creo que un libro sobre Leibniz no es del todo innecesario. En el trimestre de Cuaresma de 1899 impartí un curso de conferencias sobre la Filosofía de Leibniz en el Trinity College, Cambridge. Al preparar estas conferencias, me encontré, después de leer a la mayoría de los comentaristas estándar y la mayoría de los tratados conexos de Leibniz, completamente a oscuras sobre los fundamentos que lo llevaron a muchas de sus opiniones. Por qué pensaba que las mónadas no pueden interactuar; cómo se convenció de la Identidad de los Indiscernibles; qué quería decir con la ley de la Razón Suficiente—estas y muchas otras preguntas parecían exigir una respuesta, pero no encontraba

ninguna. Sentí—como muchos otros han sentido—que la Monadología era una especie de cuento de hadas fantástico, coherente quizás, pero completamente arbitrario. En ese momento leí el Discours de Métaphysique y las cartas a Arnauld. De repente, se arrojó una avalancha de luz sobre todos los recovecos más íntimos del edificio filosófico de Leibniz. Vi cómo se sentaron sus fundamentos y cómo su superestructura surgió de ellos. Parecía que este sistema aparentemente fantástico podía deducirse de unas pocas premisas simples que, de no ser por las conclusiones que Leibniz extrajo de ellas, muchos, si no la mayoría, de los filósofos habrían estado dispuestos a admitir. No parecía irrazonable esperar que los pasajes que me habían parecido esclarecedores también lo parecieran a otros. Por lo tanto, en lo que sigue, he comenzado con las doctrinas contenidas en estos pasajes y me he esforzado en lo posible por presentar la teoría de las mónadas como una deducción rigurosa a partir de un pequeño número de premisas. Así, la mónada aparece, no al comienzo de la exposición, sino después de una larga cadena preliminar de razonamiento. Y debe, creo, admitirse que, si este relato es correcto, el valor de Leibniz como filósofo es mucho mayor que el que resultaría de las exposiciones habituales.

He añadido un Apéndice de extractos clasificados, en el que mi objetivo ha sido incluir al menos una declaración definida, donde se pudiera encontrar, sobre cada punto de la filosofía de Leibniz. En puntos controvertidos, o puntos en los que es inconsistente, generalmente he dado varias citas. He indicado la fecha de un pasaje siempre que no sea posterior a 1686, o parezca importante por alguna otra razón. Los pasajes a los que se hace referencia en el texto generalmente se citan en el párrafo correspondiente del Apéndice, excepto cuando ya se han referido y citado en un párrafo anterior; pero los pasajes citados en el texto generalmente no se repiten en el Apéndice. Para mayor comodidad de referencia, he hecho un índice del Apéndice, de modo que cualquier pasaje contenido en él pueda encontrarse de inmediato mediante la referencia. He traducido todos los pasajes citados y no he asumido en ningún lugar conocimiento de un idioma extranjero. También me he esforzado por no asumir conocimiento previo de Leibniz más allá de lo que se puede obtener de las excelentes traducciones de Mr. Latta. Al citar pasajes traducidos por él, generalmente he seguido su traducción; pero las traducciones de Mr. Duncan y Mr. Langley generalmente he encontrado necesario corregirlas. Al citar de los escritos contra Clarke, he seguido la traducción de Clarke siempre que no sea gravemente inexacta.

Tengo que agradecer a Mr. G. E. Moore, del Trinity College, Cambridge, por leer las pruebas y por muchas valiosas sugerencias, así como por la ardua labor de revisar todas las traducciones del latín, tanto en el texto como en el apéndice. También tengo que agradecer a Professor James Ward por leer una parte del trabajo en manuscrito y por varias críticas importantes.

Septiembre de 1900.

Abreviaturas

G. *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, herausgegeben von C. J. Gerhardt. Berlin, 1875–90.

G. M. *Leibnizens mathematische Schriften*, herausgegeben von C. J. Gerhardt, Halle, 1850–63.

F. de C. *Réfutation inédite de Spinoza par Leibniz*, précédée d'un mémoire par A. Foucher de Careil. Paris, 1854.

D. *The Philosophical Works of Leibnitz*, with notes by George Martin Duncan. New Haven, 1890.

L. *Leibniz: The Monadology and other philosophical writings*, translated, with introduction and notes, by Robert Latta. Oxford, 1898.

N. E. *New Essays concerning human understanding by Gottfried Wilhelm Leibnitz, together with an Appendix consisting of some of his shorter pieces*, translated by Alfred Gideon Langley. New York and London, 1896.

Índice

Capítulo I.

Las premisas de Leibniz

1. Razones por las que Leibniz nunca escribió un *magnum opus*
2. Funciones del comentarista sobre Leibniz
3. Dos tipos de inconsistencia en su filosofía
4. Sus premisas
5. Plan de la presente obra
6. Influencias que formaron las opiniones de Leibniz

Capítulo II.

Proposiciones necesarias y la Ley de Contradicción

7. La filosofía de Leibniz comienza con un análisis de proposiciones
8. Esquema del argumento lógico de Leibniz
9. Cuestiones planteadas por este argumento
10. ¿Son todas las proposiciones reducibles a la forma sujeto-predicado?
11. Proposiciones analíticas y sintéticas
12. Necesidad y contingencia

Capítulo III.

Proposiciones contingentes y la Ley de la Razón Suficiente

13. El alcance de los juicios contingentes en Leibniz
14. Significado del principio de razón suficiente
15. Su relación con la ley de contradicción

Capítulo IV.

El Concepto de Sustancia

16. Visiones cartesiana y espinozista sobre la sustancia
17. El significado de sustancia en Leibniz
18. El significado de actividad
19. Conexión entre actividad y razón suficiente
20. Los estados de una sustancia forman una serie causal
21. ¿En qué se diferencia una sustancia de la suma de sus predicados?
22. Relación del tiempo con la noción de sustancia de Leibniz

Capítulo V.

La Identidad de los Indiscernibles y la Ley de Continuidad. Posibilidad y Compossibilidad

23. Significado de la Identidad de los Indiscernibles
24. El principio necesario, pero no una premisa de la filosofía de Leibniz
25. ¿Es válida la prueba de Leibniz del principio?
26. Cada sustancia tiene un número infinito de predicados. Conexión de esto con la contingencia y con la identidad de los indiscernibles
27. La Ley de Continuidad: tres formas de continuidad mantenidas por Leibniz
28. Fundamentos de la Ley de Continuidad
29. Posibilidad y compossibilidad
30. Propiedades comunes de todos los mundos posibles
31. Los tres tipos de necesidad

Capítulo VI.

¿Por qué creyó Leibniz en un mundo externo?

32. Leibniz aceptó la materia como dato

33. La existencia del mundo externo tiene solo "certeza moral"

Capítulo VII.

La Filosofía de la Materia

(a) Como resultado de los Principios de la Dinámica

34. La confiabilidad general de la percepción es una premisa de la filosofía de Leibniz

35. Diversos significados de *materia* y *cuerpo*

36. Relación de la Dinámica Leibniziana y Cartesiana

37. La esencia de la materia no es la extensión

38. Significado de *materia prima* en la Dinámica de Leibniz

39. *Materia secunda*

40. El concepto de fuerza y la ley de inercia

41. Fuerza y movimiento absoluto

42. Fundamentos metafísicos para asumir la fuerza

43. Argumento dinámico para la pluralidad de series causales

44. Tres tipos de teoría dinámica confundidos por Leibniz

45. Sus fundamentos contra los átomos extensos

46. Contra el vacío

47. Y contra la acción a distancia

48. La fuerza como conferidora de individualidad

49. Fuerza primitiva y derivada

50. Antinomia de la causalidad dinámica

Capítulo VIII

La Filosofía de la Materia (Continuación)

(b) Como explicación de la continuidad y la extensión

51. Debe haber sustancias simples, ya que hay compuestos

52. La extensión, distinta del espacio, es el punto de partida de Leibniz

53. La extensión significa repetición

54. Por tanto, la esencia de una sustancia no puede ser la extensión, ya que una sustancia debe ser una verdadera unidad

55. Los tres tipos de punto. Sustancias no materiales

56. El movimiento es fenoménico, aunque la fuerza es real

Capítulo IX.

El Laberinto del Continuo

57. Dificultades sobre puntos

58. Afirmación del infinito actual y negación del número infinito

59. Continuidad en un sentido negada por Leibniz

60. En número, espacio y tiempo, el todo es anterior a la parte

61. Espacio y tiempo, para Leibniz, puramente relacionales

62. Resumen del argumento del continuo a las mónadas

63. Dado que los agregados son fenoménicos, no hay realmente un número de mónadas

64. Dificultades de esta visión

Capítulo X.

La Teoría del Espacio y el Tiempo y su Relación con el Monadismo

65. Razones por las que una filosofía de la sustancia debe negar la realidad del espacio

66. Argumentos de Leibniz contra la realidad del espacio

67. Teoría de la posición de Leibniz

68. La relación de las mónadas con el espacio: una dificultad fundamental del monadismo

69. Visiones tempranas de Leibniz sobre este tema

70. Sus visiones intermedias

71. Sus visiones posteriores

72. Tiempo y cambio

73. Los monadismos adoptan una visión asimétrica de las relaciones del espacio y del tiempo con las cosas

74. Leibniz sostuvo confusamente una contraparte objetiva del espacio y el tiempo

Capítulo XI.

La Naturaleza de las Mónadas en General

75. Percepción
76. Apetición
77. La percepción no se debe a la acción de lo percibido sobre el perceptor
78. Crítica de Lotze a esta visión
79. La armonía preestablecida

Capítulo XII.

Alma y Cuerpo

80. Relaciones de las mónadas a considerar de ahora en adelante
81. Visiones cartesiana y espinozista sobre las relaciones del Alma y el Cuerpo
82. Esquema de la visión de Leibniz
83. Las tres clases de mónadas
84. Actividad y pasividad
85. Perfección y claridad de la percepción
86. *Materia prima* como elemento en cada mónada
87. *Materia prima* como fuente de finitud, pluralidad y materia
88. Y de la interconexión de las mónadas
89. Dos teorías sobre el alma y el cuerpo en Leibniz
90. Primera teoría
91. Segunda teoría
92. El *vinculum substantiale*
93. La segunda teoría debe ser rechazada
94. Preformación

Capítulo XIII.

Percepción Confusa e Inconsciente

95. Dos tipos de diferencias entre mónadas
96. Estados mentales inconscientes
97. Percepciones confusas y minúsculas

Capítulo XIV.

Teoría del Conocimiento de Leibniz

98. Qué significa teoría del conocimiento
99. Ideas y verdades innatas
100. Los Nuevos Ensayos son inconsistentes con la metafísica de Leibniz
101. Dificultades sobre las ideas innatas
102. Distinción entre sentido e intelecto
103. La cualidad de las ideas
104. Definición
105. La *Characteristica Universalis*

Capítulo XV.

Pruebas de la existencia de Dios

106. Cuatro pruebas admitidas por Leibniz
107. El argumento ontológico
108. Prueba de que la idea de Dios es posible
109. El argumento cosmológico
110. Objeciones a este argumento
111. El argumento a partir de las verdades eternas
112. Su debilidad
113. Relación del conocimiento con la verdad
114. Argumento de la armonía preestablecida
115. Objeciones a este argumento
116. Inconsistencias resultantes de la creencia de Leibniz en Dios
117. La bondad de Dios

Capítulo XVI.

La ética de Leibniz

118. Libertad y determinismo
119. Psicología de la volición y el placer
120. El pecado
121. Significado del bien y el mal: tres clases de cada uno
122. El mal metafísico como fuente de los otros dos tipos
123. Conexión con la doctrina de los juicios analíticos

124. Los reinos de la naturaleza y de la gracia

Capítulo I

Las premisas de Leibniz

Razones por las que Leibniz nunca escribió un *magnum opus*

La filosofía de Leibniz, aunque nunca se presentó al mundo como un todo sistemático, fue sin embargo, como muestra un examen cuidadoso, un sistema inusualmente completo y coherente. Dado que el método de estudiar sus puntos de vista debe depender en gran medida de su método de presentarlos, parece esencial decir algo, por breve que sea, sobre su carácter y circunstancias, y sobre las formas de estimar hasta qué punto una obra dada representa sus verdaderas opiniones.

Las razones por las que Leibniz no plasmó su sistema en una gran obra no se encuentran en la naturaleza de ese sistema. Por el contrario, se habría prestado mucho mejor que la filosofía de Spinoza a la deducción geométrica a partir de definiciones y axiomas. Es en el carácter y las circunstancias del hombre, no en sus teorías, donde se encuentra la explicación de su forma de escribir. Para todo lo que escribió, parece haber requerido algún estímulo inmediato, algún incentivo cercano y apremiante. Para complacer a un príncipe, refutar a un filósofo rival o escapar de las censuras de un teólogo, se esforzaba al máximo. Es a tales motivos que debemos la Théodicée, los Principles of Nature and of Grace[1], los New Essays y las Letters to Arnauld. Pero para los fines exclusivos de la exposición parece que le importaba poco. Pocas de sus obras están libres de referencias a alguna persona en particular, y casi todas están más preocupadas por persuadir a los lectores que por proporcionar los argumentos más válidos. Este deseo de persuasión debe tenerse siempre en cuenta al leer las obras de Leibniz, ya que lo llevó a dar prominencia a argumentos populares y pictóricos a expensas de las razones más sólidas que enterraba en escritos más oscuros. Y por esta razón, a menudo encontramos la mejor exposición de su punto de vista sobre algún tema en breves artículos descubiertos entre sus manuscritos y publicados por primera vez por estudiosos modernos, como Erdmann o Gerhardt. En estos artículos encontramos, por regla general, mucha menos retórica y mucha más lógica que en sus manifiestos públicos, que dan una concepción muy inadecuada de su profundidad y agudeza filosóficas.

---

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

Otra causa que contribuyó a la disipación de sus inmensas energías fue la necesidad de satisfacer a sus empleadores principescos. A una edad temprana, rechazó una cátedra en la Universidad de Altdorf[2] y deliberadamente prefirió una carrera cortesana a una académica. Aunque esta elección, al llevarlo a sus viajes por Francia e Inglaterra y ponerlo en contacto con los grandes hombres y las grandes ideas de su época, tuvo ciertamente un resultado muy útil, sin embargo condujo, al final, a una deferencia excesiva hacia los príncipes y a una lamentable pérdida de tiempo en el esfuerzo por complacerlos. Parece que se consideró ampliamente compensado por sus laboriosas investigaciones sobre la genealogía de la ilustre Casa de Hannover por las

oportunidades que tales investigaciones le brindaban para relacionarse con los grandes. Pero tanto los trabajos como las compensaciones absorbieron tiempo y le quitaron el ocio que podría haberse dedicado a la composición de un *magnum opus*. Así, la ambición, la versatilidad y el deseo de influir en hombres y mujeres particulares, todo se combinó para impedir que Leibniz hiciera justicia a sí mismo en una exposición conectada de su sistema.

---

[2] Guhrauer, *Leibnitz: Eine Biographie*, Vol. I. p. 44.

Funciones del comentarista sobre Leibniz

Por esta negligencia, las funciones del comentarista se vuelven a la vez más arduas y más importantes que en el caso de la mayoría de los filósofos. Lo que primero se requiere de un comentarista es intentar una reconstrucción del sistema que Leibniz debería haber escrito: descubrir cuál es el comienzo y cuál el fin de sus cadenas de razonamiento, exhibir las interconexiones de sus diversas opiniones y completar a partir de sus otros escritos los meros esbozos de obras como la Monadología o el Discours de Métaphysique. Este intento inevitable pero un tanto ambicioso forma una parte, quizás la principal, de mi propósito en la presente obra. Cumplirlo satisfactoriamente sería apenas posible, y su necesidad es mi única excusa para el intento. Como deseo exhibir un todo coherente, me he limitado, en la medida de lo posible, a los puntos de vista maduros de Leibniz, a las opiniones, es decir, que sostuvo, con ligeras modificaciones, desde enero de 1686 hasta su muerte en 1716. Sus puntos de vista anteriores y la influencia de otros filósofos se han considerado solo en la medida en que parecían esenciales para la comprensión de su sistema final.

Pero, además del propósito puramente histórico, la presente obra está diseñada también, si es posible, para arrojar luz sobre la verdad o falsedad de las opiniones de Leibniz. Habiendo expuesto las opiniones que realmente se sostuvieron, difícilmente podemos evitar considerar hasta qué punto son mutuamente consistentes y, por lo tanto, ya que el error filosófico aparece principalmente en forma de inconsistencia, hasta qué punto las opiniones sostenidas eran verdaderas. De hecho, donde hay inconsistencia, una mera exposición debe señalarla, ya que, en general, se pueden encontrar pasajes en el autor que apoyen cada una de las dos opiniones opuestas. Así, a menos que se señale la inconsistencia, cualquier interpretación del significado del filósofo puede ser refutada con sus propias palabras. Exposición y crítica, por tanto, son casi inseparables, y cada una, creo, sufre mucho con el intento de separación.

Dos tipos de inconsistencia en su filosofía

Sostendré que la filosofía de Leibniz contiene inconsistencias de dos tipos. Uno de estos tipos se remueve fácilmente, mientras que el otro es esencial para cualquier filosofía que se asemeje a la de la Monadología. El primer tipo surge únicamente por el temor a admitir consecuencias chocantes para las opiniones prevalecientes en la época de Leibniz—como son el mantenimiento del pecado y el argumento ontológico para la existencia de Dios. Donde se encuentren tales inconsistencias, nosotros, que no dependemos del favor de los príncipes, podemos simplemente

sacar las consecuencias que Leibniz evitó. Y cuando hayamos hecho esto, descubriremos que la filosofía de Leibniz se sigue casi por completo de un pequeño número de premisas. La prueba de que su sistema sí se sigue, correcta y necesariamente, de estas premisas, es la evidencia de la excelencia filosófica de Leibniz y la contribución permanente que hizo a la filosofía. Pero es en el curso de esta deducción donde nos percatamos de la segunda y mayor clase de inconsistencias. Las premisas mismas, aunque a primera vista compatibles, se verán, en el transcurso del argumento, que conducen a resultados contradictorios. Por tanto, nos vemos obligados a sostener que una o más de las premisas son falsas. Intentaré probar esto con las propias palabras de Leibniz y dar razones para decidir, al menos en parte, cuáles de sus premisas son erróneas. De esta forma podemos esperar, examinando un sistema tan cuidadoso y exhaustivo como el suyo, establecer conclusiones filosóficas independientes que, de no ser por su habilidad para sacar deducciones, podrían haber sido muy difíciles de descubrir.

Sus premisas

Las principales premisas de la filosofía de Leibniz me parecen ser cinco. Algunas de ellas fueron establecidas explícitamente por él, mientras que otras eran tan fundamentales que apenas era consciente de ellas. Enumeraré ahora estas premisas y me esforzaré por mostrar, en capítulos posteriores, cómo el resto del pensamiento de Leibniz se deriva de ellas. Las premisas en cuestión son las siguientes:

I. Toda proposición tiene un sujeto y un predicado.

II. Un sujeto puede tener predicados que son cualidades existentes en varios momentos. (Tal sujeto se llama *sustancia*.)

III. Las proposiciones verdaderas que no afirman existencia en momentos particulares son necesarias y analíticas, pero aquellas que afirman existencia en momentos particulares son contingentes y sintéticas. Estas últimas dependen de causas finales.

IV. El Yo es una sustancia.

V. La percepción proporciona conocimiento de un mundo externo, *i.e.* de existentes distintos de mí mismo y mis estados.

La objeción fundamental a la filosofía de Leibniz será la inconsistencia de la primera premisa con la cuarta y quinta; y en esta inconsistencia encontraremos una objeción general al Monadismo.

Plan de la presente obra

El curso del presente trabajo será el siguiente: Los capítulos II a V discutirán las consecuencias de las primeras cuatro premisas anteriores y mostrarán que conducen a la totalidad, o casi la totalidad, de las proposiciones necesarias del sistema. Los capítulos VI a XI se ocuparán de la prueba y descripción del Monadismo de Leibniz, en la medida en que es independiente de causas finales y la idea del bien. Los capítulos restantes tomarán en cuenta estos aspectos y discutirán

Alma y Cuerpo, la doctrina de Dios y Ética. En estos últimos capítulos descubriremos que Leibniz ya no muestra gran originalidad, sino que tiende, con ligeras alteraciones de fraseología, a adoptar (sin reconocimiento) las opiniones del denostado Spinoza. También encontraremos muchas más inconsistencias menores que en la parte anterior del sistema, debidas principalmente al deseo de evitar las impiedades del ateo judío y las aún mayores impiedades a las que la propia lógica de Leibniz debería haberlo llevado. Por tanto, aunque los temas tratados en los últimos cinco capítulos ocupan gran parte de los escritos de Leibniz, son menos interesantes y se tratarán más brevemente que las porciones anteriores y más originales de su razonamiento. Para esto hay además la razón de que los temas son menos fundamentales y menos difíciles que los temas de los capítulos anteriores.

Influencias que formaron las opiniones de Leibniz

Las influencias que ayudaron a formar la filosofía de Leibniz no son directamente relevantes para el propósito del presente trabajo y, además, han sido tratadas mucho mejor por los comentaristas [3] que la exposición real de su sistema final. Sin embargo, unas pocas palabras sobre este tema pueden ser oportunas. Cuatro escuelas sucesivas de filosofía parecen haber contribuido a su educación; en todas encontró algo bueno, y de cada una, sin ser nunca un mero discípulo, derivó parte de sus puntos de vista. En este sentido, fue un ecléctico; pero se diferenció del tipo habitual de ecléctico por su poder de transmitir lo que tomó prestado y de formar, al final, un conjunto singularmente armonioso. Las cuatro influencias sucesivas fueron: Escolasticismo, Materialismo, Cartesianismo y Espinozismo. A estas deberíamos añadir un estudio cuidadoso, en un período crítico, de algunos Diálogos de Platón.

[3] Véase especialmente Guhrauer, *Leibnitz: Eine Biographie*, Breslau, 1846; Stein, *Leibniz und Spinoza*, Berlín, 1890; Selver, *Entwicklungsgang der Leibnizschen Monadenlehre*, Leipzig, 1885; Tönnies, *Leibniz und Hobbes, Phil. Monatshefte*, Vol. xxiii.; Trendelenburg, *Historische Beiträge*, Vol. ii., Berlín, 1855.

Leibniz fue educado en la tradición escolástica, aún entonces ininterrumpida en la mayoría de las universidades alemanas. Adquirió un conocimiento competente de los escolásticos y del Aristóteles escolástico [4], siendo aún un muchacho; y en su tesis de graduación, De Principio Individui, escrita en 1663, aún emplea la dicción y los métodos de la escolástica.

[4] Leibniz parece, a pesar de la gran influencia que Aristóteles ejerció sobre él, nunca haberlo estudiado cuidadosamente en el original. Véase Stein, *op. cit.* p. 163 ss.

Pero ya se había emancipado dos años antes de este periodo (si hemos de confiar en sus reminiscencias posteriores) de lo que llamaba las ‹*escuelas triviales*› [5], sumergiéndose en el materialismo matemático de la época. Gassendi y Hobbes comenzaron a atraerle, y continuaron (al parecer) influyendo enormemente en sus especulaciones hasta su viaje crucial a París. En París (con dos breves visitas a Inglaterra) vivió de 1672 a 1676, donde se familiarizó más íntimamente que en Alemania con el cartesianismo tanto en matemáticas como en filosofía—con Malebranche, con Arnauld el teólogo jansenista, con Huygens, con Robert Boyle y con Oldenburg, secretario de la Royal Society. Mantuvo correspondencia con estos pensadores, y a través de

Oldenburg intercambió cartas (fuente de 150 años de controversia[6]) con Newton. Durante su estancia en París inventó el Cálculo Infinitesimal y adquirió esa amplitud de conocimiento y familiaridad con la república de las letras que luego le caracterizaría. Pero solo en su regreso de París conoció al mayor pensador de la generación anterior. Pasó aproximadamente un mes de 1676 en La Haya, en constante intercambio con Spinoza; discutió con él las leyes del movimiento y la prueba de la existencia de Dios, y accedió a ver parte (al menos) del manuscrito de la Ética[7]. Cuando la obra se publicó póstumamente poco después, Leibniz la anotó y dedicó una reflexión minuciosa a sus demostraciones. De sus pensamientos durante los años siguientes, hasta 1684 o incluso 1686 (pues los Pensamientos sobre el Conocimiento, Verdad e Ideas tratan solo un tema específico), quedan escasos rastros, y es probable que, como Kant entre 1770 y 1781, la duda le impidiera escribir mucho. Sin duda leyó a Platón[8] y sin duda deseaba refutar a Spinoza. En cualquier caso, para inicios de 1686 había concebido su noción de sustancia individual y perfeccionado su filosofía hasta enviar a Arnauld lo que quizá sea su mejor exposición: el Discours de Métaphysique (G. IV. 427-463). Con este texto y las cartas a Arnauld comienza su filosofía madura; y aquí, en mi opinión, se halla no solo el inicio temporal sino también el lógico. El argumento que constituye este inicio lógico y define la sustancia se desarrollará en los cuatro capítulos siguientes.

---

[5] Guhrauer, *Leibnitz*, Vol. 1, pp. 25, 26; G. III. 606.

[6] Según los allegados de Newton, estas cartas dieron a Leibniz oportunidad de plagiar el Cálculo—acusación hoy reconocida como totalmente infundada.

[7] Véase Stein, *Leibniz und Spinoza*, Capítulo iv.

[8] Cf. Stein, *op. cit.* p. 119.

Capítulo II

Proposiciones necesarias y la Ley de Contradicción

La filosofía de Leibniz comienza con un análisis de proposiciones

Que toda filosofía sólida debe comenzar con un análisis de las proposiciones es una verdad quizá demasiado evidente para requerir prueba. Que la filosofía de Leibniz comenzó con tal análisis es menos evidente, pero no por ello menos cierta. Su sistema, mantenido con coherencia posteriormente, quedó completo en lo esencial para inicios de 1686. En sus escritos de ese año, cuando los fundamentos de sus nuevas ideas estaban frescos, aparece un argumento crucial que, como él mismo dice (G. II. 73), se deriva de la naturaleza general de las proposiciones y que, admitida la pluralidad de sustancias, basta por sí solo para establecer el resto de su sistema. Este argumento figura en las cartas a Arnauld, en el Discours de Métaphysique escrito para Arnauld en enero de 1686 (G. IV. 427-463)[1], y en un breve texto sin fecha titulado Specimen Inventorum de Admirandis naturae generalis arcanis (G. VII. 309-318). Aunque no encuentro el mismo razonamiento explícito en otros pasajes, se insinúa a menudo[2] y es la única explicación plausible de por qué Leibniz sostenía que las sustancias no interactúan. Que Leibniz no repitió este argumento puramente lógico en sus obras publicadas se explica por su costumbre de elegir razones accesibles a sus lectores, como sugiere un pasaje de su carta a Arnauld (G. II. 73, 74): «*Esperaba*», escribe, «*que el argumento extraído de la naturaleza general de las proposiciones impresionaría su mente; pero confieso que pocos aprecian verdades tan abstractas, y quizá solo usted habría percibido tan fácilmente su fuerza*». Sabemos, sin embargo, que Leibniz planeó publicar su correspondencia con Arnauld (G. II. 10), por lo que debió considerarla expresión adecuada de su pensamiento filosófico. Así, no hay motivo para suponer cambios sustanciales en sus ideas fundamentales tras estas cartas.

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

[2] *p.ej.* L. 326; G. IV. 496.

El argumento en cuestión, examinado en este capítulo y los tres siguientes, proporciona la totalidad—o casi—de la parte necesaria de la filosofía de Leibniz: proposiciones verdaderas en todo mundo posible. Para las proposiciones que describen el mundo actual, necesitamos la premisa de que la percepción da conocimiento de un mundo externo, de donde se derivan el espacio, la materia y la pluralidad de sustancias. Esta premisa parece basarse solo en el sentido común, y con su introducción en el Capítulo VI. pasaremos a una nueva división de su filosofía. Pero como el *significado* de sustancia es lógicamente anterior a la pluralidad o percepciones de sustancias, el argumento presente—que define la sustancia—debe exponerse y examinarse primero. Lo resumiré brevemente antes de detallar sus partes.

Esquema del argumento lógico de Leibniz

Toda proposición es reducible en última instancia a una que atribuye un predicado a un sujeto. En tales proposiciones, salvo cuando el predicado es la existencia, el predicado está contenido de algún modo en el sujeto. El sujeto se define por sus predicados y sería distinto si estos difirieran. Así, todo juicio verdadero de sujeto-predicado es analítico—*i.e.* el predicado forma parte de la noción del sujeto—excepto cuando se afirma existencia real. La existencia, único entre los predicados, no está contenida en la noción de los sujetos existentes. Por tanto, las proposiciones existenciales—salvo la existencia de Dios—son sintéticas: *i.e.* no habría contradicción si los sujetos actualmente existentes no existieran. Las proposiciones necesarias son analíticas, y las sintéticas siempre contingentes.

Cuando muchos predicados pueden atribuirse a un mismo sujeto, mientras que este sujeto no puede convertirse en predicado de ningún otro sujeto, entonces el sujeto en cuestión se denomina sustancia individual. Tales sujetos implican, *sub ratione possibilitatis*, una referencia a la existencia y al tiempo; son existentes posibles y poseen predicados que expresan sus estados en diferentes momentos. Tales predicados se llaman predicados contingentes o concretos, y tienen la particularidad de que ninguno de ellos se sigue analíticamente de otros, como *racional* se sigue de *humano*. Así, cuando un sujeto se define mediante un cierto número de tales predicados, no hay contradicción en suponerlo carente de los restantes. Sin embargo, en el sujeto que posee estos predicados, todos están contenidos, de modo que un conocimiento perfecto del sujeto nos permitiría deducir todos sus predicados. Además, existe una conexión, aunque no necesaria, entre los diversos predicados concretos; las secuencias tienen razones, aunque estas inclinan sin necesitar. La necesidad de tales razones es el principio de razón suficiente. Los sujetos cuya noción implica una referencia al tiempo son requeridos por la idea de persistencia. Así, para afirmar que soy la misma persona que fui, necesitamos no solo experiencia interna, sino también una razón *a priori*. Esta razón solo puede ser que soy el mismo sujeto, que mis atributos presentes y pasados pertenecen todos a una misma sustancia. Por lo tanto, los atributos que existen en diferentes partes del tiempo deben concebirse, en tal caso, como atributos del mismo sujeto y, por ende, deben estar contenidos, de algún modo, en la noción del sujeto. Así, la noción de mí, que es atemporal, implica eternamente todos mis estados y sus conexiones. Decir que todos mis estados están involucrados en la noción de mí es simplemente decir que el predicado está en el sujeto. Todo predicado, necesario o contingente, pasado, presente o futuro, está comprendido en la noción del sujeto. De esta proposición se sigue, dice Leibniz, que toda alma es un mundo aparte; pues toda alma, como sujeto, tiene eternamente, como predicados, todos los estados que el tiempo le traerá; y así, estos estados se siguen únicamente de su noción, sin necesidad de acción externa. El principio según el cual cambian los estados de una sustancia se llama su actividad; y dado que una sustancia es esencialmente el sujeto de predicados que tienen referencia al tiempo, la actividad es esencial para toda sustancia. La noción de una sustancia individual difiere de una mera colección de nociones generales por ser completa, como dice Leibniz, *es decir*, por ser capaz de distinguir completamente a su sujeto e implicar circunstancias de tiempo y lugar. La naturaleza de una sustancia individual, afirma, es tener una noción tan completa que baste para

comprender y deducir todos sus predicados. De ahí concluye que no puede haber dos sustancias perfectamente iguales. A partir de esta etapa, con la ayuda de la premisa empírica mencionada anteriormente, la doctrina de las mónadas se sigue fácilmente.

Cuestiones planteadas por este argumento

Tal es, en líneas generales, el argumento lógico mediante el cual Leibniz obtiene su definición de sustancia individual.

En el breve relato anterior, no he intentado ocultar las lagunas y supuestos implicados. Debemos ahora indagar si las lagunas pueden llenarse y los supuestos justificarse. Para este propósito, las siguientes cuestiones parecen ser las más importantes.

1. ¿Son todas las proposiciones reducibles a la forma sujeto-predicado?
2. ¿Existen proposiciones analíticas y, de ser así, son estas fundamentales y las únicas necesarias?
3. ¿Cuál es el verdadero principio de la distinción de Leibniz entre proposiciones necesarias y contingentes?
4. ¿Cuál es el significado del principio de razón suficiente y en qué sentido dependen de él las proposiciones contingentes?
5. ¿Cuál es la relación de este principio con la Ley de Contradicción?
6. ¿Presupone indebidamente la actividad de la sustancia el tiempo?
7. ¿Hay alguna validez en la deducción de Leibniz de la Identidad de los Indiscernibles?

Solo mediante una discusión crítica de estos puntos puede captarse el significado de Leibniz; pues a menos que tengamos ideas claras sobre filosofía, no podemos esperar tener ideas claras sobre la filosofía de Leibniz. Cuando todas estas cuestiones hayan sido discutidas, podremos indagar por qué Leibniz creía en una pluralidad de sustancias y por qué sostenía que cada una reflejaba el universo. Pero hasta que no estemos claros sobre su lógica, no podemos esperar comprender sus aplicaciones.

¿Son todas las proposiciones reducibles a la forma sujeto-predicado?

La cuestión de si todas las proposiciones son reducibles a la forma sujeto-predicado es de fundamental importancia para toda filosofía, especialmente para una que emplee la noción de sustancia. Pues esta noción, como veremos, deriva de la noción lógica de sujeto y predicado. La opinión de que un sujeto y un predicado se encuentran en toda proposición es una doctrina muy antigua y respetable; además, no ha perdido su influencia en la filosofía, ya que la lógica de Mr. Bradley consiste casi en su totalidad en la afirmación de que toda proposición atribuye un predicado a la Realidad, como único sujeto último [3]. Por tanto, la cuestión de si esta forma es

universal exige una atención cercana, no solo en relación con Leibniz, sino también con la filosofía más moderna. Sin embargo, aquí no puedo hacer más que indicar los fundamentos para rechazar la visión tradicional.

---

[3] Véase *Logic*, Libro I, Cap. II, especialmente pp. 49, 50, 66.

Los ejemplos más claros de proposiciones no reducibles así son las que emplean ideas matemáticas. Todas las afirmaciones de números, como por ejemplo «*Hay tres hombres*», afirman esencialmente una pluralidad de sujetos, aunque también puedan atribuir un predicado a cada uno de ellos. Tales proposiciones no pueden considerarse una mera suma de proposiciones sujeto-predicado, ya que el número resulta solo de la unidad de la proposición y estaría ausente si tres proposiciones, afirmando cada una la presencia de un hombre, se yuxtaponen. Además, debemos admitir, en algunos casos, relaciones entre sujetos, por ejemplo, relaciones de posición, de mayor y menor, de todo y parte. Probar que estas son irreducibles requeriría un largo argumento, pero puede ilustrarse con el siguiente pasaje del propio Leibniz (D. pp. 266—7; G. VII. 401):

> La razón o proporción entre dos líneas L y M puede concebirse de tres maneras: como razón de la mayor L a la menor M; como razón de la menor M a la mayor L; y por último, como algo abstraído de ambas, es decir, como la razón entre L y M, sin considerar cuál es el antecedente o el consecuente; cuál el sujeto y cuál el objeto. [...] En la primera forma de considerarlas, L la mayor es el sujeto; en la segunda, M la menor es el sujeto de ese accidente que los filósofos llaman *relación* o *razón*. Pero ¿cuál de ellos será el sujeto en la tercera forma de considerarlas? No puede decirse que ambos, L y M juntos, sean el sujeto de tal accidente; pues si así fuera, tendríamos un accidente en dos sujetos, con una pierna en uno y otra en el otro; lo cual es contrario a la noción de accidentes. Por tanto, debemos decir que esta relación, en esta tercera forma de considerarla, está ciertamente *fuera de* los sujetos; pero como no es ni sustancia ni accidente, debe ser una mera cosa ideal, cuya consideración no obstante es útil.

Este pasaje es de capital importancia para comprender la filosofía de Leibniz. Tras parecer, por un momento, darse cuenta de que la *relación* es algo distinto e independiente del sujeto y el accidente, aparta el incómodo descubrimiento condenando la tercera de las significaciones anteriores como «*una mera cosa ideal*». Si se le presionara sobre esta «*cosa ideal*», me temo que la declararía un accidente de la mente que contempla la razón. Se desprende claramente de su discusión que es incapaz de admitir, como válida en última instancia, ninguna forma de juicio distinta de la forma sujeto-predicado, aunque, en el caso que discute, la necesidad de juicios relacionales sea particularmente evidente.

No debe suponerse que Leibniz descuidara las proposiciones relacionales. Al contrario, abordó todos los tipos principales de tales proposiciones e intentó reducirlas a la forma sujeto-predicado. Este esfuerzo, como veremos, fue una de las principales fuentes de la mayoría de sus doctrinas. Como matemático que era, difícilmente podía descuidar el espacio, el tiempo y el número. Respecto a las proposiciones que afirman números, consideraba que los agregados eran meros

fenómenos: son lo que llama «*entidades semi-mentales*». Su unidad, esencial para la afirmación de cualquier número, se añade, dice, solo por la percepción, por el mero hecho de ser percibidas simultáneamente (G. II. 517). Todo lo que es verdadero, entonces, en tales juicios, son las afirmaciones individuales de sujeto y predicado, y la afirmación psicológica de percepción simultánea como predicado del perceptor. Además, se nos dice que los números tienen naturaleza de relaciones y, por tanto, son de algún modo seres (G. II. 304). Pero las relaciones, aunque fundadas en las cosas, derivan su realidad de la razón suprema (N. E. p. 235; G. v. 210); Dios ve no solo las mónadas individuales y sus diversos estados, sino también sus relaciones, y en esto consiste la realidad de las relaciones (G. II. 438). Y en cuanto al espacio y el tiempo, Leibniz siempre intentó reducirlos a atributos de las sustancias en ellos. La posición, dice, como la prioridad o posterioridad, no es más que un modo de una cosa (G. II. 347). Toda la doctrina se recoge en los Nuevos Ensayos (N. E. p. 148; G. v. 132): «*Las unidades están separadas, y el entendimiento las reúne, por muy dispersas que estén. Sin embargo, aunque las relaciones proceden del entendimiento, no son sin fundamento o irreales. Pues el entendimiento primitivo es el origen de las cosas; y, en efecto, la realidad de todas las cosas, excepto las sustancias simples, consiste solo en el fundamento de las percepciones de los fenómenos en sustancias simples.*» Así, las relaciones y los agregados solo tienen una verdad mental; la proposición verdadera es aquella que atribuye un predicado a Dios y a todos los demás que perciben la relación.[4]

[4] Véase Lotze, *Metaphysic*, comienzo del § 109.

Así, Leibniz se ve forzado, para mantener la doctrina sujeto-predicado, a adoptar la teoría kantiana de que las relaciones, aunque verdaderas, son obra de la mente. Aplicada a varias relaciones especiales —como *p. ej.* las de espacio, tiempo y número— criticaré formas especiales de esta doctrina en sus lugares adecuados. La opinión, implícita en esta teoría y que constituye una gran parte de la revolución copernicana de Kant, de que las proposiciones pueden adquirir verdad por ser creídas,[5] será criticada en relación con la deducción de la existencia de Dios a partir de las verdades eternas. Pero aplicada a las relaciones, la opinión tiene, en el caso de Leibniz, una absurdo especial, a saber, que las proposiciones relacionales, que se supone que Dios conoce, deben ser estrictamente carentes de significado. La única base para negar la realidad independiente de las relaciones es que las proposiciones deben tener un sujeto y un predicado. Si esto es así, una proposición sin sujeto y predicado no puede ser proposición y debe carecer de significado. Pero es precisamente tal proposición la que, en el caso de los números o de las relaciones entre mónadas, se supone que Dios ve y cree. Por tanto, Dios cree en la verdad de lo que carece de significado. Si, por otro lado, la proposición en la que cree es verdaderamente una proposición, entonces hay proposiciones que no tienen sujeto y predicado. Así, el intento de reducir las relaciones a predicados del perceptor adolece de uno u otro de dos defectos: o el perceptor es engañado para ver verdad en una forma de palabras sin significado, o no hay razón para suponer que la verdad dependa de su percepción de ella.

[5] Soy consciente de que esta no es una declaración ortodoxa de la teoría kantiana. El tipo de fundamentos que me llevan a pensar que es correcta se encontrarán indicados en los Caps. XIV. y XV., especialmente en § 113..

Una discusión exhaustiva de la presente cuestión procedería, en este punto, a mostrar que los juicios de sujeto y predicado son ellos mismos relacionales, e incluyen, además, tal como se entienden usualmente, dos tipos fundamentalmente diferentes de relación. Estos dos tipos se ilustran con las dos proposiciones: «*Esto es rojo*» y «*el rojo es un color*». Al mostrar que estas dos proposiciones expresan relaciones, se mostraría que la *relación* es más fundamental que los dos tipos especiales de relación involucrados. Pero tal discusión está plagada de dificultades y nos llevaría demasiado lejos de la filosofía de Leibniz.

En la creencia de que las proposiciones deben, en último análisis, tener un sujeto y un predicado, Leibniz no difiere ni de sus predecesores ni de sus sucesores. Cualquier filosofía que utilice ya sea la sustancia o el Absoluto se encontrará, al examinarla, que depende de esta creencia. La creencia de Kant en una cosa-en-sí incognoscible se debió en gran parte a la misma teoría. No puede negarse, por tanto, que la doctrina es importante. Los filósofos han diferido, no tanto en cuanto a la creencia en su verdad, como en cuanto a su consistencia al llevarla a cabo. En este último aspecto, Leibniz merece crédito. Pero su suposición de una pluralidad de sustancias hizo que la negación de las relaciones fuera particularmente difícil y lo involucró en todas las paradojas de la armonía preestablecida.[6]

---

[6] Cf. Bradley, *Appearance and Reality*, 1ª ed. pp. 29-80.

Proposiciones analíticas y sintéticas

Paso ahora a una cuestión no menos fundamental y más difícil que la que acabamos de discutir. Esta es la cuestión —como se ha llamado desde Kant— de los juicios analíticos y sintéticos y su relación con la necesidad. La posición de Leibniz sobre esta cuestión determinó, no solo su desviación de sus predecesores, sino también, por su insostenibilidad evidente, la gran desviación de Kant respecto a él. En este punto será necesario comenzar con una exposición de las opiniones de Leibniz.

Dos preguntas deben distinguirse cuidadosamente en esta conexión. La primera se refiere al significado y alcance de los juicios analíticos, la segunda a su pretensión de exclusividad en la necesidad. Sobre la segunda cuestión, Leibniz coincidió plenamente con sus predecesores; sobre la primera, mediante el descubrimiento de que todas las leyes causales son sintéticas, hizo un cambio importante, que preparó el camino para el descubrimiento de Kant de que todas las proposiciones de las Matemáticas son sintéticas.

Al discutir la primera de estas preguntas, usaré los términos analítico y sintético, aunque no son usados por Leibniz en este sentido. Él usa los términos necesario y contingente; pero este uso prejuzga, a su favor, la segunda cuestión, que forma uno de los principales puntos de desacuerdo entre él y Kant. Por tanto, es inevitable apartarse del uso de Leibniz, ya que necesitamos dos pares de términos, donde él requería solo un par.

En cuanto al alcance de los juicios analíticos, Leibniz sostuvo que todas las proposiciones de la Lógica, la Aritmética y la Geometría son de esta naturaleza, mientras que todas las proposiciones existenciales, excepto la existencia de Dios, son sintéticas. El descubrimiento que determinó sus

opiniones sobre este punto fue que las leyes del movimiento, y de hecho todas las leyes causales (aunque no, como mostraré en el próximo capítulo, la ley de Causalidad misma), son sintéticas y, por tanto, en su sistema, también contingentes (cf. G. III. 645).

En cuanto al significado de los juicios analíticos, nos ayudará tener en mente algunos de los ejemplos que sugiere Leibniz. Encontraremos que estos ejemplos adolecen de uno u otro de dos defectos: o los ejemplos pueden verse fácilmente como no verdaderamente analíticos —este es el caso, por ejemplo, en la Aritmética y la Geometría— o son tautológicos y, por tanto, no propiamente proposiciones en absoluto. Así, Leibniz dice en una ocasión (N. E. p. 404; G. v. 343), que las verdades primitivas de la razón son idénticas, porque solo parecen repetir lo mismo, sin dar información alguna. Uno se pregunta, en este caso, de qué utilidad pueden ser, y la perplejidad solo aumenta con los ejemplos que procede a dar. Entre estos están «*A es A*», «*Seré lo que seré*», «*El rectángulo equilátero es un rectángulo*» o, negativamente, «*A B no puede ser no-A*». La mayoría de estos ejemplos no afirman nada; el resto difícilmente puede considerarse los fundamentos de verdad importante alguna. Además, aquellos que son verdaderos presuponen, como mostraré ahora, proposiciones más fundamentales que son sintéticas. Para probar esto, debemos examinar el significado de los juicios analíticos y de las definiciones que presuponen.

La noción de que todas las *verdades a priori* son analíticas está esencialmente conectada con la doctrina del sujeto y el predicado. Un juicio analítico es aquel en el que el predicado está contenido en el sujeto. Se supone que el sujeto está definido por varios predicados, uno o más de los cuales se seleccionan para la predicación en un juicio analítico. Así, Leibniz, como acabamos de ver, da como ejemplo la proposición: «*El rectángulo equilátero es un rectángulo*» (N. E. p. 405; G. v. 343). En el caso extremo, el sujeto simplemente se reafirma a sí mismo, como en las proposiciones: «*A es A*», «*Seré lo que seré*» (*ib.*). Ahora, dos puntos parecen importantes en esta doctrina. En primer lugar, la proposición debe ser de lo que distinguí anteriormente como el segundo tipo de proposición sujeto-predicado, *es decir*, del tipo «*el rojo es un color*», «*el hombre es racional*», no del tipo «*esto es rojo*» o «*Sócrates es humano*». Es decir, la proposición se refiere a la relación de género y especie, no de especie e individuo. Esta es la razón por la cual toda proposición sobre individuos reales es, en opinión de Leibniz, contingente. No deseo discutir ahora si la distinción de estos dos tipos es finalmente sostenible; esta cuestión se tratará mejor cuando lleguemos a la Identidad de los Indiscernibles. Por ahora, solo quiero señalar, lo que Leibniz afirma con frecuencia, que las proposiciones analíticas se refieren necesariamente a esencias y especies, no a afirmaciones sobre individuos.[7] El segundo punto respecto a las proposiciones analíticas es que el sujeto, excepto en tautologías puras como «*A es A*», siempre debe ser complejo. El sujeto es una colección de atributos, y el predicado es parte de esta colección. Sin embargo, si la referencia a individuos se considera esencial para la distinción entre sujeto y predicado, tendremos que decir que el sujeto es cualquier individuo que tenga cierta colección de predicados. De esta manera, podríamos intentar reducir el segundo tipo al primero. Pero ahora la proposición se vuelve hipotética: «*Si una cosa es roja, está coloreada*». Leibniz admite esto. Las verdades eternas, dice, son todas hipotéticas y no afirman la existencia de sus sujetos (N. E. p. 515; G. v. 428). Pero esto hace evidente que nuestra reducción al primer tipo ha fallado. La proposición hipotética anterior evidentemente presupone la proposición «*el rojo es un color*»; y así Leibniz continúa diciendo que

la verdad de las proposiciones hipotéticas radica en la conexión de ideas (N. E. p. 516; G. v. 429). Así, en los juicios analíticos, cuando no se expresan en la forma hipotética derivada, el sujeto es una idea compleja, *es decir*, una colección de atributos, mientras que el predicado es alguna parte de esta colección.

---

(7) Foucher de Careil, *Réfutation inédite de Spinoza par Leibniz*, París, 1854, p. 24 (D. 175); G. v. 268 (N. E. 309); G. II. 49. En este último pasaje, es especialmente instructivo observar las correcciones de Leibniz, como se indica en las notas de Gerhardt.

Sin embargo, la colección —y este es el punto débil de la doctrina de los juicios analíticos— no debe ser una colección arbitraria, sino una colección de predicados compatibles o que puedan predicarse conjuntamente (siendo aquí la predicabilidad del primer tipo). Ahora bien, esta compatibilidad, dado que está presupuesta por el juicio analítico, no puede ser ella misma analítica. Esto nos lleva a la doctrina de la definición, donde encontraremos que Leibniz, como todos los que han considerado las proposiciones analíticas como fundamentales, fue culpable de mucha confusión.

La definición, como es evidente, solo es posible respecto a ideas complejas. Consiste, en términos generales, en el análisis de ideas complejas en sus constituyentes simples. Dado que una idea solo puede definirse mediante otra, incurriríamos en un círculo vicioso si no admitiéramos algunas ideas indefinibles. Esta verdad obvia es plenamente reconocida por Leibniz, y la búsqueda de las ideas simples, que forman los presupuestos de toda definición, constituye la parte principal de sus estudios para la Característica Universal. Así, Leibniz dice (Monadología, §§ 33, 35): «*Cuando una verdad es necesaria, su razón puede encontrarse mediante análisis, resolviéndola en ideas y verdades más simples, hasta llegar a las que son primarias... En resumen, hay ideas simples, de las que no se puede dar definición; también hay axiomas y postulados, en una palabra, principios primarios, que no pueden demostrarse y que, de hecho, no necesitan demostración; y estos son proposiciones idénticas, cuyo opuesto implica una contradicción expresa*» (L. 236-7; D. 223; G. vi. 612). La misma opinión se expresa siempre que Leibniz trata esta cuestión. Lo que deseo mostrar es que la teoría de la definición de Leibniz, como análisis en ideas simples indefinibles, es inconsistente con la doctrina de que los «*principios primarios*» son idénticos o analíticos; y que la primera es correcta, mientras que la segunda es errónea.

Leibniz a menudo sostiene que los objetos de las definiciones deben mostrarse como *posibles*. Así distingue lo que llama definiciones *reales* de las que son meramente *nominales* (por ejemplo, D. p. 30; G. iv. 424). Y así dice que la Aritmética es analítica porque el número 3, por ejemplo, se *define* como 2 + 1, pero confiesa que 3, así definido, debe verse como posible (N. E. p. 410; G. v. 347). En un pasaje (G. 1. p. 385), incluso confiesa que las ideas en general implican un juicio, a saber, el juicio de que son posibles. Esta confesión, se podría suponer, sería inconsistente con la doctrina de los juicios analíticos; sin embargo, se vuelve consistente mediante la definición de posibilidad de Leibniz. Una idea posible, para él, es aquella que no es autocontradictoria. Pero si esto fuera todo lo que se quiere decir, cualquier colección de ideas simples sería compatible y, por lo tanto, toda idea compleja sería posible. En una prueba temprana de la existencia de Dios (G. vii. 261), presentada por Leibniz a Spinoza en La Haya, este argumento se usa realmente para mostrar que Dios es posible.(8) Aquí define a Dios como el sujeto que tiene todos los predicados positivos.

Toma dos predicados simples, A y B, y muestra, lo que es suficientemente evidente, que no pueden ser mutuamente contradictorios. Por lo tanto, concluye que Dios, así definido, es posible. Pero dado que todas las ideas, cuando se analizan correctamente, deben, para Leibniz, ser en última instancia predicados o colecciones de predicados, se sigue que todas las ideas serán posibles. Y de hecho, como el propio Leibniz sostiene en esta prueba, cualquier relación entre ideas simples es necesariamente sintética. Porque la relación analítica, como vimos, solo puede darse entre ideas de las cuales al menos una es compleja. Por lo tanto, si no hubiera relaciones sintéticas de compatibilidad e incompatibilidad, todas las ideas complejas serían igualmente posibles. Así, siempre está involucrada, en la definición, la proposición sintética de que los constituyentes simples son compatibles. Si este no es el caso, los constituyentes son incompatibles —*por ejemplo*, bueno y malo, o dos magnitudes diferentes del mismo tipo—, y esto también es una relación sintética y la fuente de proposiciones negativas.[9]

[8] Encontraremos, cuando lleguemos a tratar las pruebas de la existencia de Dios, que este artículo, a pesar de su fecha temprana (1676), no contiene opiniones que Leibniz no sostuviera en su madurez.

[9] Leibniz parece haber percibido a veces la dificultad implícita en la compatibilidad de todos los predicados individuales. Así dice: ‹*Todavía es desconocido para los hombres cuál es la razón de la incomposibilidad de cosas diferentes, o cómo es que diferentes esencias pueden oponerse entre sí, viendo que todos los términos puramente positivos parecen ser compatibles*› *inter se* (G. VII. 195; citado por Caird, *Filosofía Crítica de Kant*, 1. pp. 93-4). (La fecha es anterior a 1686).

Esta conclusión puede reforzarse examinando alguna idea autocontradictoria, como un círculo cuadrado. Para que una idea sea autocontradictoria, es evidentemente necesario que implique dos juicios mutuamente contradictorios, *d.w.z.* la verdad y falsedad de algún juicio. Pues la Ley de Contradicción se aplica, no a ideas, sino a juicios: afirma que toda proposición es verdadera o falsa (N. E. p. 405; G. v. 343). Por tanto, una mera idea, como tal, no puede ser autocontradictoria. Solo una idea compleja que implique al menos dos proposiciones puede ser autocontradictoria. Así, la idea «*círculo cuadrado*» implica la proposición «*círculo y cuadrado son compatibles*», y esto implica la compatibilidad de no tener ángulos y de tener cuatro ángulos. Pero la contradicción solo es posible porque *círculo* y *cuadrado* son ambos complejos, y *círculo* y *cuadrado* implican proposiciones sintéticas que afirman la compatibilidad de sus constituyentes, mientras que *círculo* implica la incompatibilidad de sus constituyentes con la posesión de ángulos. Sin esta relación sintética de incompatibilidad, no surgiría ninguna proposición negativa, y por tanto no podría haber una proposición que fuera directamente contradictoria con la definición de cuadrado. Esto es casi admitido por Leibniz cuando sostiene que las verdades no son arbitrarias, como supuso Hobbes, porque «*las nociones no siempre son reconciliables entre sí*» (D. 30; G. iv. 425). Dado que la posibilidad de Dios, tal como la define Leibniz, depende de que todas las ideas *simples son* «*reconciliables entre sí*», y puesto que todas las nociones están compuestas de ideas simples, es difícil ver cómo pueden combinarse ambas opiniones. Así, el criterio de Leibniz para ideas posibles e imposibles nunca puede aplicarse a ideas simples, y además siempre presupone esas ideas simples y sus relaciones, relaciones que solo pueden expresarse en proposiciones sintéticas. Dos ideas simples nunca pueden ser mutuamente contradictorias en el sentido de Leibniz, ya que el mero análisis no revelará ningún predicado adicional poseído por una y negado por la otra. Así, una idea autocontradictoria, si no es una mera negación como un existente inexistente, debe siempre implicar una relación sintética de incompatibilidad entre dos nociones simples. La idea

imposible, en el sentido de Leibniz, presupone la idea que es imposible debido a alguna proposición sintética; e inversamente, la idea compleja posible es posible debido a una proposición sintética que afirma la compatibilidad de sus constituyentes simples. Así, volviendo a la Aritmética, incluso si 2 + 1 es de hecho el *significado* de 3, la proposición de que 2 + 1 es posible sigue siendo necesariamente sintética. Una idea posible no puede, en último análisis, ser *meramente* una idea que no es contradictoria; pues la contradicción misma siempre debe deducirse de proposiciones sintéticas. Y por tanto, las proposiciones de la Aritmética, como descubrió Kant, son todas sin excepción sintéticas.

En el caso de la Geometría, que Leibniz también considera analítica, la opinión contraria es aún más evidentemente correcta. El número triple de dimensiones, dice, se sigue analíticamente del hecho de que solo tres líneas mutuamente perpendiculares pueden trazarse a través de un punto (G. VI. 323). Ningún ejemplo, dice, podría ser más apropiado para ilustrar una necesidad ciega independiente de la voluntad de Dios. Es asombroso que no percibiera, en este caso, que la proposición de la cual se supone que se deducen las tres dimensiones es de hecho precisamente la misma que las tres dimensiones, y que, lejos de estar demostrada, es completamente incapaz de deducción a partir de cualquier otra proposición, y casi tan sintética como cualquier proposición en todo el ámbito del conocimiento. Esto es tan obvio que no requiere más argumentación; y es un hecho interesante que Kant, en su primera obra publicada,[10] señala la circularidad de la deducción de Leibniz en el pasaje anterior de la Théodicée, y procede, siendo aún leibniziano, a inferir que el número de dimensiones es sintético y contingente, y podría ser diferente en otros mundos posibles (ed. Hartenstein, 1867, I. p. 21 ss.).

---

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

Podemos argumentar en general, a partir de la mera enunciación de la Ley de Contradicción, que de ella sola no puede seguirse ninguna proposición, excepto la proposición de que hay verdad, o de que alguna proposición es verdadera. Pues la ley establece simplemente que cualquier proposición debe ser verdadera o falsa, pero no puede ser ambas. No da indicación alguna sobre la alternativa a elegir, y no puede por sí misma decidir que ninguna proposición sea verdadera. Ni siquiera puede, por sí misma, producir la conclusión de que tal o cual proposición es verdadera o falsa, pues esto implica la premisa «*tal o cual es una proposición*», que no se sigue de la ley de contradicción. Así, la doctrina de las proposiciones analíticas parece completamente errónea.

Puede valer la pena señalar que incluso aquellas proposiciones que, al inicio de la investigación, tomamos como prototipo de proposiciones analíticas, como «*el rectángulo equilátero es un rectángulo*», no son completamente analíticas. Ya hemos visto que son lógicamente posteriores a proposiciones sintéticas que afirman la compatibilidad de los constituyentes del sujeto. Por tanto, en ningún caso pueden proporcionar las premisas de ninguna ciencia, como supuso Leibniz (cf. N. E. p. 99; G. v. 92). Pero además, en la medida en que son significativas, son juicios de todo y parte; los constituyentes, en el sujeto, tienen un cierto tipo de unidad—el tipo siempre involucrado en la numeración o en afirmaciones de un todo—que se elimina mediante el análisis. Así, incluso aquí, en la medida en que el sujeto es *uno*, el juicio no se sigue únicamente de la Ley de Contradicción. Y en los juicios estrechamente relacionados, como «*el rojo es un color*», «*el 2 es un número*», «*el*

número es un concepto», el sujeto ni siquiera es complejo, y la proposición por tanto no es en modo alguno analítica. Pero esta última afirmación es una que no puedo emprender probar aquí.

Necesidad y contingencia

En cuanto al segundo punto que se debía discutir, a saber, la conexión de lo necesario y lo analítico, es evidente, por lo dicho anteriormente, que si ha de haber proposiciones necesarias, debe haber proposiciones sintéticas necesarias. Queda por indagar qué entendemos por necesidad y qué distinción, si acaso, puede hacerse entre lo necesario y lo contingente.

La necesidad en sí nunca es discutida por Leibniz. Él distingue tipos de necesidad—metafísica, hipotética y moral—pero en ninguna parte explica la necesidad metafísica, que aquí está en cuestión, excepto como propiedad de las proposiciones analíticas. Sin embargo, la necesidad debe significar algo más que la conexión con la Ley de Contradicción; la afirmación de que las proposiciones analíticas son necesarias es significativa, y la afirmación opuesta—que las proposiciones sintéticas son contingentes—es ciertamente así considerada por Leibniz. Parecería que la necesidad es última e indefinible. Podemos decir, si queremos, que una proposición necesaria es aquella cuya contradictoria es imposible; pero lo imposible solo puede definirse mediante lo necesario, de modo que esta explicación no daría información sobre la necesidad. Al sostener que las proposiciones necesarias son analíticas, Leibniz coincidió con todos sus predecesores y con aquellos de sus sucesores que precedieron a Kant. Pero al descubrir que las leyes del movimiento son sintéticas, y mediante su estricto determinismo, volvió la negación de proposiciones sintéticas necesarias altamente paradójica en sus consecuencias, y preparó el camino para la afirmación opuesta de Kant. (Para Leibniz, por cierto, lo necesario no es, como para Kant, lo mismo que lo *a priori*; veremos que las proposiciones contingentes también tienen pruebas *a priori*. Lo *a priori* es, como en Kant, lo independiente de la experiencia particular, pero lo necesario no es coexhaustivo con esto.) Tanto Leibniz como Kant sostuvieron que existe una distinción fundamental entre proposiciones que son necesarias y aquellas que son contingentes o, en el lenguaje de Kant, empíricas. Así, las proposiciones de las matemáticas son necesarias, mientras que las que afirman existencia particular son contingentes. Puede cuestionarse si esta distinción es sostenible, si, de hecho, tiene algún sentido decir, de una proposición verdadera, que podría haber sido falsa. Mientras subsistió la distinción entre proposiciones analíticas y sintéticas, hubo cierta plausibilidad en mantener una distinción correspondiente respecto a la necesidad. Pero Kant, al señalar que los juicios matemáticos son a la vez necesarios y sintéticos, preparó el camino para la opinión de que esto es cierto para *todos* los juicios. La distinción de lo empírico y lo *a priori* parece depender de confundir fuentes de conocimiento con fundamentos de verdad. Sin duda hay una gran diferencia entre el *conocimiento* obtenido por percepción y el *conocimiento* obtenido por razonamiento; pero eso no muestra una diferencia correspondiente en cuanto a lo que se conoce. La discusión adicional de este punto, sin embargo, debe posponerse hasta llegar a la teoría de la percepción de Leibniz. Y debe confesarse que, si *todas* las proposiciones son necesarias, la noción de necesidad queda despojada de la mayor parte de su importancia.

Sea cual sea la opinión que adoptemos, sin embargo, respecto a la necesidad de las proposiciones existenciales, debe admitirse que las proposiciones aritméticas son a la vez necesarias y sintéticas, y esto basta para destruir la supuesta conexión de lo necesario y lo analítico.

En el próximo capítulo tendremos una tarea menos destructiva. Tendremos que mostrar el verdadero principio y la verdadera importancia de la división de Leibniz de las proposiciones en dos clases, y el significado de la Ley de Razón Suficiente, que invocó como fuente de sus proposiciones contingentes.

Capítulo III

Proposiciones contingentes y la Ley de la Razón Suficiente

El alcance de los juicios contingentes en Leibniz

Hemos visto ahora que la división de Leibniz de las proposiciones en dos clases, en la forma en que la presentó, es insostenible. Las proposiciones necesarias no deben definirse como aquellas que se derivan de la Ley de Contradicción; y en cuanto a las proposiciones que no son necesarias, cabe cuestionar si existen tales. Sin embargo, existe un principio de suma importancia mediante el cual las proposiciones pueden dividirse en dos clases. Este principio, veremos, conduce a la misma división de proposiciones a la que llegó Leibniz, y puede demostrarse, mediante el examen de sus palabras, que es el verdadero principio sobre el que procedía su división. Su división corresponde, por tanto, a lo que quizás sea la clasificación más importante de la que son capaces las proposiciones. Primero explicaré esta clasificación y luego examinaré la Ley de la Razón Suficiente, que Leibniz sostenía como el principio supremo de las proposiciones contingentes.

Las proposiciones contingentes, en el sistema de Leibniz, son, hablando en general, aquellas que afirman existencia actual. La excepción que requiere esta afirmación, en el caso de la existencia necesaria de Dios, puede subsanarse diciendo que las proposiciones contingentes son aquellas que implican una referencia a partes del tiempo. Este parece ser el significado de Leibniz cuando dice (G. III. 588): «*La noción de eternidad en Dios es muy diferente de la de tiempo, pues consiste en necesidad, y la de tiempo en contingencia*». Así, las proposiciones necesarias son aquellas que no tienen referencia al tiempo actual, o aquellas que —excepto en el caso de Dios— no afirman la existencia de sus sujetos. «*En cuanto a las verdades eternas*», dice Leibniz, «*debemos observar que en el fondo todas son condicionales, y dicen de hecho: Tal cosa puesta, tal otra cosa es*» (N. E. p. 515; G. v. 428). Y de nuevo: «*Los filósofos, que tan a menudo distinguen entre lo que pertenece a la esencia y lo que pertenece a la existencia, atribuyen a la existencia todo lo que es accidental o contingente*» (N. E. p. 498; G. v. p. 414). También señala que la verdad de una proposición necesaria no depende de la existencia de su sujeto (N. E. p. 516; G. v. 429). La designación como verdades *eternas*, que él adopta siempre, debe pretender indicar que no se hace referencia a un tiempo especial en la proposición; pues la proposición misma, sea cual sea su naturaleza, debe por supuesto ser eternamente verdadera o eternamente falsa.

Pero las proposiciones sobre la contingencia misma, y todo lo que puede decirse en general sobre la naturaleza de los posibles contingentes, no son contingentes; al contrario, si lo contingente es lo que realmente existe, cualquier proposición sobre lo que *podría* existir debe ser necesaria. Así, Leibniz dice (G. ii. 39): «*La noción de una especie implica solo verdades eternas o necesarias, pero la noción de un individuo implica, sub ratione possibilitatis, lo que es de hecho, o relacionado con la existencia de las cosas y con el tiempo*». Procede a explicar que la noción de la esfera que

Arquímedes hizo colocar en su tumba implica, además de su forma, la materia de la que estaba hecha, así como el lugar y el tiempo. Este pasaje es muy importante, pues implica la distinción, posteriormente defendida por Kant contra el argumento ontológico, entre la noción de un existente y la afirmación de existencia actual. La noción de un individuo, como la expone Leibniz, implica referencia a existencia y tiempo *sub ratione possibilitatis*, *es decir*, la noción es exactamente lo que sería si el individuo existiera, pero la existencia es meramente posible, y no se juzga como actual en la mera noción. «*Los posibles son posibles*», dice, «*antes de todos los decretos actuales de Dios, pero no sin suponer a veces los mismos decretos tomados como posibles. Pues las posibilidades de los individuos o de las verdades contingentes contienen en su noción la posibilidad de sus causas, a saber, los decretos libres de Dios; en lo cual difieren de las posibilidades de las especies o verdades eternas, que dependen solo del entendimiento de Dios, sin involucrar su voluntad*» (G. ii. 51). Es decir, los existentes posibles implican causas posibles, y la conexión entre una causa posible y un efecto posible es similar a la que hay entre una causa actual y un efecto actual. Pero mientras no afirmemos existencia actual, seguimos en el ámbito de las verdades eternas, y aunque, como veremos, la ley de la razón suficiente se aplica a los posibles, aún así, en tales aplicaciones, no es equiparable al principio de contradicción, sino solo una consecuencia de ese principio. Es al dar el paso adicional, al juzgar la existencia actual del individuo cuya noción está en cuestión, que la ley de la razón suficiente se vuelve indispensable y da resultados a los que la ley de contradicción, por sí sola, es inadecuada. Una vez postulado el individuo, todas sus propiedades siguen: «*todo predicado, necesario o contingente, pasado, presente o futuro, está comprendido en la noción del sujeto*» (G. ii. 46). Pero no se sigue que esta noción represente un sujeto que existe: es meramente la idea de un sujeto que tiene las cualidades generales que distinguen a los existentes. La existencia es así única entre los predicados. Todos los demás predicados están contenidos en la noción del sujeto y pueden afirmarse de él en un juicio puramente analítico. La afirmación de existencia, sola entre los predicados, es sintética y, por tanto, en la opinión de Leibniz, contingente. Así, la existencia tiene, para él, una posición tan peculiar como la que tiene en la crítica de Kant a la prueba ontológica, y debe considerarse como una pura inconsecuencia en Leibniz que no aplicara su doctrina también a Dios. Pero por el hecho de que Leibniz afirma definitivamente lo contrario (N. E. 401; G. v. 339), [1] uno se vería tentado a afirmar que su posición equivale a negar que la existencia sea un predicado en absoluto.

[1] «*Cuando decimos que una cosa existe, o tiene existencia real, esta existencia misma es el predicado, es decir, tiene una noción unida a la idea en cuestión, y hay una conexión entre estas dos nociones.*»

Pero además, no solo la existencia de tal o cual sujeto es contingente, sino también la conexión de dos predicados cualesquiera que expresen los estados de ese sujeto en tiempos diferentes. Así dice Leibniz, al discutir la suposición de que en algún futuro hará un viaje: «*la conexión de los eventos, aunque cierta, no es necesaria, y me es libre hacer o no hacer este viaje, pues aunque está incluido en mi noción que lo haré, también está incluido en ella que lo haré libremente. Y no hay nada en mí, de todo lo que puede concebirse generalmente, o por esencia, o por una noción específica o incompleta, de donde pueda concluirse que lo haré necesariamente, mientras que de mi ser hombre puede concluirse que soy capaz de pensar; y en consecuencia, si no hago este viaje, eso no combatirá ninguna verdad eterna o necesaria. Sin embargo, dado que es cierto que lo haré, debe haber alguna conexión entre mí, que soy el*

sujeto, y la ejecución del viaje, que es el predicado; pues, en una proposición verdadera, la noción del predicado está siempre en el sujeto. En consecuencia, si no lo hiciera, habría una falsedad, que destruiría mi noción individual o completa» (G. ii. 52). Así, aquellos predicados que son concretos, *es decir* los que expresan estados de una sustancia en partes particulares del tiempo, están en una posición diferente de predicados abstractos como *humano* y *racional*. Los predicados concretos, aunque están conectados entre sí, no están necesariamente conectados; las conexiones, así como los predicados, son contingentes. Todos los predicados están necesariamente conectados con el sujeto, pero ningún predicado concreto está necesariamente conectado con otro. Y de ahí que Leibniz a menudo hable de ellos como predicados contingentes. Si la serie de predicados fuera diferente, el sujeto sería diferente; de ahí que la conexión necesaria de predicados y sujeto equivalga a poco más que la ley de identidad.[2] Un sujeto está definido por sus predicados, y por lo tanto, si los predicados fueran diferentes, el sujeto no podría ser el mismo. Así se sigue, de que un sujeto sea el sujeto que es, que tendrá todos los predicados que tendrá; pero a partir de uno o más de sus predicados, esto no se sigue necesariamente. La existencia de cada predicado separado en cada instante separado es una verdad contingente, pues cada uno está presupuesto en la afirmación de que existe precisamente tal sujeto. Hay una dificultad, en esta visión, para distinguir un sujeto de la suma de sus predicados—una dificultad a la que volveré cuando llegue a la doctrina de la sustancia. Por ahora, me contento con señalar que, al afirmar la existencia de una sustancia individual, *es decir* de un sujeto cuya noción es completa, están involucradas tantas proposiciones contingentes separadas como momentos a través de los cuales persiste la sustancia. Pues el estado de la sustancia en cada momento existe, y su existencia es una proposición contingente. Así, son las proposiciones existenciales las que son contingentes, y las proposiciones que no afirman existencia las que son necesarias. La división de proposiciones de Leibniz en dos clases corresponde, por tanto, a una división muy importante—quizás la más importante—de la que son susceptibles las proposiciones.

---

[2] «*No habría sido nuestro Adán, sino otro, si hubiera tenido otros eventos*» (G. ii. 42).

Sin embargo, parece necesaria alguna explicación para las conexiones de predicados contingentes. Difícilmente puede decirse que estas conexiones *existan*, y sin embargo son siempre contingentes, no solo en sustancias libres, sino también en aquellas que no tienen libertad. En sustancias que no son libres, las conexiones de estados sucesivos vienen dadas por las leyes del movimiento, y estas leyes son enfáticamente contingentes. Leibniz llega incluso a decir que es en la Dinámica donde aprendemos la distinción entre proposiciones necesarias y contingentes (G. III. 645). Además de estas, está la ley general, igualmente contingente pero igualmente sin excepción, «*que el hombre siempre hará, aunque libremente, lo que le parece mejor*» (G. iv. 438). El hecho parece ser que Leibniz considera estas leyes generales pero no necesarias como referidas esencialmente a *cada* parte del tiempo actual. Es decir, no se sostienen para las secuencias en otros órdenes temporales *posibles*, sino solo para secuencias *actuales*. Además, se deducen de elementos en el estado precedente actual, que conducen a la secuencia y son lógicamente anteriores a ella—esto es, como veremos, esencial para la doctrina de la actividad. Así, estas leyes, aunque tienen una prueba *a priori* mediante causas finales, son sin embargo de la *naturaleza* de generalizaciones empíricas. Han sido válidas, lo son ahora y lo serán en el futuro. Se

aplican a cada momento del tiempo actual, pero no pueden enunciarse sin tal referencia. Esta es una concepción que tendré que criticar cuando lleguemos a tratar la filosofía de Dinámica de Leibniz. Por ahora, solo deseo señalar que, en su sistema, las leyes del movimiento y la ley de la volición son existenciales y tienen una referencia esencial a las partes del tiempo actual. Son peculiares solo en referirse a *todas* las partes del tiempo. Pueden contrastarse, a este respecto, con las propiedades del tiempo mismo, que son metafísicamente necesarias e iguales en todos los mundos posibles; mientras que la *existencia* del tiempo es contingente, ya que depende de la resolución libre de Dios de crear un mundo.

La dicotomía de proposiciones de Leibniz equivale, por tanto, a las siguientes afirmaciones. Todas las proposiciones verdaderas que no implican existencia actual, sino que se refieren solo a esencias o posibles, son necesarias; pero las proposiciones que afirman existencia—excepto en el caso de Dios—nunca son necesarias, y no se siguen necesariamente de ninguna otra proposición existencial, ni tampoco del hecho de que el sujeto tenga todas las cualidades que distinguen a los existentes.[3] Si, entonces, las proposiciones existenciales han de tener interrelaciones y han de sistematizarse de alguna manera, debe haber algún principio que mitigue su carácter meramente particular y contingente.

[3] Sobre la conexión de la contingencia con la complejidad infinita (que muchos comentaristas consideran que define la contingencia) véase Cap. V. § 26..

Significado del principio de razón suficiente

Esto me lleva a el principio de razón suficiente. Este principio se suele suponer que es, por sí solo, adecuado para la deducción de lo que realmente existe. Hay que confesar que las palabras de Leibniz a menudo dan pie a esta suposición. Pero encontraremos que en realidad hay dos principios incluidos bajo el mismo nombre, uno general y aplicable a todos los mundos posibles, el otro especial y aplicable solo al mundo actual. Ambos difieren de la ley de contradicción por el hecho de que se aplican especialmente—el primero, sin embargo, no exclusivamente—a los existentes, posibles o actuales. El primero, como veremos, es una forma de la ley de causalidad, que afirma que todas las causas posibles son deseos o apetitos; el segundo, por otro lado, es la afirmación de que toda causalidad *actual* está determinada por el deseo del bien. Encontraremos que el primero es metafísicamente necesario, mientras que el segundo es contingente y se aplica solo a los contingentes. El primero es un principio de contingentes posibles, el segundo solo un principio de contingentes actuales. La importancia de esta distinción aparecerá tan pronto como comencemos a examinar las explicaciones de Leibniz sobre lo que entiende por razón suficiente.[4]

[4] No sostengo que el propio Leibniz fuera perfectamente claro sobre estos dos principios de razón suficiente, sino que, de hecho, designó dos principios distintos (quizás no distinguidos por él) con este mismo nombre.

La ley de razón suficiente es enunciada de diversas maneras por Leibniz en diferentes momentos. Comenzaré con sus enunciados tardíos, que son más conocidos y más acordes con la visión

tradicional de su alcance; luego me referiré a los enunciados anteriores, especialmente los de 1686, y examinaré si estos pueden conciliarse con las formas posteriores del principio.

La afirmación en la Monadología es la siguiente (§§ 31, 32, 33, 36): «*Nuestros razonamientos se fundan en dos grandes principios: el de contradicción... y el de razón suficiente, en virtud del cual juzgamos que ningún hecho puede hallarse verdadero o existente, ninguna declaración verídica, a menos que haya una razón suficiente por la que deba ser así y no de otro modo, aunque estas razones suelen ser desconocidas para nosotros. También hay dos clases de verdades: las de razón y las de hecho. Las verdades de razón son necesarias, y su opuesto es imposible; las verdades de hecho son contingentes, y su opuesto es posible. Cuando una verdad es necesaria, su razón puede hallarse mediante el análisis... Pero también debe haber una razón suficiente para las verdades contingentes o de hecho, es decir, para la secuencia de cosas dispersas por el universo de los seres creados, en la que la resolución en razones particulares podría extenderse hasta el infinito*» (D. 222–3; L. 235–7; G. VI. 612). Esto nos deja completamente ignorantes sobre qué se entiende por razón suficiente. La misma vaguedad aparece en los Principios de la Naturaleza y de la Gracia (§ 7): «*Hasta aquí solo hemos hablado como meros físicos: ahora debemos elevarnos a la metafísica, utilizando el gran principio, poco empleado en general, que afirma que nada ocurre sin una razón suficiente; es decir, que nada ocurre sin que sea posible para quien conozca suficientemente las cosas dar una razón suficiente para determinar por qué son así y no de otro modo. Establecido este principio, la primera pregunta que podemos plantear será: ¿por qué existe algo en lugar de nada? Pues la nada es más simple y fácil que el algo. Además, suponiendo que las cosas deban existir, debemos poder dar una razón por la que deban existir así y no de otra manera*» (D. 212–3; L. 414–5; G. vi. 602). Esta afirmación, aunque muestra claramente la conexión entre contingencia y existencia, no aporta más información sobre el significado de razón suficiente. En el artículo «*Sobre la Última Originación de las Cosas*» (1697), Leibniz es algo más preciso. Dice: «*En las cosas eternas, aunque no haya causa, debe haber una razón que, para las cosas permanentes, es la necesidad misma o la esencia; pero para la serie de cosas cambiantes, si se supone que se suceden desde toda la eternidad, esta razón es, como veremos enseguida, el predominio de inclinaciones, que consisten no en razones necesitantes, es decir, razones de necesidad absoluta y metafísica, cuyo opuesto implica contradicción, sino en razones inclinantes*» (L. 338; D. 100; G. vii. 302). Lo que significan estas razones inclinantes no puede explicarse adecuadamente hasta que tratemos la actividad de la sustancia. Al tratar con existentes reales, la razón inclinante es la percepción del bien, ya sea por la sustancia misma (si es libre) o por Dios (si la sustancia no es libre). Pero la ley tal como se expone, incluso en la forma que solo se aplica a la serie de cosas cambiantes, es cierta, como veremos pronto, no solo para el mundo real, sino para todos los mundos posibles. Por tanto, es en sí misma metafísicamente necesaria e incapaz de distinguir lo real de lo posible. Incluso en la forma que solo se aplica a la serie de cosas cambiantes, la ley sigue siendo una ley de todos los contingentes *posibles*; y cualquier proposición verdadera sobre contingentes *posibles* debe ser no contingente, sino necesaria.

Antes de desarrollar este tema, examinemos las afirmaciones previas de Leibniz sobre la ley. En 1686, cuando estaba más dispuesto que en años posteriores a profundizar en sus principios, ofrece una declaración que a primera vista difiere mucho de las habituales, y se refiere a su fórmula usual como un «*axioma vulgar*» que se sigue como corolario. Dice: «*Siempre debe haber*

algún fundamento para la conexión de los términos en una proposición, que debe hallarse en sus nociones. Este es mi gran principio, con el que creo que todos los filósofos deben estar de acuerdo, y del cual uno de los corolarios es este axioma vulgar: que nada ocurre sin una razón... aunque a menudo esta razón inclina sin necesitar» (G. II. 56). Y añade que en Metafísica presupone apenas dos grandes principios: (1) la ley de contradicción y (2) «*que nada carece de razón, o que toda verdad tiene su prueba a priori, extraída de la noción de los términos, aunque no siempre esté en nuestro poder realizar este análisis*» (G. II. 62).

Hay otro pasaje, en un artículo sin fecha, que por evidencia interna parece pertenecer al mismo período, donde Leibniz es aún más definido sobre la prueba *a priori* de proposiciones contingentes. «*Generalmente, toda proposición verdadera*», dice, «*(que no es idéntica o verdadera per se) puede probarse a priori mediante axiomas o proposiciones verdaderas per se, y mediante definiciones o ideas. Pues siempre que un predicado se afirma verdaderamente de un sujeto, se juzga que existe alguna conexión real entre el predicado y el sujeto; así, en cualquier proposición: A es B (o B se predica verdaderamente de A), B está siempre en A mismo, o su noción está contenida de algún modo en la noción de A mismo; y esto, o bien con necesidad absoluta (en proposiciones de verdad eterna), o bien con cierta certeza, dependiendo de un supuesto decreto de una sustancia libre, en cosas contingentes; y este decreto nunca es totalmente arbitrario y carente de fundamento, sino que siempre puede darse alguna razón para él (que sin embargo inclina y no necesita), la cual podría deducirse del análisis de las nociones (si esto estuviera siempre en poder humano), y ciertamente no escapa a la sustancia omnisciente, que ve todo a priori mediante las ideas mismas y sus propios decretos. Es cierto, por tanto, que todas las verdades, incluso las más contingentes, tienen una prueba a priori, o alguna razón por la que son en lugar de no ser. Y esto es lo que comúnmente se dice: que nada ocurre sin causa, o que nada carece de razón*» (G. vii. 300, 301).[5]

[5] El principio de razón suficiente, en cuanto independiente de las causas finales, aparece en Spinoza (*Ética*, i. ii, 2ª dem.): «*Para la existencia o inexistencia de algo, debe ser posible asignar una causa o razón*». Leibniz conocía este acuerdo, como se desprende del siguiente comentario sobre el relato de Schuller sobre Spinoza: «*Esto se observa con razón y concuerda con lo que suelo decir: que nada existe a menos que pueda darse una razón suficiente de su existencia, la cual se demuestra fácilmente que no reside en la serie de causas*» [G. i. 138.].

Estas declaraciones, tal cual, parecen diferentes de las afirmaciones posteriores de Leibniz sobre la ley de razón suficiente. Pero parece que pretende, en materia contingente, incluir en «*la noción de los términos*» la búsqueda de lo aparentemente mejor. Esto aparece claramente en un pasaje también de 1686, donde dice que las acciones de César, aunque contenidas en su noción, dependen de la libre elección divina de crear hombres y hacer que siempre elijan, aunque libremente, lo que les parezca mejor. Solo así, dice, puede mostrarse *a priori* que tales predicados pertenecen a César (G. iv. 438).

Así, la ley de razón suficiente, aplicada a existentes reales, se reduce definitivamente a la afirmación de causas finales, en el sentido de que los deseos reales se dirigen siempre hacia lo que parece mejor. En todos los cambios reales, lo consecuente solo puede deducirse de lo antecedente mediante la noción del bien. Cuando el cambio depende solo de Dios, es realmente lo mejor; cuando depende de una criatura libre, es lo que le parece mejor a la criatura, pero a menudo, debido a una percepción confusa, no es el mejor cambio posible. Tal conexión solo puede

considerarse contingente admitiendo, como hace Leibniz, que una ley puede ser general, *es decir*, aplicarse a cada parte del tiempo, sin ser necesaria, *es decir*, sin poder expresarse sin referirse a una parte real del tiempo. Profundizar en esto es imposible hasta llegar a la doctrina de la sustancia. Por ahora solo señalaré que este principio confiere al bien una relación con la existencia que ningún otro concepto posee. Para inferir existencia real, ya sea de otro existente o de meras nociones, siempre debe emplearse la noción del bien. En este sentido, las proposiciones contingentes tienen pruebas *a priori*.[6] «*Como la posibilidad es el principio de la esencia*», dice Leibniz, «*la perfección, o grado de esencia (por el que el mayor número de cosas son compossibles), es el principio de existencia*» (D. 103; L. 342–3; G. vii. 304).[7] Esta conexión de la existencia con el bien, el principio de que toda causación real está determinada por el deseo de lo que parece mejor, es una proposición crucial que deberemos considerar más adelante. Da la esencia de la ley de razón suficiente aplicada a existentes reales. Al mismo tiempo veremos que la ley tiene un significado más amplio, aplicable también a existentes posibles. La confusión entre ambos ha dificultado mucho entender la conexión entre la ley y el principio de contradicción. La distinción, creo, nos permitirá aclarar la conexión de los dos principios de Leibniz.

[6] Lo *a priori* en Leibniz se opone a lo empírico, no a lo contingente. Una prueba que emplea la noción del bien puede mostrar, sin apelar a la experiencia, que algo existe, pero no por ello hace necesaria esta proposición. Así, lo *a priori* no es sinónimo de lo necesario, como en Kant.

[7] Aquí la perfección tiene su sentido metafísico como «*cantidad de realidad positiva*» (*Monadología*, § 41, D. 224), pero Leibniz ciertamente consideraba buena la perfección metafísica. En la frase anterior a la citada en el texto, habla de «*imperfección o absurdo moral*» como sinónimos, y por imperfección entiende lo opuesto a la perfección metafísica. Véase Cap. XVI.

Su relación con la ley de contradicción

Al indagar en la relación entre la ley de razón suficiente y la ley de contradicción, encontramos que Leibniz hace muy pocas observaciones al respecto, y que esas pocas dan un significado a la ley de razón suficiente que se aplica por igual a todos los mundos posibles. Luego requerimos un principio adicional, aplicable solo al mundo real, del que pueda inferirse la existencia real. Esto se halla en las causas finales. Pero veamos qué dice Leibniz.

«*Ciertamente sostengo*», escribe a Des Bosses, «*que una potencia de determinarse sin causa alguna, o sin fuente de determinación, implica contradicción, como una relación sin fundamento; pero de esto no se sigue la necesidad metafísica de todos los efectos. Basta que la causa o razón no sea una que necesite metafísicamente, aunque es metafísicamente necesario que exista alguna causa así*» (G. ii. 420). En este pasaje piensa evidentemente en las voliciones de criaturas libres; en una carta a la Princesa de Gales, adjunta a su cuarta réplica contra Clarke, hace la misma afirmación sobre Dios: «*Dios mismo*», dice, «*no podría elegir sin tener una razón para su elección*» (G. vii. 379). Pero sabemos que Dios, siendo libre, podría haber elegido de otro modo, y por tanto, como debe tener una razón para su elección, debe haber razones posibles para elecciones posibles, además de razones actuales para elecciones actuales. La misma consecuencia se aplica a las criaturas libres. Y esta consecuencia, como se desprende de un pasaje citado antes (G. ii. 51; § 13), fue efectivamente extraída por Leibniz. Para que una noción sea la noción de un existente posible, debe haber otra noción que, si existiera, sería razón suficiente para ese existente imaginado. «*Hubo*», continúa

Leibniz, «*infinitas formas posibles de crear el mundo, según los distintos designios que Dios podría formar, y cada mundo posible depende de ciertos designios o fines principales propios de Dios*» (G. ii. 51).

Pero si el principio se aplica a existentes posibles y actuales, ¿cómo ayuda a determinar lo que realmente existe? Según esta visión, solo da una cualidad general de lo que *podría* existir, no una fuente de existentes actuales.[8] Leibniz admitiría esto. Y ahora podemos distinguir claramente entre razones suficientes actuales y posibles. La parte metafísicamente necesaria del principio, aplicable por igual a existentes posibles y actuales, es la que afirma que todos los eventos se deben a un designio. Del pasaje final del párrafo anterior se desprende que, cualquiera que fuera el mundo posible creado por Dios, siempre habría tenido necesariamente algún designio al hacerlo, aunque este no fuera el mejor posible. Igualmente, la volición en criaturas libres *debe* tener un motivo, *i.e.* debe estar determinada por cierta previsión del efecto. La relación causa-efecto nunca puede ser puramente externa; la causa debe incluir siempre, en parte, un deseo del efecto. Esta forma de causalidad es la esencia de la actividad, que Leibniz, como veremos, declara metafísicamente necesaria para la sustancia. Y en esta forma, la ley de razón suficiente es necesaria y analítica, no un principio coordinado con el de contradicción, sino su mera consecuencia.

[8] Cf. G. ii. 225; De Volder objeta a Leibniz que para concebir la existencia de una sustancia necesitamos una causa, pero no para concebir su esencia. «*Replico*», responde Leibniz, «*que para concebir su esencia necesitamos la concepción de una causa posible, para concebir su existencia necesitamos la concepción de una causa actual*».

El principio que aplica solo a lo actual, realmente coordinado con la ley de contradicción, y que da la fuente del mundo existente, es que los designios siempre están determinados por la idea del bien o lo mejor. Dios podría haber deseado cualquiera de los mundos posibles, y su deseo habría sido razón suficiente para su creación. Pero es un hecho contingente que deseara lo mejor, que la razón suficiente actual de la creación fuera el deseo del máximo bien, y no de lo que realizarían los otros mundos posibles. Así dice Leibniz: «*Es razonable y seguro que Dios siempre hará lo mejor, aunque lo menos perfecto no implique contradicción*» (G. iv. 438).[9] Lo mismo vale para criaturas libres, con la limitación de que a menudo se equivocan sobre el bien. Sería posible desear lo que no parece mejor, pero es un hecho contingente que los deseos actuales, que son razones suficientes actuales, se dirigen siempre a lo que el espíritu libre considera lo mejor posible.[10] Podría suponerse que, si Dios es necesariamente bueno, sus actos también deben estar *necesariamente* determinados por el motivo del mejor. Pero Leibniz elude esto con la noción común de que la libertad es esencial para la bondad, que Dios es bueno solo porque el mal que rechaza es posible—noción que no es lugar aquí discutir.

[9] Cf. G. vii. 309, texto y nota. También los siguientes pasajes de la quinta réplica contra Clarke [G. vii.]: Núm. 9: «*Pero decir que Dios solo puede elegir lo mejor; e inferir de ahí que lo que no elige es imposible; esto, digo, es confundir términos: es mezclar poder y voluntad, necesidad metafísica y moral, esencias y existencias. Pues lo necesario lo es por su esencia, ya que lo opuesto implica contradicción; pero un contingente que existe debe su existencia al principio de lo mejor, que es razón suficiente de las cosas*». Núm. 73: «*Dios puede hacer todo lo posible, pero solo hará lo mejor*». Cf. también Núm. 76.

[10] Esto también se desprende de un pasaje [G. II. 40] donde Leibniz explica que el estado presente del mundo sigue del primer estado solo en virtud de ciertas leyes decretadas libremente por Dios. Estas leyes, por tanto, entre las que está la búsqueda de lo mejor, deben ser contingentes.

Podemos resumir ahora los resultados de nuestra discusión sobre contingencia y razón suficiente. Leibniz, aferrándose a la doctrina de que una proposición necesaria debe ser analítica, descubrió que las proposiciones existenciales son sintéticas, y también, como Hume y Kant, que todas las conexiones causales entre existentes que difieren en posición temporal son sintéticas. Infirió, en consecuencia, que el mundo actual no existe necesariamente, y que, dentro de este mundo, las causas no producen necesariamente sus efectos. La razón, como repite perpetuamente, inclina sin necesitar. Esta fue su solución al problema planteado por el hecho, que percibió tan claramente como Hume y Kant, de que las conexiones causales son sintéticas. Hume infirió que las conexiones causales no conectan realmente, Kant infirió que lo sintético puede ser necesario, Leibniz infirió que una conexión puede ser invariable sin ser necesaria. Como nunca soñó con negar que lo necesario debe ser analítico, esta fue su única escapatoria posible a una negación total de conexiones causales.

Así, la proposición de que existe algo excepto Dios es contingente, y también lo es que un existente sea causa de otro. A la vez, la causalidad misma es necesaria y rige en todos los mundos posibles. Además, en todos los mundos posibles, la causalidad solo puede hacerse inteligible considerando la causa como una previsión o deseo parcial del efecto. Esto se sigue, como veremos en el próximo capítulo, de la doctrina general de que «*toda denominación extrínseca tiene una intrínseca por fundamento*» (G. II. 240), *i.e.* que ninguna relación es puramente externa. En la medida en que esto lo afirma la ley de razón suficiente, esa ley es metafísicamente necesaria. El efecto debe ser el fin en sentido psicológico, *i.e.* el objeto del deseo. Pero en el mundo actual, por la bondad de Dios, el efecto también es, o parece ser, el fin en sentido ético. El fin psicológico es, de hecho, lo que el agente cree que es el fin ético, *i.e.* lo que cree el mejor efecto posible. (En sustancias no libres, la razón suficiente no está en ellas, sino en Dios). Esto es lo que distingue lo actual de cualquier otro mundo posible. Dios podría haber creado uno de los mundos posibles, pero no podría haber ignorado que no era el mejor. Pues su grado de excelencia es una verdad eterna y objeto de su entendimiento. Pero se nos dice (G. II. 51) que, cualquiera que fuera el mundo creado por Dios, habría tenido un designio al hacerlo, y que algún designio es metafísicamente necesario para sus actos. Solo queda, pues, interpretar el designio psicológicamente, no éticamente, cuando se dice que es necesario.

Las buenas acciones de Dios son entonces contingentes y verdaderas solo dentro del mundo actual. Son la fuente de la que procede toda explicación de los contingentes mediante razón suficiente. Pero ellas mismas tienen su razón suficiente en la bondad de Dios, que debe suponerse metafísicamente necesaria.[11] Leibniz no mostró por qué, siendo así, las buenas acciones de Dios no son también necesarias. Pero si lo fueran, toda la serie de sus consecuencias también sería necesaria, y su filosofía habría caído en el spinozismo. El único remedio habría sido declarar la existencia de Dios, como toda existencia, contingente—remedio sugerido irresistiblemente por su lógica, pero considerado por él, por razones obvias, peor que la enfermedad del spinozismo que su doctrina de la contingencia buscaba curar.

---

[11] Leibniz, que yo sepa, nunca afirma explícitamente que la bondad de Dios sea necesaria, pero esta conclusión parece derivarse de su filosofía. Porque la bondad de Dios es una verdad eterna, que no se refiere únicamente, como sus actos, al mundo actual. Difícilmente podemos suponer que, en otros mundos posibles, Dios no hubiera sido bueno, o que sea un hecho meramente contingente que Dios sea bueno. Pero si hiciéramos esta suposición, simplemente desplazaríamos la dificultad un paso más, ya que

entonces necesitaríamos una razón suficiente para la bondad de Dios. Si esta razón fuera necesaria, la bondad de Dios también sería necesaria; si fuera contingente, ella misma requeriría una razón suficiente, respecto a la cual reaparecería la misma dificultad.

Capítulo IV

El Concepto de Sustancia

Visiones cartesiana y espinozista sobre la sustancia

La cuestión a discutir en este capítulo es: ¿Qué quiso decir Leibniz con la palabra sustancia, y hasta qué punto puede emplearse provechosamente este significado en filosofía? Esta pregunta debe distinguirse cuidadosamente de la pregunta respondida por la doctrina de las Mónadas, a saber, ¿qué juicios existenciales podemos formular en los que se emplee la noción de sustancia? Nuestra pregunta actual es simplemente, ¿qué *es* la noción de sustancia? No, ¿qué juicios sobre el mundo pueden hacerse con ayuda de esta noción?

El concepto de sustancia dominó la filosofía cartesiana y no fue menos importante en la filosofía de Leibniz. Pero el significado que Leibniz atribuyó a la palabra era diferente del que le habían dado sus predecesores, y este cambio de significado fue una de las principales fuentes de novedad en su filosofía. El propio Leibniz enfatizó la importancia de este concepto en su sistema. Contra Locke, sostuvo que la idea de sustancia no es tan oscura como ese filósofo pensaba (N. E. 148; G. v. 133). Su consideración, dice, es uno de los puntos más importantes y fecundos en filosofía: de su noción de sustancia se derivan las verdades más fundamentales, incluso las concernientes a Dios, las almas y los cuerpos (D. 69; G. iv. 469). Explicar esta noción es, por tanto, un preliminar indispensable para discutir sus opiniones sobre la materia o su teoría de las Mónadas.

Los cartesianos habían definido la sustancia como aquello que necesita, para su existencia, solo la concurrencia de Dios. Con esto querían decir, prácticamente, que su existencia no dependía de relaciones con otros existentes; pues la concurrencia divina era una condición incómoda que llevó a Descartes a afirmar que solo Dios era propiamente y estrictamente una sustancia. Así, aunque, en la práctica, admitían dos sustancias, mente y materia, cuando tomaban a Dios en serio, se veían obligados a negar la sustancialidad de todo excepto Dios. Esta inconsistencia fue remediada por Spinoza, para quien la sustancia era *causa sui*, la autocausada, o aquello que es en sí mismo y se concibe por sí mismo. La sustancia para él era, por tanto, solo Dios—un remedio que Leibniz consideró una condena de la definición original (G. vi. 582). Para Spinoza, extensión y pensamiento no constituían sustancias separadas, sino atributos de la única sustancia. Tanto en Spinoza como en Descartes, la noción de sustancia, aunque no analizada claramente por ellos en sus elementos, no era una noción simple última, sino una noción dependiente, de manera indefinida, de la noción puramente lógica de sujeto y predicado. Los atributos de una sustancia son los predicados de un sujeto; y se supone que los predicados no pueden existir sin su sujeto, aunque el sujeto pueda existir sin ellos. De ahí que el sujeto devenga aquello cuya existencia no depende de ningún otro existente.

Hay una discusión interesante sobre esta definición, en relación con Malebranche, en el Diálogo entre Filareto y Ariste (G. vi. pp. 579–594). En este diálogo, el representante de Malebranche

comienza definiendo la sustancia como todo lo que puede concebirse solo, o como existente independientemente de otras cosas (G. vi. 581). Leibniz señala, en objeción, que esta definición, en el fondo, se aplica solo a Dios. «*¿Diremos entonces,*» prosigue, «*con un innovador demasiado conocido, que Dios es la única sustancia y las criaturas meras modificaciones suyas?*» Si la independencia ha de extenderse solo a las cosas creadas, entonces, piensa Leibniz, la fuerza y la vida, al menos abstractamente, pueden concebirse así. La independencia en la concepción, dice, pertenece no solo a la sustancia, sino también a lo esencial de la sustancia. El partidario de Malebranche limita entonces su definición a los concretos: la sustancia es un concreto independiente de cualquier otro concreto creado. A esto Leibniz replica (1) que lo concreto *quizá* solo pueda definirse mediante la sustancia, por lo que la definición podría incurrir en un círculo vicioso;[(1)] (2) que la extensión no es un concreto, sino lo abstracto de lo extendido, que es el sujeto de la extensión (*Ib.* 582). Pero evita, en este lugar, dar una definición propia, contentándose, de manera característicamente conciliadora, con señalar que la definición rectificada anteriormente se aplicará solo a las Mónadas (*Ib.* 585–6).

[(1)] Sin embargo, esta objeción se retira posteriormente (*Ib.* 583).

El significado de sustancia en Leibniz

Leibniz percibió, sin embargo, que la relación con sujeto y predicado era más fundamental que la dudosa inferencia a la existencia independiente (cf. G. ii. 221). Por tanto, vinculó definitivamente su noción de sustancia a esta relación lógica. Argumenta contra Locke que hay buenas razones para asumir la sustancia, ya que concebimos varios predicados en un mismo sujeto, y esto es todo lo que significan las palabras *soporte* o *sustrato*, que Locke usa como sinónimo de sustancia (N. E. p. 225; G. v. 201–2).

Pero al examinar más a fondo, descubrimos que esto, aunque es una parte esencial del significado de sustancia, no es en modo alguno *todo* lo que significa esta palabra. Además de la noción lógica de sujeto, ha habido, por regla general, otro elemento en el significado que la gente ha atribuido a la palabra sustancia. Este es el elemento de persistencia a través del cambio. La persistencia está implicada, de hecho, en la misma noción de cambio, opuesta al mero devenir. El cambio implica algo que cambia; implica, es decir, un sujeto que ha preservado su identidad mientras altera sus cualidades. Esta noción de un sujeto de cambio no es, por tanto, independiente del sujeto y el predicado, sino posterior a él; es la noción de sujeto y predicado aplicada a lo que está en el tiempo. Es esta forma especial del sujeto lógico, combinada con la doctrina de que hay términos que solo pueden ser sujetos y no predicados, lo que constituye la noción de sustancia tal como la emplea Leibniz. Si queremos sostener, dice, que yo soy la misma persona que fui, no debemos contentarnos con la mera experiencia interna, sino que debemos tener una razón *a priori*. Esto solo puede ser que mis atributos presentes y pasados sean predicados del mismo sujeto (G. ii. 43). La necesidad de la sustancia en el sentido de un sujeto de cambio ha sido señalada por Kant en la primera analogía de la experiencia. Pero para Kant, este sujeto es tan fenoménico como sus predicados. La característica distintiva de la sustancia, cuando se usa como base de una metafísica dogmática, es la creencia de que ciertos términos son solo y esencialmente sujetos.

Cuando varios predicados pueden atribuirse a un sujeto, *y este a su vez no puede atribuirse a ningún otro sujeto*, entonces, dice Leibniz, llamamos al sujeto una sustancia individual (G. iv. 432). Este punto es importante; pues es evidente que cualquier término *puede* convertirse en sujeto. Puedo decir "dos es un número", "rojo es un color", etc. Pero tales términos pueden atribuirse a otros, y por tanto no son sustancias. El sujeto último es siempre una sustancia (G. ii. 457–8). Así, el término *yo* parece incapaz de atribución a cualquier otro término; tengo muchos predicados, pero no soy a su vez predicado de nada más. Por tanto, si la palabra *yo* denota algo distinto de la mera suma de mis estados, y si persisto a través del tiempo, cumplo la definición de sustancia de Leibniz. El espacio, como Leibniz admite a menudo, sería, si fuera real (lo que niega), una sustancia; pues persiste a través del tiempo y no es un predicado.[2]

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

La sustancia, entonces, es aquello que solo puede ser sujeto, no predicado, que tiene muchos predicados y persiste a través del cambio. En resumen, es el sujeto del cambio. Los diferentes atributos que una sustancia tiene en distintos tiempos son todos predicados de la sustancia, y aunque cualquier atributo existe solo en un tiempo determinado, el hecho de que sea un atributo en ese momento es eternamente un predicado de la sustancia en cuestión. Pues la sustancia es el mismo sujeto en todo momento, y por tanto tiene siempre los mismos predicados, ya que la noción del predicado, según Leibniz, está siempre contenida en la noción del sujeto. Todos mis estados y sus conexiones han estado siempre en la noción de ese sujeto que es *yo*. Así, decir que todos mis estados están involucrados en la noción de mí es meramente decir que el predicado está en el sujeto (G. II. 43). De esta proposición, continúa Leibniz, se sigue que toda alma es un mundo aparte, independiente de todo lo demás excepto Dios (G. II. 46, 47). Puesto que todos mis predicados me han pertenecido siempre, y puesto que entre estos predicados están contenidos todos mis estados en los diversos momentos del tiempo, se sigue que mi desarrollo en el tiempo es una mera consecuencia de mi noción, y no puede depender de ninguna otra sustancia. Tal sujeto como yo puede no existir; pero si tal sujeto existe, todos mis estados se siguen del hecho de que soy tal como soy, y esto basta para explicar mis cambios, sin suponer que soy actuado desde fuera.[3]

[3] El juicio de Arnauld sobre esta teoría, inmediatamente después de leer el *Discours de Métaphysique*, merece ser citado como advertencia para filósofos tentados a condenar a sus jóvenes. «*Tengo ahora,*» escribe, «*tal resfriado, que solo puedo decir a Su Alteza, en dos palabras, que encuentro en estos pensamientos tantas cosas que me alarman, y que casi todos los hombres, si no me equivoco, encontrarán tan chocantes, que no veo de qué utilidad puede ser un escrito que aparentemente todo el mundo rechazará. Solo daré como ejemplo lo que dice en el Art. I3: ‹Que la noción individual de cada persona implica de una vez por todas todo lo que jamás le sucederá›*» (G. II. 15). La selección de esta observación como especialmente chocante quizá ayude a explicar la omisión de Leibniz en sus obras publicadas.

El significado de actividad

Ahora podemos entender lo que Leibniz significa por actividad. La actividad de las sustancias, dice, es metafísicamente necesaria (G. II. 169). Es en esta actividad donde consiste la misma sustancia de las cosas. Sin una fuerza de cierta duración, ninguna sustancia creada permanecería numéricamente la misma, sino que todas las cosas serían solo modificaciones de una sustancia

divina (D. 117; G. iv. 508).[4] La sustancia, además, es un ser capaz de acción (D. 209; L. 406; G. vi. 598). Pero no explica con frecuencia con claridad qué entiende por actividad. La actividad es, por regla general, una cobertura para el pensamiento confuso; es una de esas nociones que, al apelar a la imaginación psicológica, parecen aclarar las cosas, cuando en realidad solo dan una analogía de algo familiar. Sin embargo, el uso de la actividad por Leibniz no parece abierto a esta acusación. Rechaza definitivamente la apelación a la imaginación. La fuerza inherente de las sustancias, dice, puede concebirse distintamente, pero no explicarse mediante imágenes, pues la fuerza debe ser captada por el entendimiento, no por la imaginación (D. 116; G. iv. 507). ¿Qué es, entonces, esta actividad, que puede concebirse claramente, pero no imaginarse?

[4] Cf. Spinoza, *Ética*, III. 6, 7. Para él también, la individualidad consiste en la actividad. Cf. Pollock, *Spinoza*, 1.ª ed. pp. 217, 221; 2.ª ed. pp. 201, 205.

Sin una fuerza interna de acción, explica Leibniz, una cosa no podría ser una sustancia, pues la naturaleza de la sustancia consiste en esta tendencia regulada, de la cual los fenómenos nacen en orden (G. iii. 58). También dice (L. 300, *n.*; G. iv. 472): «*Por fuerza o poder (puissance), no me refiero a la capacidad (pouvoir) o mera facultad, que no es más que una posibilidad cercana de actuar, y que, estando como muerta, nunca produce una acción sin ser estimulada desde fuera, sino que me refiero a algo intermedio entre la capacidad (pouvoir) y la acción, algo que incluye un esfuerzo, un acto, una entelequia, pues la fuerza pasa por sí misma a la acción, en la medida en que nada lo impide. Por lo cual considero la fuerza como constitutiva de la sustancia, ya que es el principio de la acción, que es la característica de la sustancia.*» Así podemos ver lo que Leibniz entiende por actividad, y también que esta noción es una consecuencia necesaria y legítima de su noción de sustancia. Una sustancia, hemos visto, es un sujeto que tiene predicados consistentes en varios atributos en varias partes del tiempo. También hemos visto que todos estos predicados están involucrados en la noción del sujeto, y que la base de sus atributos variables está, por tanto, dentro de la sustancia, y no debe buscarse en la influencia del mundo exterior. Por lo tanto, debe haber, en cada estado de una sustancia, algún elemento o cualidad en virtud del cual ese estado no es permanente, sino que tiende a pasar al siguiente estado. Este elemento es lo que Leibniz entiende por actividad.[5]
La actividad debe distinguirse de lo que entendemos por causalidad. La causalidad es una relación entre dos fenómenos en virtud de la cual uno es sucedido por el otro. La actividad es una cualidad de un fenómeno en virtud de la cual tiende a causar otro. La actividad es un *atributo* correspondiente a la *relación* de causalidad; es un atributo que debe pertenecer al sujeto de estados cambiantes, en la medida en que esos estados se desarrollan a partir de la naturaleza del sujeto mismo. La actividad no es una mera relación; es una cualidad real de una sustancia, que forma un elemento en cada estado de la sustancia, en virtud del cual ese estado no es permanente, sino que tiende a dar paso a otro. Puesto que una sustancia, como hemos visto, es esencialmente el sujeto permanente de atributos cambiantes, se sigue que la actividad, en el sentido anterior, es esencial para la sustancia y, por tanto, metafísicamente necesaria. También se sigue que, como dice Leibniz, sin actividad una sustancia no podría preservar su identidad numérica; pues sin actividad una sustancia dejaría de tener nuevos atributos en nuevos momentos del tiempo, y así dejaría de existir. La actividad se sigue así de la doctrina general, que Leibniz comparte con muchos otros filósofos (p. ej. Lotze), de que toda relación debe ser analizable en adjetivos de los

términos relacionados. Dos estados tienen una relación de sucesión y causalidad; por lo tanto, debe haber adjetivos correspondientes de los estados. El adjetivo del estado precedente es la actividad. La pasividad, sin embargo, no es el adjetivo del estado subsiguiente, sino algo bastante diferente.[6]

[5] Cf. D. 115; G. iv. 506–7.

[6] Véase Cap. XII, § 84..

Conexión entre actividad y razón suficiente

Ahora podemos volver a la ley de razón suficiente e interpretarla en conexión con la actividad. Aunque, como vimos, todos los estados de una sustancia están contenidos en su noción y, mediante conocimiento perfecto, podrían deducirse de ella; sin embargo, esto, tal como Leibniz lo entiende, equivale a poco más que la ley de identidad.[7] Cualesquiera que sean mis acciones futuras, debe ser cierto ahora que serán como serán. Quien actuara de otro modo no sería la misma persona. Pero que actuaré de una manera específica no puede inferirse de ninguna proposición general sobre mí. Mis acciones específicas están conectadas con la noción de mí, pero no se relacionan *necesariamente* con ninguna de mis cualidades generales ni entre sí. No hay nada en mí, dice Leibniz, de todo lo que puede concebirse generalmente, por esencia, o mediante una noción específica o incompleta, de lo que mis acciones futuras sigan necesariamente. Sin embargo, si voy a emprender un viaje, es cierto que lo haré, y por tanto, si no lo hiciera, habría falsedad, lo que destruiría la noción individual o completa de mí (G. II. 52). Es decir, quien actuara de otro modo no sería la misma persona. Esto realmente se reduce a (1) la afirmación de sustancias permanentes, (2) el hecho obvio de que toda proposición sobre el futuro ya está determinada como verdadera o falsa, aunque no podamos decidir la alternativa. Así, carecemos de medios para determinar, a partir de un estado dado de sustancia, cuáles serán sus estados futuros; y para este propósito, según Leibniz, requerimos el principio de razón suficiente.

[7] Véase G. II. 42, inicio del párrafo.

El principio cumple, por tanto, la misma función que ahora se atribuye a la causalidad; establece una conexión entre eventos en tiempos diferentes. Pero a diferencia de la causalidad, se esfuerza por mostrar *por qué*, y no meramente *que*, ocurren ciertas secuencias. En una carta temprana, escrita antes de que Leibniz descubriera su noción de sustancia (¿1676?), argumenta que una sola cosa no puede ser causa de sus cambios, pues todo permanece en el estado en que está si nada lo altera; ya que no puede darse razón para preferir un cambio sobre otro (G. I. 372). Por el contraste entre esto y sus opiniones posteriores, vemos claramente la conexión entre actividad y razón suficiente. La razón suficiente para un cambio en lugar de otro se halla en la naturaleza de la actividad. En sustancias no libres, esta actividad se rige por leyes generales, que a su vez tienen su razón suficiente en la percepción divina de la conveniencia; en sustancias libres, la razón suficiente radica en la percepción más o menos confusa del bien por parte de la sustancia misma. Pero en ningún caso la conexión entre dos estados es en sí misma necesaria; siempre surge de la

percepción, ya sea en Dios o en la criatura (si es libre), de que el cambio es bueno (G. II. 38). Sin embargo, este tema no puede discutirse plenamente hasta examinar la doctrina de las Mónadas.

Los estados de una sustancia forman una serie causal

Por lo dicho sobre la actividad, es evidente que aquellos predicados de una sustancia dada que son existentes en el tiempo forman una serie causal. Leibniz llega tan lejos en esta dirección que se aproxima mucho a la doctrina de Lotze de que las cosas son leyes.[8] Todas las cosas singulares, dice, están sujetas a sucesión, y no hay nada permanente excepto la ley misma, que implica sucesión continua. Las sucesiones, continúa, como series tales como los números, tienen la propiedad de que, dado el primer término y la ley de progresión, los términos restantes surgen en orden. La única diferencia es que en las sucesiones el orden es temporal, mientras que en los números el orden es de prioridad lógica (G. II. 263). Además, la persistencia de la misma ley es la base para afirmar que un nuevo existente temporal pertenece a la misma sustancia que un existente pasado. La identidad de una sustancia en tiempos diferentes se reconoce, dice, «*por la persistencia de la misma ley de la serie, o de transición simple continua, que nos lleva a la opinión de que uno y el mismo sujeto o mónada está cambiando. Que haya una ley persistente, que abarque los estados futuros de lo que concebimos como lo mismo, es precisamente lo que afirmo que constituye la misma sustancia*» (G. II. 264). Estos pasajes explican con gran precisión lo que Leibniz quiere decir con su frase de que cada mónada contiene en su naturaleza la ley de la continuación de la serie de sus operaciones (D. 38; G. II. 136). También nos permiten ver qué quedaría de la doctrina de las mónadas si se abandonara la apelación a la sustancia. Todos los predicados de una sustancia dada forman una serie causal: esta serie podría tomarse, pues, como definición de lo que entendemos por una sustancia, y podría prescindirse de la referencia a sujeto y predicado. La pluralidad de sustancias consistiría entonces en la doctrina de que un existente dado en un momento dado es causado, no por todo el estado precedente del universo, sino por algún existente definido en el momento anterior. Esta suposición está implícita en la búsqueda ordinaria de causas de particulares. Se supone, por ejemplo, que dos existentes simultáneos A y B han sido causados, respectivamente, por dos existentes precedentes diferentes a y β, no que cada uno fue causado por todo el estado precedente del universo. Esta suposición, de justificarse, sería suficiente para establecer algo muy similar a la filosofía de Leibniz. Pues A y B a su vez causarán, respectivamente, existentes diferentes A′ y B′, y así sucesivamente. La negación de la interacción de sustancias se reduce, pues, cuando se sustituye el sujeto único por la serie, a la afirmación de que hay muchas series causales, y no solo una. Volveré a esta afirmación al tratar los fundamentos de Leibniz para una pluralidad de sustancias.[9] Por ahora deseo señalar cuán fácilmente Leibniz habría podido prescindir en esta etapa de la apelación a sujeto y predicado, y sustituir la unidad de la ley o serie por la del sujeto lógico, doctrina de la cual, como de la suya propia, se sigue necesariamente la persistencia e independencia de las sustancias.

---

[8] Véase Lotze, *Metafísica*, Libro I, Cap. III, especialmente § 32.

[9] Véase el final del Cap. VII.

¿En qué se diferencia una sustancia de la suma de sus predicados?

En este punto puede ser útil investigar cómo, según la visión de Leibniz, una sustancia difiere de la suma de sus predicados. Si la mónada se hubiera reducido a una mera serie causal, se habría identificado con la suma de sus predicados. Entonces habría tenido una unidad puramente formal; no habría un sujeto real, el mismo en todos los puntos del tiempo, sino solo una serie de términos perpetuamente nuevos. Todavía habría sustancias simples, en el sentido de series causales independientes, pero no habría razón para considerar el alma como una de estas sustancias simples, o para negar la interacción causal entre mis estados y otros existentes. Por el contrario, es porque el Yo le parecía a Leibniz evidentemente un sujeto único, que sus diversos estados se consideraban una serie causal independiente. Por tanto, no debemos decir, como a menudo se hace de manera imprecisa, que Leibniz *identificó* sustancia y actividad; la actividad es la esencia de las sustancias, pero las sustancias mismas no son esencias, sino los sujetos de esencias y otros predicados.[10] Así, una sustancia no es, para Leibniz, idéntica a la suma de sus estados;[11] al contrario, esos estados no pueden existir sin una sustancia en la que inheren. El fundamento para asumir sustancias—y este es un punto muy importante—es pura y exclusivamente lógico. Lo que la Ciencia estudia son estados de sustancias, y solo estos pueden darse en la experiencia. Se asume que son estados de sustancias porque se considera que son de naturaleza lógica como predicados, y por tanto exigen sujetos de los que puedan predicarse. Toda la doctrina depende, en su conjunto, de este principio puramente lógico. Y esto nos lleva de vuelta a la distinción que hicimos en Cap. II., entre dos tipos de proposiciones sujeto-predicado. El tipo apropiado para verdades contingentes, para predicaciones sobre sustancias reales, es el que dice «*Esto es un hombre*», no «*el hombre es racional*». Aquí 'esto' debe suponerse definido, no principalmente por predicados, sino simplemente como esa sustancia que es. La sustancia no es una idea, un predicado o una colección de predicados; es el sustrato en el que inheren los predicados (cf N. E. pp. 225–6; G. v. 201–3; esp. § 2). Sin embargo, parecería que la palabra 'esto' debe significar algo, y que solo un significado es capaz de distinguir de qué sustancia hablamos. Lo que usualmente se quiere decir es alguna referencia a tiempo o lugar, de modo que «*esto es humano*» se reduciría a «*la humanidad existe aquí*». La referencia a tiempo y lugar es hasta cierto punto avalada por Leibniz (véase *p. ej.* G. II. 49), pero consideraba el tiempo y el lugar como reducibles en última instancia a predicados. Así, la sustancia permanece, aparte de sus predicados, completamente desprovista de significado.[12] En cuanto a cómo un término completamente desprovisto de significado puede emplearse lógicamente o ser valioso en Metafísica, confieso que comparto la perplejidad de Locke.[13] Cuando lleguemos a la Identidad de los Indiscernibles, veremos que el propio Leibniz, al sostener que una sustancia está definida por sus predicados, cayó en el error de confundirla con la suma de esos predicados. Que esto fue un error desde su perspectiva es suficientemente evidente, ya que no habría motivo para oponer sujetos a predicados si los sujetos no fueran más que colecciones de predicados. Además, si este fuera el caso, las predicaciones sobre sustancias reales serían tan analíticas como las concernientes a esencias o especies, mientras que el juicio de que existe una sustancia no sería un juicio único, sino tantos juicios como predicados temporales tenga el sujeto. La confusión en este punto parece, de hecho, ser en gran parte responsable de toda la teoría de los juicios analíticos.

[10] Vgl. D. 118; G. iv. 509: "Por lo que a mí respecta, en la medida en que creo haber comprendido la noción de acción, sostengo que el dogma filosófico más aceptado, que *las acciones pertenecen a los sujetos (esse suppositorum)*, se deriva de ella y se prueba por ella; y pienso que este principio es tan verdadero que también es recíproco, de modo que no solo todo lo que actúa es una sustancia única, sino también que toda sustancia única actúa sin interrupción." Se desprende claramente de este pasaje que la sustancia se concibe como un sujeto permanente, de modo que la afirmación de actividad es significativa y no una mera tautología.

[11] Vgl. G. ii. 263: «*Las sustancias no son totalidades que contienen partes formalmente, sino cosas completas que contienen las parciales eminentemente.*» Vgl. también G. vi. 350.

[12] Mr. Bradley, al intentar reducir todo juicio a predicación sobre la Realidad, llega a la misma visión respecto a su sujeto último. La Realidad, para él, no es una idea y, por tanto, cabe suponer, carece de significado. Véase su *Lógica*, pp. 43, 49, 50, 66.

[13] *Ensayo*, Libro II. Cap. XXIII. §§ 1, 2; N. E. pp. 225-6,

Relación del tiempo con la noción de sustancia de Leibniz

La relación del tiempo con la noción de sustancia en Leibniz es difícil de entender con claridad. ¿Se asume la realidad del tiempo como premisa y se niega como conclusión? Una sustancia, como hemos visto, es esencialmente un sujeto que persiste en el tiempo. Pero mediante la doctrina de que todos los estados de una sustancia son eternamente sus predicados, Leibniz intenta eliminar la dependencia del tiempo. Sin embargo, no hay manera posible, que yo pueda descubrir, en la que tal eliminación pueda efectuarse en última instancia. Porque debemos distinguir entre el estado de la sustancia en un momento dado y el hecho de que ese sea su estado en ese momento dado. Solo lo último es eterno, y por tanto solo lo último es lo que Leibniz debe tomar como predicado de la sustancia. El estado presente existe ahora y no existirá al momento siguiente; por tanto, no puede ser eternamente un predicado de su sustancia. El predicado eterno es *que* la sustancia tiene tal o cual estado en tal o cual momento. Por tanto, el pretendido predicado se resuelve en una proposición, que en sí misma no es de sujeto y predicado. Este punto queda bien ilustrado por un pasaje en que Leibniz intenta explicar cómo un predicado eterno puede referirse a una parte del tiempo. Lo que se sigue de la naturaleza de una cosa, dice, puede seguirse perpetuamente o por un tiempo. Cuando un cuerpo se mueve en línea recta sin fuerzas, se sigue que en un momento dado estará en un punto dado, pero no que permanecerá allí para siempre (G. ii. 258). Lo que se sigue, en este caso, por un tiempo, es en sí mismo una proposición, y lógicamente anterior a la predicación subsiguiente intentada. Este ejemplo debería dejar claro que tales proposiciones no pueden reducirse válidamente a predicaciones.

Sin embargo, la doctrina de la actividad parece diseñada para liberar tales proposiciones de toda referencia a partes reales del tiempo, y así convertir las proposiciones sobre estados de una sustancia en diferentes momentos en meros predicados complejos. Es necesario que Leibniz sostenga que existir ahora y existir entonces no difieren intrínsecamente, sino solo en virtud de alguna relación entre lo que existe ahora y lo que existía entonces; y además, que esta relación se debe a la cualidad de lo que existe en estos tiempos diferentes. Esto se intenta mediante la noción de actividad. Para evitar la relación con momentos del tiempo, estos momentos deben reducirse a elementos o partes de los estados correspondientes. Ahora se supone que la actividad produce una diferencia cualitativa entre estados precedentes y subsiguientes, mediante la cual podríamos interpretar su orden de sucesión como resultado de sus propias naturalezas. El estado precedente es el deseo, el estado subsiguiente lo deseado—tal es, a grandes rasgos, la diferencia de estados a la que se busca reducir la diferencia temporal. Pero este intento, creo, no puede tener éxito. En

primer lugar, pocas personas estarían dispuestas a admitir, lo cual se sigue de la doctrina, que es una pura tautología decir que la actividad o el deseo se dirige al futuro. En segundo lugar, la doctrina actual no puede explicar qué se entiende por simultaneidad de estados de diferentes sustancias. Si se admite la simultaneidad, se sigue que el presente o cualquier otro tiempo no está solo en mi mente, sino que es algo único y singular respecto a lo cual los estados simultáneos concuerdan. En resumen, hay un tiempo, no tantos tiempos como sustancias. Por tanto, el orden temporal no puede ser meramente algo en mi mente, ni un conjunto de relaciones entre mis estados. En tercer lugar, cabe cuestionar qué ganamos sustituyendo el orden debido a la actividad por el debido al tiempo. Tenemos una serie de estados A, B, C, D, ..., tal que la actividad de A se refiere a B, la de B a C, y así sucesivamente. Luego decimos que el orden así obtenido es lo que realmente significa el orden temporal. La dificultad está en entender la relación de la actividad de A con la B a la que se refiere. Parece esencial que el objeto de la actividad o deseo deba ser inexistente, pero considerado capaz de llegar a existir. De este modo, la referencia al tiempo futuro parece ser parte del significado de la actividad, y el intento de inferir el tiempo a partir de la actividad implica así un círculo vicioso. Además, la definición de un estado de una sustancia parece imposible sin tiempo. Un estado no es simple; al contrario, es infinitamente complejo. Contiene huellas de todos los estados pasados y está preñado de todos los estados futuros. Es además un reflejo de todos los estados simultáneos de otras sustancias. Así, no queda forma de definir un estado, excepto como el estado en un momento. Y finalmente, todos los estados consisten en percepciones y deseos de percepciones, ya sea del mundo o de las verdades eternas. Ahora bien, las percepciones implicadas en reflejar el universo—de donde se deriva todo conocimiento de existencia real—presuponen simultaneidad en su definición. Este punto se probará cuando lleguemos a tratar la percepción, y la doctrina general del tiempo se tratará de nuevo en conexión con el espacio. Entonces me esforzaré por mostrar que debe haber un orden único e idéntico entre los estados de todas las sustancias, y que este orden, en consecuencia, no puede depender de los estados de una sola sustancia.

Así, el tiempo está necesariamente presupuesto en el tratamiento de Leibniz de la sustancia. Que se niegue en la conclusión no es un triunfo, sino una contradicción. Un resultado precisamente similar aparecerá respecto al espacio cuando lleguemos a los fundamentos de la pluralidad de sustancias. Encontraremos que Leibniz hizo un esfuerzo constante por eliminar, mediante una crítica posterior infructuosa, estas premisas indispensables, pero para él inadmisibles.

Capítulo V

La Identidad de los Indiscernibles y la Ley de Continuidad. Posibilidad y Compossibilidad

Significado de la Identidad de los Indiscernibles

Llego ahora al último de los principios lógicos generales de Leibniz. La Identidad de los Indiscernibles y la Ley de Continuidad están estrechamente conectadas, aunque no se deducen una de la otra. Ambas están incluidas en la afirmación de que todas las sustancias creadas forman una serie, en la que cada posición posible intermedia entre el primer y el último término se llena una vez y solo una vez. Que cada posición posible se llena una vez es la Ley de Continuidad; que se llena solo una vez lo añade la Identidad de los Indiscernibles. Discutiré primero este último principio. Tendremos que investigar ① qué significa, ② cómo Leibniz lo estableció, ③ hasta qué punto sus argumentos a su favor fueron válidos.

① No hay dificultad en cuanto al significado de la Identidad de los Indiscernibles. A diferencia del principio de razón suficiente, no se formula de maneras distintas en diferentes momentos. Afirma que «*no hay en la naturaleza dos seres reales absolutos indiscernibles*» (D. 259; G. vii. 393), o también que «*ningunas dos sustancias son completamente similares, ni difieren solo numéricamente*» (G. iv. 433). Se aplica solo a sustancias; los atributos existentes, como explica Leibniz al discutir el lugar (D. 266; G. vii. 400, 401), pueden ser indiscernibles. La doctrina de Leibniz no es la sostenida por Mr Bradley, según la cual toda diversidad debe ser diversidad de contenido. Si este fuera el principio, sería mucho más fundamental y debería considerarse antes de la definición de sustancia. Lejos de mantener únicamente la diversidad de contenido, el principio presupone tanto la diversidad material o numérica como la diversidad de contenido propiamente dicha. Es lógicamente posterior a ambas. La diversidad de contenido propiamente dicha es la diferencia entre un contenido y otro. La diversidad material o numérica es la diferencia entre un sujeto, o una sustancia, y otro. La doctrina de Leibniz es que dos cosas materialmente diversas, *es decir*, dos sustancias diferentes, siempre difieren también en sus predicados. Esta doctrina claramente presupone ambos tipos de diversidad y afirma una relación entre ellos. "Diversidad de contenido" a veces se usa también en este último sentido, significando esa diferencia entre dos sujetos que consiste en que tienen predicados distintos. Pero dado que este sentido es complejo y se compone de los otros dos tipos de diversidad, es mejor restringir el término *diversidad de contenido* al primer sentido, *es decir*, la diferencia entre contenidos. La doctrina es, por tanto, que dos sustancias cualesquiera difieren en sus predicados. Así, presupone un conocimiento de la sustancia y no podía discutirse hasta que la sustancia hubiera sido definida.

El principio necesario, pero no una premisa de la filosofía de Leibniz

② Este principio no es, como la Ley de Razón Suficiente, una premisa de la filosofía de Leibniz. Se deduce y prueba en muchos pasajes. Pero las pruebas son variadas, no solo en sus métodos sino incluso en sus resultados. Al menos una vez el principio aparece como meramente contingente, como las leyes del movimiento, y otras veces como metafísicamente necesario. En tales casos de inconsistencia, conviene decidir, si es posible, qué alternativa se ajusta mejor al resto del sistema y cuál habría elegido el filósofo si se le hubiera señalado la inconsistencia. Sostengo que Leibniz debería haber considerado su principio como necesario. Para probar esto, examinaremos sus diversos fundamentos.

En la quinta carta a Clarke, Leibniz dice: «*Esta suposición de dos indiscernibles... parece ciertamente posible en términos abstractos; pero no es consistente con el orden de las cosas, ni con la divina sabiduría, por la cual nada se admite sin razón*» (D. 259; G. vii. 394). Continúa: «*Cuando niego que haya dos gotas de agua perfectamente iguales, o dos cuerpos cualesquiera perfectamente indiscernibles entre sí; no digo que sea absolutamente imposible suponerlos (poser); sino que es algo contrario a la sabiduría divina y que, en consecuencia, no existe. Reconozco que si existieran dos cosas perfectamente indiscernibles entre sí, serían dos; pero esa suposición es falsa y contraria al gran principio de razón*» (D. 260; G. vii. 394–5). En el artículo precedente (D. 247; G. vii. 371–2) deduce la Identidad de los Indiscernibles de la Ley de Razón Suficiente, diciendo que Dios no tendría razón para colocar uno de dos indiscernibles *aquí* y el otro *allí*, en lugar de adoptar la disposición opuesta. Sin embargo, este argumento, aunque es, de todos sus argumentos para el principio, el menos *a priori* y el menos convincente, sí otorga necesidad metafísica, pues vimos en Capítulo III. que la necesidad de *alguna* razón suficiente es metafísicamente necesaria (G. ii. 420). Así, las conclusiones negativas de este principio—*es decir*, que tal proposición es falsa porque no podría tener razón suficiente—son necesarias, aunque las conclusiones positivas, donde se asigna una razón suficiente específica, pueden ser contingentes. En consecuencia, concluye la prueba anterior con la observación de que suponer dos cosas indiscernibles es suponer lo mismo bajo nombres distintos (D. 247; G. vii. 372).

El pasaje que afirma que los indiscernibles son posibles—que, por lo que sé, es el único—probablemente se debía, por tanto, a que deducía su inexistencia del principio de Razón Suficiente, y que este principio generalmente da resultados contingentes. Y es difícil determinar qué reserva implica exactamente la expresión «*en términos abstractos*».

El argumento anterior para su principio dista de ser convincente tal como está y no representa adecuadamente su significado. Parece presuponer *aquí* y *allí* como fuentes de diversidad numérica, y luego inferir que debe haber alguna diferencia adicional y aparentemente inconexa además de la de posición. Sin embargo, lo que realmente quiere decir es que *aquí* y *allí* deben reducirse a predicados, de acuerdo con su lógica general. Esto se intenta en su teoría del espacio, que se examinará más adelante. Pero lo que quiero insistir es que la diferenciación no debe suponerse efectuada por la diferencia de lugar *per se*, sino por la diferencia en los predicados a los que, según la teoría de Leibniz, el lugar debe reducirse. Donde *aparece* diferencia de lugar, debe *haber* diferencia de predicados, siendo estos últimos la verdad de la cual lo primero es una expresión confusa. Así, afirmar que dos sustancias no pueden estar en el mismo lugar al mismo tiempo es afirmar una proposición lógicamente posterior a la Identidad de los Indiscernibles. La

prueba que parte de la diferencia de lugar es, por tanto, meramente *ad hominem* y no representa el meollo del principio. Clarke admite que dos cosas deben diferir en lugar; luego, como el lugar es un predicado, deben tener predicados distintos. Así dice Leibniz (N. E. 238; G. v. 213) que, además de la diferencia de tiempo y lugar, debe haber un principio interno de distinción, y añade que los lugares y tiempos se distinguen por medio de las cosas, no *viceversa*. Dice también (G. ii. 250) que las cosas que difieren en lugar deben expresar su lugar, y así difieren no solo en lugar o en una denominación extrínseca. Sin duda confiaba, por regla general, en que sus lectores admitirían que dos cosas no pueden coexistir en un punto espacio-temporal, y así deduciría una diferencia intrínseca de esta admisión. Pero con su teoría del espacio y el tiempo, no podía confiar lógicamente en este argumento, ya que usó la Identidad de los Indiscernibles para refutar la realidad del espacio y el tiempo. Tenía además otro fundamento más abstracto, derivado de la naturaleza de la sustancia y estrechamente relacionado con las doctrinas lógicas que ya hemos examinado. De no haber tenido tal fundamento, se habría visto envuelto en muchas dificultades insolubles. Pues declara (D. 273; G. vii. 407) que Dios nunca elegirá entre indiscernibles, lo cual es, ciertamente, un resultado directo de la razón suficiente. En consecuencia, debemos inferir que, entre todas las sustancias actuales, no hay ninguna de la que pueda concebirse siquiera otra sustancia exactamente similar. Pues si fuera posible concebir otra, Dios la habría concebido y, por tanto, no podría haber creado ninguna de las dos. La prueba de que, cuando las nociones concernidas son nociones de sustancias, los indiscernibles son inconcebibles, se encuentra en Leibniz y debe examinarse ahora.

La naturaleza de una sustancia individual o ser completo, dice Leibniz, es tener una noción tan completa que baste para comprender y deducir todos los predicados del sujeto de dicha noción.[1] «*De esto,*» continúa, «*se siguen varias paradojas considerables, como, entre otras, que no es verdad que dos sustancias se asemejen completamente y difieran solo numéricamente*» (G. iv. 433). En este argumento, varios pasos intermedios parecen haberse omitido, supongo porque Leibniz los consideraba obvios. No encuentro estos pasos en ninguna parte explícitamente enunciados, pero imagino que su argumento podría plantearse así: Todo lo que puede decirse válidamente sobre una sustancia consiste en asignarle sus predicados. Toda denominación extrínseca—*es decir* toda relación—tiene un fundamento intrínseco, *es decir* un predicado correspondiente (G. ii. 240). Por tanto, la sustancia está completamente definida cuando se enumeran todos sus predicados, de modo que no queda forma en que la sustancia pueda dejar de ser única. Supongamos que A y B son dos sustancias indiscernibles. Entonces A diferiría de B exactamente como B diferiría de A. Serían, como Leibniz observa una vez respecto a los átomos, diferentes sin diferencia (N. E. p. 309; G. v. 268). O podemos plantear el argumento así: A difiere de B en el sentido de que son sustancias distintas; pero ser así diferente es tener una relación con B. Esta relación debe tener un predicado correspondiente en A. Pero como B no difiere de sí mismo, B no puede tener el mismo predicado. Por tanto, A y B diferirán en predicados, contrariamente a la hipótesis. En efecto, si admitimos que nada puede decirse de una sustancia excepto asignarle predicados, parece evidente que ser una sustancia diferente es tener predicados diferentes. De lo contrario, habría algo más que predicados implicado en determinar una sustancia, pues, una vez asignados todos, la sustancia seguiría indeterminada.

[1] Véase Apéndice III.. Así dice Wolff (*Lógica*, Cap. I. § 27): «*Todo lo que concebimos, o todo lo que se halla en un individuo, está determinado en todo aspecto; y es por este mismo hecho, que una cosa está determinada tanto en lo que constituye su esencia como en lo que le es accidental, que adquiere la cualidad de individuo.*»

¿Es válida la prueba de Leibniz del principio?

③ Este argumento es válido, creo, en la medida en que prueba que, si sujeto y predicado son la forma canónica de las proposiciones, no puede haber dos sustancias indiscernibles. La dificultad es evitar que pruebe que no puede haber dos sustancias en absoluto. Pues la diversidad numérica de las sustancias es lógicamente previa a su diversidad en predicados: no puede plantearse que difieran en predicados a menos que primero difieran numéricamente. Pero el mero juicio de diversidad numérica está expuesto a todas las objeciones que Leibniz puede oponer a los indiscernibles.[2] Hasta que no se asignen predicados, las dos sustancias permanecen indiscernibles; pero no pueden tener predicados que las hagan cesar de ser indiscernibles a menos que primero se distingan como numéricamente diferentes. Así, según los principios de la lógica de Leibniz, la Identidad de los Indiscernibles no va lo suficientemente lejos. Debería, como Spinoza, haber admitido solo una sustancia. En cualquier otra lógica, no puede haber fundamento contra la existencia de la misma colección de cualidades en lugares distintos, ya que la prueba adversa descansa enteramente en la negación de relaciones. Pero como una lógica diferente destruye la sustancia, destruye también cualquier cosa que se asemeje al enunciado de Leibniz de su principio.

[2] Cf. la prueba de la Prop. V, Libro I de la Ética de *Spinoza*.

Pero además, el argumento parece mostrar una objeción—la misma sugerida en el último capítulo—contra toda la doctrina de la sustancia. Si una sustancia se define *solo* por sus predicados—y esto es esencial para la Identidad de los Indiscernibles—entonces parecería ser idéntica a la suma de esos predicados. En tal caso, decir que tal o cual sustancia existe es meramente un modo compendioso de decir que todos sus predicados existen. Los predicados no *inheren* en la sustancia en otro sentido que aquel en que las letras inheren en el alfabeto. Los juicios lógicamente previos son los que afirman la existencia de los diversos predicados, y la sustancia ya no es algo distinto de ellos, que ellos determinan, sino simplemente todos esos predicados tomados juntos. Pero esto, como ya hemos visto, no es lo que Leibniz pretende decir. La sustancia es una cosa única, simple e indivisible, que persiste en el tiempo; no es lo mismo que la serie de sus estados, sino que es el sujeto de ellos. Pero en este caso, una sustancia no está propiamente *definida* por sus predicados. Hay una diferencia entre afirmar un predicado dado de una sustancia y afirmarlo de otra. La sustancia solo puede *definirse* como «*esto*». O más bien—y aquí es donde la doctrina de la sustancia se derrumba—la sustancia no puede *definirse* en absoluto. Definir es señalar el significado, pero una sustancia es, por su misma naturaleza, carente de significado, ya que solo los predicados le dan significado. Incluso decir «*esto*» es indicar alguna parte del espacio o tiempo, o alguna cualidad distintiva; explicar de cualquier modo qué sustancia queremos decir es dar a nuestra sustancia algún predicado. Pero a menos que ya sepamos de qué sustancia hablamos, nuestro juicio carece de definitud, pues es un juicio diferente afirmar el mismo

predicado de otra sustancia. Así incurrimos necesariamente en un círculo vicioso. La sustancia debe ser numéricamente determinada antes de la predicación, pero solo los predicados dan determinación numérica. O bien una sustancia es completamente insignificante, y en tal caso no puede distinguirse de ninguna otra; o bien una sustancia es simplemente todas o algunas de las cualidades que se supone son sus predicados. Estas dificultades son el resultado invariable de admitir, como elementos de proposiciones, términos carentes de significado, *es decir*, términos que no son lo que podrían llamarse ideas o conceptos. Contra *muchas* sustancias, podemos argüir, con Mr. Bradley, que toda diversidad debe ser diversidad de significados; contra *una* sustancia, podemos argüir que lo mismo vale para la identidad. Y esto se aplica igualmente contra la supuesta autoidentidad de la Realidad de Mr. Bradley.

Cada sustancia tiene un número infinito de predicados. Conexión de esto con la contingencia y con la identidad de los indiscernibles

Conectada con la Identidad de los Indiscernibles está la afirmación de que cada sustancia tiene un número infinito de predicados. Que esto debe ser así es evidente por el mero hecho de que cada sustancia debe tener un predicado correspondiente a cada momento del tiempo. Pero Leibniz va más allá. El estado de una sustancia en cada momento es analizable en un número infinito de predicados. Esto *podría* deducirse del hecho de que el estado presente tiene relaciones con todos los estados pasados y futuros, relaciones que, según Leibniz, deben afectar al estado presente—de hecho, en ello consiste su verdad. Pero otro factor es la representación de todo el universo, que necesariamente implica complejidad infinita en cada estado de cada sustancia. Esta complejidad infinita es una marca de lo contingente. Hay una diferencia, dice Leibniz, entre el análisis de lo necesario y el de lo contingente. El análisis de lo posterior por naturaleza a lo anterior por naturaleza termina en la materia necesaria con las nociones primitivas, como el análisis de los números termina con la unidad. Pero en los contingentes o existentes, este análisis va al infinito, sin alcanzar jamás elementos primitivos (G. III. 582). También señala que nos es imposible tener conocimiento de los individuos y determinar exactamente la individualidad de algo. Pues la individualidad incluye infinitud, y solo quien comprende la infinitud puede conocer el principio de individuación de tal o cual cosa (N. E. 309; G. v. 268). Las verdades necesarias y contingentes difieren como los números racionales y los irracionales. La resolución de estos últimos procede al infinito (G. vii. 309).

También dice (G. vii. 200): «*La diferencia entre verdades necesarias y contingentes es ciertamente la misma que entre números conmensurables e inconmensurables. Pues la reducción de números conmensurables a una medida común es análoga a la demostración de verdades necesarias, o su reducción a las idénticas. Pero así como, en el caso de razones irracionales, la reducción implica un proceso infinito, y sin embargo se aproxima a una medida común, de modo que se obtiene una serie definida pero interminable, así también las verdades contingentes requieren un análisis infinito, que solo Dios puede llevar a cabo.*»

Me temo que Leibniz consideraba esto, hasta cierto punto, como una confirmación de su doctrina de la contingencia. Parece haber pensado que era natural que lo contingente fuera aquello que no

podemos comprender perfectamente; dice, por ejemplo, que solo Dios ve *cómo* yo y la existencia estamos unidos, y conoce *a priori* la causa de la muerte de Alejandro.[3] El mundo de los contingentes se caracteriza, no solo por el hecho de que existe, sino también porque todo en él implica infinitud por su complejidad infinita, siendo así inaccesible al conocimiento humano exacto.

---

[3] G. IV. 433; v. 392 (N. E. 469).

Tales pasajes han llevado a muchos comentaristas a pensar que la diferencia entre lo necesario y lo contingente tiene una referencia esencial a nuestras limitaciones humanas, y no subsiste para Dios. Esta opinión, creo, descansa en una confusión y causa un daño indebido al sistema de Leibniz. La confusión está entre el carácter general de todos los contingentes, tanto actuales como posibles—pues los mundos posibles implican la misma complejidad infinita, que de hecho es un resultado necesario del tiempo—y el significado de la contingencia misma. Es metafísicamente necesario que lo contingente sea así de complejo; pero lo que hace la contingencia no es la complejidad, sino la existencia. O, para plantearlo de otro modo, la confusión está entre las verdades eternas *sobre* lo contingente—*es decir*, las proposiciones necesarias sobre las *naturalezas* de las sustancias—y la verdad contingente de que tales sustancias existen. Esta distinción *debe* hacerse—aunque Leibniz pueda haber sido culpable de cierta confusión en el asunto—por razones muy importantes. En primer lugar, las verdades sobre mundos posibles no pueden ser contingentes, y todas las verdades sobre el mundo actual son, cuando se les quita la afirmación de existencia actual, verdades sobre uno entre *posibles* mundos. En segundo lugar, Dios fue libre en la creación debido a los otros mundos posibles: su elección fue contingente. Y su libertad, así como la de las criaturas, solo puede resultar si la contingencia es metafísicamente verdadera, y no una mera ilusión. En tercer lugar, la Ley de la Razón Suficiente, en el sentido en que afirma causas finales, es coordinada con la Ley de Contradicción, y se aplica a los actos de Dios tanto como al mundo actual; mientras que, en la opinión opuesta, la creencia de Leibniz de que usó dos principios tendría que declararse errónea. Las doctrinas de las causas finales, de los mundos posibles, de la naturaleza sintética de las conexiones causales y de la libertad—todo, de hecho, lo característico de Leibniz—depende de la naturaleza irreductible de la oposición entre proposiciones existenciales y necesarias. Así, debemos mantener que Leibniz no solo quiere decir, por *contingente*, aquello que *nosotros* no podemos explicar plenamente. Pero no puede ser absuelto, me temo, de deleitarse en esta supuesta confirmación de la doble naturaleza de las proposiciones.

Aquí nuevamente, pienso, como a lo largo, Leibniz no es claro sobre la diferencia entre la relación del individuo con la especie y la de la especie con el género. A veces sostiene que no hay diferencia entre estas dos relaciones—una opinión a la que no veo objeción, excepto que es inconsistente con su noción de sustancia individual. Esta visión subyace, como vimos, a la Identidad de los Indiscernibles, y se sugiere en los Nuevos Ensayos, donde, sin embargo, conduce a resultados que debería haber encontrado muy inconvenientes. «*En rigor matemático,*» dice, «*la menor diferencia que haga a dos cosas disímiles en cualquier aspecto, las hace diferentes en especie. . . . . En este sentido, dos individuos físicos nunca serán perfectamente similares, y lo que es más, el mismo individuo pasará*

de especie a especie, pues nunca es completamente similar a sí mismo ni siquiera por más de un momento»[4] (N. E. 335–6; G. v. 287–8). Su visión parece ser que, en verdades eternas, comenzamos con esencias y predicados, y determinamos sus relaciones; mientras que en verdades contingentes, comenzamos con la existencia de algo indeterminado, como el Yo, e indagamos sus predicados. La pregunta es, en este caso, ¿cuál es la naturaleza de este existente? Y dado que cada sustancia tiene un número infinito de predicados, la pregunta es una que nunca podemos responder completamente. Pero es evidente—aunque Leibniz no parece haberlo percibido—que al comenzar con el Yo, o cualquier otro existente, ya debemos haber determinado alguna propiedad única de nuestra sustancia, o de lo contrario no sabríamos de cuál estamos hablando, y la pregunta sería completamente indeterminada. La posición espacio-temporal es, creo, siempre asumida subrepticiamente en tales preguntas, y es solo esta suposición la que les da un significado definido y una respuesta definida.

[4] Parece probable que Leibniz no quiera decir, por un «*individuo físico,*» una sola sustancia, pues si así fuera, el pasaje contradeciría toda su filosofía. Esto es más probable por sus ilustraciones, extraídas de círculos, elipses y otras figuras matemáticas.

La Ley de Continuidad: tres formas de continuidad mantenidas por Leibniz

La complejidad infinita de las sustancias nos ayudará a abordar nuestro próximo tema, **la Ley de Continuidad**. Esta ley suele ocupar un lugar prominente en las exposiciones de Leibniz, pero no puedo descubrir que, excepto aplicada a las Matemáticas, tenga gran importancia. Hay tres tipos distintos de continuidad, todos los cuales Leibniz afirma. Ninguno de ellos, piensa, tiene necesidad metafísica, pero todos se consideran requeridos por el «*orden de las cosas.*» Estos tres tipos son ① continuidad espacio-temporal, ② lo que puede llamarse continuidad de casos, ③ continuidad de existentes actuales o de formas. Considerémoslos a su vez.

① La continuidad espacio-temporal es en sí misma doble. Está la continuidad del espacio y el tiempo mismos, que Leibniz admite como metafísicamente necesaria; y está la continuidad de lo que existe *en* el espacio y el tiempo. La primera no está en cuestión aquí. La última incluye el movimiento y todos los demás tipos de cambio. En cuanto al cambio, generalmente se admite que debe ser gradual, que un cambio de posición implica la ocupación intermedia de una serie continua de posiciones intermedias, o un cambio de color implica el paso por todos los colores intermedios. No conozco ninguna razón para tal principio, a menos que sea que solo consideramos cualidades en diferentes partes del tiempo como pertenecientes a la misma cosa cuando están conectadas por alguna serie continua de este tipo. Los saltos de lugar a lugar y de estado a estado, según Leibniz, están exactamente al mismo nivel (G. II. 169); cualquier razón *a priori* contra el primero se aplicará igualmente contra el segundo. Ambos, piensa, son metafísicamente posibles, pero son condenados por la misma razón que un vacío, el reposo o un hiato (G. II. 182), *es decir*, por lo que él llama vagamente el «*orden de las cosas*»—una especie de perfección metafísica que parece consistir en todo lo que da placer al metafísico.[5]

[5] Cf. G. III. 558: «*Hay orden en proporción a lo mucho que hay que observar en una multiplicidad.*»

② La continuidad de casos es la única forma de la ley de continuidad dada en la carta de Leibniz a Bayle, sobre un principio general útil en la explicación de las leyes de la naturaleza (D. 33–36; G. III. 51–55). Este principio establece que cuando la diferencia entre dos casos disminuye sin límite, la diferencia en sus resultados también disminuye sin límite, o, más generalmente, cuando los datos forman una serie ordenada, sus respectivos resultados también forman una serie ordenada, y diferencias infinitesimales en uno conducen a diferencias infinitesimales en el otro (D. 33; G. III. 52). Esto es propiamente un principio matemático, y fue usado como tal por Leibniz, con gran efecto, contra las matemáticas cartesianas, especialmente contra la teoría cartesiana del impacto (*por ejemplo* G. III. 47). En Matemáticas, aunque tiene excepciones en casos de lo que se llama inestabilidad, sigue en uso constante. Pero en filosofía parece no tener gran importancia.

③ El tercer tipo de continuidad es peculiar de Leibniz y parece carecer tanto de validez autoevidente como de fundamentos a partir de los cuales pueda probarse. Que la naturaleza no da saltos, que es el enunciado general de todas las formas de continuidad, es sostenido por Leibniz para aplicarse también en el paso de una sustancia a otra. Si dos sustancias difieren por una diferencia finita, debe haber, según Leibniz, una serie continua de sustancias intermedias, cada una de las cuales difiere infinitesimalmente de la siguiente.[6] Como a menudo lo expresa, hay tan poco un hiato o vacío de formas como hay un vacío en el espacio (*e.g.* G. ii. 168). A veces finge (*e.g.* L. 377; N. E. p. 51; G. v. 49–50) deducir la Identidad de los Indiscernibles de este principio, pero tal deducción debe tomarse solo como una muestra de cómo el mundo puede explicarse consistentemente con la Identidad de los Indiscernibles. Pues la continuidad afirma que cada lugar en la serie está ocupado, mientras que la Identidad de los Indiscernibles afirma que ningún lugar está ocupado dos veces. Esta última, como veremos, es lógicamente anterior a la primera. Además, esta última, como vimos, es metafísicamente necesaria, mientras que la primera solo es exigida por el orden, *i.e.* es contingente. Lo que Leibniz pretende hacer en tales pasajes es señalar que, dado que hay cosas que solo difieren infinitesimalmente y las diferencias infinitesimales son imperceptibles, el descubrimiento de cosas que parecen indiscernibles no contradice la negación de que sean realmente indiscernibles. Y es por esto que Leibniz comenta entre paréntesis (L. 380; N. E. 52; G. v. 51) que tiene razones a priori para su opinión.

---

[6] Cf. N. E. 712: «*Todas las diferentes clases de seres, cuya unión forma el universo, están en las ideas de Dios, quien conoce distintamente sus gradaciones esenciales, solo como tantas ordenadas de la misma curva, cuya unión no permite la colocación de otras entre ellas, porque eso indicaría desorden e imperfección.*» [Guhrauer, *Leibnitz: Eine Biographie*, Anmerkungen zum zweiten Buche, p. 32.]

Fundamentos de la Ley de Continuidad

Por qué Leibniz sostenía que las sustancias forman una serie continua es difícil de decir. Nunca, que yo sepa, ofrece ni una sombra de razón, excepto que tal mundo le parece más agradable que uno con vacíos. Sin embargo, no puedo evitar pensar que la continuidad espacial estaba conectada con esta forma de continuidad. Veremos más adelante que cada mónada refleja el mundo desde un cierto punto de vista, y que este punto de vista a menudo se considera como un punto espacial. En consecuencia, los puntos espaciales vecinos deberían dar puntos de vista

infinitesimalmente diferentes, y por lo tanto, dado que el reflejo del universo da la totalidad de las percepciones de una mónada, los puntos vecinos en el espacio deberían estar ocupados por mónadas infinitesimalmente diferentes.[7] Hay muchas objeciones a esta interpretación, que aparecerán cuando lleguemos a la relación de las mónadas con el espacio. Pero entonces también parecerá, creo, que estas objeciones se aplican contra toda la teoría de las mónadas y, por lo tanto, no pueden probar que las confusiones involucradas en la interpretación anterior de la continuidad de las formas no existieran realmente en la mente de Leibniz.

---

[7] Vgl. G. iv. 439.

Posibilidad y compossibilidad

La continuidad de las formas no afirma que todas las formas posibles sean actuales. Por el contrario, es de vital importancia para el sistema de Leibniz mantener que lo posible es más amplio que lo actual. Las cosas son posibles cuando no son autocontradictorias; dos o más cosas son composibles cuando pertenecen a uno y el mismo mundo posible, *i.e.* cuando pueden coexistir. Todos los mundos posibles tienen leyes generales, análogas a las leyes del movimiento; cuáles son estas leyes es contingente, pero que haya tales leyes es necesario (G. ii. 51; cf. también G. ii. 41). Por lo tanto, dos o más cosas que no pueden subsumirse bajo un mismo conjunto de leyes generales no son composibles. Y lo mismo ocurre con las especies. Aunque las especies actuales forman una serie continua, hay otras especies posibles fuera de la serie actual, y estas, aunque posibles, no son composibles con las que existen. No todas las especies posibles, dice Leibniz, son composibles, de modo que algunas especies no pueden existir. Hay por necesidad especies que nunca han existido y nunca existirán, al no ser compatibles con la serie que Dios ha elegido. No hay vacío en el orden de la naturaleza, pero ningún orden contiene todas las especies posibles (N. E. 334; G. v. 286).

La cuestión de la posibilidad y la composibilidad es importante en la filosofía de Leibniz, ya que su solución al problema del mal depende de ello. Puede ser útil, por tanto, examinar el significado de la composibilidad con algo más de detalle.

Según Leibniz, hay un número infinito de mundos posibles, *i.e.* de mundos internamente libres de autocontradicción. Estos mundos coinciden todos en ciertos aspectos—*i.e.* en lo que respecta a las verdades eternas— mientras difieren en otros. La noción de un existente es *posible* cuando no implica contradicción. Cualquier noción de este tipo forma parte de la noción de *algún* mundo posible. Cuando varias nociones de existentes posibles forman parte de la noción de uno y el mismo mundo posible, son composibles, pues en este caso pueden existir todas (cf. G. III. 573). Cuando no son composibles, entonces, aunque cada una por separado es posible, su coexistencia no es posible.

El significado de la composibilidad es así suficientemente claro. Pero queda una dificultad en cuanto a su aplicación. Pues vimos que, según Leibniz, ningún par de predicados contingentes de una sustancia están necesariamente conectados. Cada uno está necesariamente conectado con la noción de la sustancia, en el sentido de que, dada esa sustancia, cada predicado se sigue. Pero cada

predicado contingente separado también podría haber pertenecido a una sustancia diferente, y así ningún par de tales predicados está necesariamente conectado entre sí. Por lo tanto, parecería que cualquier colección de existentes posibles debe ser composible, ya que su coexistencia no puede ser autocontradictoria (cf. *supra*, pp. 19, 20).

Leibniz elude esta dificultad mediante la necesidad de *alguna* razón suficiente de toda la serie. Aunque esta o aquella razón suficiente es contingente, debe haber alguna razón suficiente, y la falta de una condena a muchas series de existentes como metafísicamente imposibles. «*Hubo,*» dice, «*una infinidad de formas posibles de crear el mundo, según los diferentes diseños que Dios pudiera formar, y cada mundo posible depende de ciertos diseños o fines principales de Dios propios de sí, i.e. ciertos decretos primitivos libres (concebidos sub ratione possibilitatis), o leyes del orden general de este universo posible, al que pertenecen, y cuya noción determinan, así como las nociones de todas las sustancias individuales que deben pertenecer a este mismo Universo*» (G. II. 51). Este pasaje prueba de manera bastante definitiva que todos los mundos posibles tienen leyes generales, que determinan la conexión de los contingentes al igual que, en el mundo actual, está determinada por las leyes del movimiento y la ley de que los espíritus libres persiguen lo que les parece mejor. [8] Y sin la necesidad de *alguna* ley general, dos posibles cualesquiera serían composibles, ya que no pueden contradecirse entre sí. Los posibles dejan de ser composibles solo cuando no hay ley general alguna a la que ambos se ajusten. Lo que se llama el «*reinado de la ley*» es, en la filosofía de Leibniz, metafísicamente necesario, aunque las leyes actuales sean contingentes. Si esto no se comprende, la composibilidad debe permanecer ininteligible.

[8] Este es un punto sobre el cual, según Lotze, Leibniz nunca se pronunció. (*Metaphysics*, Libro I. Cap. V. § 67.)

Propiedades comunes de todos los mundos posibles

En este punto puede ser útil, en aras de la claridad, enumerar los principales aspectos en los que todos los mundos posibles coinciden, y los aspectos en los que otros mundos posibles podrían diferir del mundo actual. Para este propósito, dado que el propio Leibniz no es muy explícito, debemos considerar qué proposiciones son necesarias y cuáles contingentes. Me contentaré, por ahora, con exponer opiniones; la evidencia se dará donde se traten en detalle las diversas cuestiones concernientes.

En primer lugar, Dios era libre de no crear ninguno de los mundos posibles. Por lo tanto, incluso lo que existe en todos ellos no existe necesariamente. Esto se aplica especialmente al espacio, el tiempo y el movimiento. Estos son necesarios en cuanto a sus propiedades, *es decir*, en cuanto a las proposiciones de la Geometría y la Cinemática, pero no en cuanto a su existencia. Dios no podría haber creado un mundo en el que el espacio y el tiempo fueran diferentes a los del mundo actual, y el tiempo, al menos, formaría parte de cualquier mundo posible, mientras que el espacio y el movimiento formarían parte de *cualquier* mundo en el que hubiera muchas sustancias. Todos los mundos posibles, además, consisten en mónadas, *es decir*, sustancias individuales dotadas de actividad; y en todos los mundos posibles hay leyes causales generales. Pero la pluralidad de sustancias no es necesaria; habría sido posible que Dios creara solo una mónada, y esta podría

haber sido cualquiera de las mónadas creadas reales. Todo lo que implica la percepción y la armonía preestablecida, incluida la existencia de otras sustancias, es contingente. Parecería, incluso, que cualquier selección casual entre las mónadas reales daría un mundo posible.[9] Pero los mundos pueden diferir del mundo real, no solo en número y cantidad, sino en calidad. Otros mundos podrían tener otras leyes de movimiento, y podrían, si no me equivoco, contener sustancias libres que no siempre elegirían lo aparentemente mejor. Toda ley causal, de hecho (aunque no la Causalidad misma), podría haber sido diferente.

[9] Esto se desprende no solo de la independencia mutua de las mónadas, sino también de una discusión con Des Bosses sobre los días sucesivos de la creación en el Génesis: *por ejemplo* G. ii. 368, 370.

Estos parecen ser los puntos principales concernientes a los otros mundos posibles. Al tenerlos en cuenta, obtenemos una especie de jerarquía entre los principios de Leibniz, a medida que se especializan sucesivamente al acercarse al mundo real. Las inconsistencias en su doctrina lógica de la posibilidad se tratarán mejor cuando lleguemos a las pruebas de la existencia de Dios.

Los tres tipos de necesidad

En relación con la posibilidad y la composibilidad, Leibniz distingue varios tipos de necesidad. Primero está la necesidad metafísica o geométrica, que es la única que se llama estrictamente necesidad. Este es el tipo que hemos discutido hasta ahora, donde lo opuesto es autocontradictorio. Luego está la necesidad hipotética, donde una consecuencia sigue con necesidad metafísica a partir de una premisa contingente. Así, los movimientos de la materia tienen necesidad hipotética, ya que son consecuencias necesarias de las leyes del movimiento, mientras que estas son en sí mismas contingentes. Finalmente, está la necesidad moral, que es la necesidad por la cual Dios, los ángeles y el sabio perfecto eligen el bien. Las acciones de los espíritus libres ocupan un lugar peculiar en relación con la necesidad. No solo sus estados, en la medida en que son resultados de estados anteriores, tienen solo necesidad hipotética, sino que la consecuencia misma tiene solo necesidad hipotética, al implicar una ley psicológica que los espíritus no están obligados a obedecer, aunque siempre la obedecen.[10] Las dificultades de esta concepción se discutirán cuando lleguemos al problema de Libertad y Determinación. Por ahora, es hora de dejar las discusiones lógicas en las que hemos estado ocupados y pasar a la Filosofía de la Materia, de la cual, con la ayuda de la lógica que ahora conocemos, Leibniz dedujo la doctrina con la que suelen comenzar las exposiciones, me refiero a la doctrina de las mónadas.

[10] Véase D. 170, 171; G. III. 400, 401.

Capítulo VI

¿Por qué creyó Leibniz en un mundo externo?

Leibniz aceptó la materia como dato

Ahora paso a un orden de ideas completamente nuevo. De cuestiones de Lógica—la naturaleza de las proposiciones, la definición de sustancia, cómo deben diferir las sustancias *si* hay muchas—de estas cuestiones paso a cuestiones sobre el mundo real: ¿cómo puede aplicarse la noción de sustancia en el mundo de los existentes? ¿Hay una sustancia o muchas? ¿Qué propiedades tienen las sustancias reales más allá de las implicadas en la definición de sustancia? ¿Y cómo sirve esta noción para explicar las dificultades que el mundo real presenta al metafísico?

En este problema, Leibniz, por razones que aparentemente eran solo históricas y psicológicas, comenzó con la materia como su dato. Parecería que, cuando abandonó por primera vez la escolástica, se volvió hacia Gassendi y Hobbes, hacia el atomismo y el materialismo (G. III. 620; IV. 209; VII. 377; IV. 478 y L. 300 y D. 72; G. I. 52–4). Que no se mantuvo materialista se debió a dificultades que encontró en la concepción ordinaria de la materia. Por lo tanto, inventó lo que podría llamarse una teoría espiritualista o idealista de la materia: pero con lo que su teoría comenzó seguía siendo la materia. En consecuencia, el problema con el que comenzó no fue: ¿Existe la materia? Sino, ¿cuál es la naturaleza de la materia? En este aspecto, Leibniz, cuya ontología comienza con la Dinámica, que transforma gradualmente en psicología, fue menos filosófico que el Obispo Berkeley.

La pregunta: ¿Existe la materia? es así una que Leibniz nunca abordó a fondo. Sin embargo, hay algunas observaciones suyas sobre esta cuestión que pueden ayudarnos a entender su posición.

Dos obras breves son, a este respecto, particularmente importantes. La primera es una carta a Foucher, escrita en o alrededor del año 1676, nueve o diez años antes de que Leibniz completara su filosofía (G. i. 369–374). La segunda es un artículo sin fecha, titulado «*Sobre el método de distinguir los fenómenos reales de los imaginarios*» (G. vii. 319–322; N. E. 717–720). Aunque observaciones dispersas en sus escritos posteriores parecen estar de acuerdo con estos dos artículos, no encuentro nada fechado, después de que su filosofía estuvo completa, en el que se discuta seriamente la existencia de la materia, y parece al menos posible que Leibniz solo se viera llevado a cuestionar su existencia por las dificultades del continuo, que, en su opinión, la doctrina de las mónadas resolvió completa y satisfactoriamente. Esta opinión está respaldada por el propio relato de Leibniz sobre el origen de sus puntos de vista en el *Système Nouveau*:[1] «*Al principio, cuando me liberé del yugo de Aristóteles, me incliné por el vacío y los átomos, pues esa es la visión que mejor satisface la imaginación. Pero después de superarlo, percibí, tras mucha meditación, que es imposible encontrar los principios de una unidad real solo en la materia, o en aquello que es solo pasivo, ya que no es más que una colección o agregación de partes ad infinitum. Ahora, una multiplicidad solo puede derivar su realidad de unidades genuinas, que vienen de otra parte y son muy diferentes de los puntos*

matemáticos, que son solo extremidades de lo extendido y modificaciones, de las cuales es cierto que el continuo no puede estar compuesto. En consecuencia, para encontrar estas unidades reales, me vi obligado a recurrir a un punto real y animado», etc. Parecería que transcurrieron bastantes años entre el descubrimiento de Leibniz de que la mera materia implicaba las dificultades insolubles del continuo, y su invención de las mónadas como unidades reales mediante las cuales el continuo se volvió discreto.[2] Esta teoría, en todo caso, explica tanto sus puntos de vista como su manera de exposición, mucho mejor que cualquier otra teoría que conozco. Pero es hora de examinar las palabras reales de Leibniz.

[1] L. 300; D. 72; G. iv. 478; cf. también *Archiv. für Gesch. der Phil.* i. 577 [L. 351–2].

[2] Véase Capítulo IX.

La existencia del mundo externo tiene solo "certeza moral"

Leibniz no distingue claramente dos cuestiones totalmente diferentes, a saber: ① ¿por qué admitir un mundo aparte de nosotros mismos? ② concedido tal mundo, ¿cómo distinguiremos las percepciones verdaderas de las alucinaciones? Esta última, como indica el título, es la cuestión principal discutida en el artículo sin fecha citado anteriormente. No es una cuestión fundamental, y Leibniz responde de la manera habitual: la consistencia mutua y el éxito en la predicción, dice, son las mejores pruebas. Sin embargo, procede a hacer un comentario radicalmente antifilosófico sobre la primera pregunta. «*Aunque se dijera que toda esta vida no es más que un sueño, y el mundo visible nada más que una fantasía, yo llamaría a este sueño o fantasía bastante real, si, usando bien la razón, nunca fuéramos engañados por él*» (N. E. 718–9; G. vii. 320). En este pasaje, aparece con toda claridad la naturaleza excesivamente práctica del interés de Leibniz por la filosofía. Reconoce, tanto aquí como en muchos otros pasajes, que no hay una «*demostración exacta*» de que los objetos de los sentidos estén fuera de nosotros, y que la existencia del mundo externo solo tiene certeza moral.[3] Para obtener incluso esto, primero requiere la existencia de Dios, que tiene certeza absoluta. Dice, por ejemplo: «*Que exista solo una sustancia*» (sustancia *creada*, parece querer decir) «*está entre las cosas que no se conforman a la divina sabiduría, y por tanto no ocurren, aunque podrían ocurrir*» (G. ii. 307). Y en un pasaje temprano (G. i. 372-3, *ca.* 1676), sugiere de hecho la filosofía de Berkeley. Todo lo que sabemos con certeza, dice, es que nuestras apariencias están conectadas *inter se*, y que deben tener una causa constante externa a nosotros; pero no hay forma de probar que esta causa sea distinta de Dios. Sin embargo, aunque parece que nunca encontró argumentos contra esta admisión, olvidó tanto sus dudas tempranas no resueltas que, cuando apareció la filosofía de Berkeley, Leibniz no tuvo una buena palabra para ella. «*El hombre de Irlanda,*» escribe, «*que impugna la realidad de los cuerpos, parece no dar razones adecuadas ni explicarse suficientemente. Sospecho que es uno de esa clase de hombres que desean ser conocidos por sus paradojas*» (G. ii. 492).

[3] N. E. 318, 422, 719; G. v. 275, 355–6; vii. 320–321; i. 373; ii. 378, 502.

Si se encontraran argumentos a favor de la existencia de la materia en Leibniz, evidentemente dependerían de la existencia de Dios, por la cual se destruye el solipsismo. Sin embargo, el

argumento cartesiano, que se basa en la afirmación de que, si no hubiera materia, Dios sería un engañador, es definitivamente rechazado por Leibniz. «*El argumento con el que Des Cartes busca demostrar la existencia de cosas materiales es débil. Por tanto, habría sido mejor no intentarlo*» (D. 58; G. iv, 366). Dios podría, dice, tener excelentes razones para engañarnos, y, en cualquier caso, el engaño podría ser deshecho por nuestra propia razón (D. 58; G. iv. 367; i. 373; v. 275; N. E. p. 318).

Existe, es cierto, una especie de argumento panteísta, según el cual nuestra visión del mundo es parte de la visión de Dios, y por tanto tiene la misma verdad que pertenece a las percepciones de Dios. «*Dios... contempla todos los aspectos del mundo,*» dice Leibniz, «*de todas las maneras posibles...; el resultado de cada visión, como si se viera desde cierto lugar, es una sustancia que expresa el universo desde este punto de vista, si Dios considera oportuno hacer efectivo su pensamiento y producir esta sustancia. Y como la visión de Dios es siempre veraz, nuestras percepciones también lo son; pero son nuestros juicios, que provienen de nosotros, los que nos engañan*» (G. iv. 439). Sin embargo, todo este pasaje es un ejemplo tan extremo de las tendencias panteístas de Leibniz, que apenas es consistente con su monadismo habitual. Difícilmente, por tanto, pudo haber confiado en tal argumento en gran medida.

El único otro argumento positivo no es mejor que el que comúnmente se esgrime para la vida en otros planetas. «*Juzgamos con la mayor probabilidad,*» dice, «*que no existimos solos, no solo por el principio de la Sabiduría Divina, sino también por ese principio común que siempre inculco, de que nada sucede sin una razón, ni aparece una razón por la que solo nosotros debamos ser preferidos a tantos otros posibles*» (G. ii. 502).[4]

[4] Cf. G. ii. 516.

El fundamento en el que Leibniz parece haber confiado principalmente, en esta cuestión, es el mismo que lo llevó a negar el vacío, a saber, que cuanta más existencia hay, mejor (cf. D. 102, 103; L. 340, 341; G. vii. 303, 304). Este es el principio de perfección metafísica, que discutiré en relación con su Ética. Llevó a Leibniz a pensar que debe haber tantas mónadas como sea posible, y que, por tanto, debe haber una infinitud de sustancias aparte de sí mismo.[5] Pero histórica y psicológicamente, creo que Leibniz comenzó con la materia y el espacio en un espíritu puramente de sentido común. La razón por la que surge un problema para él es que, mediante la crítica de estas nociones, las transformó en algo bastante diferente, a saber, sustancias inextensas y sus percepciones. Pero habiendo llegado a la subjetividad del espacio, no confinó, como Kant, el conocimiento a la experiencia, ni convirtió todo conocimiento *a priori* en autoconocimiento. No percibió que la negación de la realidad del espacio nos obliga a admitir que solo conocemos fenómenos, *es decir*, apariencias para nuestras mentes. Que Kant pudiera asumir incluso una cosa-en-sí incognoscible se debió únicamente a su extensión de la causa (o fundamento) más allá de la experiencia, al considerar algo ajeno a nosotros como la fuente de nuestras percepciones. Esto, que fue una inconsistencia en Kant, habría sido una absoluta imposibilidad para Leibniz, ya que sostenía que las percepciones se deben enteramente a nosotros mismos, y en ningún sentido causadas por los objetos percibidos. Los fundamentos ordinarios para asumir un mundo externo fueron así destruidos por Leibniz, y no puedo descubrir que se haya puesto nada muy sólido en su lugar.

[5] Cf. L. 323; D. 86; G. iv. 495: «*Se me pregunta de dónde viene que Dios no considere suficiente producir todos los pensamientos y modificaciones del alma, sin estos cuerpos inútiles, que el alma, se dice, no puede ni mover ni conocer. La respuesta es fácil. Es que fue voluntad de Dios que hubiera más sustancias en lugar de menos, y Él consideró justo que estas modificaciones correspondieran a algo externo.*»

La existencia de otras sustancias, además de Dios y nosotros mismos, es por tanto solo probable: solo tiene certeza moral. Esta observación se aplica, en consecuencia, a todas las proposiciones existenciales derivadas de la teoría de la materia, *es decir*, a toda la doctrina de las mónadas, en cuanto esta afirma la existencia real de muchas mónadas. Es una lástima que Leibniz no dedicara más atención a esta cuestión fundamental, que no se hiciera crítico más que comentarista del sentido común. De haberlo hecho, podría haber inventado alguna teoría del espacio más satisfactoria que una que, basada en una suposición de sentido común de su realidad, llega, sobre esa misma base, a una negación completa de esa realidad. He sacado a relucir esta presuposición ahora, ya que los siguientes capítulos, con Leibniz, partirán de una creencia de sentido común en la realidad de la materia.

Capítulo VII

La Filosofía de la Materia

(a) Como resultado de los Principios de la Dinámica

La confiabilidad general de la percepción es una premisa de la filosofía de Leibniz

La palabra materia es, en filosofía, el nombre de un problema. Suponiendo que, en la percepción, estamos seguros de la existencia de algo distinto de nosotros mismos —una suposición que, como vimos en el capítulo anterior, Leibniz hizo sobre bases muy inadecuadas—, la pregunta surge inevitablemente: ¿De qué naturaleza es ese algo externo a nosotros? En la medida en que parece estar en el espacio, lo llamamos materia (cf. G. iv. 106). Nuestro problema es, entonces, ¿qué es la materia? ¿cómo hemos de concebir aquello que, en la percepción, aparece como espacial y como distinto de nosotros mismos? Fue el intento de responder a esta pregunta, sobre la base de la lógica que ya hemos examinado, lo que llevó a Leibniz a la doctrina de las mónadas. En este y los tres capítulos siguientes, me esforzaré por seguir el mismo curso que siguió Leibniz. Intercalaré críticas donde parezcan necesarias, pero la principal crítica al procedimiento de Leibniz es que nunca examinó su punto de partida, la suposición, a saber, de que hay algo distinto de nosotros que percibir. La fiabilidad general de la percepción es una premisa de la filosofía de Leibniz, pero una premisa defectuosa, incluso si es verdadera, ya que se pueden aducir argumentos a favor o en contra.

Diversos significados de *materia* y *cuerpo*

Antes de entrar en detalles sobre la teoría de la Dinámica de Leibniz, debo advertir a los lectores que él usa las palabras *materia* y *cuerpo* en al menos cinco sentidos diferentes. Estos no están confundidos en su propio pensamiento y a menudo se distinguen en sus escritos. Sin embargo, las palabras se emplean frecuentemente sin indicación alguna, excepto lo que proporciona el contexto, sobre el sentido que debe atribuírseles, lo que añade gran dificultad para entender la teoría leibniziana de la materia. De estos cinco sentidos, dos son anteriores a la teoría de las mónadas y tres son posteriores. En primer lugar, está la distinción entre materia primaria y secundaria; y esta distinción es una cosa en la Dinámica y otra en la teoría de las mónadas. Así tenemos cuatro significados de materia. Además de estos, está el cuerpo orgánico de una mónada, que consiste en otras mónadas subordinadas a ella. El objetivo de la teoría de Leibniz es transformar la materia primaria y secundaria tal como aparecen en la Dinámica, en materia primaria y secundaria tal como aparecen en la teoría de las mónadas. Al mismo tiempo, dado que el primer par son datos y el segundo par son resultados, es importante distinguirlos, y la

corrección de Leibniz puede probarse examinando hasta qué punto su crítica de la materia dinámica justifica la transformación.

Los cinco significados, para ser precisos, son los siguientes.

1. Existe la *materia primaria* como aquello que, según Leibniz, es presupuesto por la extensión. La extensión, como veremos en el próximo capítulo, es considerada por él como mera repetición. Lo que se repite, tomado per se, es la *materia prima*. Esta es puramente pasiva.
2. Existe la *materia secundaria* tal como aparece en la Dinámica, es decir, materia dotada de fuerza. La explicación detallada de estos dos significados ocupará el resto de este capítulo.
3. Existe la materia primaria como un elemento en la naturaleza de cada mónada creada. En este sentido, equivale a pasividad, o confusión de la percepción.
4. Existe la materia secundaria como un agregado de mónadas, o *masa*: este es un mero agregado con solo una unidad accidental.
5. Está el cuerpo orgánico de una mónada, *es decir*, la colección de mónadas que domina y a las que da una unidad más que accidental (G. ii. 252; N.E. p. 722 y G. vii. 501).

La transformación del primer par de significados en el segundo par constituye la prueba de la doctrina de las mónadas y ocupará los próximos tres capítulos. El segundo y cuarto sentido a menudo se denominan *masa* o *cuerpo*; el quinto, con la mónada dominante, a menudo se llama *sustancia corpórea*; sin la mónada dominante, se llama cuerpo orgánico, o simplemente cuerpo, de la mónada dominante. Pero hay poca regularidad en el uso que Leibniz da a todas estas palabras, y el significado generalmente debe deducirse del contexto.

Relación de la Dinámica Leibniziana y Cartesiana

La teoría de la Dinámica de Leibniz fue formulada en oposición consciente a Descartes. Descartes sostenía que la esencia de la materia es la extensión, que la cantidad de movimiento en el universo es constante y que la *fuerza* es proporcional a la cantidad de movimiento. Leibniz, por el contrario, demostró que la esencia de la materia no es la extensión, que la cantidad total de movimiento no es constante, pero que, lo que Descartes no sabía, la cantidad de movimiento en cualquier dirección dada *sí es* constante. También creyó haber demostrado que la Dinámica requería, como noción última, la concepción de *fuerza*, que identificó con la actividad esencial a la sustancia. Descartes y los cartesianos medían la fuerza por la cantidad de movimiento, de la que apenas parecían distinguirla. Leibniz, por el contrario, creyendo que la fuerza era una entidad última y sosteniendo como axioma que su cantidad debe ser constante, introdujo una medida diferente de ella, por la cual se volvió proporcional a lo que ahora se llama energía. Sobre esta cuestión de la verdadera medida de la fuerza, surgió una famosa controversia, distinguida por el hecho de que dividió a Voltaire y la Marquesa du Châtelet, y que fue el tema de la primera obra publicada de Kant.[1] Esta controversia parece a los matemáticos modernos una mera logomaquia. Para Leibniz

y sus contemporáneos parecía algo más, porque se suponía que la fuerza era una entidad última, y una cuya cantidad, como la de la masa, debía ser constante.

---

[1] *Gedanken über die wahre Schätzung der lebendigen Kräfte* [Pensamientos sobre la verdadera estimación de las fuerzas vivas], 1747. Ed. Hart. Vol. I.

La esencia de la materia no es la extensión

Que la esencia de la materia no es la extensión es una proposición en la que Leibniz gusta de insistir. Parece haber descubierto esta proposición al menos tan temprano como en 1672,[2] por lo que probablemente fue una de las fuentes de sus innovaciones. La prueba de la proposición es tan exhaustiva como podría ser. Se deriva ① de la naturaleza de la extensión, ② de la naturaleza de lo extendido, o *materia prima*, ③ del hecho de que incluso la *materia prima*, aunque no es mera extensión, es una abstracción que requiere ser complementada por *fuerza* o *actividad*. El argumento sobre la naturaleza de la extensión, con sus consecuencias, lo dejaré para el próximo capítulo; los otros dos argumentos deben darse ahora. Comencemos con la definición de *materia prima* tal como aparece en la Dinámica.

---

[2] Esto resulta *por ejemplo* de su afirmación de que tiene pruebas geométricas de la existencia de un vacío (G. I. 58). Que Leibniz era consciente de que un vacío es inconsistente con la visión de que la esencia de la materia es la extensión, también aparece en G. I. 321. Además, en una carta a Antoine Arnauld, escrita probablemente a finales de 1671 o principios de 1672, Leibniz dice (G. I. 72) que ha demostrado, entre otras cosas, «*que la esencia del cuerpo no consiste en la extensión, ya que el espacio vacío debe ser diferente del cuerpo, y sin embargo también es extendido*»; además «*que la esencia del cuerpo consiste más bien en el movimiento.*» Cf. G. iv. 106 (1669): «*La definición de un cuerpo es que existe en el espacio.*» También Ib. 171 (1670). Véase Selver, *Entwicklungsgang der Leibniz'schen Monadienlehre*, p. 49. Leibniz parece haber sido llevado a este descubrimiento por la búsqueda de una teoría filosófica de la Eucaristía. La doctrina cartesiana de que la esencia de la materia es la extensión resultó ser inconsistente tanto con la transubstanciación como con la consubstanciación. Véase Guhrauer, *Leibnitz: Eine Biographie*, Vol. I. p. 77.

Significado de *materia prima* en la Dinámica de Leibniz

Materia prima se define por lo que Leibniz llama *resistencia*. Esto, dice, no consiste en extensión, sino que es el principio de la extensión (G. ii. 306), es decir, es la cualidad en virtud de la cual los cuerpos ocupan lugares. La resistencia, a su vez, implica dos propiedades distintas: impenetrabilidad o antitypia, y resistencia (en sentido estricto) o inercia (G. ii. 171).[3] Estas dos propiedades de *materia prima* podrían definirse como: (1) la propiedad de los cuerpos en virtud de la cual están en lugares (G. vii. 328); (2) la propiedad en virtud de la cual resisten cualquier esfuerzo para cambiar sus lugares. La fuerza pasiva, dice Leibniz, es una resistencia mediante la cual un cuerpo resiste no solo la penetración, sino también el movimiento, de modo que otro cuerpo no puede ocupar el lugar del primero a menos que este ceda, y no cede sin retardar al otro. Así, hay dos resistencias o masas: impenetrabilidad e inercia. Estas son uniformes en todas partes y, por tanto, proporcionales a la extensión (G. iv. 395; G. M. vi. 100 y N. E. p. 701). La inercia se menciona como *fuerza pasiva*, una frase algo difícil, que veremos equivalente a lo que, en la teoría de las mónadas, se llama simplemente pasividad. Así dice Leibniz (ib.): «*De nuevo, τὸ δυναμικόν o poder en el cuerpo es doble: pasivo y activo. La fuerza pasiva propiamente constituye la materia o masa; la activa constituye ἐντελέχεια o forma. La fuerza pasiva es precisamente esa resistencia por la cual el cuerpo resiste no solo la penetración, sino también el movimiento.*» Y la fuerza pasiva, como también

veremos con la activa, «*es doble: primitiva o derivada. Y ciertamente, la fuerza primitiva de soportar o resistir constituye eso mismo que se llama materia prima, correctamente interpretado en las escuelas, por lo cual ocurre que el cuerpo no es penetrado por otro cuerpo, sino que forma un obstáculo para él, y está dotado también de cierta pereza, por así decirlo, es decir, repugnancia al movimiento, y no se deja mover en efecto sino por la fuerza algo quebrantada del cuerpo activo. De donde después la fuerza derivada de soportar se manifiesta variamente en la materia secunda*» (N. E. pp. 672–3; G. M. vi. 236). La resistencia, dice Leibniz, no es meramente no cambiar sin causa, sino tener una fuerza e inclinación para retener el estado actual y resistir la causa del cambio. Así, en el impacto (que siempre tiene en mente en la discusión matemática de *materia prima*), cuando un cuerpo está en reposo, el cuerpo que impacta pierde parte de su velocidad al poner en movimiento al otro, y este, una vez iniciado, se mueve más lentamente que el primero.[4] La resistencia en este sentido, afirma, no es metafísicamente necesaria (G. ii. 170).

[3] El uso de resistencia en dos sentidos, (1) como la esencia completa de *materia prima*, (2) solo como inercia, es muy tedioso y confunde enormemente la exposición de Leibniz.

[4] Véase L. 352–3; N. E. 678; G. M. vi. 240.

Como parte de una teoría actual de la Dinámica, este análisis está anticuado. Pero filosóficamente, es fácil ver lo que significan los dos elementos de *materia prima*. No solo es imposible que un cuerpo ocupe el lugar de otro, a menos que este ceda y se mueva a un nuevo lugar, sino que parte del movimiento del primer cuerpo es absorbido por el segundo, o se requiere cierto esfuerzo para que el segundo cuerpo abandone su lugar. La importancia de la doctrina radica, como veremos después, en la conexión con la *materia prima* de cada mónada. Una dificultad, que creo es una mera inconsistencia, surge con la afirmación de que *materia prima*, como elemento en cada mónada, es metafísicamente necesaria (G. ii. 325). Es más coherente con la filosofía de Leibniz, pienso, sostener que ambas son necesarias que sostener que ambas son contingentes; especialmente porque la necesidad de una se declara con mucho más énfasis que la contingencia de la otra.

Ninguna de las propiedades de *materia prima* puede deducirse de la mera extensión. Que esto es cierto para la impenetrabilidad, se sigue de la simple consideración de que el lugar, aunque extendido, no es impenetrable (G. III. 453). En cuanto a la inercia, Leibniz señala que, si los cuerpos fueran totalmente indiferentes al reposo y al movimiento, un cuerpo grande podría ser puesto en movimiento por uno pequeño sin pérdida de velocidad, mientras que lo que realmente se conserva es el momento, que implica masa. Sin inercia, tendríamos acción sin reacción, y no podría hacerse ninguna estimación del poder, ya que cualquier cosa podría lograrse por cualquier cosa (L. 353; N. E. 678; G. M. vi. 241). Así, incluso si la materia fuera puramente pasiva, la teoría de Descartes de que la esencia de la materia es la extensión sería errónea.

Materia secunda

Pero esto es aún más evidente cuando pasamos a *materia secunda*, *es decir*, a la materia como activa y dotada de fuerza. La doctrina de la fuerza está estrechamente conectada con todas las partes de la filosofía de Leibniz: con la noción de verdades contingentes,[5] con la concepción de la

sustancia como fuente de todos sus predicados,[6] con la pluralidad de series causales independientes (D. 60, 61; G. iv. 369), con la naturaleza psíquica de todas las sustancias,[7] y con toda la teoría de la actividad, libertad y determinación. Es un punto central en la filosofía de Leibniz, y fue reconocido como tal por él. Se dice que la fuerza es anterior a la extensión (N. E. 671; G. M. vi. 235), y es el fundamento verdadero para inferir la pluralidad de sustancias (G. ii. 372). En cuanto que la fuerza es lo mismo que actividad, ya la hemos considerado. Lo que ahora debemos examinar es la forma en que Leibniz desarrolló la idea de fuerza a partir de la Dinámica.

---

[5] «*Usted tiene razón al juzgar que (la Dinámica) es en gran medida el fundamento de mi sistema; pues es allí donde aprendemos la diferencia entre verdades cuya necesidad es bruta y geométrica, y verdades que tienen su origen en la conveniencia y las causas finales*» (G. III. 645).

[6] «*No me asombra que encuentre dificultades insuperables donde parece asumir algo tan inconcebible como el paso de un accidente de un sujeto a otro; pero no veo nada que nos obligue a una suposición apenas menos extraña que la de los escolásticos sobre accidentes sin sujeto*» (N. E. p. 233, G. v. 208); en respuesta a las dificultades de Locke sobre el impacto. Cf. también D. 124; G. iv. 515: en una serie de impactos, «*cada bola, al ser repelida por la siguiente que impacta en ella, es puesta en movimiento por su propia fuerza, es decir, su elasticidad.*»

[7] «*Vemos también que el pensamiento, siendo la acción de una cosa sobre sí misma, no puede ocurrir en figuras y movimientos, que nunca pueden mostrar el principio de una acción verdaderamente interna*» [G. III. 69]. Sin embargo, tal principio *se* encuentra en la fuerza.

Leibniz descubrió la conservación del momento y creyó haber descubierto otra ley, la conservación de la Vis Viva, ambas desconocidas para Descartes (D. 88; L. 327; G. iv. 497). Así pudo determinar teóricamente—suponiendo que el impacto perfectamente elástico es en última instancia la única forma de acción dinámica—el curso de cualquier movimiento, y refutar, si se admitía la validez de su Dinámica, la posibilidad, admitida por Descartes, de una acción directa de la mente sobre la materia. Descartes había supuesto que, aunque la *cantidad* de movimiento es constante, su *dirección* puede alterarse por una acción directa de la mente sobre los espíritus animales. De haberlo sabido, dice Leibniz, probablemente habría descubierto la armonía preestablecida (D. 164; G. vi. 540); pues habría visto que una interacción entre mente y materia es imposible. Por qué no habría sido llevado a las opiniones de Geulincx o Spinoza, que Leibniz no menciona, es muy difícil de ver. Que Leibniz no fue llevado al ocasionalismo, ni a la teoría de Spinoza de que la mente es la idea del cuerpo, se debió a su concepción de la fuerza, que le llevó a considerar cada porción de materia—o más bien cada colección de las sustancias reales cuya apariencia es la materia—como una fuente independiente de todos sus propios cambios.

El concepto de fuerza y la ley de inercia

La necesidad de la fuerza se deduce de varias maneras. Gran parte del argumento—especialmente cuando asume la forma de una polémica contra los cartesianos—depende, como ha señalado Wundt,[8] del axioma de que la causa debe ser igual al efecto. Las dos medidas de la fuerza solo dan el mismo resultado en el caso del equilibrio, *es decir*, en la Estática; y Leibniz atribuye la persistencia de la medida cartesiana al hecho de que la gente ha dedicado una parte excesiva de atención a la Estática en contraposición a la Dinámica (N. E. 675; G. M. vi. 239). Dado que la cantidad de movimiento no se conserva (como Descartes había supuesto erróneamente), las causas y efectos verdaderos no pueden ser movimientos. El movimiento en una dirección dada podría haberse sustituido si solo se hubieran empleado consideraciones puramente matemáticas. Pero para una entidad física última, Leibniz deseaba alguna cantidad única que tuviera una suma

constante en cualquier sistema independiente; y creyó haberla encontrado en la Vis Viva, *es decir*, la masa multiplicada por el cuadrado de la velocidad. La Estática y la Dinámica deben deducirse de la ley «*de que el efecto total debe ser siempre equivalente a su causa completa.*» «*Como en Geometría y números,*» explica, «*mediante el principio de la igualdad del todo a todas sus partes, la Geometría se somete a un Cálculo analítico, así en Mecánica, mediante la igualdad del efecto a todas sus causas, o de la causa a todos sus efectos, obtenemos ciertas ecuaciones, por así decirlo, y una especie de Álgebra mecánica mediante el uso de este axioma.*»[9] En una discusión exhaustiva de los principios de la Dinámica, sería necesario examinar esta supuesta ley, pero aquí basta señalar su influencia en las opiniones de Leibniz. Pues, como él mismo parece reconocer (*Archiv, loc. cit.*), pertenece más a las matemáticas que a la filosofía del tema.[10] Por tanto, paso ahora a los argumentos más estrictamente filosóficos.

[8] *Die physikalischen Axiome und ihre Beziehung zum Causalprincip*, Erlangen, 1866, p. 60 ff. Esta obra contiene muchas observaciones valiosas sobre la dinámica de Leibniz.

[9] L. 354; *Archiv für Geschichte der Philosophie*, I. p. 576. Leibniz empleó este mismo axioma en su debate con Spinoza en 1676 contra las leyes del movimiento de Descartes: véase L. p. 10, y Foucher de Careil, *Réfutation inédite de Spinoza*, p. lxiv.

[10] Aunque en una carta a Bayle lo califica como un «*axioma completamente metafísico*» (G. iii. 46).

Mientras Leibniz cruzaba de Inglaterra a Holanda, de camino a visitar a Spinoza, compuso un diálogo sumamente interesante sobre las dificultades derivadas de la continuidad del movimiento.[11] Al final de este diálogo comenta: «*Aquí he considerado la naturaleza del cambio y el continuo, en cuanto pertenecen al movimiento. Resta considerar, primero el sujeto del movimiento, para que pueda aparecer a cuál de dos cuerpos, que cambian su situación relativa, debe atribuirse el movimiento; en segundo lugar, la causa del movimiento, o fuerza motriz*» (p. 215). La cuestión del continuo la dejaré para un capítulo posterior; las otras dos se resolvieron conjuntamente, según Leibniz, mediante la noción de fuerza que posteriormente adquirió.

[11] Véase *Archiv f. Geschichte der Phil.* I. pp. 211–5.

Que el movimiento requiere fuerza, o un principio de cambio en el cuerpo móvil, fue deducido por Leibniz en parte por razones metafísicas abstractas, en parte por la relatividad del movimiento, y en parte por la llamada ley de inercia, *es decir*, la ley de que todo cuerpo persiste en cualquier movimiento que haya adquirido, salvo en la medida en que sea obstaculizado por causas externas. Comenzaré con el último de estos argumentos.

La ley de inercia establece, por un lado, que un cuerpo no iniciará por sí mismo un movimiento, pero, por otro lado, «*el cuerpo retiene por sí mismo el ímpetu que una vez ha adquirido, y que es constante en su levedad, o tiene un esfuerzo por perseverar en esa misma serie de cambios que ha emprendido*» (D. 120; G. iv. 511). Un cuerpo en movimiento no está meramente sucesivamente en distintos lugares, sino que en cada momento está en un estado de movimiento; tiene velocidad, y difiere, en su estado, de un cuerpo en reposo (D. 122; G. IV. 513). Pero esto implica un cierto esfuerzo por cambiar de lugar, de donde el siguiente estado se sigue por sí mismo del presente. De lo contrario, en el presente, y por tanto en cada momento, un cuerpo en movimiento no diferiría en nada de uno en reposo (Ib.). Este argumento es válido, creo, contra quienes, como Clerk Maxwell (Materia y Movimiento, Art. XLI.), intentan presentar Newton Primera Ley como una

verdad autoevidente. Leibniz reconoce que, en un movimiento rectilíneo uniforme, un cuerpo sufre una serie de cambios, aunque su velocidad sea invariable. Infiere que, puesto que esta serie de cambios es posible sin influencia externa, todo cuerpo debe contener en sí mismo un principio de cambio, *es decir*, fuerza o actividad, mediante el cual se da significado a un estado de cambio. Pero esto implica la continuidad del cambio, respecto a la cual nos enfrentamos a aquellas mismas dificultades que, en cuanto al espacio, era un propósito principal de la doctrina de las mónadas eludir. En consecuencia, en otros lugares, donde Leibniz considera las dificultades del continuo, sostiene que todo cambio es discreto, llegando incluso a afirmar que el movimiento es una transcreación continua.[12] Este es un ejemplo de la vacilación a la que, como veremos en los próximos dos capítulos, Leibniz fue llevado por su negativa a admitir la antinomia de la división infinita.

[12] G. II. 279. Cf. el diálogo mencionado arriba, *Archiv*, Vol. I. p. 212 ff.

Fuerza y movimiento absoluto

El argumento dinámico más importante a favor de la fuerza está relacionado con la relatividad del movimiento. En este punto, las opiniones de Leibniz presentan cierta sugerencia de círculo vicioso. A veces parece argumentar que, dado que la fuerza es algo real, debe tener un sujeto y ser un atributo, no una mera relación; de donde se sigue que, en un cambio de situación relativa, la *causa* del cambio puede repartirse entre los cuerpos, dando así sentido al movimiento absoluto (*e.g.* G. M. II. 184). Pero otras veces argumenta que algún cambio real, no meramente relativo, debe subyacer al movimiento, y solo puede obtenerse mediante la fuerza (*e.g.* D. 60, 61; G. iv. 369). Este argumento es interesante, tanto por su diferencia con los argumentos análogos mediante los cuales Newton demostró la necesidad del espacio absoluto, como por el hecho de que la dinámica, hoy día, aún no logra conciliar la relatividad del movimiento con la absoluta de la fuerza.[13] En todo movimiento, dice Leibniz, el movimiento *per se* da un mero cambio de situación relativa, y es imposible decir qué cuerpo se ha movido, o si ambos se han movido. Para poder decir esto, necesitamos saber en cuál está la causa del cambio de situación relativa. Esta causa la llamamos fuerza (*Ib.*). «*Cuando antes,*» dice, «*consideraba el espacio como un lugar real inmóvil, que poseía solo extensión, había podido definir el movimiento absoluto como el cambio de este espacio real. Pero gradualmente comencé a dudar de si existe en la naturaleza una entidad llamada espacio; de donde siguió que podría surgir una duda sobre el movimiento absoluto. . . . . Parecía seguirse que lo real y absoluto en el movimiento no consiste en lo puramente matemático, como el cambio de vecindad o situación, sino en la fuerza motriz misma; y si no hay nada de esto, entonces no hay movimiento absoluto y real. . . . . En consecuencia, no encontré otro hilo de Ariadna para sacarme de este laberinto que el cálculo de fuerzas, asumiendo este principio metafísico: que el efecto total siempre es igual a su causa completa*» (L. 353; *Archiv*, I. p. 580).

[13] No puedo emprender aquí la demostración de esta afirmación. Depende del hecho de que, si las leyes del movimiento han de aplicarse, el movimiento debe referirse, no a *cualquier* eje, sino a lo que se han llamado ejes cinéticos, *es decir*, ejes que no tienen aceleración absoluta. Véase Newton, *Principia*, Escolio a la octava definición. Compárese con Clerk Maxwell, *Materia y Movimiento*, Arts. xviii, cv.

En esta cuestión, la posición de Leibniz, a diferencia de la de Newton, está, en mi opinión, llena de confusión. Por un lado, el espacio es completamente relacional; por lo tanto, el movimiento no es un cambio de posición absoluta, sino meramente un cambio de situación relativa. Ahora bien, un cambio de situación relativa es necesariamente recíproco, y así Leibniz es llevado a la igualdad de acción y reacción (N. E. 689; G. M. vi. 251–2). Pero para dar algún significado a la acción, tiene que olvidar la relatividad del movimiento y, en consecuencia, eliminar la necesidad de una reacción igual. Él y Huygens coinciden, contra Newton, en que los fenómenos del movimiento circular no dan más indicación sobre el movimiento absoluto que los del movimiento rectilíneo, aunque Huygens tiene la honestidad de confesar que no ha examinado los fundamentos de Newton (G. M. ii. 177, 184–5, 192). La hipótesis copernicana, dice Leibniz, anticipándose a Mach, es más simple, no más verdadera, que la otra (N. E. 685; G. M. vi. 248). Sin embargo, sostiene que, mediante la fuerza, puede darse algún significado a la afirmación de que, en un cambio de situación relativa, un cuerpo se ha movido y no el otro. «*En cuanto a la diferencia entre movimiento absoluto y relativo,*» dice, «*creo que si el movimiento, o más bien la fuerza motriz de los cuerpos, es algo real, como parece que hay que reconocer, es necesario que tenga un sujeto... Estoy de acuerdo en que los fenómenos no podrían proporcionarnos (ni siquiera a los ángeles) una razón infalible para determinar el sujeto del movimiento o su grado; y que cada uno puede concebirse por separado como en reposo... Pero no negará (creo) que en verdad cada uno tiene un cierto grado de movimiento, o, si se quiere, de fuerza; a pesar de la equivalencia de las hipótesis. Es cierto que de ello saco esta consecuencia: que hay en la naturaleza algo además de lo que la Geometría puede determinar en ella*» (G. M. ii. 184). Esta, dice, no es la menor de sus razones para reconocer la fuerza. De nuevo dice, aún más explícitamente: «*No encuentro nada en la octava definición de los principios matemáticos de la naturaleza, ni en el escolio que le pertenece [el escolio en el que Newton explica la necesidad del espacio, tiempo y movimiento absolutos] que demuestre, o pueda demostrar, la realidad del espacio en sí mismo. Sin embargo, concedo que hay una diferencia entre un movimiento verdadero absoluto de un cuerpo y un mero cambio relativo de situación respecto a otro cuerpo*» (D. 269; G. vii. 404). Pero debe ser evidente que, si la posición es relativa, el movimiento absoluto carece de sentido. Los dos no pueden reconciliarse posiblemente. Leibniz, como Newton, percibió con razón que la Dinámica nos exige distinguir, en un cambio de situación relativa, la proporción en que las aceleraciones se comparten entre dos cuerpos. También tuvo razón al sostener que, desde un punto de vista geométrico o cinemático, tal distinción no puede efectuarse prácticamente. Pero la Geometría no muestra que la distinción carezca de sentido, y si lo hiciera, la Dinámica no podría establecerla. Así, parecería que Newton tenía razón al inferir, desde la Dinámica, la necesidad del espacio absoluto. Cuando llegue a la teoría del espacio, sostendré que incluso la Geometría exige esto, aunque solo metafísicamente, no, como la Dinámica, por razones empíricas también.

Como este punto es importante, puede ser útil repetir brevemente los argumentos que muestran que la relatividad del movimiento es incompatible con la absolutividad de la fuerza. "En cuanto a la Física", dice Leibniz, "es necesario comprender la naturaleza de la fuerza, una cosa completamente diferente del movimiento, que es algo más relativo. Esta fuerza debe medirse por la cantidad de su efecto" (D. 39; G. ii. 137). Pero la objeción que surge aquí—una objeción inevitable en cualquier teoría relacional del espacio—es que el efecto solo puede medirse mediante el

movimiento, y así la pretendida escapatoria de la relatividad sin fin se derrumba. Una nueva objeción se aplica a otra afirmación, en la que Leibniz intenta probar que el movimiento no es puramente relativo. "Si no hay nada en el movimiento más que este cambio respectivo", dice, "se sigue que no se da en la naturaleza razón alguna por la que el movimiento deba atribuirse a una cosa más que a otras. La consecuencia de esto será que no hay movimiento real. Por lo tanto, para que una cosa pueda decirse movida, requeriremos no solo que cambie su situación respecto a otros, sino también que la causa del cambio, la fuerza o acción, esté en ella misma" (D. 61; G. iv. 369. Cf también D. 269; G. vii. 404). Este esfuerzo por establecer el movimiento absoluto es, en primer lugar, totalmente inconsistente con la teoría del espacio de Leibniz. Newton, a partir de argumentos algo similares, había deducido correctamente la necesidad de la posición absoluta; Leibniz, quien en muchos puntos matemáticos era menos filosófico que Newton, intentó salvar el movimiento absoluto, mientras negaba enérgicamente la posición absoluta (Cf. D. 266; G. vii. 401-2). Pero además, la teoría es inconsistente con la naturaleza de las mónadas. Supongamos dos cuerpos A y B, que cambian su situación relativa debido a la fuerza en B. Como A refleja el universo, un cambio ocurrirá en A cuando B se mueva. Por lo tanto, si la fuerza residiera solo en B, B causaría un cambio en A, contrario a la teoría de que las mónadas no interactúan. Por consiguiente, debemos, en cada caso de un cambio relativo de situación, colocar una fuerza en ambos cuerpos, mediante la cual se efectúe el cambio. Así perderemos ese poder de discriminación que se suponía que la fuerza proporcionaba. Este argumento solo podría eludirse negando que las mónadas tengan algo correspondiente a la posición en el espacio, una negación que Leibniz intentó a menudo, pero que, como veremos más adelante, habría destruido la única base para su monadismo.

Fundamentos metafísicos para asumir la fuerza

La deducción de Leibniz de la fuerza como medio para escapar de la relatividad del movimiento es, pues, falaz. El movimiento, por su propia naturaleza, es o no relativo, y la introducción de la fuerza no puede alterar esa naturaleza. Queda por examinar los fundamentos metafísicos de la noción de fuerza. En la medida en que estos son los mismos que los de la actividad en general, ya se han tratado. Pero otros se derivan de la continuidad del movimiento, y estos deben exponerse ahora.

"Hemos sugerido en otro lugar", dice Leibniz (N. E. 671 G. M. vi. 235), "que hay en las cosas corpóreas algo además de la extensión, más aún, anterior a la extensión, a saber, la fuerza de la naturaleza implantada por doquier por su Autor, que consiste, no en la simple facultad con la que las escuelas parecen haberse contentado, sino que está provista, además, de una tendencia (conatu) o esfuerzo, que tendrá su pleno efecto a menos que sea impedido por una tendencia contraria. Este esfuerzo aparece a menudo a los sentidos, y en mi juicio es conocido en todas partes en la materia por la razón, incluso cuando no aparece al sentido. Pero incluso si no hemos de asignar esta fuerza a Dios mediante un milagro, ciertamente es necesario que sea producida en los cuerpos mismos, más aún, que constituya la naturaleza más íntima de los cuerpos, ya que actuar es la marca de las sustancias, y la extensión no significa otra cosa que la continuación o

difusión de la sustancia resistente ya presupuesta..., tan lejos está de poder constituir ella misma la esencia misma de la sustancia. Tampoco es relevante que toda acción corpórea surja del movimiento, y que el movimiento mismo no exista a menos que sea a partir del movimiento... Pues el movimiento, como el tiempo, nunca existe, si se reduce la cosa a ἀκριβεία, porque nunca existe como un todo, ya que no tiene partes coexistentes. Y nada en absoluto es real en él, excepto esa propiedad momentánea, que debe estar constituida por una fuerza que lucha por el cambio." Este es el viejo argumento de Zenón, sugerido también en el diálogo escrito para Spinoza (*Archiv*, i. p. 213), y en muchos otros pasajes. El movimiento es cambio de posición; pero en cualquier instante la posición es una y solo una. Por lo tanto, en cada instante, y por consiguiente siempre, no hay cambio de posición ni movimiento. Leibniz pensó, sin embargo, lo que el Cálculo probablemente sugería, que el incremento momentáneo era real de alguna manera en la que la suma total de incrementos no lo era,[14] y de ahí que se invocara la fuerza para proporcionar alguna realidad distinta del movimiento, de la cual se suponía que brotaba el movimiento. "La fuerza", dice, "es algo verdaderamente real, incluso en las sustancias creadas; pero el espacio, el tiempo y el movimiento participan de la naturaleza de entidades mentales (*ens rationis*) y son verdaderos y reales, no por sí mismos, sino ya que implican atributos divinos" (N. E. p. 684; G. M. vi. 247). Y de nuevo: "Solo la fuerza, y de ahí el esfuerzo naciente, existe en cualquier momento, pues el movimiento nunca existe verdaderamente" (N. E. p. 689; G. M. vi. 252). Lo que Leibniz pretende lograr con esta doctrina es, como con la actividad en general, la reducción de una relación a una cualidad. El movimiento es doblemente una relación: primero, entre momentos sucesivos, y segundo, entre cuerpos en lugares diferentes. Ambas relaciones debían reducirse mediante la fuerza. Un *estado* de movimiento se distingue de un *estado* de reposo, en cada instante del movimiento, por la presencia de fuerza que, en último análisis, es afín al deseo. Por este medio, no solo se supone que se superan las dificultades del continuo temporal (L. 351; *Archiv*. I. 577), sino también que, cuando dos cuerpos cambian su situación relativa, podemos preguntar si uno o ambos contienen fuerza, y así asignar un estado de movimiento apropiado a cada uno.

[14] Cf. Cohen, *Infinitesimalmethode*, p. 15.

Argumento dinámico para la pluralidad de series causales

Las objeciones a esta visión de la fuerza aparecerán más claramente a partir de un examen de su aplicación al caso del impacto, y del intento de establecer dinámicamente una pluralidad de series causales. Entonces encontraremos, si no me equivoco, que la relación de la Dinámica de Leibniz con su Metafísica está desesperadamente confusa, y que una no puede sostenerse mientras se mantiene la otra. Desafortunadamente, la caída de una no implica el mantenimiento de la otra. Leibniz ha adquirido mucho crédito por la cacareada interconexión de sus opiniones en estos dos departamentos, y pocos parecen haber percibido cuán falsa es realmente su jactancia. De hecho, la falta de conexión es, en mi opinión, uno de los puntos más débiles de su sistema.

El problema del impacto fue uno que preocupó mucho más a los matemáticos de la época de Leibniz que a los de la nuestra. Solo se resolvió después de que él adquiriera su equipamiento matemático, y llenó su mente hasta un punto que explica varias características curiosas de su

teoría de la materia. Parece haber descuidado indebidamente los impactos que no son perfectamente elásticos, y haber sostenido (aunque nunca lo argumentó definitivamente) que si los cuerpos se tomaban lo suficientemente pequeños, siempre podían tratarse como perfectamente elásticos. El impacto fue, en última instancia, para él, la única forma de interacción dinámica. Rechazó definitivamente, como válido en última instancia, la gravitación newtoniana, sosteniendo, con la mayoría de los modernos, que debía explicarse mediante un fluido omnipresente. La elasticidad perfecta era finalmente necesaria para preservar su ley de conservación de la Vis Viva, ya que cuando el coeficiente de restitución es menor que la unidad (como siempre ocurre en la práctica), la Vis Viva aparentemente se pierde. Su respuesta a esta objeción fue que es absorbida por las pequeñas partes de los cuerpos, transformada, en la terminología moderna, de movimiento molar en molecular (N. E. 669–670; G. M. vi. 230–231). Pero si el impacto es la forma última de interacción, esta respuesta solo sirve si las partes más pequeñas que reciben el movimiento son ellas mismas perfectamente elásticas. Cuando Huygens lo presionó sobre este punto, Leibniz evadió mezquinamente la dificultad negando que hubiera elementos últimos en los cuerpos (G. M. ii. 157). Pero persiste una dificultad adicional: el impacto solo es elástico, según Leibniz, debido a un «*fluido sutil y penetrante, cuyo movimiento se perturba por la tensión o el cambio de elasticidad. Y como este fluido debe estar a su vez compuesto de pequeños cuerpos sólidos, elásticos entre sí, vemos que esta replicación de sólidos y fluidos continúa hasta el infinito*» (N. E. p. 668; G. M. vi. 228). Procede a admitir que la elasticidad es necesaria para la conservación de la Vis Viva. Nuevamente dice —y este es un argumento que a menudo sugiere la doctrina de las mónadas—: «*Es cierto que esta conservación de la fuerza solo puede obtenerse poniendo elasticidad en todas partes en la materia, y de ello se sigue una conclusión que parecerá extraña a quienes no conciben suficientemente las maravillas de las cosas: a saber, que hay, por así decirlo, mundos en los cuerpos más pequeños, ya que todo cuerpo, por pequeño que sea, tiene elasticidad y, en consecuencia, está rodeado y penetrado por un fluido tan sutil, en relación con él, como lo que hace la elasticidad de los cuerpos sensibles en relación con nosotros; y que por tanto no hay primeros elementos, ya que debemos decir lo mismo de la porción más pequeña del fluido más sutil que pueda suponerse*» (G. iii. 57). Pero debe ser evidente que, al final, el movimiento de su fluido debe regularse por algo distinto de las leyes del impacto elástico, ya que la elasticidad de lo que es comparativamente sólido se debe solo a la presencia de lo que es comparativamente fluido. Para desarrollar la teoría de un fluido omnipresente, Leibniz necesitaba, lo cual no existía en su época, ya fuera Hidrodinámica o la Dinámica moderna del éter.

Tres tipos de teoría dinámica confundidos por Leibniz

En términos generales, existen tres grandes tipos de teoría dinámica. Está la doctrina de los átomos duros y extendidos, para la cual la teoría del impacto es el arma apropiada. Está la doctrina del plenum, de un fluido omnipresente, para la cual la moderna doctrina del éter —de hecho, la teoría de la Electricidad— ha forjado finalmente en parte las armas necesarias. Y finalmente, está *la doctrina de los centros de fuerza no extendidos*, con acción a distancia, para la cual Newton proporcionó las matemáticas requeridas. Leibniz no logró comprender estas alternativas y, así, por su amor a una posición intermedia, cayó entre no dos, sino tres taburetes.

Su visión del impacto como fenómeno fundamental de la Dinámica debería haberlo llevado a la teoría de los átomos extendidos, apoyada por Gassendi y, en su propio tiempo, por Huygens. Su creencia en el plenum y el fluido etéreo debería haberlo llevado a la segunda teoría y a la investigación del movimiento de fluidos. Su teoría relacional del espacio y toda su doctrina de las mónadas deberían haberlo llevado, como llevó a Boscovich, Kant [15] y Lotze, a la teoría de centros de fuerza no extendidos. La incapacidad de elegir entre estas alternativas convirtió su Dinámica en una masa de confusiones. La verdadera Dinámica leibniziana no es la suya, sino la de Boscovich. [16] Esta teoría es un desarrollo simple de la Dinámica newtoniana, en la que toda la materia consiste en puntos materiales y toda acción es acción a distancia. Estos puntos materiales no están extendidos, como las mónadas, a las que Boscovich apela como análogas; [17] y para preservar su independencia mutua, solo es necesario considerar la atracción o repulsión como debida a la percepción de una mónada por otra, lo cual, de hecho, Leibniz hace realmente. ¿Por qué, entonces, esta teoría no fue la de Leibniz?

[15] Se ha observado a menudo que la teoría del espacio de Kant en los *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* difiere de la de la *Crítica*. Véase el *Comentario* de Vaihinger, p. 224 y ss.

[16] *Theoria Philosophiae Naturalis.* Véase especialmente la Parte I, § 138 y ss.

[17] Edición veneciana de 1763, p. xxv. Boscovich difiere de la Dinámica newtoniana principalmente al suponer que, a distancias muy pequeñas, la fuerza entre dos partículas es repulsiva. Difiere de la *filosofía* newtoniana al considerar la acción a distancia como última.

Hubo, creo, para empezar, en su vida posterior, una razón personal. Leibniz había reñido con Newton sobre el Cálculo y no quiso admitir que Newton tuviera nada que enseñarle. [18] Por lo tanto, rechazó la gravitación como explicación última de las cosas, dando como razón que la acción a distancia es imposible. Pero esta razón personal solo pudo haber operado después de la publicación de los *Principia* en 1687, fecha para la cual Leibniz ya había construido tanto su filosofía como su Dinámica. Se hace necesario, por tanto, buscar razones más objetivas.

[18] Incluso se ha sugerido —y la sugerencia parece muy probablemente correcta— que Leibniz nunca se tomó la molestia de leer los *Principia*. Véase Gubrauer, *op. cit.* Vol. I. p. 297.

Leibniz rechazó los átomos, el vacío y la acción a distancia. Sus fundamentos para estos tres rechazos deben examinarse ahora.

Sus fundamentos contra los átomos extensos

① Contra los átomos extendidos tenía, creo, argumentos bastante válidos. Estos se exponen mejor en su correspondencia con Huygens, quien defendía los átomos. (Véase G. M. II. pp. 136, 145, 155–7). En primer lugar, el átomo extendido está compuesto de partes, ya que la extensión es repetición; por lo tanto, no puede ofrecer una solución metafísica a la composición de la materia. Además, si se han de preservar las leyes del movimiento, el átomo debe ser perfectamente elástico, lo cual es imposible ya que también debe ser perfectamente duro y no puede contener ningún «*fluido sutil.*» Nuevamente, hay una violación de la ley de continuidad al suponer que la dureza infinita y la indivisibilidad absoluta emergen repentinamente cuando se alcanza una cierta etapa en la división. Y la rigidez primitiva es, en cualquier caso, una cualidad

completamente sin razón y, por tanto, inadmisible. En resumen, los átomos infrangibles serían un milagro perpetuo. Estos argumentos se han esgrimido muchas veces desde entonces y son, se puede suponer, en general válidos.

Contra el vacío

② En cuanto al vacío, Leibniz se basó principalmente en el argumento de lo que llamó perfección metafísica. Admitió que un vacío es concebible (N. E. 157; G. v. 140), pero sostuvo que, dondequiera que haya espacio, Dios podría haber colocado materia sin dañar nada más. Dado que, en general, cuanto más existencia mejor, Dios no habría desaprovechado la oportunidad de creación y, por lo tanto, hay materia en todas partes (D. 240, 253; G. vii. 356, 378). Este principio de perfección metafísica se discutirá más adelante; por ahora me limito a argumentos menos teológicos. Un argumento muy débil, que a veces se permite Leibniz, es que no podría haber una razón suficiente para determinar la proporción de vacío respecto al espacio lleno y, por lo tanto, no puede haber vacío en absoluto (D. 253; G. ii. 475; vii. 378). El único argumento que intenta ser preciso es uno fatalmente defectuoso. Si el espacio es un atributo, dice Leibniz, ¿de qué puede ser atributo el espacio vacío (D. 248; G. vii. 372)? Pero el espacio, para él, es una relación, no un atributo; todo su argumento contra la opinión de que el espacio está compuesto de puntos depende, como veremos en el Capítulo IX., de la *relación* fundamental de distancia. De hecho, no tiene argumentos válidos contra el vacío. Parece considerar que la creencia en él está necesariamente asociada a la creencia en átomos extendidos —«*átomos y el vacío*» siempre se mencionan juntos. De hecho, cuando se rechaza la acción a distancia, los dos están necesariamente conectados; ya que los átomos no extendidos deben actuar a distancia si ha de haber alguna acción dinámica.[19]

[19] Sin embargo, en un punto menor, a saber, la posibilidad de movimiento en un plenum, Leibniz tiene indudablemente razón. Locke había sostenido que debía haber espacio vacío, o de lo contrario no habría lugar para el movimiento. Leibniz responde acertadamente (N. E. pp. 53–4; L. 385; G. v. 52) que si la materia es fluida, esta dificultad se elimina. Debería ser obvio, incluso para los no matemáticos, que el movimiento en un circuito cerrado es posible para un fluido. Es una lástima que los filósofos se hayan permitido repetir este argumento, que una semana de estudio de Hidrodinámica bastaría para disipar. La respuesta completa está contenida en lo que se llama la ecuación de continuidad.

Y contra la acción a distancia

③ Esto me lleva a los fundamentos de Leibniz contra la acción a distancia. No puedo descubrir, en este punto, nada más allá de un prejuicio vulgar. Tanto en este como en el punto anterior, sus seguidores inmediatos, bajo la influencia de Newton, abandonaron las opiniones de su maestro, que parecen haber sido principalmente debidas a un persistente prejuicio cartesiano. La contigüidad espacial y temporal de causa y efecto se sitúan aparentemente al mismo nivel. «*Un hombre tendrá igual derecho a decir que cualquier cosa es resultado de cualquier otra, si aquello que está ausente en el espacio o el tiempo puede, sin intermediario, operar aquí y ahora*» (D. 115; G. iv. 507). Con respecto al tiempo, aunque surge una dificultad por la continuidad, la máxima puede admitirse; pero con respecto al espacio, queda excluida, como axioma metafísico, por la negación de la acción transeúnte. Puesto que nada actúa *realmente* sobre otra cosa, no parece haber razón

metafísica alguna por la que, en las mónadas que reflejan todo el universo, la percepción de lo distante no pueda ser causa, tanto como la percepción de lo cercano. Parece, por tanto, que en el sistema de Leibniz no hay fundamento metafísico para la máxima; y en su época (que fue la de Newton), ciertamente no había fundamento dinámico. La negación de la acción a distancia debe, por tanto, clasificarse como mero prejuicio, y uno que, además, tuvo un efecto muy pernicioso sobre la relación entre la Dinámica y la Metafísica de Leibniz.

La fuerza como conferidora de individualidad

Llego ahora a otro propósito que la doctrina de la fuerza estaba diseñada para cumplir. Mostraba, en primer lugar, que la materia secundaria actual —a diferencia de la materia prima, que es una mera abstracción— es esencialmente activa, como todo lo sustancial debe ser. Pero también intentaba mostrar —lo que es esencial para la doctrina de las mónadas— que cada porción de materia tiene su propia fuerza y es la fuente de todos sus cambios. Era necesario, como vimos en Capítulo IV., mantener la pluralidad de series causales independientes, y así exhibir la fuerza como algo que *realmente* afecta solo al cuerpo en el que estaba, no a aquellos sobre los que aparentemente actuaba. Aquí Leibniz, inconscientemente, tomó un lado de lo que parece ser una antinomia, y apeló a su Dinámica como prueba de la tesis únicamente, cuando esta probaba, con igual evidencia, la antítesis también.[20] Esto nos lleva al aspecto de la fuerza en el que confiere individualidad[21] —un aspecto que Leibniz también emplea para probar la necesidad de la fuerza. Sin ella, dice, toda materia sería igual, y por tanto el movimiento, dado que el espacio es un plenum, no haría diferencia (D. 122; G. iv. 512–3). Este argumento es ciertamente válido, en una teoría relacional del espacio, contra aquellos (cartesianos o modernos) que sostienen la relatividad del movimiento mientras reducen todo movimiento a vórtices en un fluido perfecto. Pero esto es una digresión, de la que debemos volver a la Dinámica y al impacto.

---

[20] Ver §§ 49, 50.

[21] Esto está conectado con la doctrina de la actividad como esencia de la individualidad —una doctrina con la que, por cierto, puede compararse el dictum de Spinoza de que «*el deseo es la naturaleza o esencia misma de una persona*». *Ética*, Parte III. Prop. ix. Escolio y Prop. lvii.

Se nos dice que todo cuerpo se mueve realmente, no por otros cuerpos, sino por su propia fuerza. Así, en los impactos sucesivos de varias bolas, «*cada bola repelada por la siguiente que la golpea, es puesta en movimiento por su propia fuerza, a saber, su elasticidad*» (D. 124; G. iv. 515). Las leyes del movimiento, piensa Leibniz, nos obligan a admitir una acción causal independiente por parte de cada partícula de materia, y solo mediante tal acción podemos liberar la idea de movimiento de una relatividad que la haría completamente indeterminada. Por tanto, debe haber en cada partícula de materia una fuerza o actividad de la que surgen sus cambios, mediante la cual podemos dar significado a un estado de movimiento y conectar los estados de un cuerpo en instantes sucesivos. La fuerza se relaciona con *materia prima* como la forma con la materia en el sentido aristotélico. «*Por la forma, todo cuerpo siempre actúa, y por la materia, todo cuerpo siempre perdura y resiste*» (N. E. 673; G. M. vi. 237). En la fuerza activa está la entelequia, análoga a un alma, cuya naturaleza consiste en cierta ley perpetua de su serie de cambios, que lleva a cabo

espontáneamente (G. ii. 171). Es esta fuerza la que constituye la identidad de cada porción de materia y la diferencia de todas las demás. Y Leibniz se esfuerza, como requiere su metafísica, en mostrar que la fuerza solo actúa sobre el cuerpo en el que está y nunca sobre ningún otro cuerpo. Los casos en que un cuerpo parece ser actuado por otro se llaman casos de pasión, pero incluso aquí, la apariencia es engañosa. «*La pasión de todo cuerpo es espontánea, o surge de la fuerza interna, aunque con ocasión de algo externo. Entiendo aquí, sin embargo, la pasión propiamente dicha, que surge de la percusión, o que permanece igual, cualquiera que sea la hipótesis finalmente asignada, o a lo que finalmente atribuyamos reposo o movimiento absoluto. Puesto que la percusión es la misma, a cualquiera que pertenezca finalmente el movimiento verdadero, se sigue que el resultado de la percusión se distribuye por igual entre ambos, y así ambos actúan igualmente en el encuentro, y así la mitad del resultado surge de la acción de uno, la otra mitad de la acción del otro; y dado que la mitad del resultado o pasión también está en uno, y la mitad en el otro, basta con que derivemos la pasión que está en uno de la acción que también está en sí mismo, y no necesitamos influencia de uno sobre el otro, aunque por uno se proporcione ocasión para la acción del otro, que está produciendo un cambio en sí mismo*» (N. E. 688; G. M. vi. 251).

Fuerza primitiva y derivada

Para armonizar esta doctrina con los hechos, se requería una distinción adicional entre fuerza primitiva y derivada. Esta última, que es una modificación de la primera, es el estado presente actual mientras tiende hacia el futuro. La fuerza primitiva es persistente y es, por así decirlo, la ley de la serie, mientras que la fuerza derivada es la determinación que designa un término particular de la serie (G. II. 262). «*La fuerza activa,*» dice Leibniz, «*..... es doble, a saber, primitiva, que existe en toda sustancia corpórea per se*» (ya que considero un cuerpo completamente quiescente abominable para la naturaleza de las cosas), o *derivada*, que por una limitación, por así decirlo, de la primitiva, resultante de los conflictos de los cuerpos entre sí, se ejerce de diversas maneras. Y, en efecto, la fuerza primitiva (que no es otra cosa que la primera entelequia) corresponde al alma o *forma sustancial*, pero por eso mismo pertenece solo a causas generales, que no pueden bastar para explicar los fenómenos. Y así estamos de acuerdo con quienes niegan que las formas deban emplearse para deducir las causas particulares y especiales de las cosas sensibles (N. E. 672; G. M. vi. 236). La fuerza primitiva es constante en cada cuerpo a lo largo de todo el tiempo; la suma de fuerzas derivadas en todo el universo también es constante, siendo lo que Leibniz llama Vis Viva, y lo que a veces todavía se llama así, que es el doble de lo que ahora se conoce como energía cinética (G. III. 457). «*La fuerza derivada es lo que algunos llaman ímpetu, es decir, un conato o tendencia a algún movimiento determinado, mediante el cual se modifica la fuerza primitiva o principio de acción. He demostrado que esta (la fuerza derivada) no se conserva igual en el mismo cuerpo, pero, sin embargo, al distribuirse entre muchos cuerpos, mantiene una suma constante y difiere del movimiento, cuya cantidad no se conserva*» (N. E. 702; G. iv. 396).

En este argumento, debe ser evidente que, lejos de basar la Metafísica en la Dinámica, Leibniz ha inferido, por razones puramente metafísicas, una fuerza primitiva de la que no se hace uso dinámico.[22] Lo útil en Dinámica no fue la fuerza primitiva, que era constante en cada porción de

materia separada, sino la fuerza derivada, que se transfería de cuerpo a cuerpo. La fuerza primitiva fue así invocada por razones puramente metafísicas y no podía usarse válidamente para mostrar que la Dinámica apoyaba la doctrina de la independencia de las sustancias. Aquí de nuevo, creo, como en el caso de la continuidad, hay una antinomia que Leibniz se negó a enfrentar. El efecto total sobre cualquier partícula está, dinámicamente, compuesto de efectos causados por todas las demás partículas; así, la causalidad separada de elementos separados parece concedida. Pero ninguno de estos efectos separados ocurre nunca: todos son ficciones matemáticas. Lo que realmente ocurre es la suma de efectos, *es decir*, el efecto de la suma o del todo. Así, incluso cuando una cosa se define como una serie causal, difícilmente podemos escapar a la admisión, que sin embargo es directamente autocontradictoria, de que las cosas, después de todo, interactúan.

[22] Cfr. G. II. 251: «*Toda modificación presupone algo duradero. Por lo tanto, cuando usted dice, ‹Supongamos que no se encuentra nada en los cuerpos excepto fuerzas derivadas,› respondo que esta no es una hipótesis posible.*» Cfr. también G. II. 270.

Y esto, de hecho, se admite prácticamente en los escritos de Leibniz. Aunque la Dinámica nos obliga a asignar acción causal a cada pieza de materia, también nos exige, en igual medida, tener en cuenta todas las partículas materiales al discutir lo que le ocurrirá a cualquiera. Es decir, requerimos, sobre una base puramente dinámica, admitir la acción transeúnte, la acción de una cosa sobre otra. Leibniz no evitó esto: al contrario, el mundo puramente material permaneció, para él, uno en el que cada movimiento afecta a todos los demás, aunque la interacción *directa* solo ocurra en el impacto. «*Todo es un plenum (y así toda la materia está conectada), y en el plenum cada movimiento tiene un efecto sobre cuerpos distantes en proporción a su distancia, de modo que cada cuerpo no solo es afectado por aquellos que están en contacto con él, y de alguna manera siente el efecto de todo lo que les sucede, sino que también es afectado mediatamente por cuerpos que tocan aquellos con los que está en contacto inmediato. Por lo cual se sigue que esta intercomunicación de las cosas se extiende a cualquier distancia, por grande que sea. Y en consecuencia, cada cuerpo siente el efecto de todo lo que ocurre en el universo*» (Monadología, § 61; L. 251; D. 227; G. vi. 617). Luego procede a deducir la proposición de que todas las sustancias reflejan el universo desde este punto de vista, que es diametralmente opuesto al de la independencia de todas las partículas materiales.[23]

Explicó esta aparente interacción mediante una teoría subjetiva, en la que los movimientos se convertían meramente en representaciones en todas las mónadas, porque todas las mónadas reflejan el universo. La verdadera explicación del asunto llegó a ser que las representaciones de causas son causas de representaciones de efectos (G. iv. 533), una especie de teoría berkeleyana, que hace absurdo deducir la actividad de la sustancia de cualquier cosa en la Dinámica.

[23] Cfr. G. ii. 112.

Además, si —como debe suponerse— lo que parece ser movimiento es un cambio real en algún conjunto de mónadas, y por tanto es parte de una serie causal independiente, su percepción, el movimiento subjetivo, también es parte de tal serie, y hay tantas series causales independientes en cada mónada como mónadas hay en el mundo que refleja. Sin embargo, esta dificultad puede dejarse para cuando lleguemos a la armonía preestablecida.

Antinomia de la causalidad dinámica

Queda una última dificultad principal, una dificultad que, hasta donde sé, ninguna teoría existente de la Dinámica puede evitar. Cuando una partícula está sujeta a varias fuerzas, se componen mediante la ley del paralelogramo, y la resultante se considera como su suma. Se sostiene que cada una produce su efecto independientemente, y que el efecto resultante es la suma de los efectos parciales. Así, «*toda conación es compatible con cualquier otra, ya que todo movimiento puede componerse con cualquier otro para dar un tercer movimiento, que siempre puede determinarse geométricamente. Y así no parecía cómo una conación podía ser destruida naturalmente o retirada de un cuerpo*» (*Archiv für Gesch. d. Phil.* i. 578). Si hemos de admitir causas particulares, cada una de las cuales, independientemente de las demás, produce su efecto, debemos considerar el movimiento resultante como compuesto por sus componentes. Si no admitimos tales causas particulares, cada parte de la materia, y por tanto toda la materia, es incapaz de acción causal, y la Dinámica (a menos que la escuela descriptiva tenga razón) se vuelve imposible. Pero no se ha percibido generalmente que una suma de movimientos, fuerzas o vectores en general, es una suma en un sentido bastante peculiar: sus componentes no son partes de ella. Esta es una peculiaridad de toda suma de vectores, o incluso de cantidades con signo. Así, ninguna de las causas constituyentes produce realmente su efecto: el único efecto es uno compuesto, en este sentido especial, de los efectos que *habrían* resultado si las causas hubieran actuado independientemente. Esta es una dificultad fundamental sobre la naturaleza de la adición, y explica, creo, cómo Leibniz llegó a estar tan confundido respecto a la causalidad de los particulares por los particulares. Tan grande es esta confusión, que no es injusto expresarla con las palabras de Wundt: «*Toda sustancia se determina a sí misma, pero esta autodeterminación está determinada por otra sustancia*» (*Die physikalischen Axiome*, p. 57).

Así, el intento de establecer, sobre la base de la Dinámica, una pluralidad de series causales independientes, debe declararse un fracaso completo. No solo fue defectuoso en detalle, sino también equivocado en principio, ya que el resultado buscado —la reducción de toda la serie de fenómenos dinámicos a series subjetivas de percepciones— debería haber hecho de todo el mundo dinámico una *única* serie en cada mónada perceptiva. La confusión se debió —como encontraremos que ocurre con la mayoría de las confusiones de Leibniz— a una falta de comprensión de las consecuencias, extraídas audazmente (excepto respecto a la cosa en sí) por Kant, de la subjetividad del espacio. En los dos próximos capítulos, tendremos que considerar un argumento mejor, un argumento desde las dificultades del continuo hacia la irrealidad del espacio, y la consiguiente naturaleza no espacial de las mónadas.

Capítulo VIII

La Filosofía de la Materia (Continuación)

(b) Como explicación de la continuidad y la extensión

Debe haber sustancias simples, ya que hay compuestos

Ahora llegamos por fin al punto central de la filosofía de Leibniz, la doctrina de la extensión y la continuidad. El rasgo más distintivo del pensamiento de Leibniz es su preocupación por el «*laberinto del continuo.*» Encontrar un hilo a través de este laberinto fue uno de los propósitos principales de la doctrina de las mónadas —un propósito que, en la propia opinión de Leibniz, esa doctrina cumplió completamente. Y el problema de la continuidad bien podría tomarse, como lo hace Mr Latta (L. 21), como punto de partida para una exposición de Leibniz: «*¿Cómo puede aquello que es continuo consistir en elementos indivisibles?*» Responder a esta pregunta fue, creo, uno de los dos objetivos principales de la doctrina de la sustancia de Leibniz y de todo lo mejor de su filosofía. Que no comencé con esta pregunta se debió a motivos de prioridad lógica; pues las doctrinas abstractas que hemos considerado hasta ahora, aunque quizás inventadas en gran parte con miras a este problema, son lógicamente anteriores a él: forman un aparato que debe dominarse antes de que pueda entenderse el tratamiento de Leibniz de la presente cuestión.

El presente capítulo puede considerarse un comentario sobre los dos primeros párrafos de la Monadología. «*La Mónada, de la que aquí hablaremos,*» dice Leibniz, «*no es más que una sustancia simple, que entra en los compuestos. Por ‹simple› se entiende ‹sin partes.› Y deben existir sustancias simples, ya que hay compuestos; porque un compuesto no es más que una colección o agregado de cosas simples*» (L. 217; D. 218; G. vi. 607). Ahora bien, en esta afirmación, me gustaría señalar los siguientes presupuestos: ① que el significado de sustancia es conocido, ② que tenemos fundamentos para asumir la existencia de algo sustancial pero complejo, ③ que todo lo sustancial y complejo debe estar compuesto en última instancia de partes que no son complejas, *es decir*, que no tienen partes, sino que son ellas mismas sustancias simples. De estos presupuestos, el significado de sustancia ya ha sido discutido. La suposición de que la materia existe también se ha mostrado esencial. Queda por indagar por qué la materia es un agregado de sustancias y por qué debe consistir en sustancias simples.

La extensión, distinta del espacio, es el punto de partida de Leibniz

Leibniz parte en esta discusión del hecho de que la materia es extensa y que la extensión no es más que repetición (cf. G. ii. 261). En esta afirmación, la extensión debe distinguirse cuidadosamente del espacio. La extensión, como la duración, es una propiedad de una cosa extensa, una propiedad que lleva consigo de un lugar a otro. «*Un cuerpo puede cambiar de espacio, pero no puede abandonar su extensión*» (D. 263; G. vii. 398); todo tiene su propia extensión y

duración, pero no su propio espacio y tiempo (D. 265; G. vii. 399). Lo que nos ocupa ahora, pues, es la extensión, no el espacio. Respecto a la extensión, Leibniz adoptó una actitud más o menos de sentido común; respecto al espacio, tenía una teoría complicada y bastante paradójica, que solo puede tratarse plenamente después de desarrollar la doctrina de la extensión. El gran error de Leibniz fue pensar que la extensión y la duración son anteriores al espacio y al tiempo. Su orden lógico, a diferencia del orden de descubrimiento, es el siguiente: primero viene la noción de sustancia, luego la existencia de muchas sustancias, en tercer lugar la extensión resultante de su repetición, y cuarto el espacio, que depende de la extensión pero añade la noción adicional de orden y elimina la dependencia de las sustancias *actuales*. Sin embargo, el orden de prueba o descubrimiento es diferente. La existencia de muchas sustancias se infiere del hecho de la extensión, sosteniendo que extensión significa repetición. Que la extensión presupone lógicamente el espacio, siendo de hecho la propiedad de ocupar tanto espacio, parece suficientemente evidente. Leibniz, sin embargo, pasó por alto este hecho. Comenzó con la extensión, como era natural para cualquiera que considerara la sustancia como lógicamente anterior al espacio. Es instructivo contrastar el orden de la Crítica de Kant, que comienza con el espacio y el tiempo, y solo luego avanza hacia las categorías, entre las que están la sustancia y el atributo. Que este no fuera el orden de Leibniz es la principal objeción a su filosofía del continuo. En su lugar, comenzó con una teoría de sentido común sobre la extensión y la duración, que intentó en vano remendar con una teoría paradójica del espacio y el tiempo.

La extensión significa repetición

En mi último capítulo (p. 78), señalé que uno de los argumentos de Leibniz contra la idea de que la esencia de la materia es la extensión provenía de la naturaleza misma de la extensión. Debemos examinar ahora este argumento. La extensión, dice en un diálogo dirigido contra Malebranche, no es algo concreto, sino lo abstracto de lo extendido. Esta, continúa, es la diferencia esencial entre su teoría de la sustancia y la teoría cartesiana defendida por Malebranche (G. vi. 582–4). «*Además de la extensión*», dice en otro lugar, «*debe haber un sujeto que sea extendido, es decir, una sustancia a la que pertenece ser repetida o continuada. Pues la extensión significa solo una repetición o multiplicación continua de lo extendido, una pluralidad, continuidad y coexistencia de partes; y por tanto la extensión no es suficiente para explicar la naturaleza de la sustancia extendida o repetida misma, cuya noción es anterior a la de su repetición*» (D. 44; G. iv. 467). Y no solo debe haber una pluralidad de sustancias, sino también —supongo para que la pluralidad constituya una repetición— debe haber una cualidad repetida o extendida. Así, en la leche hay una difusión de blancura, en el diamante una difusión de dureza (G. vi. 584). Pero la difusión de tales cualidades es solo aparente y no se encuentra en las partes más pequeñas. Así, la única cualidad propiamente extendida es la resistencia, que es la esencia de la *materia prima* (N. E. p. 700; G. iv. 394). Por tanto, la esencia de la *materia prima* no es la extensión, sino que es extendida, y de hecho es la única cualidad que, estrictamente, puede llamarse extendida: pues es la única cualidad común a todas las sustancias creadas y, por tanto, repetida en todas partes. La extensión o materia prima, dice Leibniz, no es más que una cierta repetición de cosas en la medida en que son similares o indiscernibles. Pero esto supone cosas que se repiten y que, además de cualidades comunes,

tienen otras peculiares (D. 176; F. de C. 28–30). Esta teoría explica dos puntos importantes. Primero, muestra por qué todas las mónadas tienen *materia prima*; pues es en virtud de esta cualidad común que una colección de mónadas es extensa. En segundo lugar, conecta la Identidad de los Indiscernibles con la naturaleza abstracta y fenoménica de la extensión. Pues la extensión es una repetición de cosas *en la medida* en que son indiscernibles; y así, dado que no hay dos cosas realmente indiscernibles, la extensión implica abstracción de aquellas cualidades en las que difieren. Así, una colección de mónadas solo es extendida cuando dejamos de lado todo excepto la *materia prima* de cada mónada y la propiedad general de actividad, y consideramos meramente la repetición de estas cualidades.

Por tanto, la esencia de una sustancia no puede ser la extensión, ya que una sustancia debe ser una verdadera unidad

Pero la *materia prima*, como vimos en el capítulo anterior, y como se desprende además del hecho de que dos piezas de *materia prima* son indiscernibles, es una mera abstracción; las sustancias cuya repetición resulta en extensión deben tener otras propiedades además de esta pura pasividad, a saber, la actividad esencial a la sustancia y las diferencias necesarias para hacerlas múltiples. Ahora bien, dondequiera que haya repetición, debe haber muchas sustancias indivisibles. «*Donde solo hay seres por agregación*», dice Leibniz, «*no hay ni siquiera seres reales. Pues todo ser por agregación presupone seres dotados de una verdadera unidad, ya que solo deriva su realidad de la de aquellos de los que está compuesto, de modo que no tendrá ninguna si cada componente es a su vez un ser por agregación*». Si admitimos agregados, «*debemos llegar a puntos matemáticos, ... o a los átomos de Epicuro, ... o debemos confesar que no hay realidad en los cuerpos, o, finalmente, debemos reconocer en ellos algunas sustancias que tienen una verdadera unidad*» (G. ii. 96). Las objeciones especiales a los puntos matemáticos las consideraré en relación con el continuo. Las objeciones a los átomos —y estas se aplican también contra los puntos— son que son indiscernibles y que, si son puramente materiales, no pueden tener actividad. La objeción a no admitir la realidad de los cuerpos parece ser, como ya he señalado, nada más que sentido común; pero esto llevó a Leibniz a preferir, si lógicamente podía hacerlo, la teoría de las «*verdaderas unidades*» a la mera irrealidad de los cuerpos. Al mismo tiempo, es notable que, en sus primeras declaraciones de la doctrina de las mónadas, vacila en conceder unidades reales a *todos* los cuerpos, y se inclina a pensar que puede haber cuerpos inanimados sin unidades y, por tanto, sin realidad (G. ii. 77 y 127).[1] Su argumento puede, entonces, enunciarse así: Suponiendo que lo que nos aparece como materia es algo real, es evidente que debe ser una pluralidad. Ahora, una pluralidad solo es real si sus constituyentes son reales, y nada es en última instancia real excepto las sustancias y sus estados. Pero la pluralidad, en este caso, dado que sus constituyentes existen simultáneamente, no es una mera pluralidad de estados; por tanto, es una pluralidad de sustancias, y las sustancias son necesariamente indivisibles. De ahí que lo que nos aparece como materia debe ser una colección de sustancias indivisibles. Lo que no es verdaderamente un ser, no es verdaderamente un *ser*; si fuera de la esencia de un cuerpo no tener unidad, sería de su esencia ser un mero fenómeno (G. II. 97). Estas verdaderas unidades son lo que Leibniz llama *enteléquias* o *formas*. Estos términos, que tomó prestados de Aristóteles, denotan, cuando se usan con

precisión, no la mónada entera, sino su actividad, o aquello en ella que es análogo a un alma, en oposición a su *materia prima*, que es pasiva y es también materia en el sentido aristotélico, opuesta a la forma (cf. G. II. 252).

---

[1] Cfr. Stein, *op. cit.* p. 167, nota.

¿Cuál es la naturaleza de estas «*verdaderas unidades*» involucradas en la realidad de lo que aparece como materia? Esta naturaleza en general la discutiré en Capítulo XI.; por ahora, me interesa solo en la medida en que se requiere para explicar la extensión. En el próximo capítulo tendremos que investigar la doctrina abstracta sobre lo continuo y lo discreto, sobre el espacio y la extensión, que subyace a este argumento actual; pero será bueno comenzar con la forma más concreta de la difícil doctrina del continuo de Leibniz.

Los tres tipos de punto. Sustancias no materiales

Leibniz distingue tres tipos de puntos. «*Los átomos de materia,*» dice, «*son contrarios a la razón . . . . solo los átomos de sustancia, es decir, unidades reales y absolutamente desprovistas de partes, son fuentes de acciones y los primeros principios absolutos de la composición de las cosas, y, por así decirlo, los últimos elementos del análisis de las sustancias. Podrían llamarse puntos metafísicos; poseen cierta vitalidad y una especie de percepción, y los puntos matemáticos son sus puntos de vista para expresar el universo. Pero cuando las sustancias corpóreas se comprimen, todos sus órganos juntos forman solo un punto físico para nuestra vista. Así, los puntos físicos son solo indivisibles en apariencia; los puntos matemáticos son exactos, pero son meras modalidades; solo los puntos metafísicos o los de sustancia (constituidos por formas o almas) son exactos y reales, y sin ellos no habría nada real, pues sin verdaderas unidades no habría multiplicidad*» (D. 76; L. 310–1; G. iv. 482). La expresión «*puntos metafísicos*» no es habitual y solo se emplea, aparentemente, para resaltar la conexión con la división infinita. Podemos exponerlo así: El espacio consiste en un conjunto de relaciones de distancia; los términos de tales relaciones, tomados simplemente como términos, son *puntos matemáticos*. Son, por tanto, meras modalidades, un mero aspecto o cualidad de los términos actuales, que son *puntos metafísicos* o mónadas. El *punto físico*, por el contrario, es una extensión infinitesimal, del tipo utilizado en el Cálculo Infinitesimal. Este no es verdaderamente indivisible, ya que, después de todo, es una pequeña *extensión*, y la extensión es esencialmente repetición. El argumento, brevemente, es este: La materia como tal es extensa; la extensión es esencialmente pluralidad; por tanto, los elementos de lo extenso no pueden ser ellos mismos extensos. Una sustancia simple no puede ser extensa, pues toda extensión es compuesta (G. iii. 363). Los átomos de materia son contrarios a la razón porque tendrían que ser indivisibles cuya esencia es la divisibilidad. Por tanto, los constituyentes de la materia no son materiales, si lo material debe ser extenso. Pero los constituyentes no pueden ser puntos matemáticos, ya que estos son puramente abstractos, no son existentes, y no componen extensión. Por tanto, los constituyentes de lo que aparece como materia son inextensos y no son puntos matemáticos. Deben ser sustancias, dotadas de actividad, y que difieren *entre sí* debido a la Identidad de los Indiscernibles. Así, no queda nada, entre los objetos de experiencia, que estas sustancias puedan ser, excepto algo análogo a las almas. Las almas son existentes concretos, o sustancias, que difieren *entre sí* y son

inextensas. Estas, por tanto, deben ser los constituyentes de lo que parecen ser cuerpos. Los cuerpos como tales, *es decir*, como extensos, son fenómenos; pero son *phenomena bene fundata* (fenómenos bien fundados), porque son las apariencias de colecciones de sustancias reales. La naturaleza de estas es la fuerza, y son indivisibles como nuestras mentes (D. 72; L. 301; G. iv. 479).

El argumento está excelentemente expuesto en una carta a De Volder (G. ii. 267). De Volder dice: Siendo la extensión necesaria para un cuerpo matemático, se concluye correctamente que, en tal cuerpo, no pueden asignarse unidades indivisibles. Pero esto no prueba que el cuerpo matemático carezca de realidad. A este argumento, Leibniz responde de manera muy completa. Lo que puede dividirse en varios, dice, es un agregado de varios; un agregado es uno solo para la mente, y no tiene realidad excepto la conferida por sus constituyentes. Por tanto, hay en las cosas unidades indivisibles, porque de lo contrario no habría en las cosas verdaderas unidades, ni ninguna realidad no derivada, lo cual es absurdo. Pues donde no hay verdadera unidad, no hay verdadera multitud. Y donde no hay realidad no derivada, no hay realidad alguna, pues esta debe derivarse en última instancia de algún sujeto. Además, dice, concluyo que en la masa de los cuerpos *pueden* encontrarse unidades indivisibles o constituyentes primarios. Los *cuerpos* son siempre divisibles y siempre divididos, pero no así los elementos que los constituyen. El cuerpo *matemático* no es real, porque carece de tales constituyentes; es algo mental y designa una mera pluralidad de partes. Así como el número no es sustancia sin cosas numeradas, el cuerpo matemático, o la extensión, no es sustancia sin actividad y pasividad. Pero en las cosas corpóreas reales, las partes no son indefinidas (como en el espacio, que es una cosa mental), sino asignadas realmente de cierta manera, pues la naturaleza instituye divisiones y subdivisiones reales según las variedades del movimiento; y estas divisiones proceden hasta el infinito, pero no obstante resultan en ciertos constituyentes primarios o unidades reales, solo que infinitas en número. Pero hablando con rigor, la materia no está *compuesta* de unidades constitutivas, sino que resulta de ellas, pues la materia o masa extensa es solo un fenómeno bien fundado, y toda realidad consiste en unidades. Por tanto, los fenómenos siempre pueden dividirse en fenómenos menores, y no hay fenómenos mínimos. Las unidades sustanciales no son partes, sino fundamentos, de los fenómenos.

El movimiento es fenoménico, aunque la fuerza es real

Muchas cosas en este argumento presuponen la posición general de Leibniz sobre la continuidad, una posición que, junto con su teoría del espacio, debe dejarse para el próximo capítulo. Sin embargo, para representar justamente la dirección del argumento de Leibniz desde la extensión hasta las mónadas, debe recordarse que él creía, sobre una base puramente dinámica, haber mostrado que la materia es la apariencia de algo sustancial. Pues la fuerza, que consideraba equivalente a la actividad, es requerida por las leyes del movimiento y se requiere en cada pieza de materia. Que debe haber entelequias dispersas por todas partes en la materia, se sigue del hecho de que los principios del movimiento están así dispersos (G. vii. 330). Y desde este punto de vista, podemos dar un significado ligeramente mejor, que antes aparecía, a la doctrina de la fuerza. La fuerza es más real que el movimiento, o incluso que la materia. El movimiento no es una causa, sino un efecto de la fuerza, y no es más un ser real que el tiempo. Pero la fuerza *es* un ser real,

aunque la materia es solo un fenómeno bien fundado (G. ii. 115; iii. 457). Así, aunque la materia y el movimiento son solo apariencias, son apariencias *de* algo que tiene actividad, y por tanto de algo sustancial. Si asumimos, como Leibniz siempre hace, que nuestras percepciones de la materia *corresponden* a un mundo real fuera de nosotros, entonces ese mundo, por razones dinámicas, debe contener fuerzas, y por tanto sustancias. La única dificultad es conciliar esta visión con la divisibilidad arbitraria e infinita de la materia. Esta dificultad nos lleva a la doctrina del infinito y la continuidad.

Capítulo IX

El Laberinto del Continuo

Dificultades sobre puntos

En el último capítulo, vimos que la materia es un fenómeno que resulta de agregados de unidades reales o mónadas. La extensión es repetición, y lo extenso es por tanto plural. Pero si lo que aparece como materia es una pluralidad, debe ser una pluralidad infinita. Pues todo lo que es extenso puede dividirse *ad infinitum*. La masa, dice Leibniz, es discreta, *es decir*, una multitud actual, pero compuesta de una infinidad de unidades (G. ii. 379). Aquí tenemos la creencia de Leibniz en el infinito actual. Un infinito actual ha sido generalmente considerado inadmisible, y Leibniz, al admitirlo, se enfrenta al problema del continuo. En este punto, por tanto, es necesario examinar sus puntos de vista sobre el infinito, la continuidad, el número infinito y la división infinita. Estos deben tratarse antes de avanzar más en la descripción de las unidades verdaderas o mónadas, ya que Leibniz profesa deducir la existencia y naturaleza de las mónadas en gran medida de la necesidad de explicar el continuo. «*En esta consideración*» (*es decir*, de las mónadas), dice, «*no ocurre extensión ni composición del continuo, y todas las dificultades sobre los puntos desaparecen. Y esto es lo que quise decir en alguna parte de mi Teodicea, a saber, que las dificultades del continuo deben advertirnos que las cosas deben concebirse de una manera bastante diferente*» (G. ii. 451; cf. G. vi. 29). De nuevo dice (G. ii. 262): «*La mónada sola es una sustancia, el cuerpo es sustancias, no una sustancia; ni las dificultades de la composición del continuo, y otras afines, pueden eludirse de otro modo*»; y «*nada excepto la Geometría puede proporcionar un hilo para el laberinto de la composición del continuo, de los máximos y mínimos, y de lo inasignable y lo infinito, y nadie llegará a una metafísica verdaderamente sólida que no haya pasado por ese laberinto.*» [1] Ahora, ¿cuáles son las dificultades del continuo, y cómo se eluden? No puedo esperar tener éxito en aclarar el tema, tanto porque es casi el tema más difícil en filosofía, como porque el tratamiento de Leibniz ofrece dificultades especiales al comentarista.

[1] Cohen, Infinitesimalmethode, p. 64; G. M. vii. 326.

Afirmación del infinito actual y negación del número infinito

Todo aquel que haya oído hablar de Leibniz sabe que creía en el infinito actual. Pocas citas suyas son más conocidas que la siguiente (D. 65; G. I. 416): «*Estoy tan a favor del infinito actual que, en lugar de admitir que la naturaleza lo aborrece, como comúnmente se dice, sostengo que la naturaleza lo afecta en todas partes para marcar mejor las perfecciones de su autor. Así, creo que no hay parte de la materia que no esté, no digo divisible, sino realmente dividida; y en consecuencia, la partícula más pequeña debe considerarse como un mundo lleno de una infinidad de criaturas diferentes.*» Tales pasajes, digo, son bien conocidos y se plasman en la observación común de que Leibniz creía en el infinito actual, *es decir*, en lo que un hegeliano llamaría el falso infinito. Pero esto dista mucho de

ser toda la verdad sobre el asunto. Para empezar, Leibniz negaba el *número infinito* y respaldaba su negación con argumentos muy sólidos.[2] En segundo lugar, conocía la distinción, utilizada posteriormente por Hegel, entre el infinito verdadero y el falso. «*El infinito verdadero,*» dice, «*existe, estrictamente hablando, solo en el Absoluto, que es anterior a toda composición y no se forma por adición de partes*»;[3] un agregado infinito no es verdaderamente un todo y, por tanto, no es verdaderamente infinito (G. ii. 304–5; N. E. pp. 161–3; G. v. 143–5). Y estas afirmaciones no se hacen olvidando su defensa del infinito actual. Al contrario, en un pasaje dice: «*Los argumentos contra el infinito actual asumen que, si se admite, habrá un número infinito y que todos los infinitos serán iguales. Pero debe observarse que un agregado infinito no es ni un todo único, ni posee magnitud, ni es consistente con el número*» (G. ii. 304). Así, el infinito actual se defiende expresamente porque no conduce al número infinito. Debemos coincidir, pues, en que las opiniones de Leibniz sobre el infinito distan mucho de ser tan simples o ingenuas como a menudo se supone. Exponer la teoría de la que se derivan las observaciones anteriores es un intento difícil, pero debo emprenderlo ahora.

[2] Cf. G. vi. 629; I. 338; ii. 304-5; v. 144; N. E. p. 161.

[3] N. E. p. 162; G. v. 144. Cf. el siguiente pasaje: «*Creo con el Sr. Locke que, estrictamente hablando, puede decirse que no hay espacio, tiempo ni número que sea infinito, sino que solo es verdad que, por grande que sea un espacio, un tiempo o un número, siempre hay otro mayor, ad infinitum; y que así el infinito verdadero no se encuentra en un todo compuesto de partes. Sin embargo, se encuentra en otra parte; a saber, en el absoluto, que carece de partes y que influye en las cosas compuestas porque resultan de la limitación de lo absoluto. Por tanto, siendo el infinito positivo nada más que lo absoluto, puede decirse que en este sentido hay una idea positiva del infinito, y que es anterior a la del finito*» (D. 97; N. E. 16–17; G. v. 17; edición de Erdmann, p. 138. El texto de G. parece defectuoso).

Ya he tenido ocasión de mencionar a Hegel, y creo que una analogía en otros aspectos puede ayudar a esclarecer los argumentos de Leibniz. En primer lugar, a menudo parece insinuar, como ya hemos visto en relación con la extensión, la visión esencialmente hegeliana de que la abstracción es falsificación. En segundo lugar, su argumento sobre la cuestión presente y toda su deducción del monadismo a partir de las dificultades del continuo parece guardar una estrecha analogía con un argumento dialéctico. Es decir, para expresarlo crudamente, se acepta un resultado como verdadero porque puede inferirse de premisas reconocidamente falsas e inconsistentes entre sí.[4] Quienes admiran estos dos elementos en la filosofía de Hegel considerarán mejor el argumento de Leibniz por incluirlos. Pero, en cualquier caso, la comprensión del argumento se facilita enormemente, si mi interpretación es correcta, por esta analogía con un método que se ha vuelto familiar.

[4] El argumento no es estrictamente dialéctico, pero la siguiente afirmación muestra su debilidad. La premisa general es: Puesto que la materia tiene partes, hay muchos reales. Ahora bien, las partes de la materia son extensas y, debido a la divisibilidad infinita, las partes de lo extenso siempre son extensas. Pero como la extensión significa repetición, lo que se repite en última instancia no es extenso. Por tanto, las partes de la materia en última instancia no son extensas. Luego es contradictorio suponer que la materia tiene partes. Por tanto, los muchos reales no son partes de la materia. (El argumento se expone casi exactamente así en G. vii. 552.)
Es evidente que este argumento, al obtener muchos reales, asume que estos son partes de la materia, premisa que se ve obligado a negar para mostrar que los reales no son materiales.

Continuidad en un sentido negada por Leibniz

A pesar de la ley de continuidad, la filosofía de Leibniz puede describirse como una negación completa de lo continuo. La repetición es discreta, dice, donde se discernen partes agregadas,

como en el número; es continua donde las partes son indeterminadas y pueden asumirse de infinitas maneras (N. E. p. 700; G. iv. 394). Que algo actual sea continuo en este sentido, Leibniz lo niega; pues aunque lo actual pueda tener infinitas partes, estas partes no son indeterminadas o arbitrarias, sino perfectamente definidas (G. ii. 379). Solo el espacio y el tiempo son continuos en el sentido de Leibniz, y estos son puramente ideales. En lo actual, dice, lo simple es anterior al agregado; en lo ideal, el todo es anterior a la parte (G. ii. 379). También dice que el continuo es ideal porque implica partes indeterminadas, mientras que en lo actual todo es determinado. El laberinto del continuo, continúa —y esta es una de sus observaciones favoritas— surge de buscar partes actuales en el orden de los posibles y partes indeterminadas en el agregado de lo actual (G. ii. 282. Cf. Ib. 379; iv. 491). Esto significa que los puntos y los instantes no son partes actuales del espacio y el tiempo, que son ideales;[5] y que nada extenso (pues lo extenso es indeterminado) puede ser un componente verdadero de un agregado de sustancias, que es actual. En cuanto al espacio, el tiempo y también el número, el todo finito es lógicamente anterior a las partes en que puede dividirse; en cuanto a la sustancia, por el contrario, el agregado es lógicamente posterior a las sustancias individuales que lo componen.[6]

[5] Contrástese con Cohen, *op. cit.* p. 63, G. M. v. 385: «*Un punto es una línea infinitamente pequeña o evanescente.*» Esto parece solo tener sentido matemático.

[6] Cf. G. M. iv. 89 ff.

Lo que Leibniz quiere decir, parece ser esto. Hay dos tipos de indivisibles: las ideas simples y las sustancias individuales. En el primer sentido, el número uno es indivisible: es una idea simple, lógicamente anterior a las fracciones cuya suma es uno. Estas fracciones lo presuponen, y su simplicidad no se refuta por el hecho de que haya infinitas fracciones de las que pueda componerse. De hecho, es más correcto considerar las fracciones como formadas por división de la unidad que considerar la unidad como formada por composición de fracciones. Igualmente, la mitad, tomada abstractamente, es una mera razón, no la suma de dos cuartos; esto último solo es cierto para las cosas numeradas (G. iv. 491). Así, muchos que han filosofado sobre el punto y la unidad se han confundido al no distinguir la resolución en nociones y la división en partes (G. iii. 583). Igualmente, piensa Leibniz, la línea abstracta no está compuesta (G. iv. 491), pues lo que es verdad sobre la línea es solo la relación de distancia, que, en cuanto relación, es indivisible. La composición solo existe en los concretos, *es decir*, en las masas que estas líneas abstractas marcan. En las cosas actuales sustanciales, el todo es un resultado o agregado de sustancias simples (*Ib.*). Es la confusión de lo ideal y lo actual, dice Leibniz nuevamente, lo que ha embrollado todo y producido el laberinto del continuo.

En número, espacio y tiempo, el todo es anterior a la parte

En este punto, parece esencial considerar la teoría del espacio de Leibniz. Esta teoría está más o menos involucrada en todo lo que puede decirse sobre su filosofía; ya he dicho algo al respecto y seguiré diciendo más. Pero aquí algunas observaciones explícitas ilustrarán la doctrina del continuo.

Los ideales en los que, según Leibniz, el todo es anterior a la parte son los números, el espacio y el tiempo. En cuanto a los números, es evidente que la unidad, e incluso los otros enteros, son anteriores a las fracciones. En cuanto al espacio y el tiempo, se alcanza un resultado similar mediante la teoría relacional. En todos estos casos, Leibniz habría hecho mejor en decir rotundamente que, aunque los números y las distancias pueden ser mayores o menores, no tienen partes. En cuanto a las fracciones, sí dice esto (G. iv. 491), y esto es lo que quiere decir en todos esos casos. Los ideales, si son números, son conceptos aplicables a agregados posibles, pero no son ellos mismos agregados; si son distancias, son relaciones posibles y deben distinguirse de una extensión que se extiende de un extremo de la distancia al otro.

Espacio y tiempo, para Leibniz, puramente relacionales

Existen dos grandes tipos de teoría espacial, uno representado por Newton, el otro por Leibniz. Estos dos se enfrentan en la controversia con Clarke. Ambos resultan de enfatizar una u otra de las siguientes ideas. Si tomamos dos puntos A y B, tienen (1) una distancia, que es simplemente una relación entre ambos, (2) una longitud actual, que consiste en cierta cantidad de espacio y se extiende de A a B. Si insistimos en lo primero como esencia del espacio, obtenemos una teoría relacional; los términos A y B, cuya distancia es espacial, deben ser no espaciales, ya que no son relaciones. Si insistimos en lo segundo, la longitud intermedia real, la encontramos divisible en infinitos puntos, cada uno como los puntos extremos A y B. Esta alternativa da la teoría newtoniana del espacio absoluto, consistente no en un conjunto de relaciones posibles, sino en una colección infinita de puntos reales. La objeción a la teoría de Newton es que es autocontradictoria; la objeción a la de Leibniz es que es manifiestamente inconsistente con los hechos y, al final, tan autocontradictoria como la de Newton. Una teoría libre de ambos defectos es muy deseable, pues sería algo que la filosofía no ha conocido hasta ahora. Volveré a los argumentos de Leibniz en el próximo capítulo. Por ahora, solo deseo señalar las consecuencias de su teoría relacional, consecuencias también extraídas por Lotze y otros que han defendido esta teoría.

El espacio es un conjunto de posibles relaciones de distancia. Estas se vuelven reales solo cuando los puntos A y B están ocupados por sustancias reales. Las distancias pueden ser mayores o menores, pero no pueden dividirse en partes, ya que son relaciones. (Esta consecuencia no es extraída por Leibniz; de hecho, es expresamente negada; pero él usa *parte* de manera más amplia. Dice, lo que me basta, que en el espacio y el tiempo no hay divisiones excepto las hechas por la mente [G. ii. 278–9]). Y los términos distantes, como el espacio es relacional, no pueden ser espaciales o extendidos. La distancia, además, debe analizarse en predicados de los términos distantes A y B; Leibniz lo hace representando la distancia como parte de la manera en que A y B se reflejan mutuamente. Así, un punto matemático, el *lugar* de A, es meramente esa cualidad de A en virtud de la cual, en cualquier momento, refleja otras cosas como lo hace. Por eso los puntos matemáticos son los *puntos de vista* de las mónadas, y también por qué son meras modalidades, no partes del espacio. Esta visión del espacio también explica por qué el todo no se compone de sus partes. Pues las partes de una distancia son meramente otras relaciones de distancia

menores, y de ninguna manera son presupuestas por la distancia mayor, que es lógicamente independiente de ellas. La distinción es, de hecho, la entre cantidades intensivas y extensivas. Las cantidades extensivas presuponen todos los constituyentes cuya suma son; las cantidades intensivas, por el contrario, no presuponen de ninguna manera la existencia de cantidades menores del mismo tipo. La posición de Leibniz es, entonces, que las cantidades espaciales y temporales son relaciones y, por tanto, intensivas; mientras que la extensión es una cantidad extensiva y presupone partes reales en lo que está extendido.[7]

[7] Así, en respuesta a Clarke, Leibniz dice: «*En cuanto a la objeción de que el espacio y el tiempo son cantidades, o más bien cosas dotadas de cantidad, y que la situación y el orden no lo son, respondo que el orden también tiene su cantidad; hay en él lo que precede y lo que sigue; hay distancia o intervalo. Las cosas relativas tienen su cantidad, al igual que las absolutas. Por ejemplo, las razones o proporciones en matemáticas tienen su cantidad y se miden mediante logaritmos; y sin embargo, son relaciones. Por lo tanto, aunque el tiempo y el espacio consisten en relaciones, tienen su cantidad*» (D. 270; G. VII. 404). Sin embargo, las opiniones de Leibniz sobre la cantidad intensiva no eran en absoluto claras.

La distinción entre la composición de lo real y la resolución de lo ideal es, pues, de gran importancia. Explica lo que Leibniz quiere decir al afirmar que un instante no es parte del tiempo (G. III. 591), ni un punto matemático parte del continuo espacial (D. 64, 76; L. 311; G. I. 416; II. 279; IV. 482). El continuo espacial es el conjunto de todas las distancias posibles. Los puntos matemáticos son meras posiciones, *es decir*, términos posibles para las relaciones de distancia. Así, no son del mismo orden que las distancias posibles que componen el continuo espacial; no son partes de este continuo. De hecho, una distancia, al ser una relación, propiamente no tiene partes, y así no tenemos razón para resolverla en partes indivisibles. Lo que está extendido en el espacio, por el contrario, es concreto; no tenemos meramente distancias, sino también términos entre los cuales las distancias se mantienen. Un espacio abstracto no es plural, pero un cuerpo que ocupa ese espacio debe ser plural. Pues en lugar de mera posibilidad, ahora tenemos algo real en las posiciones que, de otro modo, son «*meras modalidades*».

Resumen del argumento del continuo a las mónadas

Podemos resumir todo el argumento brevemente así. (1) Nada es absolutamente real excepto las sustancias indivisibles y sus diversos estados (G. ii. 119). Esto es resultado de la doctrina lógica abstracta con la que comencé mi exposición de Leibniz; está presupuesta en el argumento de la extensión a las mónadas y no debe considerarse un resultado de ese argumento. (2) Lo que nos aparece como materia es real, aunque *en cuanto* materia es fenoménico. La realidad de lo que aparece como materia es, como vimos, un mero prejuicio. (3) La materia, *en cuanto* fenómeno, es un agregado, de hecho un agregado de un número infinito de partes. (4) Un agregado no puede tener realidad excepto la que deriva de sus constituyentes, ya que solo las sustancias son reales y las sustancias son indivisibles. (5) Por tanto, si se quiere salvar la realidad de lo que parece ser materia, esta debe consistir en una pluralidad infinita de sustancias indivisibles.

Dado que los agregados son fenoménicos, no hay realmente un número de mónadas

Pero el número infinito es autocontradictorio, y no podemos contentarnos con la afirmación de que hay un número infinito de mónadas. Para eludir este argumento, Leibniz hace un uso muy audaz de su principio de que, en los concretos, la parte es anterior al todo, y que nada es absolutamente real excepto las sustancias indivisibles y sus diversos estados. Ser y unidad, dice, son términos convertibles (G. ii. 304). Los agregados, al no tener unidad, no son más que fenómenos, pues excepto las mónadas componentes, el resto (la unidad del agregado, supongo) se añade solo por la percepción, por el mero hecho de ser percibidas simultáneamente (G. II. 517). Esta observación es de suma importancia. Es un resultado legítimo de la posición general de Leibniz y quizás la mejor alternativa que esa posición le permitía. Al mismo tiempo, sus implicaciones, como pronto será evidente, destruyen completamente la posibilidad de una pluralidad de sustancias.

La posición de Leibniz es esta: que la noción de un *todo* solo puede aplicarse a lo que es sustancialmente indivisible. Lo que sea real en un agregado es *solo* la realidad de sus constituyentes tomados uno por uno; la unidad de una colección es lo que Leibniz llama semi-mental (G. II. 304), y por tanto la colección es fenoménica aunque sus constituyentes sean todos reales. *Uno* es el único número aplicable a lo real, ya que cualquier otro número implica partes, y los agregados, como las relaciones, no son «*seres reales*». Esto explica cómo puede negarse el número infinito mientras se admite lo infinito actual. «*No hay número infinito*», dice Leibniz, «*ni línea ni otra cantidad infinita, si se toman como verdaderos todos*» (N. E. p. 161; G. v. 144). Un todo debe ser una sustancia, y a lo que no es un todo, el número no puede aplicarse propiamente. El mundo es solo verbalmente un todo (G. II. 305), e incluso un agregado finito de mónadas no es un todo *per se*. La unidad es mental o semi-mental. En la mayoría de los pasajes, Leibniz aplica esta doctrina solo contra agregados infinitos, pero es evidente que debe aplicarse igualmente a todos los agregados. Leibniz parece haberlo sabido. Así dice (N. E. p. 148; G. v. 132): «*Quizás una docena o una veintena son solo relaciones, y se constituyen solo por relación al entendimiento. Las unidades están separadas, y el entendimiento las reúne, por muy dispersas que estén*». La misma opinión se expresa al final del mismo capítulo (Libro II. Cap. XII.), donde dice: «*Esta unidad de la idea de los agregados es muy verdadera, pero en el fondo, debe confesarse, esta unidad de las colecciones es solo un respeto (rapport) o una relación, cuyo fundamento está en lo que se encuentra en cada sustancia individual por sí misma. Así, estos seres por agregación no tienen otra unidad completa más que la mental; y en consecuencia, su entidad también es de algún modo mental o fenoménica, como la del arcoíris*» (N. E. 149; G. v. 133).

Ahora bien, esta posición es una deducción legítima de la teoría de que todas las proposiciones deben reducirse a la forma sujeto-predicado. La afirmación de una pluralidad de sustancias no es de esta forma: no asigna predicados a una sustancia. En consecuencia, como en otros casos similares, Leibniz se refugia, como muchos filósofos posteriores, en la mente —casi podría decirse, en la unidad sintética de la apercepción. La mente, y solo la mente, sintetiza la diversidad de las mónadas; cada mónada separada es real aparte de su percepción, pero una colección, como tal, adquiere solo una realidad precaria y derivada de la percepción simultánea. Así, la verdad en el juicio de pluralidad se reduce a un juicio sobre el estado de cada mónada que percibe la pluralidad.

Solo en tal percepción una pluralidad forma un todo, y así la percepción es definida por Leibniz como la expresión de una multitud en una unidad (G. iii. 69).

Dificultades de esta visión

Esta noción, de que las proposiciones derivan su verdad de ser creídas, es una que criticaré al tratar la relación de Dios con las verdades eternas. Por ahora, basta plantear un dilema a Leibniz. Si la pluralidad reside *solo* en el perceptor, no puede haber muchos perceptores, y así toda la doctrina de las mónadas se derrumba. Si la pluralidad reside *no* solo en el perceptor, entonces hay una proposición no reducible a la forma sujeto-predicado, la base para el uso de la sustancia ha fracasado, y la afirmación de agregados infinitos, con todas sus contradicciones, se vuelve inevitable para Leibniz. La tan cacareada solución a las dificultades del continuo se resuelve así en humo, y nos quedamos con todos los problemas de la materia sin respuesta.[8]

[8] El principio general de que todos los agregados son fenómenos no debe confundirse con el principio, que Leibniz también sostenía, de que los agregados infinitos no tienen número. Este último principio es quizás una de las mejores formas de escapar de la antinomia del número infinito.

Hemos visto ahora el uso que Leibniz hizo de su principio de que en los entes actuales la parte es anterior al todo. Hemos visto cómo esto le permitió decir que hay una multitud infinita de cosas, mientras al mismo tiempo negaba el número infinito. La multitud de cosas, dice, supera todo número finito, o más bien todo número (G. vi. 629). Solo podríamos exigir que algún número fuera aplicable si esta multitud fuera un todo; y que es un todo, lo niega, aunque la afirmación de un todo está implicada incluso al llamarla multitud. No se puede negar que esta posición es consistente con sus principios, e incluso un resultado directo de ellos. Pero la consistencia es de ese tipo que muestra un error en los principios. El dilema en el que se encuentra Leibniz es un resultado directo de la combinación de tres premisas, que, como afirmé en Capítulo I. (p. 4), son desesperadamente inconsistentes. Estas tres premisas son: (1) que todas las proposiciones tienen un sujeto y un predicado, (2) que la percepción da conocimiento de un mundo que no soy yo ni mis predicados, (3) que el Yo es un sujeto lógico último.

Capítulo X

La Teoría del Espacio y el Tiempo y su Relación con el Monadismo

Razones por las que una filosofía de la sustancia debe negar la realidad del espacio

He expuesto ampliamente, en el capítulo anterior, la naturaleza de la teoría del espacio y el tiempo de Leibniz; deseo examinar, en este capítulo, cuáles fueron sus fundamentos, hasta qué punto esos fundamentos son los mismos que los del monadismo en general, y cuál fue la relación de las mónadas de Leibniz con el espacio. Mucho de lo que diré será aplicable también a Lotze, [1] y en general a todas las teorías que defienden una pluralidad de cosas. Comencemos con la teoría del espacio.

[1] Aunque Lotze no defendió finalmente la pluralidad, sino que fusionó todo en su M.

«*Tengo varias demostraciones,*» dice Leibniz, «*para refutar la fantasía de quienes toman el espacio como una sustancia, o al menos como un ser absoluto*» (D. 243; G. vii. 363). Estas demostraciones, tal como aparecen en Leibniz, proceden sobre la base de la lógica tradicional y tienen, sobre esa base, una gran fuerza. Porque la lógica tradicional —la lógica subyacente a todo uso de la sustancia o de lo Absoluto— asume, como he procurado mostrar, que todas las proposiciones tienen un sujeto y un predicado. Si ahora se admite que el espacio existe *per se*, mientras se mantiene la doctrina de la sustancia, habrá una relación entre las sustancias y los espacios que ocupan. Pero esta relación será *sui generis*; no será una relación de sujeto y predicado, ya que cada término de la relación existe y puede continuar existiendo aunque la relación cambie. Ni la cosa ni la parte del espacio son aniquiladas cuando la parte es evacuada por la cosa y reocupada por una cosa diferente. La relación, entonces, entre un lugar y la sustancia que lo ocupa, es una para la cual la lógica tradicional no tenía lugar. En consecuencia, la existencia independiente de los lugares fue negada por filósofos cuidadosos, y admitida por Newton solo porque era ciego a sus consecuencias. Clarke, para evadir las consecuencias, hizo del espacio y el tiempo partes de la esencia de Dios, una posición que Leibniz mostró fácilmente como absurda (D. 263; G. vii. 398). La afirmación que Leibniz realmente combatía era que el espacio existe *per se*, y no como un mero atributo de algo.

Vemos así por qué, para una filosofía de la sustancia, es esencial refutar la realidad del espacio. Un monista debe sostener que el espacio es un atributo; un monadista, que el espacio es un conjunto de relaciones. Contra la primera visión, Leibniz es bastante fuerte; a favor de la segunda, es inconcluyente. Pero procedamos a sus argumentos.

«*Si no hubiera criaturas,*» dice Leibniz, «*el espacio y el tiempo estarían solo en las ideas de Dios*» (D. 252; G. vii. 376–7). Contra esta visión, Kant dice: «*Nunca podemos imaginar que no haya espacio, aunque podemos pensar muy bien que no haya objetos en él*» (ed. Hartenstein, 1867, Vol. iii. p. 59).

Aquí tenemos una oposición aguda y definida: Kant ha sacado la consecuencia que la teoría de Leibniz está diseñada para evitar.[2] «*Si el espacio es una realidad absoluta,*» dice Leibniz, «*lejos de ser una propiedad o un accidente opuesto a la sustancia, será más subsistente que las sustancias*» (D. 248; G. vii. 373). ¿Cuáles fueron, entonces, los argumentos con los que Leibniz refutó la realidad del espacio?

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

Argumentos de Leibniz contra la realidad del espacio

El argumento lógico abstracto de que el espacio, si es real, debe ser sujeto o predicado, pero evidentemente no es ninguno de los dos, no se expone explícitamente en Leibniz, que yo sepa, aunque en la controversia con Clarke sostiene que el espacio, al tener partes, no puede ser un atributo de Dios, y que el espacio vacío no puede ser atributo de nada (D. 264, 248; G. vii. 399, 372). Contra considerar el espacio como un *atributo*, el verdadero argumento es que la esencia de la materia no es la extensión—un argumento que ya hemos visto es concluyente. Contra considerar el espacio como una *sustancia* o existente independiente, el argumento favorito de Leibniz se deriva de la Identidad de los Indiscernibles y la Ley de Razón Suficiente; y este argumento se aplica igualmente contra el tiempo. El espacio es absolutamente uniforme, y un punto de él es igual a otro. Así, no solo los puntos son indiscernibles, sino que varios arreglos de cosas serían indiscernibles—por ejemplo, el arreglo real y el que resultaría de girar todo el universo en cualquier ángulo (D. 243–4; G. vii. 364). De nuevo, si el tiempo fuera real, el mundo podría haberse creado antes, y no podría aparecer una razón suficiente para crearlo en un momento más que en otro (D. 249; G. vii. 373). Y en general, el universo como un todo no puede tener posiciones absolutas diferentes en el espacio o el tiempo, ya que estas posiciones serían indiscernibles y, por tanto, una y la misma (D. 247; G. vii. 372). Además de estos argumentos, están las contradicciones del continuo, que examinamos en el capítulo anterior. El espacio y el tiempo, si son reales, no pueden componerse más que de *puntos matemáticos*; pero de estos nunca pueden componerse, ya que son meros extremos; dos de ellos no son más grandes que uno, así como dos oscuridades perfectas no son más oscuras que una (G. ii. 347). Y en cuanto al tiempo, nada de él existe excepto instantes, y estos no son propiamente partes de él, ¿y cómo puede existir una cosa de la cual ninguna parte existe jamás? (D. 268; G. vii. 402).

Teoría de la posición de Leibniz

Pero si el espacio y el tiempo no son reales, ¿qué son? La respuesta la sugiere el argumento de la Identidad de los Indiscernibles. De ese argumento se sigue que no hay posición absoluta, sino solo relaciones mutuas de las cosas, de las cuales se abstrae la posición. El espacio es un orden según el cual se disponen las situaciones, y el espacio abstracto es ese orden de situaciones cuando se conciben como posibles (D. 281; G. vii. 415). El tiempo, de nuevo, es un ente de razón tanto como el espacio, pero la coexistencia y la postexistencia son algo real (G. ii. 183). Pero si el espacio es un

orden de situaciones, ¿qué son las situaciones mismas? ¿Cómo pueden explicarse *ellas* relacionalmente?

Sobre esta cuestión, Leibniz es muy explícito (D. 265–7; G. vii. 400–402). Cuando la relación de situación de un cuerpo A respecto a otros cuerpos C, D, E, etc., cambia, mientras que las relaciones mutuas de situación de C, D, E, etc., no cambian, inferimos que la *causa* del cambio está en A, y no en C, D, E, etc. Si ahora otro cuerpo B tiene respecto a C, D, E, etc., una relación de situación precisamente similar a la que A tenía antes, decimos que B está en el *mismo lugar* que A. Pero realmente no hay nada individualmente idéntico en los dos casos; porque en el primer caso, las relaciones de situación eran afecciones de A, mientras que ahora son afecciones de B, y el mismo accidente individual no puede estar en dos sujetos diferentes. Así, la identidad implícita al hablar del *mismo lugar* es una ilusión; solo hay relaciones de situación precisamente similares. La explicación de Leibniz se vuelve innecesariamente contradictoria por la introducción del movimiento absoluto, que, como vimos, dedujo de la fuerza (cf. D. 269; G. vii. 404). Del movimiento absoluto debería haber inferido, como Newton, la posición absoluta. Pero su explicación de la situación puede liberarse de esta inconsistencia. Está ansioso por dar un significado inequívoco a *mismo lugar*, para poder decir definitivamente que los dos cuerpos A y B están o no sucesivamente en el mismo lugar. Pero esto, en su teoría, no es ni necesario ni posible. Siempre debe especificar los cuerpos respecto a los cuales se estimará el lugar, y debe admitir, como puede sin contradicción, que otros cuerpos de referencia producirían, igualmente legítimamente, un resultado diferente. Su referencia a la causa del cambio de situación se debe a una inconsistencia fundamental en su Dinámica, y en toda Dinámica que trabaja con posición relativa, pero evitable en una teoría relacional del espacio, siempre que no se introduzca referencia a la Dinámica. Así, podemos aceptar la siguiente definición: «*El lugar es lo que es el mismo en diferentes momentos para diferentes cosas existentes, cuando sus relaciones de coexistencia con ciertos otros existentes... concuerdan enteramente.*» Pero cuando añade que estos otros existentes «*se supone que continúan fijos de uno de estos momentos al otro*», está haciendo una suposición que, en una teoría relacional, carece por completo de significado (D. 266; G. vii. 400). Son tales adiciones las que muestran la debilidad de la teoría. Claramente hay algo más que relaciones en el espacio, y quienes intentan negarlo son incapaces, debido a hechos obvios, de evitar contradecirse. Pero con la práctica de negar lo obvio, debe admitirse, la teoría relacional puede adquirir un alto grado de autoconsistencia interna.

La relación de las mónadas con el espacio: una dificultad fundamental del monadismo

Llego ahora a otro tema estrechamente relacionado, a saber, la relación del espacio con las mónadas. El espacio, como hemos visto, es algo puramente ideal; es una colección de relaciones posibles abstractas. Ahora bien, las relaciones siempre deben reducirse a atributos de los términos relacionados. Para efectuar esta reducción de las relaciones espaciales, deben introducirse las mónadas y sus percepciones. Y aquí Leibniz debería haber encontrado una gran

dificultad—una dificultad que afecta a todo monadismo y, en general, a toda filosofía que, admitiendo un mundo externo, mantiene la subjetividad del espacio.

La dificultad es esta. Las relaciones espaciales no se mantienen entre mónadas, sino solo entre objetos simultáneos de percepción de cada mónada.[3] Así, el espacio es propiamente subjetivo, como en Kant. Sin embargo, las percepciones de diferentes mónadas difieren debido a la diferencia de puntos de vista; pero los puntos de vista son puntos matemáticos, y el conjunto de puntos de vista posibles es el conjunto de posiciones posibles.[4] Así, Leibniz tuvo dos teorías del espacio: la primera subjetiva y kantiana, la segunda dando una contraparte objetiva, *es decir*, los diversos puntos de vista de las mónadas. La dificultad es que la contraparte objetiva no puede consistir *meramente* en la diferencia de puntos de vista, a menos que el espacio subjetivo sea *puramente* subjetivo; pero si *es* puramente subjetivo, la base para diferentes puntos de vista ha desaparecido, ya que no hay razón para creer que los fenómenos son *bene fundata*.

[3] G. ii. 444, 450–I, 378; iii. 357, 623.

[4] Cf. G. ii. 253, 324, 339, 438; iv. 439, 482–3 (D. 76; L. 311), 484–5 (D. 78; L. 314); vii. 303–4 (D. 102; L. 340–2).

La naturaleza de esta dificultad se aclarará más examinando el desarrollo de las opiniones de Leibniz sobre la relación de las Mónadas con el espacio. Veremos que, cuando era joven, de acuerdo con su inclinación materialista, consideraba definitivamente que las almas ocupaban puntos en el espacio, mientras que más tarde, después de haberse persuadido de la irrealidad del espacio, se esforzó cada vez más en enfatizar la subjetividad del espacio a expensas de la contraparte objetiva.

Visiones tempranas de Leibniz sobre este tema

«*Hace muchos años,*» escribió Leibniz en 1709, «*cuando mi filosofía aún no era suficientemente madura, situé las almas en puntos*» (G. ii. 372). De esta opinión temprana parece haber derivado muchas de las premisas de su doctrina, y estas premisas luego aceptó como base establecida para argumentos posteriores. Olvidando que estas premisas se derivaban ellas mismas de la realidad del espacio, no temió usarlas para refutar esa realidad. Tal, al menos, me parece una visión plausible de su desarrollo. Parece haber estado muy cerca de su teoría de las mónadas en 1671-72, y luego, por su contacto con el cartesianismo, haberse desviado por un tiempo de sus tendencias individualistas, regresando a ellas solo cuando había demostrado la inadecuación de la Dinámica Cartesiana y la falsedad del dictum de que la extensión es la esencia de la materia.

Él había, antes de su viaje a París, ya estado muy cerca de la doctrina de las mónadas. «*Puedo probar,*» dice, «*por la naturaleza del movimiento... que la mente actúa sobre sí misma... que la mente consiste en un punto o centro, y por tanto es indivisible, incorruptible, inmortal... La mente es un pequeño mundo, comprendido en un punto, y consistente en sus ideas, como un centro, aunque indivisible, consiste en ángulos*» (G. I. 61). Y en 1671 dice que sus pruebas de Dios y la inmortalidad descansan en la difícil doctrina del punto, el instante, lo indivisible y la conación—precisamente las mismas dificultades que su teoría posterior estaba diseñada para resolver. «*La mente misma,*» continúa, «*consiste propiamente en un único punto del espacio, mientras que un cuerpo ocupa un*

lugar.» «*Si damos a la mente un lugar mayor que un punto, ya es un cuerpo y tiene partes extra partes; por lo tanto no está inmediatamente presente a sí misma.*» Pero si postulamos que la mente consiste en un punto, es indivisible e indestructible. El cuerpo, dice, tiene un núcleo de sustancia que siempre se preserva, y este núcleo consiste en un punto físico, mientras que el alma consiste en un punto matemático (G. I. 52–54).

Sus visiones intermedias

En estas primeras opiniones hay una franca aceptación de la realidad del espacio, y un materialismo que recuerda la central telefónica de Karl Pearson.[5] La mente, dice, debe estar en el lugar de confluencia de todos los movimientos impresos por los objetos sensibles (G. I. 53). Pronto debió ser evidente para Leibniz que esta doctrina no resolvía las dificultades del punto y el instante, ni proporcionaba una teoría consistente de la sustancia. Y así encontramos, en sus primeros relatos publicados de la doctrina de las mónadas, un tercer tipo de punto añadido a los dos anteriores, a saber, el punto metafísico, mientras que el punto matemático ya no es aquel en el que consiste el alma, sino solo su punto de vista (D. 76; L. 311; G. iv. 482–483).

[5] *Gramática de la Ciencia*, Cap. II. § 3.

Sus visiones posteriores

Pero incluso aquí el espacio y el punto matemático conservaban más realidad de lo deseable, y en consecuencia tanto la expresión «*puntos metafísicos*» como la afirmación de que los puntos matemáticos son los puntos de vista de las sustancias, desaparecen después de 1695.[6] Después de este tiempo, aún habla de puntos de vista, y siempre los explica por analogía con puntos espaciales desde los cuales el mundo es, *por así decirlo*, visto en perspectiva (G. ii. 438; III. 357). Pero insiste en que esto es *solo* una analogía, sin decirnos, sin embargo, a qué es análogo. Parece haber sido consciente de la dificultad, pues en sus escritos posteriores evita cualquier declaración clara sobre la *ubeidad* del alma. Las almas pueden tener, piensa, al menos en relación con los cuerpos, lo que puede llamarse ubeidad *definitiva*, *d.w.z.* están en un volumen determinado, sin que podamos asignarles ningún punto especial en ese volumen (N. E. 230–1; G. v. 205–6). En el último año de su vida, es aún más negativo en sus comentarios. «*Dios,*» dice, «*no está presente en las cosas por situación, sino por esencia; su presencia se manifiesta por su operación inmediata. La presencia del alma es de naturaleza muy diferente. Decir que está difundida por todo el cuerpo es hacerla extensa y divisible. Decir que está, en su totalidad, en cada parte de algún cuerpo, es hacerla divisible de sí misma. Fijarla a un punto, difundirla por muchos puntos, son solo expresiones abusivas, idola tribus*» (D. 245–6; G. vii. 365–6). Tras esta declaración puramente negativa, Leibniz pasa a otro tema. Parece, de hecho, no tener nada mejor que decir, sino que hay tres tipos de *ubeidad*, circunscriptiva, definitiva y repletiva,[7] que la primera pertenece a los cuerpos, la segunda a las almas y la tercera a Dios (N. E. 230; G. v. 205). La declaración más definida es una en una carta a Lady Masham (G. iii. 357): «*La cuestión de si (una sustancia simple) está en algún lugar o en ninguna parte, es una cuestión de palabras: porque su naturaleza no consiste en la extensión, sino que está*

relacionada con la extensión que representa; y por lo tanto uno debe colocar el alma en el cuerpo, donde está su punto de vista según el cual ahora representa el universo. Querer algo más, y encerrar las almas en dimensiones, es desear imaginar las almas como cuerpos.» Aquí, y en todos los demás pasajes que conozco, Leibniz se niega a enfrentar el hecho de que todas las mónadas representan el mismo mundo, y que este mundo siempre es imaginado por él como algo análogo al espacio de nuestras percepciones. Parece que una vez, de hecho, percibió que el argumento de la extensión a la pluralidad de sustancias implicaba un espacio objetivo, y en consecuencia repudió este argumento. «*Lo que pertenece a la extensión,*» dice, «*no debe asignarse a las almas, ni debemos derivar su unidad o pluralidad de la categoría de cantidad, sino de la categoría de sustancia, d.w.z. no de puntos, sino de la fuerza primitiva de operación*» (G. ii. 372). Esto sugiere que el argumento de la Dinámica es más fundamental que el de la extensión—una opinión que, como hemos visto, no se puede sostener. Una investigación más cercana muestra confusiones cada vez más desesperanzadas. Intenta dar posición a las mónadas por relación con los cuerpos. Las mónadas, dice, aunque no son extensas, tienen cierto tipo de situación, *d.w.z.* una relación ordenada de coexistencia con otras cosas, a través de la máquina que dominan. «*Las cosas extensas implican muchas cosas que tienen situación; pero las cosas simples, aunque no tienen extensión, sin embargo deben tener situación en la extensión, aunque esto no pueda designarse punctatim como en fenómenos incompletos*» (G. II. 253). También dice que una sustancia simple, aunque no tiene extensión, tiene posición, que es el fundamento de la extensión, ya que la extensión es una repetición continua simultánea de posición (G. II. 339). Como también insiste en que un número infinito de *puntos* no forman juntos una extensión (*ib. 370*), debemos suponer que la posición, en este caso también, es presencia en un volumen, no en un punto. Esta opinión, curiosamente, se expone claramente en el Nuevo Sistema, la misma obra en la que habla de puntos matemáticos como los puntos de vista de las almas. Después de explicar la unión del alma y el cuerpo mediante la armonía preestablecida, continúa: «*Y así podemos entender cómo el alma tiene su asiento en el cuerpo por una presencia inmediata, que no podría ser mayor, ya que el alma está en el cuerpo como la unidad (o unidad: en francés es unité) está en el resultante de unidades, que es la multitud.*»[8] Esta noción absurda de presencia inmediata en un volumen se hizo plausible por referencia al cuerpo orgánico o máquina; pero como este a su vez consistía en mónadas, se habría requerido una nueva explicación para *su* posición. Las almas, dice Leibniz, no deben considerarse como en puntos, pero podemos decir que están en un lugar por correspondencia, y así están en todo el cuerpo que animan (G. ii. 371). Pero como el cuerpo a su vez consiste en mónadas, surge la pregunta obvia: ¿Dónde está el cuerpo? En resumen, ninguno de sus recursos le da a Leibniz escape alguno de un espacio objetivo, anterior al espacio fenoménico y subjetivo en las percepciones de cada mónada; y esto debería haber sido obvio para él, por el hecho de que no hay tantos espacios como mónadas, sino un solo espacio, e incluso solo uno para todos los mundos posibles.[9] El conjunto de relaciones y lugares que constituye el espacio no solo está en las percepciones de las mónadas, sino que debe ser realmente algo que se percibe en todas esas percepciones. Las confusiones en las que cae Leibniz son la pena por tomar la extensión como anterior al espacio, y revelan una objeción fundamental a todos los monadismos. Para estos, dado que trabajan con sustancia, deben negar la realidad del espacio; pero para obtener una pluralidad de sustancias coexistentes, deben asumir subrepticiamente esa realidad. Spinoza, podemos decir,

había mostrado que el mundo real no podía explicarse mediante una sustancia; Leibniz mostró que no podía explicarse mediante muchas sustancias. Se hizo necesario, por tanto, basar la metafísica en alguna noción distinta de la de sustancia—una tarea aún no lograda.

---

[6] La desaparición del primero no debe atribuirse únicamente al descubrimiento del término *monad* en 1696, ya que conservó otros términos—entelechías, sustancias simples, formas, etc.—a pesar de la adopción de la palabra *monad*.

[7] Una opinión que, es verdad, se cita como propia de las escuelas, pero sin desaprobación.

[8] G. iv. 485; D. 78; L. 314. Cf. la nota de Mr. Latta sobre este pasaje. Sobre la noción de presencia por operación que Leibniz parece estar considerando aquí, hablaré más adelante, cuando llegue a la teoría del alma y el cuerpo. Leibniz, sin embargo, rechazó con ridículo la opinión, que parece seguirse de esta teoría, de que las almas son extensas. Véase D. 267; G. vii. 402.

[9] Cf. D. 102; L. 340-2; G, vii. 303-4; ii. 379.

Tiempo y cambio

Queda por decir algo sobre el tiempo y el cambio. Aquí tenemos muchos menos pasajes a los que referirnos, y —hasta donde yo sé— ninguna discusión exhaustiva después de que la filosofía de Leibniz haya madurado. El tiempo, al igual que el espacio, es relacional y subjetivo (cf. D. 244; G. vii. 364; ii. 183). Su subjetividad ya ha sido discutida en Capítulo IV.; deseo aquí discutir solo su relatividad. Leibniz no parece haber percibido claramente lo que esto implica. Lo que implica es que en el tiempo, como en el espacio, solo tenemos distancias, no longitudes o puntos. Es decir, solo tenemos *antes* y *después*: los eventos no están en un tiempo determinado, sino que aquellos que no son simultáneos tienen una distancia, expresada al decir que uno es antes que el otro. Esta distancia no consiste en puntos de tiempo, de modo que no podemos decir que el tiempo ha transcurrido entre dos eventos. Puede haber otros eventos entre ellos —*i.e.* puede haber eventos antes de uno de nuestro par y después del otro. Pero cuando dos eventos no tienen ningún evento entre ellos, tienen meramente una relación de antes y después, sin estar separados por una serie de momentos. Ningún evento puede durar por ningún lapso de tiempo, porque no existe tal cosa como una longitud de tiempo —solo hay diferentes eventos formando una serie. Tampoco podemos decir que los eventos duran un instante, ya que no hay instantes. Así, no habrá tal cosa como un *estado* de cambio, porque esto implica continuidad. En el movimiento, por ejemplo, tendremos diferentes posiciones espaciales ocupadas en serie, pero no habrá un paso de una a otra. Es cierto que Leibniz sostiene que el tiempo es un plenum (D. 281; G. VII. 415)—una frase que, como en el espacio, solo puede significar, en una teoría relacional, que las distancias más pequeñas que ocurren realmente son infinitesimales. O más bien, ya que, como confiesa Leibniz (N. E. 159; G. v. 142), si dos eventos estuvieran separados solo por tiempo vacío, nunca podríamos descubrir la cantidad de tal tiempo, debemos querer decir, cuando decimos que el tiempo es un plenum, que entre dos eventos dados cualesquiera siempre hay otro. Pero esta visión deja las *dificultades* de la continuidad intactas.

Cuando se aplica al movimiento, esta visión no debe expresarse diciendo que un cuerpo pasa instantáneamente de un lugar a otro, y luego permanece allí hasta que da otro salto. Porque esto implicaría que el tiempo transcurre entre saltos sucesivos, mientras que la esencia de la visión relacional es que no transcurre tiempo: la presencia en una posición en el espacio está separada por una distancia temporal, pero no por una longitud temporal (v. p. 131), de la presencia en la

posición ocupada a continuación. Tampoco debemos decir que un cuerpo en movimiento a veces está en movimiento y a veces en reposo; de hecho, nunca puede, en la acepción usual de las palabras, estar ni en reposo ni en movimiento. Decir que un cuerpo está en reposo solo puede significar que su ocupación de cierta posición en el espacio es simultánea (siendo la simultaneidad una relación última) con dos eventos que no son simultáneos entre sí. Y decir que un cuerpo está en movimiento significará que su ocupación de una posición y su ocupación de otra son sucesivas. Pero a partir de esto nunca llegaremos a un estado de movimiento, incluso tomando un número infinito de posiciones espaciales ocupadas sucesivamente. Exactamente el mismo argumento se aplicará al cambio en general, y un estado de movimiento o cambio, como hemos visto, es absolutamente necesario para la doctrina de la actividad de Leibniz.[10]

[10] Cf. G. iv. 513. No conozco ninguna discusión sobre las dificultades del movimiento excepto la del *Archiv f. Gesch. der Phil.* I. 213–4, que pertenece a 1676, y arroja poca luz sobre lo que Leibniz pensaba cuando su filosofía estaba madura.

Los monadismos adoptan una visión asimétrica de las relaciones del espacio y del tiempo con las cosas

La teoría relacional del tiempo es en conjunto más paradójica que la del espacio, y se ve agravada por el hecho de que el pasado y el futuro no existen en el mismo sentido que el presente. Además, Leibniz admite que el tiempo anterior tiene una prioridad de naturaleza sobre el tiempo posterior (G. III. 582), y que probablemente hubo un primer evento, *i.e.* la creación (D. 274; G. VII. 408)—admisiones que aumentan enormemente la dificultad de mantener la relatividad de la posición temporal. Hay, además, en todos los monadismos, una asimetría en cuanto a la relación de las cosas con el espacio y el tiempo, para la cual, hasta donde yo sé, no hay nada que argumentar excepto la aparente persistencia del Yo. Se sostiene que las sustancias persisten a través del tiempo, pero no permean el espacio.

La diferencia de posición espacial en el mismo tiempo muestra diferencia de sustancia, pero la diferencia de posición temporal en el mismo lugar no muestra esto. El orden temporal consiste en relaciones entre predicados, el orden espacial se da entre sustancias. Para esta importante suposición no hay, en Leibniz, ningún tipo de argumento. Es hecha confusamente por el sentido común en lo que respecta a las cosas, y parece ser tomada prestada de allí de manera bastante acrítica por todos los monadismos. Que haya sido tan poco discutida, incluso por aquellos que creían que estaban tratando el tiempo y el espacio de manera similar, es un ejemplo curioso y desafortunado de la fuerza de la imaginación psicológica.

Leibniz sostuvo confusamente una contraparte objetiva del espacio y el tiempo

Así parecería que Leibniz, más o menos inconscientemente, tenía dos teorías del espacio y el tiempo, una subjetiva, que da meramente relaciones entre las percepciones de cada mónada, la otra objetiva, que da a las relaciones entre las percepciones esa contraparte, en los *objetos* de la percepción, que es una y la misma para todas las mónadas e incluso para todos los mundos

posibles. Leibniz quisiera considerar esta contraparte como una «*cosa puramente ideal*», un «*ente de razón*», una «*entidad mental*». Deseo repetir brevemente las razones que hacen que estos epítetos despectivos sean aplicables solo al espacio y tiempo *subjetivos*, no a esa contraparte que deben tener fuera de la percepción. Esto se logrará recapitulando los argumentos en los que se basa la Monadología.

«*El cuerpo es un agregado de sustancias,*» dice Leibniz, «*y no propiamente una sustancia. Debe ser, en consecuencia, que en todas partes del cuerpo se encuentren sustancias indivisibles*» (D. 38; G. II. 135).[11] Este argumento desaparecería si el espacio fuera *puramente* subjetivo y el cuerpo extendido, como en Kant, un fenómeno puro. Otro argumento predilecto para la diferencia entre mónadas, que según Leibniz está al nivel de las pruebas geométricas (G. II. 295), es que si no fueran diferentes, el movimiento en un pleno no haría diferencia, pues cada lugar solo podría recibir el equivalente de lo que tenía antes (D. 219; L. 221; G. VI. 608)—nuevamente un argumento que implica un *lugar* que no está solo en las percepciones de las mónadas. Y esto debe conectarse con su argumento de que deben haber entelequias dispersas por la materia, pues los principios de movimiento están así dispersos (G. VII. 330). Otra razón para la objetividad del espacio y el tiempo es que son órdenes de lo posible además de lo actual, aunque, en cierto sentido, existían después de la creación de manera diferente a como existían antes en la mente de Dios. En el origen de las cosas, se nos dice, se empleó cierta matemática divina para determinar la mayor cantidad de existencia, «*teniendo en cuenta la capacidad del tiempo y del lugar (o del posible orden de existencia)*» (D. 102; L. 341; G. VII. 304). Ahora bien, este orden posible, antes de la creación, existía solo en la mente de Dios (D. 252; G. VII. 377), pero después de la creación, existía de otra manera; pues Leibniz declara definitivamente que el espacio no existe necesariamente, como Dios (G. VI. 405), aunque el espacio como mero objeto del entendimiento de Dios debe, por supuesto, existir necesariamente. Por tanto, debemos distinguir (1) espacio y tiempo en la mente de Dios, (2) espacio y tiempo en las percepciones de cada mónada, (3) espacio y tiempo objetivos, que existían después de la creación, pero no antes. Este tercer tipo sería, por supuesto, para Leibniz, aún relacional. Así, dice (D. 209; L. 408; G. VI. 598): «*Hay sustancias simples en todas partes, que están realmente separadas unas de otras por acciones propias, que cambian continuamente sus relaciones.*» Pero el punto importante es que las relaciones, al estar entre mónadas, no entre las diversas percepciones de una mónada, serían relaciones irreducibles, no pares de adjetivos de mónadas. En el caso de la simultaneidad, esto es particularmente obvio, y parece, de hecho, estar presupuesto en la idea de percepción. Si este es el hecho, deducir la simultaneidad de la percepción es un círculo vicioso fatal.

---

[11] Cf. G. II. 301: «*Puesto que las mónadas o principios de unidad sustancial están en todas partes en la materia, se sigue de ahí que debe haber un infinito actual, ya que no hay parte, ni parte de una parte, que no contenga mónadas.*»

Capítulo XI

La Naturaleza de las Mónadas en General

Percepción

Paso ahora a la descripción de las cualidades comunes de las mónadas. Las primeras de estas son *percepción* y *apetición*. Que las mónadas deben tener percepciones se prueba de varias maneras. (1) (D. 209; L. 407; G. vi. 598) Las mónadas «*no pueden tener formas; de lo contrario tendrían partes. Y en consecuencia, una mónada, en sí misma y en un momento dado, no puede distinguirse de otra excepto por sus cualidades y acciones internas, que no pueden ser otras que sus percepciones (es decir, representaciones de lo compuesto, o de lo que está fuera, en lo simple) y sus apeticiones (es decir, sus tendencias a pasar de una percepción a otra), que son los principios del cambio.*» Es decir, debido a la Identidad de los Indiscernibles, las mónadas deben diferir; pero como no tienen partes, solo pueden diferir en sus estados internos; y los estados internos, por lo que la experiencia indica, son percepciones o apeticiones. (2) Hay otro argumento de naturaleza más dinámica (D. 210; L. 409; G. vi. 599). «*Puesto que el mundo es un pleno, todas las cosas están conectadas entre sí, y cada cuerpo actúa sobre cualquier otro, más o menos, según su distancia, y es afectado por el otro mediante reacción. De ahí se sigue que cada Mónada es un espejo viviente, o un espejo dotado de actividad interna, representativo del universo según su punto de vista.*» Leibniz evidentemente no podía emplear este argumento para probar que él mismo tiene percepciones, ya que estas, según un sistema como el suyo, están presupuestas en la Dinámica. Así, la prueba de que todas las mónadas tienen percepciones presupone que uno mismo las tiene, y esto permanece como premisa. Lo que se prueba es que todo lo demás consiste en sustancias similares con percepciones similares.

Que el propio Leibniz tenía percepciones, o, si se prefiere, que hay un mundo que no es uno mismo ni sus predicados, nunca fue deducido por él de ningún principio ulterior. «*Las almas conocen las cosas,*» dice, «*porque Dios ha puesto en ellas un principio representativo de las cosas externas*» (D. 251; G. vii. 375. Cf. D. 275–6; G. vii. 410). «*Lo que es milagroso, o más bien maravilloso, es que cada sustancia representa el universo desde su punto de vista*» (G. iii. 464). La percepción es maravillosa porque no puede concebirse como una acción del objeto sobre el perceptor, puesto que las sustancias nunca interactúan. Así, aunque está relacionada con el objeto y es simultánea con él (o aproximadamente), no se debe en modo alguno al objeto, sino solo a la naturaleza del perceptor. El ocasionalismo preparó el camino para esta visión mediante la doctrina de que la mente percibe la materia, aunque las dos no pueden interactuar. Lo que Leibniz hizo fue extender a un número infinito de sustancias la teoría inventada para solo dos (D. 275–6; G. vii. 410).

En cuanto al significado de percepción, es «*la expresión de la pluralidad en una unidad (l'expression de la multitude dans l'unité)*» (G. iii. 69). En cuanto a lo que se entiende por *expresión*, Leibniz es muy definido. «*Una cosa expresa a otra,*» dice, «*... cuando hay una relación constante y regular entre lo que puede decirse de la una y de la otra. Es así como una proyección en perspectiva expresa su original. La expresión es común a todas las formas, y es un género del cual la percepción natural, el*

sentimiento animal y el conocimiento intelectual son especies. En la percepción natural y en el sentimiento basta con que lo que es divisible y material, y disperso entre varios seres, sea expresado o representado en un ser indivisible, o en una sustancia dotada de verdadera unidad» (G. ii. 112). Otra vez dice Leibniz: «*No es necesario que lo que expresa sea similar a lo expresado, siempre que se preserve cierta analogía de condiciones. . . . . Y así, el hecho de que las ideas de las cosas estén en nosotros no es otra cosa que el hecho de que Dios, autor tanto de las cosas como de la mente, ha impreso en la mente una facultad de pensamiento, tal que de sus propias operaciones puede extraer lo que corresponde perfectamente a lo que se sigue de las cosas. Y así, aunque la idea del círculo no sea similar al círculo, sin embargo de ella pueden extraerse verdades que en el círculo verdadero la experiencia sin duda habría confirmado*» (N. E. 716–7; G. vii. 264). Así, la percepción podría parecer apenas distinguible de la armonía preestablecida, y reducirse solo a la afirmación de que cada estado de una mónada corresponde, según alguna ley, con el estado simultáneo de cualquier otra mónada: y es así que, como sugerí al final del Capítulo X., la simultaneidad está involucrada en la definición de percepción. Hay, sin embargo, un elemento en la percepción, a saber, la síntesis o expresión de la *multitud*, que no está involucrado solo en la armonía preestablecida; y este elemento, en consecuencia, debe recordarse y enfatizarse.

Apetición

En cuanto a la *apetición*, hay poco que añadir a lo dicho sobre la actividad de la sustancia. «*La apetición es la tendencia de una percepción a otra*» (G. iii. 575). Se concibe por analogía con la volición. La naturaleza de las formas sustanciales, dice Leibniz, es fuerza, que implica algo así como sensación o deseo, de modo que se asemejan a las almas (D. 72; L. 301; G. iv. 479). Las percepciones en la mónada brotan unas de otras según la ley de las apeticiones, o por las causas finales del bien y del mal, (D. 210; L. 409; G. vi. 599). Solo la volición, sin embargo, que se limita a las mónadas autoconscientes, está definitivamente determinada por el hecho de que el objeto del deseo parece bueno. Este punto, sobre el cual Leibniz es algo vago, se tratará más adelante.

La percepción no se debe a la acción de lo percibido sobre el perceptor

La teoría de la percepción de Leibniz adquiere su peculiaridad por negar toda acción de las cosas externas sobre el perceptor. Su teoría puede considerarse la antítesis de la de Kant. Kant pensaba que las cosas en sí son causas (o fundamentos) de las presentaciones, pero no pueden conocerse mediante estas.[(1)] Leibniz, por el contrario, negó la relación causal pero admitió el conocimiento. Su negación de la causalidad se debía, naturalmente, a su rechazo general de la acción transeúnte, que, como vimos, surgía de su concepción de la sustancia individual como conteniendo eternamente todos sus predicados. «*No creo,*» dice, «*que sea posible ningún sistema donde las mónadas interactúen, pues no parece haber modo de explicar tal acción. Además, sería superflua: ¿por qué habría una mónada de dar a otra lo que esta ya posee? Pues esta es la naturaleza misma de la sustancia: que el presente está preñado del futuro*» (G. ii. 503). Su primera expresión algo tentativa de la independencia mutua de las sustancias, en enero de 1686, es interesante por mostrar claramente sus fundamentos: «*Podemos decir, de algún modo y con buen sentido —aunque no según*

el uso— que una sustancia particular nunca actúa sobre otra sustancia particular ni sufre por ella, si consideramos que lo que le ocurre a cada una es solo consecuencia de su idea o noción completa en solitario, pues esta idea ya contiene todos sus predicados o eventos, y expresa todo el universo.» Explica luego que solo nos pueden ocurrir pensamientos y percepciones, consecuencias de los presentes. «*Si pudiera ver distintamente todo lo que me ocurre ahora, vería todo lo que jamás me ocurrirá, y esto sucedería aunque todo fuera destruido salvo Dios y yo*» (G. iv. 440).

---

[1] *Vg. Reine Vernunft*, ed. Hartenstein, 1867, p. 349.

Esta teoría de la percepción tiene, sin duda, apariencia paradójica. Parece absurdo suponer que el conocimiento de lo externo surja en mí simultáneamente al evento sin conexión causal. Pero contra la teoría de que los objetos externos actúan sobre la mente produciendo percepciones hay muchas objeciones. Una es que tal explicación no aplica al conocimiento de verdades eternas. No podemos suponer que la proposición «*dos y dos son cuatro*» actúe sobre la mente cuando esta la concibe, pues una causa debe ser evento, y esta proposición no lo es. Debemos admitir, pues, que algún conocimiento no es causado por la proposición conocida. Admitido esto, no hay razón para negar que todo conocimiento pueda ser causado de otro modo. Leibniz no usa explícitamente este argumento que yo sepa, pero su insistencia en el primer libro de los Nuevos Ensayos en probar que las verdades eternas son innatas podría relacionarse con esta visión. Según su teoría, todo conocimiento es innato como las verdades eternas: brota de la naturaleza de la mente, no de los objetos sensibles. El argumento que sí usa Leibniz es mejor: la ininteligibilidad de tal acción causal atribuida a objetos sensibles. «*No asiento,*» dice Leibniz, «*a las nociones vulgares de que las imágenes de las cosas son transmitidas por los órganos sensoriales al alma. Pues no se concibe por qué abertura o medio de transporte pueden llevarse del órgano al alma*» (D. 275; G. vii. 410). Basta enunciar estas nociones para ver lo «*vulgares*» que son. Pero cuando Leibniz añade, coincidiendo con los cartesianos, que «*no puede explicarse cómo la sustancia inmaterial es afectada por la materia*» (D. 276; G. vii. 410), emplea un argumento que sin duda influyó en su teoría, pero que no tiene derecho a usar. Pues si solo hay mónadas, la percepción —aun causada externamente— sería acción de similar sobre similar, no de mera materia sobre la mente. La relación mente-cuerpo es entre muchas mónadas, no entre dos sustancias radicalmente distintas.

Crítica de Lotze a esta visión

Lotze expone en su Metafísica (§§ 63–67) una crítica a la independencia de las mónadas que revela, a mi juicio, un malentendido radical de los fundamentos de Leibniz. «*No puedo admirar,*» dice (§ 63), «*esta expresión (que las mónadas no tienen ventanas), pues la hallo inmotivada y veo que excluye abruptamente lo aún en cuestión.*» Si Lotze recordara los argumentos lógicos expuestos en los Capítulos II—IV —que prueban que, de existir sustancias, cada una debe ser fuente de todos sus predicados— difícilmente haría tal afirmación. Si recordara su propia filosofía —cómo en el siguiente capítulo (Libro I. Cap. VI) abandona la pluralidad de cosas por la ininteligibilidad de la acción transeúnte—, si recordara que para él la unidad de una cosa es esencialmente la unidad de una serie causal, habría evitado arrojar piedras desde su casa de cristal. Y si una cosa es para él una serie causal única, permitir la interacción entre cosas es una contradicción directa. La

antinomia de la causalidad —que todo elemento del presente debe tener su efecto, pero ningún efecto puede afirmarse sin considerar el *todo* presente— es una antinomia que, creo, Lotze nunca aclaró. Se contenta con afirmar primero la tesis (pluralidad) y luego la antítesis (unidad en su *M*). Pero afirmar que dos series causales interactúan es una contradicción directa, y negarla —aun encarnando una antinomia real— no es absurdo. La crítica de Lotze a Leibniz parece deberse más a su propia confusión mental que a error en Leibniz. Hay tanto fundamento para el monadismo como para el monismo, y un monadista debe, con Leibniz, sostener la independencia mutua de las sustancias.

La armonía preestablecida

Para explicar cómo las percepciones proporcionan conocimiento de las cosas externas presentes, aunque no se deban a ellas, Leibniz inventó el concepto culminante de su filosofía, la concepción con la que denotó su sistema. Le encantaba autodenominarse «*el autor del sistema de la armonía preestablecida*». La armonía preestablecida es aquello de su filosofía de lo que parece haber estado más orgulloso. Al igual que la independencia mutua de las sustancias, esto fue sugerido sin duda por el curso de la filosofía cartesiana. El símil de los relojes con el que lo ilustró se encuentra en Geulincx y otros ocasionalistas contemporáneos, e incluso en Descartes.[2] La relación entre pensamiento y extensión en Spinoza es muy similar a la de dos mónadas cualesquiera en Leibniz. La ventaja que tenía sobre el ocasionalismo, y que aprovechó al máximo, era que mediante la actividad de cada sustancia podía preservar la armonía de todas las series sin la perpetua intervención de Dios. Esta ventaja ya estaba asegurada en Spinoza, pero no en el ocasionalismo como el de Malebranche. Allí se sostenía que, dado que la materia es esencialmente pasiva, los cambios en la materia correspondientes a los de la mente deben ser efectuados por la operación directa de Dios en cada caso. En Leibniz, por el contrario, solo se requería un milagro original para poner en marcha todos los relojes (G. III. 143)—el resto se efectuaba de forma natural. Podemos suponer que Leibniz comenzó con el problema cartesiano de la armonía entre alma y cuerpo, y encontró en su doctrina de las mónadas una armonía mucho más amplia que explicaba mucho más. La armonía preestablecida, piensa, se demuestra *a priori*: solo son posibles tres explicaciones de la relación entre alma y cuerpo, y de las tres, la suya es la mejor (G. III. 144). Las otras dos son, por supuesto, el *influxus physicus* o acción causal directa, y el sistema de causas ocasionales, *es decir*, la acción de Dios sobre la materia con *ocasión* de cada acto volitivo. Mientras se mantuviera la perfecta pasividad de la materia, la hipótesis de Leibniz era ciertamente la mejor. Pero los sistemas de Geulincx y Spinoza, que él no tiene en cuenta en este contexto (Geulincx, de hecho, nunca es mencionado y parece haberle sido desconocido), tienen muchas de las ventajas en este problema que él reclama como propias. Es interesante comparar, por ejemplo, el enunciado de la Prop. XII. Parte II. de la *Ética* de Spinoza: «*Todo lo que ocurre en el objeto de la idea que constituye la mente humana debe ser percibido por la mente humana, o, en otras palabras, una idea de esa cosa existirá necesariamente en la mente humana. Es decir, si el objeto de la idea que constituye la mente humana es un cuerpo, nada puede ocurrir en ese cuerpo que no sea percibido por la mente*». De tal teoría es evidente que Leibniz pudo haber derivado muchas sugerencias para su teoría de la

percepción y la armonía preestablecida. Es de lamentar, por tanto, que no prestara más atención a esta hipótesis más afín.

[2] Véase Ludwig Stein, *Zur Genesis des Occasionalismus, Archiv fur Gesch. der Phil.*, Vol. 1.; esp. p. 59, nota. Se ha acusado a Leibniz de robar esta ilustración a Geulincx, pero Stein señala que era tan común que podía obtenerse de muchas otras fuentes y no requería reconocimiento especial.

La armonía preestablecida es un resultado inmediato de la percepción y la independencia mutua de las mónadas. «*La naturaleza de toda sustancia simple, alma o mónada verdadera,*» explica Leibniz, «*es tal que su estado siguiente es consecuencia del anterior; aquí está ahora la causa de la armonía descubierta. Pues Dios solo necesita hacer que una sustancia simple se convierta una vez y al principio en una representación del universo, según su punto de vista; ya que solo de ahí se sigue que será así perpetuamente; y que todas las sustancias simples tendrán siempre una armonía entre sí, porque siempre representan el mismo universo*» (D. 278; G. vii. 412).[3] Cada mónada siempre representa todo el universo, y por lo tanto los estados de todas las mónadas en cada instante corresponden, en que es el mismo universo que representan. A esto objeta Lotze que algunas mónadas podrían recorrer su serie de percepciones más rápido o más lento que otras (Met. § 66). A esta dificultad, dice, no recuerda ninguna respuesta en Leibniz. Parece haber olvidado que Clarke planteó precisamente el mismo punto (G. vii. 387–8) y que Leibniz le respondió (G. vii. 415 y D. 281). «*Si el tiempo es mayor,*» dice, «*habrá más estados sucesivos y similares interpuestos; y si es menor, habrá menos; viendo que no hay vacío, ni condensación, ni penetración (si se me permite hablar así) en los tiempos, más que en los lugares*». Es decir, así como la cantidad de *materia prima* es proporcional a la extensión, el número de eventos es proporcional al tiempo. Sea lo que sea que se piense de esta respuesta, es evidente que las mónadas, si cada una refleja el estado presente del universo, necesariamente mantienen el mismo ritmo. Quizá sea mejor comenzar con la percepción y deducir la armonía preestablecida. Pues se pueden aducir algunos argumentos, si se admite que tenemos percepciones de un mundo externo, para mostrar que esto también es cierto para otras sustancias; y de ahí se sigue la armonía preestablecida.

[3] Cf. también G. i. 382–3.

Queda por explicar, en términos de mónadas, la relación entre alma y cuerpo, y la actividad y pasividad de las sustancias. Esto se intentará en el próximo capítulo.

Capítulo XII

Alma y Cuerpo

Relaciones de las mónadas a considerar de ahora en adelante

Paso ahora a un departamento completamente nuevo de la doctrina de las mónadas. Hasta ahora hemos considerado mónadas individuales como unidades aisladas, pero ahora debemos atender a sus relaciones. Tenemos que considerar, de hecho, el mismo problema que, en un sistema dualista, sería la relación entre mente y materia. La forma especial de este problema, que suele considerarse, es la relación entre Alma y Cuerpo. Al discutir esta relación, Leibniz introdujo una nueva idea, la de *pasividad*. Esta idea, es cierto, ya estaba implicada en la *materia prima*, pero allí no estaba, como en la teoría del alma y el cuerpo, en relación con la *actividad* de alguna otra mónada. Mediante esta relación, tanto la actividad como la pasividad adquieren nuevos significados. A partir de este punto, la filosofía de Leibniz es menos original que hasta ahora. De hecho, se dedica principalmente a adaptar a la doctrina de las mónadas teorías anteriores (notablemente la de Spinoza), que, mediante la relación de actividad y pasividad, se vuelven disponibles para él a pesar de la negación de la acción transeúnte. Así, creo que se debe trazar una línea clara entre las partes de la filosofía de Leibniz que hemos discutido hasta ahora y aquellas que, a través de la pasividad, dependen de la aparente interacción de las mónadas. Las primeras parecen principalmente originales, mientras que las segundas están tomadas en gran parte, aunque siempre sin reconocimiento, de Spinoza.

Visiones cartesiana y espinozista sobre las relaciones del Alma y el Cuerpo

El problema de la relación entre Alma y Cuerpo fue uno que ocupó gran parte de la atención de los cartesianos. La propia posición de Descartes sobre esta cuestión, de que es posible una acción directa de la mente sobre la materia, alterando la *dirección*, aunque no la cantidad, del movimiento de los espíritus animales, fue abandonada por sus seguidores por muy buenas razones. Percibieron que, si mente y materia son dos sustancias, no deben suponerse capaces de interacción. Esto condujo, por un lado, al Ocasionalismo—la teoría, a saber, de que Dios mueve el cuerpo con ocasión de nuestras voliciones—y, por otro, a la teoría de Spinoza. En esta última teoría, más afín a la de Leibniz, mente y cuerpo no son sustancias diferentes, sino atributos diferentes de una sustancia, cuyas modificaciones forman dos series paralelas. La mente es la idea del cuerpo, y cualquier cambio en el cuerpo va acompañado, aunque sin interacción, por un cambio correspondiente en su idea, *es decir*, en la mente. Esta teoría, al igual que la de los ocasionalistas, se volvió imposible para Leibniz por el descubrimiento de que la esencia de la materia no es la extensión, sino que la materia es necesariamente plural. En consecuencia, necesitaba una nueva teoría del Alma y el Cuerpo, y este requerimiento fue sin duda un motivo

principal para la doctrina de la armonía preestablecida.[1] El uso de esta doctrina para explicar la relación entre Alma y Cuerpo es muy ingenioso. Procederé ahora a exponerlo.

[1] En la filosofía de Wolff, la armonía de todas las mónadas ha desaparecido, y solo queda la del alma y el cuerpo.

Esquema de la visión de Leibniz

Brevemente, la doctrina es la siguiente. Dado que no hay nada real excepto mónadas, el cuerpo es la apariencia de una colección infinita de mónadas. Pero las mónadas difieren en la claridad de sus percepciones, y aquellas que tienen percepciones más claras son más activas. Cuando un cambio en una mónada explica un cambio en otra, se dice que la primera es activa y la segunda pasiva. Así, en mi cuerpo, esa mónada que soy yo tiene percepciones más claras que cualquiera de las otras, y puede decirse que es dominante en el cuerpo, ya que, en relación con las otras mónadas, es activa mientras ellas son pasivas.

No hay interacción real, pero la apariencia de ella resulta de la armonía preestablecida. Así, el alma es una, el cuerpo es múltiple, y no hay interacción entre ellos. Pero en la medida en que el alma tiene percepciones claras, las razones de lo que sucede en el cuerpo se encuentran en el alma; y en este sentido el alma actúa sobre el cuerpo y lo domina. Este es el esbozo de la teoría que ahora debe examinarse en detalle.

Las tres clases de mónadas

En primer lugar, existen tres grandes clases en la jerarquía de las mónadas, no claramente diferenciadas, sino que se fusionan entre sí. Estas son las mónadas desnudas, las almas y los espíritus. Las *mónadas desnudas*, también llamadas formas o enteléquias, poseen el mínimo de percepción y deseo; tienen algo análogo a las almas, pero nada que pueda llamarse estrictamente un alma. Las *almas* se distinguen de la primera clase por la memoria, el sentimiento y la atención (D. 190–1; G. vii. 529; D. 220; L. 230; G. vi. 610). Los animales tienen almas, pero los hombres tienen *espíritus* o almas *racionales*. Los *espíritus* incluyen una jerarquía infinita de genios y ángeles superiores al hombre, pero que no difieren de él excepto en grado. Se definen por la autoconciencia o apercepción, el conocimiento de Dios y las verdades eternas, y la posesión de lo que se llama *razón*. Los espíritus, a diferencia de las almas, no reflejan solo el universo de las criaturas, sino también a Dios. Así componen la Ciudad de Dios, en relación con la cual únicamente Dios posee propiamente bondad [G. vi. 621–2 (D. 231; L. 267–8); contraste G. vi. 169]. Los *espíritus* también son inmortales: conservan la identidad moral, que depende de la memoria de sí mismos, mientras que otras mónadas son meramente incesantes, *es decir*, permanecen numéricamente idénticas sin saberlo.

Actividad y pasividad

En relación con la claridad de la percepción, se dice que las mónadas son activas o pasivas.[2] Todavía podemos hablar popularmente de una sustancia que actúa sobre otra, dice Leibniz, cuando un cambio en una explica un cambio en la otra (D. 79; L. 317; G. iv. 486). Pero «*el dominio y la subordinación de las mónadas, considerados en las mónadas mismas, consisten únicamente en los grados de sus perfecciones*» (G. ii. 451). «*Las modificaciones de una mónada son causas ideales de las de otra, en la medida en que las razones aparecen en una mónada que llevaron a Dios en el principio a disponer modificaciones en la otra*» (G. ii. 475). Y así, el cuerpo depende de la mente en este sentido: la razón de lo que sucede en el cuerpo se encuentra en la mente. En la medida, continúa Leibniz, en que el alma es perfecta y tiene percepciones claras, el cuerpo está sujeto a ella; en la medida en que es imperfecta, está sujeta al cuerpo (G. vi. 138).[3] También dice que la criatura se dice que *actúa* externamente en la medida en que es perfecta, y que *padece* de otra en la medida en que es imperfecta. Por lo tanto, la acción se atribuye donde las percepciones son distintas, la pasión donde son indistintas. Una criatura es más perfecta que otra cuando contiene lo que explica *a priori* lo que sucede en la otra, y de esta manera se dice que actúa sobre otra. La influencia de una mónada sobre otra es puramente ideal, a través de Dios, que toma en cuenta la mónada superior al regular a las demás [G. vi. 615 (D. 225; L. 245)]. Toda sustancia que pasa a un mayor grado de perfección actúa, y una que pasa a un menor grado de perfección padece. En cualquier sustancia que tenga percepción, la acción trae alegría, mientras que la pasión trae dolor (G. iv. 441).

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

[3] Cf. *Ética* de Spinoza, Parte V, Prop. X.

La actividad que se opone a la pasividad es bastante distinta de la que es esencial a la sustancia. «*Tomando la acción en rigor metafísico,*» dice Leibniz (N. E. pp. 218–9; G. v. 195), «*como aquello que tiene lugar en una sustancia espontáneamente y por su propia naturaleza, lo que propiamente es una sustancia solo actúa, pues todo le viene de sí misma, después de Dios, ya que es imposible que una sustancia creada influya en otra. Pero tomando la acción como un ejercicio de perfección, y la pasión como lo contrario, hay acción en las sustancias verdaderas solo cuando su percepción (pues la concedo a todas) se desarrolla y se vuelve más distinta, así como solo hay pasión cuando se vuelve más confusa; de modo que en las sustancias capaces de placer y dolor, toda acción es un paso hacia el placer, y toda pasión un paso hacia el dolor.*»

Perfección y claridad de la percepción

En esta teoría, llena de reminiscencias de Spinoza,[4] hay dos elementos en lo que es activo, a saber, la perfección y la claridad de la percepción. Es evidente que Leibniz no confunde estos dos elementos, sino que los considera necesariamente conectados. Evidentemente piensa, además, que su uso cubrirá los casos que ordinariamente se consideran casos de acción y pasión respectivamente. Pero estas ideas necesitan alguna explicación, al igual que la frase «*explicar a priori lo que sucede en otra mónada.*» La explicación, creo, es la siguiente.

[4] Cf. *p.ej.* Spinoza, *Ética*, Lib. III, Prop. 1.

Solo los espíritus son buenos o malos como fines en sí mismos: las mónadas desnudas y las almas son meros medios para ellos. Ahora bien, en los espíritus, la volición siempre está determinada por la razón del bien,[5] *es decir*, perseguimos lo que juzgamos como lo mejor posible.[6] Por lo tanto, siempre actuaremos correctamente si siempre juzgamos correctamente (G. vii. 92).[7] En consecuencia, dado que el juicio correcto depende de la percepción clara, somos más o menos perfectos según tengamos percepciones más o menos claras. En la volición, donde ordinariamente se dice que somos activos, el paso a una nueva percepción se *percibe* como, lo que siempre es en realidad, determinado desde dentro, y nuestra percepción, por tanto, es hasta ahora clara. Pero en la sensación, donde ordinariamente se dice que somos pasivos, la nueva percepción aparece falsamente como proveniente de fuera, y nuestra percepción es por tanto confusa. No percibimos la conexión con la percepción anterior, y somos hasta ahora imperfectos. Así, el uso que Leibniz hace de las palabras *activo* y *pasivo* no está totalmente desconectado del uso popular, aunque sería imprudente ver una relación demasiado estrecha.

[5] G. iv. 454; v. 171 (N. E. 190–1); F. de C. 62 (D. 182).

[6] Es así, por cierto, que las razones suficientes actuales de lo actual se distinguen de las posibles razones suficientes de lo posible. Todas las razones suficientes actuales son voliciones ya sea de Dios o de criaturas libres, y estas siempre están determinadas por la percepción (verdadera o falsa) del bien. Pero sería posible, no solo para nosotros, sino también para Dios, perseguir el mal, y entonces la percepción del mal sería una razón suficiente. Así, las razones suficientes *actuales* son causas finales e implican referencia al bien. Cf. § 15, *supra*.

[7] Que esta visión fue frecuentemente contradicha por Leibniz (*p.ej.* implícitamente, *ib.* p. 95) se debió solo a razones teológicas. Era la única visión a la que tenía derecho.

Y así, la frase «*contener lo que explica a priori los cambios en otra mónada*» debe entenderse en relación tanto con la perfección como con la claridad de la percepción. Debido a la armonía preestablecida, los cambios en diferentes mónadas están interrelacionados; pero los cambios en las mónadas inferiores existen principalmente por el bien de los cambios correlacionados en los espíritus.[8] Por lo tanto, la explicación por razón suficiente, o por causas finales, de lo que sucede en una mónada inferior, solo es posible teniendo en cuenta alguna mónada superior, en la cual el cambio correlacionado es bueno. Pero cuando esta mónada superior es libre, y debido a una percepción confusa elige lo que es realmente malo, esta explicación por causas finales ya no se sostiene, y por lo tanto la mónada superior se considera pasiva, ya que la razón final de su cambio a peor no está en sí misma, sino en algún cambio correlacionado en otra parte.

[8] Para la inconsistencia de Leibniz en este punto, véase § 124..

Materia prima como elemento en cada mónada

Hay, en la teoría anterior, muchas lagunas evidentes, que dejo sin comentar.[9] Es más importante explicar la conexión entre pasividad y *materia prima*. Leibniz distingue en un lugar (G. ii. 252) los siguientes cinco términos: «*(1) La entelequia primitiva o alma, (2) materia prima o potencia pasiva primitiva, (3) la mónada compuesta de estos dos, (4) masa o materia secundaria o la máquina orgánica, a la que concurren innumerables mónadas subordinadas, (5) el animal o sustancia corpórea, que la mónada dominante convierte en una máquina.*» Además, la conexión del alma y el cuerpo solo es explicable mediante la *materia prima*.[10] Por lo tanto, debemos, antes de poder entender la

conexión del alma y el cuerpo, examinar la naturaleza de la *materia prima* como elemento en cada mónada, y su conexión con la *materia prima* en la Dinámica.

[9] La principal de ellas es que no parece haber razón para que la acción en una sustancia corresponda a la pasión más que a la acción en otra. Leibniz parece de hecho considerarlo como más o menos accidental cuando esto ocurre; así dice (G. iv. 440): «*Puede suceder que un cambio que aumenta la expresión de una disminuya la de la otra.*»

[10] G. ii. 520, 248; vi. 546 (D. 169).

Materia prima, como elemento en cada mónada, es aquello cuya repetición produce la *materia prima* de la Dinámica. También se identifica con la pasividad o fuerza pasiva de cada mónada, con la percepción confusa y con la finitud en general. Dios podría privar a una mónada de *materia secunda*, es decir, del conjunto de mónadas que constituye su cuerpo; pero no podría privarla de *materia prima*, sin la cual sería *actus purus*, es decir, Dios mismo (G. ii. 325). Así, es por la *materia prima* que las mónadas se distinguen de Dios y se vuelven limitadas y finitas; y esto parece ser el significado de Leibniz al decir que las percepciones confusas implican materia o lo infinito en número (G. iii. 636). Al escribir a Arnauld, Leibniz dice: «*Si entendemos por materia algo siempre esencial a la misma sustancia, podríamos, con algunos escolásticos, entender por ella el poder pasivo primitivo de una sustancia, y en este sentido la materia no sería ni extendida ni divisible, aunque sería el principio de divisibilidad, o de aquello que en ella pertenece a la sustancia*» (G. ii. 120) (1687). Esta es, creo, la primera vez que introduce en la teoría de las mónadas la *materia prima* en el sentido dado por «*algunos escolásticos*», y tiene la cautela de una idea nueva. Pero después siempre se adhiere a este sentido. La *materia prima*, dice, no es extendida, sino que presupone la extensión. Es el poder pasivo que, junto con la entelequia o poder activo, completa la mónada, y siempre se adhiere a su propia mónada.[11] Las sustancias tienen materia metafísica o poder pasivo en la medida en que expresan algo confusamente; tienen poder activo en la medida en que expresan algo distintamente (N. E. 720; G. vii. 322). Las mónadas están sujetas a pasiones, y por tanto no son fuerzas puras; son los fundamentos no solo de acciones, sino también de resistencias o pasibilidades, y sus pasiones están en percepciones confusas (G. iii. 636). Pues la sustancia actúa tanto como puede, a menos que sea impedida; y no es impedida naturalmente excepto desde dentro. Cuando se dice que una mónada es impedida por otra, esto debe entenderse de la representación de esa otra en sí misma (G. ii. 516). Además, no es absurdo, piensa Leibniz, que la resistencia en una sustancia no haga más que impedir su propia actividad; necesitamos, dice, un principio de limitación en las cosas limitadas, como de acción en los agentes (*ib. 257*).

[11] G. ii. 306; vgl. también G. iv. 511 (D. 120).

La materia prima como fuente de finitud, pluralidad y materia

Varios aspectos son interesantes y notables en esta teoría de la *materia prima*. Primero, es instructivo observar la diferencia entre la explicación de Leibniz sobre la limitación y la de Spinoza. «*Se llama finita en su género a aquella cosa*», dice Spinoza (Ét. i. Def. 2), «*que puede ser limitada por otra de la misma naturaleza.*» Así, la finitud consiste en una relación con algo más, y lo finito no es subsistente. Pero la *materia prima* de Leibniz no es algo relativo, sino parte de la naturaleza de cada mónada. Cada mónada es limitada, no por otra cosa, sino por sí misma;[12] y

así Dios no es la suma de mónadas finitas, sino algo radicalmente diferente en su naturaleza. Relacionado con este punto está cómo la pasividad implica materia y lo infinito en número (G. III. 636). Solo hay una forma de percibir el mundo claramente, a saber, como Dios lo percibió, es decir, como realmente es. Pero hay infinitas formas de percibirlo confusamente. Así, la Identidad de los Indiscernibles solo permite un Dios y es compatible con muchas otras sustancias solo si todas tienen percepciones más o menos confusas. Y como la materia es la percepción confusa de una pluralidad infinita de mónadas, la materia presupone doblemente la *materia prima*: como fuente de la pluralidad y como razón por la que la pluralidad se percibe como materia. Esto nos lleva a la relación de la *materia prima* en cada mónada con la *materia prima* en la Dinámica. Los dos elementos en la definición dinámica—impenetrabilidad e inercia—corresponden respectivamente, creo (aunque esto sea solo una inferencia), al hecho de que las mónadas difieren en su punto de vista y al hecho de que la pasividad causa resistencia a una nueva percepción en la mónada. Ambos están incluidos en la percepción confusa. Dios, que solo ve con total claridad, no tiene punto de vista: el espacio, para Él, es como en la Geometría, sin ningún *aquí* o *allí*. Todos los puntos son iguales en su relación con Dios (G. iv. 439; ii. 438), y lo mismo debe ser cierto para las partes del tiempo. Así, el punto de vista es parte de la percepción confusa y, por tanto, de la *materia prima*; y la diferencia de puntos de vista es la fuente de la impenetrabilidad. Igualmente, debido a la pasividad o falta de claridad de la percepción, una percepción dada no da lugar a la percepción que resultaría si lo mismo se percibiera más claramente; y esto, podemos suponer, es la fuente de la inercia. Sin embargo, hay una diferencia entre el uso dinámico de la *materia prima* y su uso en la teoría de las mónadas: en Dinámica, el término se aplica normalmente a una extensión finita resultante de un número infinito de mónadas, mientras que en la teoría de las mónadas se aplica a la cualidad correspondiente de cada mónada, es decir, a aquella cualidad cuya repetición se requiere para producir extensión.

(12) Cf. Erdmann, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 3ª ed. Berlín, 1878, Vol. II. p. 150. En un artículo sumamente interesante, muy spinozista, y que probablemente pertenece al período entre 1676 y 1680, Leibniz presenta como propia la definición spinozista de finitud: «*Lo finito implica la negación de algo de su misma especie*» (G. VII. 196). Sin embargo, observa que esta definición parece inaplicable a los discretos.

Y de la interconexión de las mónadas

La conexión entre la percepción confusa y el punto de vista explica también algunos dichos bastante difíciles sobre la interconexión de las mónadas. «*Si solo hubiera espíritus,*» dice Leibniz, «*carecerían de la conexión necesaria, sin el orden de tiempos y lugares. Este orden exige materia, movimiento y sus leyes*» (G. vi. 172). Solo Dios está por encima de toda materia; las criaturas libres de materia serían desertoras del orden general, desvinculadas de la concatenación universal (D. 169; G. vi. 546). Leibniz también se pronuncia contra la idea de que los ángeles sean espíritus incorpóreos. Quitarlos de los cuerpos y del lugar, dice, es apartarlos de la conexión y orden universal del mundo, establecido por relaciones de tiempo y espacio (G. ii. 324). Todas estas afirmaciones parecen explicarse por el hecho de que los lugares resultan de puntos de vista, y los puntos de vista implican percepción confusa o *materia prima*. Esto, a su vez, está íntimamente ligado a la doctrina de la percepción inconsciente, que Leibniz defendió exitosamente contra

Locke. Sostener que reflejamos todo el universo solo fue posible mediante un amplio uso de esta doctrina. De hecho, Leibniz llevó la doctrina tan lejos como afirmar que toda percepción de la que somos conscientes se compone de un número infinito de percepciones insensibles (N. E. 116–8: G. v. 105–7). Incluso dedujo una vez el número infinito de mónadas solo de esta consideración. En nuestras percepciones, dice, por muy distintas que sean, hay otras confusas en cualquier grado de pequeñez, y a estas, como a las más grandes y distintas, corresponderán mónadas (G. ii. 460–1).

Dos teorías sobre el alma y el cuerpo en Leibniz

Podemos ahora intentar comprender la conexión entre el alma y el cuerpo. Aquí, creo, hay dos teorías inconsistentes, ambas contenidas en Leibniz. Esto ha llevado a una división entre comentaristas: algunos insisten en una como la única teoría, otros en la otra. Como no he encontrado forma de reconciliar todas las afirmaciones de Leibniz al respecto, expondré primero la teoría que me parece consistente con el resto de su filosofía, y luego procederé con la segunda, mostrando por qué no puede conciliarse con sus otras ideas y cómo parece haber llegado a ella. La primera teoría ha sido apoyada por Erdmann, la segunda por Kuno Fischer, cuyas historias contienen los argumentos en detalle.

Primera teoría

Para empezar, debemos distinguir un cuerpo orgánico de una mera masa. Un cuerpo orgánico tiene una mónada dominante, en relación con la cual adquiere cierta unidad. Es en cuanto a la naturaleza y grado de esta unidad donde difieren las dos teorías. Un cuerpo inorgánico carece de tal mónada dominante única, siendo un mero agregado.[13] Pero toda mónada pertenece a *algún* cuerpo orgánico, ya sea como dominante o subordinada.[14] Todo cuerpo orgánico se compone de un número infinito de cuerpos orgánicos menores, siendo los más pequeños meros puntos físicos. Una máquina natural, dice Leibniz, es una máquina incluso en sus partes perceptibles más diminutas [G. vi. 599 (D. 209; L. 408); G. ii. 100; iv. 492]. En la primera teoría, la mónada dominante domina en el sentido de que representa más claramente lo que las otras mónadas representan muy confusamente. De acuerdo con las afecciones del cuerpo, la mónada dominante representa, como centro, las cosas externas [G. vi. 598 (D. 209; L. 407)]. Leibniz no es muy definido sobre el significado de dominación, pero lo siguiente parece ser su intención. Toda mónada percibe más claramente lo que ocurre en su vecindad que lo que sucede a distancia [G. ii. 74; G. vi. 599 (D. 210; L. 409)]. Si, entonces, en cierto volumen hay una mónada con percepciones mucho más claras que las demás, esta puede percibir todo lo que ocurre dentro de ese volumen más claramente que cualquier otra dentro de él. En este sentido, puede ser dominante sobre todas las mónadas en su vecindad inmediata.

---

[13] G. vi. 539 (D. 163); G. v. 309 (N. H. 362); G. ii. 75, 100.

[14] G. ii. 118, 135; iii. 356; vii. 502.

Pero no debemos suponer que las mónadas que componen el cuerpo orgánico son siempre las mismas. No hay una porción de materia, *es decir*, de seres vivos inferiores, apropiada para siempre al alma, pues los cuerpos están en flujo perpetuo. El alma cambia de cuerpo, pero siempre gradualmente [G. vi. 619 (D. 229; L. 258)]. Así, no podemos estar seguros de que la partícula más pequeña de materia (*i.e.* materia secundaria) recibida al nacer permanezca en nuestro cuerpo. Pero el mismo animal o máquina subsiste en cierto sentido [G. vi. 543 (D. 167)]; persiste, como dice Leibniz, específicamente pero no individualmente [G. v. 214 (N. E. 240)]. Ciertos órganos permanecen, al menos por sustitución equivalente, como un río sigue siendo el mismo aunque su materia cambie (G. iv. 529). Esta es simplemente la visión científica ordinaria: el cuerpo permanece del mismo tipo, aunque no compuesto de la misma materia. Así, el cuerpo consiste meramente en aquellas mónadas inferiores cuyos puntos de vista, en cualquier momento dado, están tan cerca del de la mónada dominante que perciben *todo* menos claramente que ella, ya que toda mónada percibe con mayor claridad lo que está en su propia vecindad. Alma y cuerpo no forman juntos una sustancia (G. vi. 595), ni interactúan siquiera. «*Los cuerpos actúan como si (lo que es imposible) no hubiera almas, y las almas actúan como si no hubiera cuerpos, y ambos actúan como si uno influyera en el otro*» [G. vi. 621 (D. 230; L. 264)]. La masa organizada, dentro de la cual está el punto de vista del alma, está lista para actuar por sí misma en el momento en que el alma lo desea. Esto, dice Leibniz, produce la llamada unión del alma y el cuerpo [G. iv. 484 (D. 78; L. 314)]. Alma y cuerpo no interactúan, solo concuerdan: uno actúa libremente según reglas de causas finales, el otro mecánicamente según leyes de causas eficientes. Pero esto no menoscaba la libertad del alma. Todo agente que actúa según causas finales es libre. Dios, previendo lo que haría la causa libre, reguló la máquina para concordar con ella [G. vii. 412 (D. 278)].

Esta es, pues, la primera teoría sobre el alma y el cuerpo. Un cuerpo orgánico es una colección de mónadas cambiantes que adquiere unidad al estar siempre sujeta a una misma mónada dominante. Esta sujeción consiste tanto en las percepciones más claras de la mónada dominante como en que las causas finales que gobiernan todos los eventos tienen referencia, en cuanto al cuerpo, ya sea a la mónada dominante, a alguna mónada externa, o a la «*perfección metafísica*» y el «*orden de las cosas*». Un cuerpo dominado por un espíritu consta de innumerables cuerpos orgánicos menores, pero él mismo, aparentemente, no forma parte de ningún cuerpo orgánico mayor. La materia secundaria, o masa, consiste en una colección de cuerpos orgánicos no unificados por una mónada dominante única. Sin embargo, hay en Leibniz muchas cosas inconsistentes con esta teoría simple. A ellas debemos ahora dirigir nuestra atención.

Segunda teoría

Aunque todo en la teoría anterior, tal como la expuse, se encuentra en Leibniz, hay muchos otros pasajes, que no mencioné, que conducen a una teoría totalmente diferente. Esta teoría debe rechazarse, creo, porque es totalmente inconsistente con la filosofía general de Leibniz. Pero es necesario decir algo sobre ella, especialmente porque ha sido apoyada, con constante apelación a las fuentes, por un comentarista reciente, Dillmann.[15]

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

En esta otra teoría, alma y cuerpo juntos forman una sustancia con verdadera unidad. La mente convierte al cuerpo en un *unum per se*, en lugar de un mero agregado. *Contra* esta visión, tenemos afirmaciones perfectamente definidas, como la siguiente (D. 177; F. de C. pp. 32, 34): «*La sustancia corpórea tiene un alma y un cuerpo orgánico, es decir, una masa compuesta de otras sustancias. Es cierto que la misma sustancia piensa y tiene una masa extendida unida a ella, pero no consiste en esta masa, ya que todo esto puede quitarse sin alterar la sustancia.*» Sin embargo, en otros pasajes, Leibniz habla como si el alma y el cuerpo formaran una sustancia.

«*La entelequia,*» dice, «*es o un alma, o algo análogo a un alma, y siempre activa naturalmente algún cuerpo orgánico, el cual, tomado por sí mismo, aparte del alma, no es una sustancia, sino un agregado de varias, en una palabra, una máquina natural*» (G. iv. 395–6; N. E. 701) (1702). También dice: «*Toda mónada creada está dotada de algún cuerpo orgánico*» (G. vii. 502), «*los principios de la vida pertenecen sólo a los cuerpos orgánicos*» [G. vi. 539 (D. 163)], y de nuevo: «*Hay tantas entelequias como cuerpos orgánicos*» (G. ii. 368). Es evidente que no toda mónada puede tener un cuerpo orgánico, si éste consiste en otras mónadas subordinadas. Y hay muchas razones más directas para la opinión de que el cuerpo y el alma juntos forman una sustancia. «*Los cuerpos que son un unum per se, como el hombre,*» dice Leibniz, «*son sustancias y tienen formas sustanciales*» (G. iv. 459) (enero de 1686). Y Leibniz siempre habla como si la presencia del alma evitara que el cuerpo fuera un *mero* agregado: sugiere que el cuerpo *sin* el alma *es* un mero agregado, pero *con* él, adquiere una verdadera unidad. «*El número de sustancias simples,*» dice, «*en cualquier masa, por pequeña que sea, es infinito; pues además del alma, que constituye la verdadera unidad del animal, el cuerpo de la oveja, por ejemplo, está actualmente dividido, es decir, es un conjunto de animales o plantas invisibles, igualmente compuestos excepto por lo que constituye su verdadera unidad; y aunque esto llega al infinito, es evidente que todo al final depende de estas unidades, siendo el resto, o los resultados, meros fenómenos bien fundados*» (G. iv. 492). Esta tendencia se lleva al máximo en una teoría que ha dado muchos problemas a los comentaristas, pero que en realidad no es más inconsistente con el sistema de Leibniz que muchos otros pasajes: me refiero a la doctrina del *vinculum substantiale*.

El *vinculum substantiale*

Esta doctrina se desarrolla en las cartas a Des Bosses, y surge del esfuerzo de Leibniz por reconciliar su filosofía con el dogma de la transubstanciación. Es necesario encontrar algún sentido en el que el Cuerpo de Cristo sea una sustancia. Leibniz primero admite «*cierta unión metafísica real del alma y el cuerpo orgánico*» (G. ii. 371), una admisión que ya había hecho a Tournemine (G. vi. 595), pero Des Bosses lo persuade de que esto no es suficiente para la ortodoxia católica. Luego sugiere, como una opinión que él no acepta, pero que podría ser útil para un buen católico, la hipótesis de un *vínculo sustancial* (G. ii. 435). «*Si la sustancia corpórea,*» dice, «*es algo real además de las mónadas, como una línea se considera algo además de sus puntos, tendremos que decir que la sustancia corpórea consiste en cierta unión, o más bien en algo real que une, y es añadido por Dios a las mónadas; que de cierta unión del poder pasivo de las mónadas resulta la materia prima, es decir, lo que se requiere por la extensión y la antítipia, o difusión y resistencia; pero que, de la unión de las entelequias de las mónadas, surge una forma sustancial, pero una que puede así nacer y extinguirse,*

y se extingue cuando cesa esa unión, a menos que Dios la conserve milagrosamente. Pero tal forma no será un alma, que es una sustancia simple e indivisible.» [16] Este *vinculum substantiale* sólo se afirma que es útil «*si la fe nos lleva a las sustancias corpóreas*» (*ib.*). Y más tarde dice (*ib.* p. 458): «*Y esto parece lo que debería decirse por personas de su manera de pensar (secundum vestros), sobre el cambio de toda la sustancia de un cuerpo en toda la sustancia de otro cuerpo, que sin embargo conserva su naturaleza anterior.*» El *vinculum substantiale* difiere de la unión real del alma y el cuerpo —que Leibniz también admite en otros lugares— por el hecho de que las mónadas no se añaden como totalidades para formar una suma con una verdadera unidad, sino que se dividen en *materia prima* y entelequia antes de la adición. Así, la suma de los elementos constitutivos de la *materia prima* da una masa pasiva extendida, mientras que la suma de las entelequias da una forma sustancial que anima la masa. Hay un *vinculum substantiate* para cada cuerpo orgánico, *es decir*, uno correspondiente a cada mónada dominante (G. ii. 481, 486, 496). Leibniz es llevado posteriormente por Des Bosses a admitir que este vínculo sustancial debe, si ha de ser teológicamente útil, ser imperecedero como el alma individual (G. ii. 481). En cartas posteriores, la doctrina se presupone usualmente como base de discusión, y se emplea para establecer materia real y un continuo real. Pero en ninguna parte afirma el mismo Leibniz que crea en ella. Estaba extremadamente ansioso por persuadir a los católicos de que podrían, sin herejía, creer en su doctrina de las mónadas. Así, el vinculum substantiale es más bien la concesión de un diplomático que el credo de un filósofo (cf. G. ii. 499).

[16] Cf. el esquema de todas las entidades, G. ii. 506.

La segunda teoría debe ser rechazada

Parece no imposible que otras observaciones de Leibniz, en la medida en que son inconsistentes con la primera teoría del cuerpo, también se deban a influencias teológicas. El problema de la Presencia Real ocupó a Leibniz desde la época en que estaba al servicio del Arzobispo de Maguncia, y formó uno de sus fundamentos para negar que la esencia de la materia sea la extensión. En sus primeros relatos de su sistema, diseñados para el celoso y proselitista Arnauld, se encuentran sugerencias similares. «*El cuerpo por sí mismo,*» dice Leibniz, «*aparte del alma, sólo tiene una unidad de agregación*» (G. ii. 100); y esto parece implicar que con el alma el cuerpo tiene una verdadera unidad. También dice que el cuerpo, *aparte* del alma, no es propiamente una sustancia, sino un agregado, como un montón de piedras (*ib. 75*). Y cuando Arnauld objeta a la nueva filosofía que el alma unida a la materia no forma una unidad, ya que sólo da una denominación extrínseca, Leibniz responde que la materia pertenece a la sustancia animada, que es verdaderamente un ser; y la materia tomada sólo como masa es meramente un fenómeno bien fundado, como el espacio y el tiempo (*ib. 118*). Esto podría entenderse como referido, en la primera parte, a la *materia prima*, pero el siguiente pasaje es más difícil. «*Aquellos que no admiten,*» dice, «*que hay almas en las bestias y formas sustanciales en otros lugares, pueden sin embargo aprobar la manera en que explico la unión de la mente y el cuerpo, y todo lo que digo sobre la sustancia verdadera; pero les queda salvar, como mejor puedan, sin tales formas, y sin nada que tenga una verdadera unidad, ya sea por puntos o, si les parece bien, por átomos, la realidad de la materia y de las sustancias*

corpóreas» (G. ii. 127). También dice que si no hay sustancias corpóreas como él quiere, entonces los cuerpos son meros fenómenos verdaderos, como el arcoíris. Pues, dado que la materia está actualmente infinitamente dividida, nunca llegaremos a un ser verdadero, excepto cuando encontremos máquinas animadas, cuya alma o forma sustancial constituye una unidad sustancial independiente de la mera contigüidad. Y si no hay tales, concluye, entonces el hombre es la única cosa sustancial en el mundo visible (G. ii. 77). Todas estas afirmaciones implican que el alma y el cuerpo juntos son verdaderamente uno, aunque el cuerpo solo, en la medida en que es real, es múltiple. En las cartas a Arnauld, esto podría atribuirse meramente a la tosquedad de una nueva filosofía, pero, como hemos visto, hay muchas expresiones posteriores de tipo similar. Y la doctrina que, al discutir la relación de las mónadas con el espacio (§ 71.), encontramos inevitable, a saber, que el alma está presente en un volumen, no en un mero punto, debe asociarse con esta visión. El alma por su presencia informa todo el cuerpo y lo hace uno, aunque otras almas subordinadas están presentes en varias partes del cuerpo, y hacen que cada una de esas partes sea una.[17] Además, el espacio, para Leibniz, es un plenum, pero no está compuesto de puntos matemáticos. Por lo tanto, debemos suponer que cada mónada ocupa al menos un punto físico. Tal punto físico podría llamarse un cuerpo orgánico, y podría explicar cómo todas las mónadas llegan a tener un cuerpo orgánico. El cuerpo orgánico de una mónada que no domina sería, por sí mismo, un fenómeno *puro*, y de ninguna manera un agregado. Sin embargo, es imposible liberar esta visión de inconsistencias. A estas dos causas pueden haber contribuido, una el deseo teológico de salvar la realidad de los cuerpos,[18] la otra una confusión ocasional de la materia prima, como un elemento en cada mónada, ya sea con la materia prima como extensa, o incluso con la materia secundaria. Esta última puede haber sido una causa parcial en las cartas a Arnauld; en las cartas a Des Bosses, la primera debe haber operado sola, ya que las distinciones de los diversos tipos de materia están allí más claramente trazadas que en cualquier otro lugar.[19]

[17] Cf. lo siguiente (G. ii. 474): «*Se pregunta si el alma de un gusano existente en el cuerpo de un hombre es una parte sustancial del cuerpo humano, o más bien, como preferiría decir, un requisito desnudo, y algo no metafísicamente necesario, sino que sólo se requiere en el curso de la naturaleza.*»

[18] Así, en un pasaje, Leibniz refuerza sus argumentos con la observación: «*Además, el último Concilio de Letrán declara que el alma es verdaderamente la forma sustancial de nuestro cuerpo*» (G. II. 75).

[19] Véase *por ejemplo* G. ii. 368, 370, 371.

Puede que exista una teoría que explique mejor estas aparentes inconsistencias, pero no he podido encontrar ninguna. Mi teoría es sustancialmente la de Erdmann, a quien puedo remitir para una discusión más profunda.

Preformación

Parecen necesarias algunas palabras sobre la Preformación, la teoría mediante la cual Leibniz explicó la generación. Como toda mónada es eterna, la mónada que soy yo mismo debe haber existido previamente. Leibniz sostiene que formaba una de las mónadas que componen el cuerpo del padre o de la madre (G. III. 565). Antes de la concepción, piensa, era o una mera mónada sensitiva, o en todo caso solo tenía una razón elemental. Esta última visión tiene la ventaja de que nos permite prescindir de milagros. En la primera visión, dado que una mónada sensitiva no

puede volverse racional de manera natural, debemos suponer que la generación implica un milagro. Leibniz no puede decidirse entre estas alternativas; de hecho, ambas se encuentran en la *Théodicée*[20] (G. vi. 152, 352). Parecería que la alternativa milagrosa es la mejor, porque Leibniz desea mantener que los seres humanos no pueden, naturalmente, después de la muerte, descender al nivel de meras mónadas sensitivas; pero si las mónadas pueden volverse racionales *naturalmente*, no parece haber razón para que no dejen de serlo naturalmente. Leibniz apoyó su teoría de la preformación refiriéndose a la embriología microscópica de su época. Sin embargo, es suficientemente evidente que no podía explicar la influencia igual de ambos padres. Cuando esto se toma en cuenta, perdemos la simplicidad de la única mónada dominante, pero obtenemos una teoría extraordinariamente similar a la continuidad del plasma germinal de Weissmann. Hace unos años, por tanto, podríamos haber citado a Leibniz como precursor de los últimos resultados de la ciencia moderna; pero desde la caída de Weissmann, debemos privarnos de este placer.

[20] Un hecho que, por cierto, apoya la afirmación de Stein de que las partes fueron escritas en épocas muy diferentes: v. *Leibniz und Spinoza*, Berlín, 1890, p. 275 y ss.

Capítulo XIII

Percepción Confusa e Inconsciente

Dos tipos de diferencias entre mónadas

Hemos visto que hay dos aspectos en los que las mónadas difieren. Difieren en cuanto al *punto de vista*, y difieren en cuanto a la *claridad de la percepción*. El primero de estos cambia continuamente: la realidad subyacente al fenómeno del movimiento es el cambio del punto de vista. Esto me parece, al menos, la única interpretación posible, aunque Leibniz en ninguna parte hace esta afirmación de manera explícita. De esta manera deberíamos ser capaces de interpretar la diferencia entre movimiento absoluto y relativo. La mónada que cambia su punto de vista tiene movimiento absoluto, mientras que otra que percibe este cambio solo tiene un cambio relativo de situación. [1] Esta visión implica de nuevo la contraparte objetiva del espacio, que hemos visto a lo largo que es inevitable.

---

[1] Compárese, sobre este tema, G. ii. 92 y iv. 513.

El punto de vista, como hemos visto, depende de la percepción confusa, pero no de diferentes grados de confusión. En cuanto al grado de confusión, también debemos suponer posible el cambio. Dejando de lado el posible cambio milagroso en la concepción, Leibniz difícilmente podría sostener que los bebés tienen percepciones tan claras como las personas adultas. Y dice que la muerte, aunque no puede destruir completamente la memoria, vuelve confusas nuestras percepciones [G. vii. 531; (D. 193)]. Esta es también su explicación del sueño. Mantiene, contra Locke, que el alma siempre piensa, pero confiesa que no siempre es consciente del pensamiento. Nunca estamos sin percepciones, dice, pero a menudo sin apercepciones, es decir, cuando no tenemos percepciones distintas (N. E. p. 166; G. v. 148). El pensamiento es la actividad propia del alma, y una sustancia una vez en acción lo estará siempre (G. v. 101; N. E. 111). Si su actividad cesara, la sustancia también, como hemos visto, cesaría, y al despertar no seríamos numéricamente los mismos que cuando nos fuimos a dormir.

Estados mentales inconscientes

Esto nos lleva a un avance muy importante que Leibniz hizo en la Psicología. Locke pensaba que no podía haber nada en la mente de lo que la mente no fuera consciente. Leibniz señaló la absoluta necesidad de estados mentales inconscientes. Distinguió entre percepción, que consiste simplemente en ser consciente de algo, y apercepción, que consiste en la autoconciencia, *es decir*, en ser consciente de la percepción [G. v. 46 (N. E. 47; L. 370); G. vi. 600 (D. 211; L. 411)]. Una percepción inconsciente es un estado de conciencia, pero es inconsciente en el sentido de que no somos conscientes *de ella*, aunque en ella somos conscientes de algo más. La importancia de estas percepciones inconscientes se manifiesta en la Introducción a los Nuevos Ensayos. Es a

consecuencia de ellas que «*el presente está preñado del futuro y cargado del pasado, que todas las cosas conspiran, y que, en la menor de las sustancias, ojos tan penetrantes como los de Dios podrían leer todo el curso de las cosas en el universo*» (N. E. 48; L. 373; G. v. 48). También preservan la identidad del individuo, y explican la armonía preestablecida; evitan una indiferencia de equilibrio (*ib.*), y es en virtud de ellas que no hay dos cosas perfectamente iguales (G. v. 49; N. E. 51; L. 377).

A favor de los estados mentales inconscientes, Leibniz tiene varios argumentos, algunos bastante convincentes, otros, creo, que dependen de confusiones. El argumento de Locke, dice, de que no podemos saber nada de lo que no somos conscientes de saber, prueba demasiado, porque entonces no sabemos nada de lo que no estamos pensando realmente (G. v. 80; N. E. 84). De nuevo, y este es el argumento más concluyente, «*es imposible que reflexionemos expresamente sobre todos nuestros pensamientos en todo momento; de lo contrario, la mente reflexionaría sobre cada reflexión hasta el infinito, sin poder pasar nunca a un pensamiento nuevo. Por ejemplo, al percibir algún sentimiento presente, siempre tendría que pensar que pienso en él, y luego pensar que pienso en pensar en él, y así hasta el infinito*» (G. v. 108; N. E. 118–9). Otro argumento menos concluyente es que todas las impresiones tienen su efecto, y lo perceptible debe estar compuesto de partes imperceptibles [G. v. 24, 105, 107 (N. E. 25, 116, 118)]; de donde se supone que sigue que las percepciones finitas, como sus objetos, deben ser infinitamente divisibles, y por tanto compuestas de partes de las que no somos conscientes. Leibniz, de hecho, identificó cuatro cosas aparentemente diferentes, a saber: (1) percepción inconsciente, (2) percepción confusa, (3) percepción minúscula, y (4) disposición psíquica. De estas cuatro, la primera se prueba por la regresión infinita que resulta de la autoconciencia, y es necesaria para mantener que siempre pensamos y siempre reflejamos todo el universo. La segunda es necesaria para explicar la percepción sensorial, y, como hemos visto, para las diferencias entre diferentes mónadas. La tercera se sigue del argumento de que una percepción, que se supone finita, tiene tantas partes como su objeto, y dado que su objeto puede ser todo el universo, el número de sus partes puede ser infinito. La cuarta es necesaria para explicar el sentido en el que las verdades son innatas —un sentido, por cierto, muy similar al del *à priori* de Kant en la mente. Las cuatro parecen haber sido negadas por igual por Locke y afirmadas por Leibniz. Vale la pena, por tanto, indagar en sus conexiones.

Percepciones confusas y minúsculas

Parece evidente que la percepción inconsciente es la más fundamental, y que las otras siguen si se admite. Una percepción confusa, podemos decir, es aquella de la que no somos conscientes por separado de todas sus partes. El conocimiento es confuso, en la fraseología de Leibniz, cuando no puedo enumerar por separado las marcas requeridas para distinguir la cosa conocida de otras cosas (G. iv. 422; D. 27). Y así, en la percepción confusa, aunque pueda ser consciente de *algunos* elementos de mi percepción, no soy consciente de todos (*p.ej.* G. v, 109; N. E. 120); porque se supone que la percepción es tan compleja como su objeto, y por lo tanto, si fuera consciente de *todos* los elementos de mi percepción, podría distinguir completamente el objeto de otros objetos diferentes. Las partes que no distingo son minúsculas.[2] Además, en cuanto a las percepciones minúsculas, Leibniz sostiene, con la psicofísica moderna, que una percepción debe alcanzar

cierta magnitud antes de que nos demos cuenta de ella, y así las percepciones suficientemente minúsculas son necesariamente inconscientes. Las disposiciones psíquicas, finalmente, son un *nombre* para algo que debe ser asumido por cualquiera que sostenga que cada mente tiene una naturaleza definida, y no es la *tabula rasa* de Locke; pero el nombre *per se* no es una explicación, que es lo que la teoría de Leibniz pretende ser. Locke había negado que ninguna verdad sea innata, porque todo lo que sabemos ha sido *aprendido*. Leibniz, en respuesta, no muestra asombro, como Shelley en el Puente de Magdalen, de que los bebés olviden tan pronto. Pero dice que las verdades innatas están siempre en la mente, pero solo son elicitadas, *es decir*, hechas objetos de *apercepción*, por la experiencia y la educación. Los sentidos, dice, dan el material para la reflexión; no pensaríamos en el pensamiento, si no pensáramos en otra cosa, *es decir*, en las cosas particulares que los sentidos proporcionan (G. v. 197; N. E. 220). Puede haber, confiesa, verdades innatas en el alma, que el alma nunca conoce; pero hasta que no las conoce, no puede saber que siempre estuvieron allí (G. v. 75; N. E. 80). Es decir, la mente percibe estas verdades, pero no es consciente de percibirlas. Esta es una explicación de la vaga idea de disposiciones psíquicas mediante la percepción inconsciente. Leibniz explica que cuando dice que las verdades son innatas, no significa simplemente que la mente tiene la facultad de conocerlas, sino que tiene la facultad de encontrarlas en sí misma (G. v. 70; N. E. 74–5).[3] Todo lo que sabemos se desarrolla a partir de nuestra propia naturaleza, es decir, se obtiene por reflexión, haciendo conscientes las percepciones que antes eran inconscientes. Así, todo al final depende de la percepción inconsciente, cuya posibilidad fue negada por Locke, y cuya necesidad fue demostrada por Leibniz.

---

[2] Cf. G. iv. 574: «*En el fondo, los pensamientos confusos no son más que una multitud de pensamientos que en sí mismos son como los que son distintos, pero son tan pequeños que cada uno por separado no excita nuestra atención y no nos hace distinguirlo.*»

[3] Sin embargo, no se puede negar que tanto en el resto de este pasaje como en otros lugares, recurre a la explicación de las verdades como disposiciones psíquicas [*p.ej.* G. v. 79, 97 (N. E. 84, 105)].

Al mismo tiempo, parecería que las percepciones minúsculas e inconscientes son, después de todo, casi sinónimas, y que las percepciones confusas son aquellas que contienen partes que son minúsculas o inconscientes. Para empezar, no todos los conocimientos son confusos. El conocimiento de una verdad necesaria es distinto e indivisible — si lo tenemos, no es confuso. Y en cualquier percepción compleja dada, si alguna parte es conocida distintamente, esa parte puede separarse del resto, que solo es propiamente confuso. Dado que nuestras percepciones son siempre parcialmente correctas, la parte que es correcta puede abstraerse como percepción distinta, y solo el resto será confuso. Por ejemplo, en la percepción de la materia, dado que realmente hay pluralidad, no es en la pluralidad donde nuestra concepción es confusa. La confusión radica en la aparente continuidad de las partes, y esto se debe a su minúsculo tamaño. Y en todas las ilustraciones favoritas de Leibniz de la percepción confusa —*p.ej.* el rugido del mar, que se compone de ruidos hechos por olas separadas— siempre insiste en la minúsculo tamaño de los constituyentes. Así parece que podemos identificar percepción minúscula e inconsciente. Sin embargo, esto crearía una dificultad en la explicación de las verdades innatas de las que somos inconscientes, a menos que supongamos que nuestra percepción de tales verdades puede crecer intensivamente más y menos, sin ser divisible en partes. En este punto, que yo sepa, no hay nada definido en Leibniz. No parece haber percibido que la percepción confusa, si da algún

conocimiento verdadero, debe ser parcialmente distinta; y esto, creo, le impidió tener una percepción clara de la relación entre confusión y minúsculo tamaño. El uso que hizo de estos aparecerá más adelante en el próximo capítulo, donde tendremos que examinar su teoría del conocimiento.

Capítulo XIV

Teoría del Conocimiento de Leibniz

Qué significa teoría del conocimiento

Antes de comenzar un relato de la teoría del conocimiento de Leibniz, debo señalar que lo que voy a discutir no es exactamente Epistemología, sino un tema que pertenece principalmente a la Psicología. Las discusiones lógicas de Capítulos II.—V. trataron esa parte, en lo que comúnmente se llama Epistemología, que me parece no psicológica. El problema que nos ocupa ahora es de un tipo diferente; no es el problema: ¿Cuáles son las condiciones generales de la verdad? o, ¿Cuál es la naturaleza de las proposiciones? Es el problema completamente posterior: ¿Cómo llegamos nosotros y otras personas a conocer alguna verdad? ¿Cuál es el origen de los conocimientos como eventos en el tiempo? Y esta pregunta evidentemente pertenece principalmente a la Psicología, y, como dice Leibniz, no es preliminar en filosofía [G. v. 15 (N. E. 15; D. 95)]. Las dos preguntas se han confundido —al menos desde Descartes— porque la gente ha supuesto que la verdad no sería verdad si nadie la conociera, sino que se vuelve verdad al ser conocida. Leibniz, como veremos al discutir a Dios, cometió esta confusión, y Locke podría parecer haberla cometido, ya que rechaza un propósito meramente psicológico.[1] Pero esa no es razón para que nosotros la cometamos, y en lo que sigue intentaré evitarla. Al mismo tiempo, Locke está justificado en un sentido. El problema no es *puramente* psicológico, ya que discute el conocimiento más que la creencia. Desde el estricto punto de vista de la Psicología, no se puede hacer distinción entre creencia verdadera y falsa, entre conocimiento y error. Como fenómeno psíquico, una creencia puede distinguirse por su contenido, pero no por la verdad o falsedad de ese contenido. Así, al discutir el conocimiento, *es decir*, la creencia en una proposición verdadera, presuponemos tanto la verdad como la creencia. La investigación es así híbrida, y posterior tanto a la discusión filosófica de la verdad como a la discusión psicológica de la creencia.

[1] *Ensayo*, Introducción, § 2.

Ideas y verdades innatas

Expliqué brevemente en mi capítulo anterior el sentido en que Leibniz sostenía las ideas y verdades innatas. Están siempre en la mente, pero solo se conocen propiamente al convertirse en objetos conscientes de apercepción. Leibniz solo se esfuerza, en los Nuevos Ensayos, en mostrar la innatidad de las verdades *necesarias*, aunque está obligado a sostener, debido a la independencia de las mónadas, que todas las verdades que llegan a conocerse son innatas. Sin embargo, le resulta más fácil demostrar la imposibilidad de aprender verdades necesarias mediante la experiencia, y confía, supongo, en que esto proporcionará una presunción contra toda la teoría del conocimiento de Locke. Utiliza la expresión *verdad innata* en los Nuevos Ensayos para denotar una verdad en la que todas las ideas son innatas, *d.w.z.* no derivadas de los sentidos;

pero explica que hay un uso diferente de la palabra [G. v. 66 (N. E. 70)]. En el sentido que él usa, «*lo dulce no es lo amargo*» no es innato, porque *dulce* y *amargo* provienen de los sentidos externos. Pero «*el cuadrado no es el círculo*» es innato, porque *cuadrado* y *círculo* son ideas proporcionadas por el entendimiento mismo [G. v. 79 (N. E. 84)]. Ahora surge la pregunta: ¿Cómo distingue Leibniz las ideas sensoriales de otras ideas? Porque no puede sostener, como otros filósofos, que las ideas sensoriales se imprimen desde fuera. Tampoco puede sostener que son las únicas capaces de representar cosas externas, pues todas son confusas y estarían ausentes en un conocimiento verdadero del mundo [G. v. 77, 109 (N. E. 82, 120)]. Las ideas sensoriales deben, por tanto, distinguirse por su propia naturaleza, no por referencia a causas externas. En este punto, Leibniz, que yo sepa, no dice nada definitivo. La aproximación más cercana a una explicación definida está en el *Discours de Métaphysique* (G. iv. 452). Habla de la acción de los objetos sensoriales sobre nosotros, dice, de la misma manera que un copernicano puede hablar del amanecer. Hay un sentido en que las sustancias pueden actuar unas sobre otras, «*y en este mismo sentido puede decirse que recibimos conocimiento desde fuera, por mediación de los sentidos, porque algunas cosas externas contienen o expresan más particularmente las razones que determinan nuestra alma a ciertos pensamientos*». Así, las ideas sensoriales son aquellas en las que somos pasivos en el sentido explicado en Capítulo XII.. Además, las ideas sensoriales son confusas y expresan el mundo externo. «*Las ideas distintas son una representación de Dios, las ideas confusas son una representación del universo*» [G. v. 99 (N. E. 109)]. De hecho, denomina ideas sensoriales a todas aquellas que presuponen extensión o externalidad espacial, aunque el espacio mismo no es una idea sensorial. «*Las ideas que se dice provienen de más de un sentido,*» explica, «*como las de espacio, figura, movimiento, reposo, provienen más bien del sentido común, es decir, de la mente misma, pues son ideas del entendimiento puro, pero están relacionadas con lo externo, y los sentidos nos hacen percibirlas*» [G. v. 116 (N. E. 129)]. Así, las cualidades que aparecen como externas son ideas sensoriales, pero todo lo que implica la externalidad misma no es sensorial. Y las cualidades que aparecen como externas son confusas, ya que no pueden, tal como aparecen, ser estados de las mónadas. Las ideas derivadas de la reflexión, por el contrario, no son necesariamente confusas (cf. G. ii. 265), pues si describen verdaderamente nuestros propios estados mentales, describen algo actual y no un mero fenómeno. Además de esta razón, está el hecho de que mediante la reflexión descubrimos las categorías (o predicamentos, como los llama Leibniz). Hay, de hecho, mucho que recuerda a Kant en la teoría del conocimiento de Leibniz. La existencia, dice, no puede encontrarse en objetos sensibles sino con ayuda de la razón, y de ahí que la idea de existencia se derive de la reflexión [G. v. 117 (N. E. 130)]. A la máxima de que no hay nada en el intelecto que no provenga de los sentidos, Leibniz añade: *excepto el intelecto mismo* (G. v. 100; N. E. 111). «*Es muy cierto,*» dice, «*que nuestras percepciones de ideas provienen de los sentidos externos o del sentido interno, que puede llamarse reflexión; pero esta reflexión no se limita a las meras operaciones de la mente, como se afirma (por Locke); se extiende incluso a la mente misma, y es al percibir la mente que percibimos la sustancia*» [G. v. 23 (N. E. 24)]. El alma, dice, es innata a sí misma, y por tanto contiene ciertas ideas esencialmente [G. iii. 479; G. v. 93 (N. E. 100)]. Así, comprende ser, unidad, sustancia, identidad, causa, percepción, razón y muchas otras nociones que los sentidos no pueden dar [G. v. 100 (N. E. 111)]; y estas ideas están presupuestas en cualquier conocimiento derivable de los sentidos. Y las verdades necesarias, señala Leibniz, ciertamente se conocen, aunque los sentidos

no puedan mostrar que sean necesarias [G. v. 77 (N. E. 81)]. Se sigue que tales verdades se desarrollan a partir de la naturaleza de la mente. Puede sospecharse que Leibniz insistió en las verdades necesarias porque, en su caso, el conocimiento no puede suponerse debido a una acción causal de lo conocido sobre la mente. Pues lo conocido, en este caso, no está en el tiempo y, por tanto, no puede ser causa de nuestro conocimiento. Esto facilitó suponer que el conocimiento nunca es causado por lo conocido, sino que surge independientemente de la naturaleza de la mente.

Los Nuevos Ensayos son inconsistentes con la metafísica de Leibniz

La doctrina de las verdades innatas, tal como se desarrolla en los Nuevos Ensayos, se parece más a la doctrina de Kant de lo que debería. El espacio, el tiempo y las categorías son innatos, mientras que las cualidades que aparecen en el espacio no lo son. Contra la teoría general de que todas las verdades conocidas son innatas, que Leibniz debería haber adoptado, no hay respuesta excepto una que ataque toda la doctrina de las mónadas. Pero contra la teoría de los Nuevos Ensayos, que adopta la visión de sentido común de que las percepciones sensoriales son causadas por sus objetos, mientras que las verdades innatas son incapaces de tal causa, hay, creo, respuestas que se aplican igualmente contra la doctrina de Kant de que lo *a priori* es subjetivo. El argumento para la subjetividad parece ser simplemente este: cuando lo que conocemos es la existencia de algo presente, nuestro conocimiento puede suponerse causado por esa existencia, ya que hay una relación temporal entre ellos. Pero cuando lo que conocemos es una verdad eterna, no puede haber tal relación temporal. Por tanto, el conocimiento no es causado por lo conocido. Pero nada más, se sostiene, podría haberlo causado a menos que el conocimiento ya estuviera oscuramente en la mente. Por tanto, tal conocimiento debe ser, en cierto sentido, innato. Es difícil plantear este argumento de forma convincente. Parece depender de la disyunción radicalmente viciosa de que el conocimiento debe ser causado por lo conocido o completamente incausado. En Leibniz, que rechazó una acción causal de los objetos de percepción, este argumento, como medio para distinguir diferentes tipos de conocimiento, es particularmente escandaloso. Pero dejando de lado esta doctrina especial, y admitiendo que los objetos causan nuestras percepciones, ¿se sigue que las verdades necesarias deben ser innatas? Todos los que sostienen esta visión se ven obligados, como Leibniz, a admitir que el conocimiento innato es solo virtual [G. v. 71 (N. E. 76)], mientras que todo conocimiento consciente es adquirido y tiene causas definidas. Ahora bien, si el conocimiento puede hacerse consciente por causas distintas de lo conocido, ¿por qué no puede deberse completamente a tales causas? Todo lo que podemos decir es que la mente debe haber tenido una *disposición* hacia tal conocimiento, una vaga frase que no explica nada. Además, el mismo argumento se aplica a la percepción sensorial. Si la mente no fuera capaz de conocimiento sensorial, los objetos no podrían causar tal conocimiento. Las sensaciones de colores, sonidos, olores, etc., deben ser igualmente innatas según esta visión. De hecho, hay exactamente la misma dificultad en admitir que el conocimiento *consciente* de una verdad necesaria sea causado, como en admitir que cualquier conocimiento de ella sea causado. La dificultad, en cada caso, se fabrica al suponer que el conocimiento solo puede ser causado por lo conocido. Esta suposición habría desaparecido si la gente se hubiera preguntado qué es realmente *conocido*. Se supone que en el

conocimiento *a priori* conocemos una proposición, mientras que en la percepción conocemos un existente. Esto es falso. Conocemos una proposición igualmente en ambos casos. En la percepción conocemos la proposición de que algo existe. Es evidente que no solo conocemos el algo, sea lo que sea, pues esto está igualmente presente en la mera imaginación. Lo que distingue la percepción es el conocimiento de que el algo existe. De hecho, todo lo que puede conocerse debe ser verdadero y, por tanto, debe ser una proposición. La percepción, podemos decir, es el conocimiento de una proposición existencial, no inferida conscientemente de ninguna otra proposición, y que se refiere al mismo tiempo o casi al mismo tiempo en que existe el conocimiento. Si esto se hubiera comprendido debidamente, si la gente hubiera reflexionado que lo que se conoce es siempre una proposición, habrían estado menos dispuestos a suponer que el conocimiento podría ser causado por lo conocido. Decir que el conocimiento es causado en la percepción por lo que existe, no por el hecho de que existe, es admitir de inmediato que tal conocimiento no es causado por lo conocido. Así, la percepción y el conocimiento intelectual se vuelven mucho más afines de lo que generalmente se supone. Debemos o bien sostener que todo conocimiento está siempre en la mente, en cuyo caso su emergencia a la conciencia se convierte en un problema, o bien admitir que todo conocimiento es adquirido, pero nunca es causado por la proposición que se conoce. Cuáles son sus causas, en un caso particular, se convierte en un problema puramente empírico, que puede dejarse completamente a la Psicología.

Dificultades sobre las ideas innatas

Además, existe una gran dificultad sobre lo que Leibniz entendía por ideas innatas. Esta cuestión se aborda en los Nuevos Ensayos, al principio del Libro II [G. v. 99 (N. E. 109)]. «*¿No es cierto,*» se hace preguntar a Locke, «*que la idea es el objeto del pensamiento?*» «*Lo admito,*» responde Leibniz, «*siempre que añadas que es un objeto interno inmediato, y que este objeto es una expresión de la naturaleza o cualidades de las cosas. Si la idea fuera la forma del pensamiento, surgiría y cesaría con los pensamientos actuales que le corresponden; pero al ser el objeto, puede estar antes y después de los pensamientos.*[2]» Así, una idea, aunque esté en la mente, no es ni conocimiento ni deseo; no es un pensamiento, sino aquello sobre lo que piensa un pensamiento. Este pasaje deja claro que la única razón que Leibniz tenía para decir que las ideas existen en la mente es que evidentemente no existen fuera de ella. Parece que nunca se preguntó por qué deberían suponerse existentes, ni consideró la dificultad de hacerlas meros existentes mentales. Consideremos, por ejemplo, la idea 2. Esta no es, confiesa Leibniz, mi pensamiento del 2, sino algo sobre lo que versa mi pensamiento. Pero este algo existe en mi mente y, por tanto, no es lo mismo que el 2 que piensa otra persona. Por tanto, no podemos decir que haya un número 2 definido que diferentes personas piensen; hay tantos números 2 como mentes. Se dirá que todos tienen algo en común. Pero este algo no puede ser más que otra idea que, por tanto, a su vez consistirá en tantas ideas diferentes como mentes haya. Así somos conducidos a una regresión infinita. No solo no pueden dos personas pensar la *misma* idea, sino que ni siquiera pueden pensar en ideas que tengan algo en común, a menos que haya ideas que no sean esencialmente constituyentes de ninguna mente. Con la definición de Locke, de que una idea es el objeto del pensamiento, podemos estar de acuerdo; pero no debemos evadir la consecuencia de que una idea no es meramente algo en la

mente, ni debemos buscar dar a cada idea una existencia en otro lugar. Precisamente la misma crítica se aplica a la afirmación de que el conocimiento, las ideas y las verdades «*son solo hábitos naturales, d.w.z. disposiciones y aptitudes activas y pasivas*» (N. E. 105; G. v. 97).

---

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

Distinción entre sentido e intelecto

El conocimiento sensible en Leibniz no se distingue propiamente del intelectual por su *génesis*, sino por su naturaleza. Difiere en que las cualidades con las que trata están espacialmente extendidas y son todas confusas. De su confusión se sigue que aquellas que parecen simples son en realidad complejas, aunque no podamos analizarlas. Así, el verde, aunque parece simple, es, según Leibniz, realmente una mezcla de porciones insensibles de azul y amarillo [G. v. 275 (N. E. 320)]. Pero no nos informa sobre cómo aparecerían el azul y el amarillo si se percibieran distintamente. Sin embargo, parece pensar, como era natural para quien creía en juicios analíticos, que la naturaleza de nuestra *evidencia* para las verdades necesarias y sensacionales es diferente. La primera verdad de la razón, dice, es la ley de contradicción, mientras que las primeras verdades de hecho son tantas como las percepciones inmediatas. Que yo pienso no es *más* inmediato que que diversas cosas sean pensadas por mí, y esto se plantea como crítica al *cogito* de Descartes [G. iv. 357 (D. 48)]. Es decir, la ley de contradicción es la única premisa última para verdades necesarias, pero para verdades contingentes hay tantas premisas últimas como experiencias. Nada, dice, debe tomarse como principios primitivos, excepto experiencias y la ley de identidad o contradicción, sin la cual última no habría diferencia entre verdad y falsedad [G. v. 14 (D. 94; N. E. 13)]. Así, muchas verdades de hecho no tienen más evidencia que la autoevidencia, pero esto solo ocurre, entre las verdades necesarias, respecto a la ley de contradicción. Sin embargo, las verdades de hecho autoevidentes son todas psicológicas: conciernen a nuestros propios pensamientos. En este sentido, Leibniz coincide con Descartes y con Berkeley. Donde es más filosófico que ambos es al percibir que las verdades de hecho presuponen verdades necesarias, y que nuestra propia existencia no es, por tanto, una premisa última y fundamental para todas las verdades. Mi propia existencia es un axioma, dice, en el sentido de ser indemostrable, no en el sentido de ser necesaria [G. v. 391 (N. E. 469)]. Como toda existencia finita, es contingente, pero es tan cierta como las verdades necesarias (N. E. 499; G. v. 415). Así, Leibniz coincide con Locke en que tenemos un conocimiento intuitivo de nuestra propia existencia, un conocimiento demostrativo de la existencia de Dios y un conocimiento sensible de la existencia de otras cosas (*ib.*). Pero el conocimiento sensible puede dudarse y no puede aceptarse sin algún fundamento general para la existencia de otras cosas [G. v. 117 (N. E. 130)]. En esta teoría, que en sus líneas generales es más o menos cartesiana, hay, como ya he señalado, dos avances distintos respecto a Descartes. El primero es que mi propia existencia no se toma como premisa para las verdades necesarias; el segundo es que la existencia de mis diversos pensamientos es tan cierta como la existencia de mí mismo. Leibniz no descubrió, lo que parece igualmente cierto, que la existencia de las cosas externas es tan cierta e inmediata como la de mis propios pensamientos, y así no pudo, como vimos, justificar su creencia en un mundo externo.

La cualidad de las ideas

Llego ahora a otro aspecto en el que Leibniz refinó a Descartes, a saber, en la doctrina conocida como la calidad de las ideas. Esta se desarrolla en «*Reflexiones sobre el conocimiento, la verdad y las ideas*» (D. 27-32; G. iv. 422-6) (1684). Descartes sostenía que todo lo que se concibe clara y distintamente es verdadero. Leibniz señala que esta máxima es inútil sin criterios de claridad y distinción [G. iv. 425 (D. 31)]. Por tanto, establece las siguientes definiciones. El conocimiento es *oscuro* o *claro*. El conocimiento claro es *confuso* o *distinto*. El conocimiento distinto es *adecuado* o *inadecuado*, y también es *simbólico* o *intuitivo*. El conocimiento perfecto es a la vez adecuado e intuitivo.

En cuanto al significado de estos términos, una noción es *oscura* cuando no me permite reconocer la cosa representada o distinguirla de otras similares; es *clara* cuando sí me permite reconocer la cosa representada. El conocimiento claro es *confuso* cuando no puedo enumerar por separado las *marcas* necesarias para distinguir lo conocido de otras cosas, aunque existan tales marcas. Ejemplos de esto son los colores y olores, que, aunque no podamos analizarlos, son ciertamente complejos, como puede verse al considerar sus causas. (Debemos recordar que Leibniz creía que la percepción siempre tiene el mismo grado de complejidad que su objeto, y dado que el verde puede producirse mezclando azul y amarillo, un objeto verde es complejo, y por tanto nuestra percepción del verde también lo es). El conocimiento claro es *distinto*, ya sea cuando podemos enumerar por separado las marcas de lo conocido—*es decir*, cuando hay una definición nominal—o cuando lo conocido es indefinible pero primitivo, *es decir*, una noción simple última. Así, una noción compuesta, como el oro, es distinta cuando todas sus marcas se conocen *claramente*; es *adecuada* si todas las marcas también se conocen *distintamente*; si no se conocen *distintamente*, el conocimiento es *inadecuado*. Leibniz no está seguro de si hay algún ejemplo perfecto de conocimiento adecuado, pero la Aritmética, piensa, se acerca mucho. El conocimiento distinto también se divide en simbólico o intuitivo. Es *simbólico* o ciego cuando no percibimos toda la naturaleza del objeto a la vez, sino que sustituimos signos o símbolos, como en Matemáticas, cuyo significado podemos recordar cuando queramos. Cuando abarcamos en el pensamiento a la vez todas las nociones elementales que componen una idea, nuestro pensamiento es *intuitivo*. Así, nuestro conocimiento de ideas primitivas distintas, si lo tenemos, debe ser intuitivo, mientras que nuestro conocimiento de nociones complejas es, en general, solo simbólico.

Definición

Esta doctrina tiene importantes implicaciones para la definición. Una definición *real*, a diferencia de una meramente nominal, muestra la posibilidad de lo definido, y aunque esto puede hacerse *a posteriori*, mostrando que la cosa existe realmente, también puede hacerse *a priori*, donde nuestro conocimiento sea adecuado. Pues en este caso, se ha efectuado un análisis completo sin descubrir contradicción alguna; y donde no hay contradicción, lo definido es necesariamente posible [G. iv. 424-5 (D. 30)]. Sobre la definición en general, Leibniz hace muchas observaciones importantes. Una definición es solo la exposición distinta de una idea [G. v. 92 (N. E. 99)], pero puede ser real o

nominal. Es nominal cuando solo enumera marcas, sin mostrar que sean compatibles. Es real cuando todas las marcas se muestran compatibles, de modo que lo definido es posible. La idea definida es entonces real, incluso si nunca existe nada de lo que pueda predicarse [G. v. 279 (N. E. 325)]. Los términos simples no pueden tener una definición nominal; pero cuando son solo simples respecto a nosotros, como el verde, pueden tener una definición real que explique su causa, como cuando decimos que el verde es una mezcla de azul y amarillo [G. v. 275 (N. E. 319)]. La continuidad de las formas le da algunos problemas en cuanto a la definición y le obliga a admitir que podemos dudar si algunos bebés son humanos o no. Pero señala, contra Locke, que aunque no podamos decidir la cuestión, siempre hay solo una respuesta verdadera. Si la criatura es racional, es humana; de lo contrario, no lo es; y siempre es o racional o no racional, aunque podamos dudar sobre qué alternativa elegir [G. v. 290 (N. E. p. 339)]. Sin embargo, hay una dificultad real en todos los casos de continuidad: que un cambio infinitesimal en el objeto puede producir un cambio finito en la idea; como la pérdida de un cabello más puede hacer calvo a un hombre. En tales casos, Leibniz piensa que la naturaleza no ha determinado con precisión la noción [G. v. 281 (N. E. 328)]; pero esto parece una respuesta inadecuada.

La *Characteristica Universalis*

Vinculada a la noción de definiciones de Leibniz, y a la reducción de todos los axiomas a identidades o consecuencias inmediatas de definiciones [G. v. 92 (N. E. 99)], está su idea de una *Characteristica Universalis* o Matemática Universal. Esta fue una idea que acarició toda su vida, y sobre la que ya escribió a los 20 años.[3] Parece haber pensado que el método simbólico, donde reglas formales eliminan la necesidad de pensar, podría producir en todas partes los mismos frutos que en las ciencias del número y la cantidad. «*Los telescopios y microscopios,*» dice, «*no han sido tan útiles para el ojo como este instrumento lo sería para ampliar la capacidad de pensamiento*» (G. vii. 14). «*Si lo tuviéramos, podríamos razonar en metafísica y moral casi igual que en geometría y análisis*» (G. vii. 21). «*Si surgieran controversias, no habría más necesidad de disputa entre dos filósofos que entre dos contadores. Bastaría tomar sus lápices, sentarse ante sus pizarras y decirse (con un amigo como testigo, si quisieran): Calculemos*» (G. vii. 200). Al establecer las premisas de cualquier ciencia *a priori*, el resto, pensaba, podría resolverse con meras reglas de inferencia; y para fijar las premisas correctas, solo era necesario analizar todas las nociones empleadas hasta alcanzar nociones simples, momento en que todos los axiomas seguirían como proposiciones idénticas. Instó a emplear este método con los axiomas de Euclides, que consideraba demostrables [G. v. 92 (N. E. 99)]. La Característica Universal parece haber sido algo muy similar al silogismo. El silogismo, dice, es uno de los inventos humanos más fecundos, una especie de Matemática universal [G. v. 460 (N. E. 559)]. Lo que deseaba era evidentemente afín a la ciencia moderna de la Lógica Simbólica,[4] rama definida de las Matemáticas, desarrollada por Boole bajo la impresión de tratar las «*Leyes del Pensamiento*». Como idea matemática—como Álgebra Universal que abarca Lógica Formal, Álgebra ordinaria y Geometría como casos especiales—la concepción de Leibniz ha mostrado una utilidad suprema. Pero como método filosófico, adolecía del defecto formalista que surge de creer en proposiciones analíticas, y que llevó a Spinoza a emplear un método geométrico. Pues la tarea de la filosofía es precisamente descubrir esas nociones simples

y axiomas primitivos en que debe basarse todo cálculo o ciencia. Creer que los axiomas primitivos son idénticos conduce a enfatizar *resultados*, no premisas, lo que se opone radicalmente al verdadero método filosófico. No puede haber dificultad ni interés en las premisas si son del tipo «*A es A*» o «*AB no es no-A*». Así, Leibniz supuso que el gran requisito era un método deductivo conveniente. Cuando, de hecho, los problemas filosóficos son anteriores a la deducción. Una idea definible o una proposición demostrable tiene solo interés filosófico secundario. El énfasis debe ponerse en lo indefinible e indemostrable, y aquí solo cabe la intuición. La Característica Universal, pues, aunque en Matemáticas fue una idea de máxima importancia, mostró en filosofía un error radical, fomentado por el silogismo y basado en creer en la naturaleza analítica de las verdades necesarias.[5]

---

[3] En la *Dissertatio de Arte Combinatoria*, G. iv. 27–102.

[4] Cf. G. vii. 214–15, 230, donde se dan varias reglas del Cálculo de Lógica Simbólica.

[5] Para un relato de las opiniones de Leibniz sobre esto, véase Guhrauer, *op. cit.* Vol. I. p. 320 ss. Para un tratamiento completo, véase Couturat, *La Logique de Leibnitz*, París, 1900 (en prensa).

Capítulo XV

Pruebas de la existencia de Dios

Cuatro pruebas admitidas por Leibniz

Llego ahora a la parte más débil de la filosofía de Leibniz, la más llena de inconsistencias. Cualquier dificultad arbitraria o que requiriera mayor explicación en la doctrina examinada se resolvía fácilmente con el recurso perezoso de remitir a un Creador Omnipotente. Y no solo se dejaron dificultades inevitables, sino otras evitables, porque reforzaban los argumentos que la ortodoxia de Leibniz amaba cultivar. Una filosofía de la sustancia, digamos en general, debe ser monismo o monadismo. Un monismo es necesariamente panteísta, y un monadismo, cuando es lógico, es igualmente necesario que sea ateo. Leibniz, sin embargo, sentía que cualquier filosofía era inútil si no establecía la existencia de Dios, y no puede negarse que ciertos vacíos de su sistema se parchearon remitiendo a la Potencia Divina, Bondad y Sabiduría. Examinemos ahora los argumentos con que logró esto.

Hay cuatro argumentos distintos en Leibniz que intentan probar la existencia de Dios. Solo uno, que yo sepa, fue inventado por él, y era el peor de los cuatro. Son: El Argumento Ontológico, el Argumento Cosmológico, el Argumento de las Verdades Eternas y el Argumento de la Armonía Preestablecida.

El argumento ontológico

El Argumento Ontológico, que Descartes adaptó de Anselmo, apenas lo usa Leibniz, y en su forma cartesiana lo critica severamente.

Sin embargo, solo este y el argumento de las verdades eternas parten de premisas necesarias y, por tanto, solo ellos pueden formalmente producir un resultado necesario. Y es esencial mostrar que la existencia de Dios es una verdad necesaria. Además, si esto es cierto, el Argumento Ontológico debe ser sustancialmente correcto. Pues si suponer que Dios no existe es autocontradictorio, se sigue que su existencia pertenece a su esencia y, por tanto, que su existencia puede inferirse de su esencia. Y esto es precisamente lo que intenta el Argumento Ontológico. En consecuencia, Leibniz tiene cuidado de no rechazarlo del todo.

El Argumento Ontológico puede plantearse de muchas formas. En su forma original, afirma que Dios tiene todas las perfecciones, y la existencia es una de ellas—es decir, lo bueno es mejor si existe que si no existe. Por tanto, la existencia pertenece a la esencia de Dios; suponer que el Ser más perfecto no existe es autocontradictorio. También puede definirse a Dios, sin referencia al Bien, como el Ser más real o la suma de toda realidad, y entonces igualmente se sigue de su esencia que existe. Leibniz objetó que estos argumentos no prueban que la idea de Dios sea *posible*. Prueban, admite, lo que solo es cierto de Dios: que si es posible, existe [*e.g.* G. v. 419 (N. E.

504); G. vi. 614 (D. 224; L. 242)]. Esta objeción ya se le hizo a Descartes, y se respondió en las réplicas a las segundas objeciones a sus Meditaciones.[1] Leibniz mostró sin dificultad que la idea de Dios es posible. Su posibilidad se sigue *a posteriori* de la existencia de cosas contingentes; pues el ser necesario es ser por sí mismo, y si esto no fuera posible, ningún ser sería posible [G. iv. 406 (D. 137)]. Pero esta línea pertenece más bien a la prueba cosmológica. La posibilidad de Dios se sigue *a priori* de que no tiene limitaciones, negación ni contradicción [G. vi. 614 (D. 224; L. 242)]. Este argumento está bien expuesto en el artículo que Leibniz presentó a Spinoza en La Haya en 1676, titulado «*Que el Ser más perfecto existe*».[2] Su contenido, pese a su fecha temprana, armoniza con su filosofía posterior. Se propone probar, desde premisas que siempre aceptó, que Dios es *posible*, y luego usa el Argumento Ontológico para mostrar que Dios es actual. Así, precede el Argumento Ontológico con el razonamiento que siempre consideró necesario.

[1] Véase *Oeuvres de Des Cartes*, ed. Cousin, Vol. I. pp. 407, 440 ss.

[2] G. vii. 261 (N. E. 714). También Stein, *Leibniz u. Spinoza*, Beilage I. Cf. Beilage vii., ene. 1678.

Prueba de que la idea de Dios es posible

El argumento es así: Toda cualidad simple o absoluta, positiva e indefinible, que expresa su objeto sin límites, es una *perfección*. Todas estas cualidades pueden ser predicados de un mismo sujeto. Pues supongamos que dos de ellas, A y B, son incompatibles. Leibniz dice que su incompatibilidad no puede probarse sin resolverlas, pues su naturaleza no entraría en el razonamiento. Pero ambas son irresolubles. Tampoco puede conocerse su incompatibilidad *per se*. Por tanto, A y B no son incompatibles, y tal sujeto es posible. Y como la existencia es una perfección, tal sujeto existe.

Este razonamiento es válido en cuanto prueba que Dios, así definido, no es autocontradictorio; y con la teoría analítica de los juicios necesarios, esto basta para probar su posibilidad. Sin embargo, lo interesante es el Argumento Ontológico mismo, implicado en decir que como la existencia es una perfección, Dios existe. Esto depende de considerar la existencia como predicado, cosa que Leibniz hace [G. v. 339 (N. E. 401)].

Pero reconoce, respecto a cosas finitas, una gran diferencia entre existencia y otros predicados. Solo los juicios existenciales no son analíticos. En toda proposición donde el predicado *no* es existencia, el predicado está contenido en el sujeto; pero cuando el predicado *es* existencia, no lo está, salvo en el caso de Dios. Leibniz habría admitido lo que Kant sostuvo: que cien táleros imaginados son exactamente como cien táleros existentes; pues esto implica la naturaleza sintética de las afirmaciones existenciales. Si no fuera así, la noción de cien táleros reales diferiría de la de cien táleros posibles; la existencia estaría contenida en la noción, y el juicio existencial sería analítico. Pero Leibniz no debió considerar la existencia como predicado, pues dos sujetos, uno con un predicado dado y otro sin él, no pueden ser idénticos. Debía, pues, haber llegado a la posición de Kant: que la existencia no es predicado, y que la inexistencia de Dios no puede ser autocontradictoria.[3] En cambio, intentó salvar el abismo entre verdades contingentes y necesarias, *i.e.* entre existenciales y no existenciales, mediante la existencia necesaria de Dios.

Este intento subyace a todos sus argumentos, y es evidente en el argumento cosmológico, que examinaremos ahora.

---

(3) «*El ser evidentemente no es un predicado real, es decir, un concepto de algo que pudiera añadirse al concepto de una cosa. Es meramente la posición de una cosa, o de ciertas determinaciones, en sí misma*» (*Reine Vernunft*, ed. Hart. p. 409).

El argumento cosmológico

El argumento cosmológico es, a primera vista, más plausible que el argumento ontológico, pero es menos filosófico y deriva su plausibilidad superior solo de ocultar sus implicaciones. Tiene un vicio formal, pues parte de la existencia finita como dato, y admitiendo que esta es contingente, procede a inferir un existente que no es contingente. Pero como la premisa es contingente, la conclusión también debe serlo. Esto solo se evita señalando que el argumento es analítico, que procede de una proposición compleja a una lógicamente presupuesta en ella, y que verdades necesarias pueden estar involucradas en las contingentes. Pero tal procedimiento no es propiamente una prueba de la presuposición. Si un juicio A presupone otro B, entonces, sin duda, *si* A es verdadero, B es verdadero. Pero es imposible que haya razones válidas para admitir A que no sean también razones para admitir B. En Euclides, por ejemplo, si se admiten las proposiciones, deben admitirse los axiomas; pero sería absurdo dar esto como razón para admitir los axiomas. Tal argumento es, en el mejor de los casos, *ad hominem*, cuando el oponente es mal razonador. Si la gente admite la existencia finita, entonces se les fuerza a admitir la existencia de Dios; pero si preguntan por qué deberían admitir la existencia finita, las únicas bases, si el argumento cosmológico es válido, son aquellas que conducen primero a la existencia de Dios; tales bases, sin embargo, si existen, solo se encuentran en el argumento ontológico; y Leibniz admite esto virtualmente al llamar a esta prueba un argumento *a posteriori* [G. vi. 614 (D. 224; L. 242)].

El argumento cosmológico, tal como Leibniz lo expone, es brevemente el siguiente. El mundo actual es necesario hipotéticamente, pero no absolutamente. Como es lo que es, se sigue que será lo que será. Pero la causalidad, que conecta un estado del mundo con el siguiente, nunca muestra por qué existe un mundo en absoluto. Incluso suponiendo la eternidad del mundo, no podemos escapar a la necesidad de alguna razón para toda la serie; aunque cada estado sigue del precedente, nunca obtenemos una razón suficiente de por qué hay estados en absoluto. Por tanto, debe haber alguna razón extramundana de las cosas. La totalidad de los existentes finitos es contingente y, por tanto, exige una razón suficiente; pero esta no puede hallarse dentro de la serie, pues cada término es contingente y requiere a su vez una razón suficiente. Así, la razón suficiente de todos los contingentes debe ser ella misma no contingente, sino metafísicamente necesaria. Además, la razón de lo existente solo puede derivarse de lo existente. Por tanto, la razón suficiente metafísicamente necesaria de todos los contingentes debe ser un existente necesario, *es decir*, un Ser cuya esencia implica existencia; y este solo puede ser Dios [G. vii. 302 (D. 100; L. 337)].

Objeciones a este argumento

Este argumento es vulnerable al ataque de que, si la razón de un existente solo puede ser otro existente, entonces el argumento ontológico no puede ser válido. «*Pues en las cosas eternas debe entenderse que, incluso si no hubiera causa, hay una razón, que en las cosas perdurables es la necesidad misma o la esencia*» (*Ib.*). Así, solo la razón de un existente *contingente* debe ser un existente. Pero esto solo puede ser porque la razón de lo contingente debe ser una que incline pero no necesite, lo cual es, de hecho, de la esencia misma de la contingencia. En consecuencia, cuando se obtiene la existencia necesaria de Dios, el mundo de los contingentes no debe seguirse necesariamente de ella. Se sigue que las voliciones de Dios deben ser contingentes, pues necesariamente alcanzan sus efectos, y si estos efectos han de ser contingentes, solo puede ser porque las voliciones son contingentes. Las voliciones mismas, por tanto, requieren una razón suficiente que incline pero no necesite. Esta se encuentra en la bondad de Dios. Se sostiene que Dios es libre de hacer el mal, pero no lo hace [G. vi. 386 (D. 203); G. vii. 409 (D. 274)]. Pero la bondad de Dios misma debe suponerse necesaria (cf. p. 39 *supra*). Así, la contingencia de las proposiciones existenciales descansa finalmente en la afirmación de que Dios no hace necesariamente el bien (G. iv. 438). Las acciones buenas de Dios, de hecho, han de concebirse como una colección de existentes particulares, cada uno con una razón suficiente en su bondad. O bien podemos situar su razón suficiente en su sabiduría, es decir, en su conocimiento del bien, que es un conocimiento de proposiciones necesarias. La bondad de Dios, dice Leibniz, le llevó a desear crear el bien, su sabiduría le mostró lo mejor posible, y su poder le permitió crearlo (G. vi. 167).

Pero volvamos al argumento cosmológico. Al decir que todo el mundo de los contingentes sigue siendo contingente y debe tener una razón en algún Ser metafísicamente necesario distinto de sí mismo, Leibniz procura excluir el panteísmo que acecha en todos los argumentos sobre Dios. Igualmente bien podría haber dicho que todo existente finito está condicionado por otro existente, pero toda la serie de existentes no puede estar condicionada por ningún existente. Se seguiría que su razón suficiente no era un existente y, por tanto, que la suma total de la existencia es metafísicamente necesaria. Esta forma de argumento, sin embargo, le habría llevado al espinozismo. Es muy análoga a la forma usada por Mr. Bradley, y subyace realmente al argumento de Leibniz. Su validez es indiscutible si se admite la teoría existencial del juicio. Sostener que no hay verdad es autocontradictorio, pues si nuestra afirmación fuera verdadera, habría verdad. Si, entonces, toda verdad consiste en proposiciones sobre lo que existe, es autocontradictorio sostener que no existe nada. Así, la existencia de algo es metafísicamente necesaria. Este argumento, expuesto extensamente en Libro I, Caps. ii-iv de la *Lógica* de Mr. Bradley, participa tanto del argumento ontológico como del cosmológico. También sugiere la prueba de Leibniz a partir de las Verdades Eternas, con la que descubriremos el sentido en que sostuvo la teoría existencial de los juicios.

El argumento a partir de las verdades eternas

Hemos visto que Leibniz sostenía que las verdades eternas son todas hipotéticas. No afirman la existencia de sus sujetos. Lo posible es más amplio que lo actual, y todos los mundos posibles solo pueden describirse mediante verdades eternas. Pero esta visión, que me parece completamente

sólida, alarma a Leibniz. Podría objetarse, piensa él, que las posibilidades o esencias previas a la existencia son ficciones. A esto responde que no son ficciones, sino que deben buscarse en la mente de Dios, junto con las verdades eternas. La existencia de la serie actual de cosas, continúa, muestra que su afirmación no es gratuita; pues la razón de la serie no se encuentra dentro de ella, sino que debe buscarse en las necesidades metafísicas o verdades eternas, mientras que al mismo tiempo la razón de un existente contingente debe existir ella misma. Por lo tanto, las verdades eternas deben tener su existencia en un Ser absoluta o metafísicamente necesario, *es decir*, en Dios [G. vii. 305 (D. 103; L. 343)]. Así, las ideas confusas son las que representan el universo, mientras que las ideas distintas, de las que se derivan las verdades necesarias, son una representación de Dios (N. E. 109; G. v. 99). Y el entendimiento de Dios se describe como la región de las verdades eternas (G. vi. 115; G. vii. 311). En Dios, aquellas cosas que de otro modo serían imaginarias se realizan [G. vii. 305 (D. 103; L. 343)]. Así, las relaciones derivan su realidad de la razón suprema (G. v. 210; N. E. 235), *es decir*, del hecho de que existen en la mente divina. Dios, según Leibniz, ve no solo las mónadas individuales y sus diversos estados, sino también las relaciones entre mónadas, y en esto consiste la realidad de las relaciones.[4] Así, en el caso de las relaciones, y de las verdades eternas en general, *esse is percipi* (ser es ser percibido). Pero la percepción debe ser la percepción de Dios, y esta, después de todo, tiene un objeto, aunque interno [G. vi. 614 (D. 225; L. 243)]. Así, nuestro conocimiento de las verdades eternas se convierte en conocimiento de Dios, ya que estas verdades son parte de la naturaleza de Dios. Y por eso se dice que los espíritus racionales, que conocen verdades eternas, reflejan no solo el universo de las criaturas, sino también a Dios.

[4] G. ii. 438. Cf. también *Monadología*, § 43.

Su debilidad

Solo puedo describir este argumento como escandaloso. En primer lugar, confunde el conocimiento de Dios con las verdades que Dios conoce—una confusión que, en otros lugares, Leibniz expone con bastante claridad. «*Las esencias,*» dice, «*pueden, en cierto modo, concebirse sin Dios. . . . . Y la propia esencia de Dios abarca todas las demás esencias en tal grado que Dios no puede concebirse perfectamente sin ellas*» (D. 175; F. de C. 24). Y nuevamente: «*No puede decirse más que Dios y las cosas conocidas por Dios son una misma cosa, que la mente y las cosas percibidas por la mente son lo mismo*» (D. 177; F. de C. 34). Este último pasaje es un argumento contra Spinoza, y sin duda solo tiene en cuenta los existentes. Pero si las verdades pueden ser lo mismo que el conocimiento de ellas, ¿por qué no podría ser así cuando las verdades son existenciales? Y el primer pasaje no puede descartarse así, ya que trata explícitamente de esencias y señala el verdadero argumento, a saber, que Dios no puede concebirse sin esencias. Además, como ya he sugerido, la existencia misma de Dios, dado que se demuestra, tiene un fundamento; y este fundamento no puede identificarse con el conocimiento que Dios tiene de ella. Leibniz insiste firmemente en que las verdades eternas no dependen, como sostenía Descartes, de la voluntad de Dios. Hay muchas razones para ello. En primer lugar, la voluntad de Dios depende de una razón suficiente, que siempre debe ser su percepción del bien. Pero esto solo puede ser un motivo para la elección de

Dios si el bien mismo es independiente de tal elección. Dios no podría tener motivo para decidir qué debía decretarse como bueno, a menos que un decreto posible fuera mejor que otro, y así caemos en un círculo vicioso.[5] Además, la existencia de Dios está entre las verdades eternas, y ¿quién se atrevería, pregunta Leibniz triunfalmente, a declarar que la existencia de Dios se debe a su voluntad (G. vii. 310–1)? Pero, ¿quién se atrevería, podríamos replicar, a decir que la existencia de Dios depende de su entendimiento? ¿Alguien sostendría que la *razón* de la existencia de Dios es su conocimiento de ella? Si así fuera, las pruebas de la existencia de Dios deberían primero probar que Dios lo sabe, y luego deducir que lo que sabe, *es decir*, su propia existencia, es verdadero. Pero debe ser obvio que su existencia no depende de su conocimiento de ella. Tampoco puede sostenerse que ambas sean idénticas, pues su conocimiento comprende muchas otras proposiciones, y él contiene, además del conocimiento, los atributos de Bondad y Poder. Así, su existencia no puede ser sinónima de su conocimiento de ella. Y lo mismo es evidente, al reflexionar, respecto a todas las demás verdades. Leibniz sostiene que la visión de Dios es veraz, que lo que sabe es verdadero (*por ej.* G. iv. 439); y evidentemente considera esta afirmación como no tautológica. Pero si verdad *significa* lo que Dios sabe, la afirmación de que la visión de Dios es veraz equivale a afirmar que sabe lo que sabe. Además, la existencia de Dios se deduce de la Ley de Contradicción, a la que por tanto es posterior. Por lo tanto, no podemos, sin un círculo vicioso, sostener que esta ley se debe solo al conocimiento que Dios tiene de ella. Nuevamente, sin la ley de identidad o contradicción, como dice Leibniz con razón [G. v. 14 (D. 94; N. E. 14)], no habría diferencia entre verdad y falsedad. Por lo tanto, sin esta ley, no podría ser verdad, en lugar de falso, que Dios existe. Por lo tanto, aunque la existencia de Dios pueda depender de la ley de contradicción, esta ley no puede a su vez depender de la existencia de Dios. Finalmente, considere el significado mismo de la palabra *proposición*. Leibniz debe sostener que las verdades eternas *existen* en la mente de Dios [G. vi. 230; vii. 305 (D. 103; L. 343)]. Así, no podemos decir que Dios esté *sometido* a las verdades eternas, ya que forman parte de su misma naturaleza, a saber, su entendimiento. Pero Leibniz también habla de ellas como el *objeto* interno de su entendimiento (G. vi. 614 (D. 225; L. 243)], sugiriendo así con la palabra *objeto*, lo que la palabra *interno* pretende negar, que las verdades son algo distinto del conocimiento de ellas. Y esto, si lo consideramos, es obvio. Pues, ¿cómo puede existir una verdad eterna? La Ley de Contradicción, o la proposición de que dos más dos son cuatro, o las verdades de la Geometría—estas, se nos dice, *existen* en la mente de Dios. Pero seguramente debe ser evidente, si consideramos el asunto, que estas verdades son completamente incapaces de existencia, y que lo que existe es solo el conocimiento de ellas. Difícilmente puede sostenerse que al estudiar Euclides estamos estudiando la Psicología de Dios. Si, para remediar el asunto, dijéramos que las verdades constituyen realmente el entendimiento de Dios, y que esto es lo que las hace verdaderas, entonces, dado que siempre debemos distinguir entre una proposición y el conocimiento de ella, se sigue la consecuencia impía de que Dios no puede tener conocimiento. Las verdades *son* estados mentales de Dios, y *nosotros* conocemos estas verdades; pero Dios no puede conocerlas, ya que el conocimiento es distinto de lo que se conoce.[6] Y en general, si una verdad es algo que existe en alguna mente, entonces esa mente y otra que conoce la verdad no pueden ser conscientes de la *misma* verdad. Si una vez admitimos que hay una y solo una Ley de Contradicción, que es la misma sin importar quién la conozca, entonces la ley misma es algo distinto de todo conocimiento y no puede depender lógicamente de

la mente de Dios. A menos que la verdad sea distinta del conocimiento de Dios, no hay nada que Dios pueda conocer. El entendimiento de Dios está constituido por el conocimiento de las verdades eternas, y si estas a su vez están constituidas por su conocimiento, no hay forma de que su conocimiento comience, ni razón por la que deba conocer las proposiciones que conoce en lugar de otras proposiciones. Así, las verdades eternas deben ser verdaderas independientemente del conocimiento de Dios y, por lo tanto, no pueden usarse para probar su existencia. Leibniz parece, de hecho, nunca haber decidido si el entendimiento de Dios es una colección de verdades o el conocimiento de esta colección. La primera alternativa habría llevado a un Dios casi idéntico al de Spinoza, pero no habría dejado lugar para la voluntad de Dios. La segunda debería haber dejado la verdad de lo que Dios sabe independiente de su conocimiento y, por lo tanto, no como fundamento para inferir la existencia del conocimiento o del Conocedor.

---

(5) G. vii. 365 (D. 244), 379; iv. 344.

(6) Este objeto es planteado por el propio Leibniz, en un escrito probablemente de 1680, contra Descartes. «*El Dios de Descartes,*» dice, «*no tiene ni voluntad ni entendimiento, ya que, según Descartes, no tiene el bien como objeto de su voluntad, ni lo verdadero como objeto de su entendimiento*» (G. iv. 299).

Relación del conocimiento con la verdad

Hemos visto ahora las falacias involucradas en la deducción que hace Leibniz de Dios a partir de las verdades eternas. Deseo reforzar los argumentos anteriores con algunas observaciones generales sobre la verdad y el conocimiento, sugeridas por esa prueba.

Es una opinión comúnmente sostenida que, como dice Leibniz, las verdades eternas no subsistirían si no hubiera entendimiento, ni siquiera el de Dios (G. vi. 226. Cf. Spinoza, *Ética*, II. 7, Esc.). Esta visión ha sido alentada por la noción de Kant de que las verdades *a priori* son de algún modo obra de la mente, y ha sido exaltada por el hegelianismo hasta convertirse en un primer principio. Como es autocontradictorio negar toda verdad, así se ha vuelto autocontradictorio negar todo conocimiento. Y dado que, según esta visión, nada puede ser verdadero sin ser conocido, se ha hecho necesario postular o un Dios personal, o una especie de Mente universal panteísta de cuya naturaleza fluyen o emanan perpetuamente verdades. Lo que deseo señalar es que la prueba de Dios de Leibniz es meramente una forma teológica de este argumento, y que todo lo que objeté contra Leibniz se aplica igualmente contra todos los que hacen que la verdad dependa del conocimiento. Debe recordarse, en este contexto, que el conocimiento es un concepto complejo, compuesto de verdad y creencia.

La creencia, como fenómeno psíquico, es exactamente igual cuando la proposición creída es falsa que cuando es verdadera. La primera dificultad que encuentra la visión que discuto es, por tanto, la distinción entre creencia verdadera y falsa, entre conocimiento y error. La segunda dificultad es análoga a la dificultad de suponer que la verdad de que Dios existe depende del conocimiento que Dios tiene de esta verdad. ¿La proposición de que la verdad depende del conocimiento es en sí misma verdadera o falsa? Si es falsa, la posición se derrumba. Si es verdadera, ¿cómo puede depender ella misma del conocimiento? Hacerla dependiente así es incurrir en un círculo vicioso; hacerla no dependiente es abandonar nuevamente la posición. Una tercera dificultad es que el

conocimiento no es una idea simple, y las proposiciones que lo definen deben ser previas a la proposición de que el conocimiento existe.

La posición descansa en la misma base que el argumento cosmológico. Este depende de la teoría existencial del juicio, la teoría, a saber, de que toda verdad consiste en describir lo que existe. La dependencia de la verdad respecto al conocimiento es realmente un caso particular de la teoría existencial de las proposiciones, y como tal teoría, implica la grosera suposición de que lo que no existe no es nada, o incluso carece de significado. Pues la verdad es evidentemente algo, y debe, según esta teoría, estar conectada con la existencia. Ahora bien, el conocimiento (quizás) existe, y por tanto es conveniente hacer que la verdad sea una propiedad del conocimiento. Así, la proposición de que una proposición dada es verdadera se reduce a la proposición de que es conocida, y así se vuelve existencial. Por tanto, Leibniz tiene razón al conectar estrechamente el argumento cosmológico y el argumento de las verdades eternas [*ej.* G. VII. 302–5 (D. 100–103; L. 337–343)]. Pero se equivoca, al menos así me lo parece, al sostener que la verdad depende de la existencia. Y para alguien que sostuvo que lo posible es más amplio que lo actual, esta teoría es particularmente insostenible.

Las inconsistencias en las que Leibniz incurre por la creencia en Dios son tantas y tan variadas que llevaría mucho tiempo desarrollarlas todas. Sin embargo, la que acabo de mencionar está entre las más importantes. La visión de que lo actual no es coextensivo con lo posible es, como hemos visto, esencial para la doctrina de Leibniz sobre la contingencia y la libertad, así como para su solución del problema del mal. Esta visión es negada por la teoría existencial de los juicios, de la que dependen dos de las pruebas de Dios de Leibniz. Si cada proposición atribuye un predicado a algún existente, entonces no podemos sostener, como verdad última, que lo no existente es posible. Sólo podemos significar con esto que Dios, o alguien más, cree que es posible, y debemos sostener, si somos lógicos, que esta creencia es errónea. Así, Leibniz cae, por su introducción de Dios, en una necesidad spinozista: sólo lo actual es posible, lo no existente es imposible, y el fundamento para la contingencia ha desaparecido.

Otro aspecto del spinozismo también es inevitable si se concibe a Dios como teniendo alguna influencia sobre las mónadas. Esta es la creencia en una sola sustancia. Sin embargo, antes de desarrollar esta inconsistencia, será conveniente examinar la prueba que era la favorita de Leibniz, la que él mismo inventó, a saber, la de la armonía preestablecida.

Argumento de la armonía preestablecida

La prueba de la armonía preestablecida es una forma particular de la llamada prueba físico-teológica, también conocida como argumento del designio. Este es el argumento de los Tratados Bridgewater y de la teología popular en general. Al ser más palpablemente inadecuada que cualquiera de las otras, ha adquirido una popularidad que ellas nunca han disfrutado. El mundo está tan bien construido, se nos dice, que debe haber tenido un Arquitecto altamente hábil. En la forma de Leibniz, el argumento afirma que la armonía de todas las mónadas sólo puede haber surgido de una causa común [*ej.* G. iv. 486 (D. 79; L. 316)]. Que todas sincronicen exactamente sólo

puede explicarse por un Creador que predeterminó su sincronismo. Veamos qué implica esta teoría.

A grandes rasgos, hay dos funciones que un Dios cristiano debe cumplir. Tiene que ser una Providencia y un Creador. Leibniz fusionó la primera de estas funciones en la segunda, [7] aunque a menudo negó haberlo hecho. Dios, dice, es el objeto externo inmediato del alma, y es capaz de actuar directamente sobre el alma, aunque aparentemente muy rara vez lo hace [G. v. 99 (N. E. 109)]. Este es un sentido en el que Leibniz acepta la doctrina de Malebranche, de que vemos todas las cosas en Dios [G. vi. 578 (D. 189)]. Pero es mejor eliminar por completo la operación inmediata de Dios en el mundo, que es claramente inconsistente con la lógica de Leibniz. Todos los fundamentos contra la interacción de las sustancias son, como vimos, fundamentos que dan necesidad metafísica, y por tanto se aplican igualmente contra la acción de Dios en el mundo. Supondremos, por tanto, que Dios es el Creador, y que su Providencia se muestra sólo al crear el mejor mundo posible.

[7] Véanse las objeciones de Arnauld, G. ii. 15.

Siempre que Leibniz no piensa en objeciones teológicas, considera que la acción de Dios en el mundo se limita enteramente a la creación. La bondad de Dios, dice, le llevó a desear crear el bien, su sabiduría le mostró lo mejor posible, y su poder le permitió crearlo (G. vi. 167). La sabiduría y la bondad de Dios corresponden, a grandes rasgos, al conocimiento y la volición en nosotros, pero su poder es un atributo peculiar, al que las criaturas no tienen nada paralelo. [8] La sabiduría de Dios consiste en su conocimiento de todas las verdades, tanto necesarias como contingentes. En la medida en que las verdades son necesarias, su conocimiento de ellas, que constituye su entendimiento, es previo a sus voliciones; pues sus voliciones están determinadas por su conocimiento del bien, y todas las proposiciones verdaderas sobre el bien son verdades necesarias. Leibniz percibió (*ej.* G. iv. 344) que las voliciones de Dios no podrían llamarse significativamente buenas, a menos que el bien fuera independiente de ellas, aunque no vio que los pensamientos de Dios no podrían llamarse significativamente *sabios*, a menos que la verdad fuera independiente de ellos. Así, la sabiduría y la bondad concurren en crear un mundo bueno, ya que se requiere sabiduría para saber que es bueno. Pero se requiere poder para su creación, no para determinar su naturaleza. Y aquí Leibniz parece estar protegido contra la inconsistencia por la teoría de los juicios contingentes. Toda proposición existencial que no concierne a Dios es contingente, y así, aunque Dios no puede, sin positiva contradicción, suponerse que afecte la naturaleza de ninguna sustancia, sin embargo, puede, sin contradicción, suponerse que causa la *existencia* de esa sustancia. Este es el sentido en que la armonía preestablecida se debe a Dios. Dios eligió crear mónadas que armonizaran, y aunque la armonía surge de sus naturalezas, la *existencia* de mónadas con tales naturalezas se debe al poder de Dios.

[8] *Por ej.* G. vi. 615 (D. 225; L. 244–5). Pero contrástese con G. iv. 515 (D. 125).

Objeciones a este argumento

Respecto a este argumento, podemos observar que, si la prueba cosmológica es sólida, la presente prueba es superflua. Si la existencia de Dios puede inferirse de *cualquier* existencia finita, la naturaleza particular de lo que existe es irrelevante, o es útil a lo sumo para una prueba empírica posterior de que Dios es bueno. Además, con la concepción de sustancia de Leibniz, hay mucha dificultad en la idea de *crear* una sustancia. Aquí cae en inconsistencia con el argumento ontológico, al que debo volver ahora.

Si la existencia puede ser de la esencia de Dios —y es necesario para la prueba ontológica que así sea— entonces la existencia es un predicado de Dios. Pero si la existencia es un predicado de Dios, entonces es un predicado. Por lo tanto, cuando decimos que algo existe, la existencia es un predicado de este existente. Hasta aquí, Leibniz admitiría el argumento [G. v. 339 (N. E. p. 401)]. Pero si la existencia es un predicado, entonces es parte de la naturaleza de una sustancia, y una sustancia, al ser creada, adquiere un nuevo predicado. Por lo tanto, la posición especial de la existencia, como predicado contingente y sintético, se viene abajo. Si todas las sustancias siempre contienen todos sus predicados, entonces todas las sustancias siempre contienen o no contienen el predicado existencia, y Dios debe ser tan impotente sobre este predicado como sobre cualquier otro. Añadir el predicado *existencia* debe ser metafísicamente imposible. Así, o bien la creación es autocontradictoria, o, si la existencia no es un predicado, el argumento ontológico es inválido. Pero los otros argumentos, como señaló Kant, dependen todos de este argumento.[9] Por lo tanto, si lo aceptamos, debemos considerar a Dios como la única sustancia, como un Dios panteísta inmanente incapaz de creación; o, si lo rechazamos, debemos admitir que todas las mónadas existen necesariamente y no dependen de ninguna causa externa. Por eso dije (§ 106.) que el monismo debe ser panteísta y el monadismo debe ser ateo. Y así sucede que Leibniz, siempre que trata a Dios con seriedad, cae involuntariamente en un panteísmo espinozista.

[9] *Reine Vernunft*, ed. Hartenstein, 1867, pp. 414, 427.

Inconsistencias resultantes de la creencia de Leibniz en Dios

Algunas de estas consecuencias panteístas merecen ser notadas. «*Todo está en Dios,*» dice Leibniz, «*como el lugar está en lo que es colocado*» (D. 178; F. de C. 38). Ahora bien, el lugar, en su sistema, es un mero atributo de lo que es colocado; por lo tanto, las cosas deberían ser meros atributos de Dios. «*Solo Dios,*» se nos dice en la Monadología, «*es . . . . . la sustancia simple original, de la cual todas las mónadas creadas o derivadas son productos, nacidos, por así decirlo, de momento en momento por continuas fulguraciones de la Deidad*» [G. vi. 614 (D. 225; L. 243)]. El siguiente pasaje del *Discours de Métaphysique* bien podría haber sido escrito por Spinoza. «*Las sustancias creadas dependen de Dios, quien las conserva e incluso las produce continuamente por una especie de emanación, como nosotros producimos nuestros pensamientos. Porque Dios . . . . . contempla todos los aspectos del mundo de todas las maneras posibles; el resultado de cada visión del universo, como si se viera desde un cierto lugar, es una sustancia que expresa el universo conforme a este punto de vista, si Dios considera oportuno hacer efectivo su pensamiento y producir esta sustancia. Y como la visión de Dios es siempre verídica, nuestras percepciones también lo son; son nuestros juicios, que provienen de nosotros, los que nos engañan*» (G. iv. 439). Uno se pregunta qué cambio se produce cuando Dios

«*hace efectivo su pensamiento.*»[10] Parecería que la suma de todas las sustancias debe ser indistinguible de Dios y, por lo tanto, idéntica a él, la misma creencia del panteísmo.[11] Leibniz alguna vez se acerca mucho a la doctrina de que toda determinación es negación, aunque parece no darse cuenta de que esto debería llevarlo al espinozismo. El argumento trata sobre la necesidad de una fuerza primitiva en cada mónada, de la cual la fuerza derivada es una modificación. Sin entelequias primitivas, dice, «*habría modificaciones sin nada sustancial que modificar; porque lo que es meramente pasivo no podría tener modificaciones activas; ya que la modificación, lejos de añadir cualquier perfección, solo puede ser una restricción o limitación variable, y en consecuencia no puede exceder la perfección del sujeto*» (G. III. 67). (Mis cursivas). Leibniz incluso confiesa (G. II. 232) que su afirmación de muchas sustancias es bastante arbitraria. «*Si la noción de sustancia en su definición genérica,*» dice, «*solo es aplicable a la sustancia más simple o primitiva, esta sola será sustancia. Y está en tu poder,*» continúa, «*tomar la palabra sustancia de tal manera que solo Dios sea sustancia, y las otras sustancias se llamen de otra manera. Pero prefiero buscar una noción que se ajuste a otras cosas y concuerde con el uso común, según el cual tú, él y yo somos considerados sustancias. No negarás que esto es legítimo y, si tiene éxito, útil.*»

[10] Contrástese el siguiente pasaje en la misma obra (G. iv. 453): «*Sin embargo, no soy de la opinión de algunos filósofos competentes, que parecen sostener que nuestras ideas mismas están en Dios y de ninguna manera en nosotros. Esto viene, en mi opinión, de que aún no han considerado suficientemente lo que acabamos de explicar aquí sobre las sustancias, ni toda la extensión e independencia de nuestra alma, que le hace contener todo lo que le sucede, y expresar a Dios y con él todos los seres posibles y actuales, como un efecto expresa su causa. Además, es inconcebible que yo deba pensar por las ideas de otro.*»

[11] Es verdad que Leibniz nos asegura en la página siguiente que Dios ve el universo no solo como lo ven las sustancias creadas, sino también de manera bastante diferente. Pero esto aún deja a todas las sustancias creadas indistinguibles de una *parte* de Dios, una visión no menos panteísta que la otra.

Así es evidente cuán amplio es el abismo, cuando se considera a Dios, entre Dios, la sustancia primitiva, y las mónadas o sustancias creadas. Pero cuando Leibniz se ocupa de las mónadas, Dios tiene que ser rebajado de la alta posición que el panteísmo le da, y al menos dos veces se le menciona como una entre las mónadas (G. III. 636; VII. 502). Creo que estos dos pasajes deben considerarse deslices. Las expresiones habituales para Dios son sustancia primitiva simple o unidad primitiva. En los dos pasajes donde Dios es llamado una mónada, esto no ocurre de manera muy directa. En uno, se nos dice que «*las mónadas, excepto la primitiva, están sujetas a pasiones*» (G. III. 636). El otro es más directo. «*La mónada o sustancia simple contiene en su definición genérica percepción y apetición, y es o bien la primitiva o Dios, en quien está la razón última de las cosas, o es derivada, es decir, una mónada creada*» (G. VII. 502). Que estos dos pasajes deben considerarse deslices parece probable, si no es más que porque (hasta donde yo sé) no hay otros. Esto se vuelve aún más probable por el hecho de que la expresión tradicional *monas monadum*, hasta donde puedo descubrir, no aparece en ninguna parte. Fue usada por Bruno, de quien se solía pensar que Leibniz obtuvo la palabra *mónada*. Este hecho parece haber llevado a Hegel[12] a suponer que Leibniz también usó la frase, y escritores posteriores, con la excepción de Erdmann (v. *Geschichte*, Vol. II. 2, p. 62), parecen haber asumido precipitadamente que Hegel tenía alguna autoridad para la suposición. Por lo tanto, es mejor no considerar al Dios de Leibniz como una entre las mónadas, especialmente porque las mónadas forman una serie continua, y evidentemente no puede haber una que difiera infinitamente poco de Dios.

[12] *Por ejemplo*, en su historia de la filosofía, *Werke*, Vol. XVI. pp. 418, 422. También en la Lógica menor, *Werke*, Vol. v. p. 865; Wallace, *Translation*, p. 334. Leibniz, con toda probabilidad, derivó la palabra *Mónada* de su amigo van Helmont. Véase Stein, *Leibniz und Spinoza*.

Podemos resumir ahora las inconsistencias en las que la teología de Leibniz lo sumerge. El argumento ontológico, único capaz de probar que la existencia de Dios es una verdad necesaria, es incompatible con la posición única que, respecto a las cosas finitas, se asigna a la existencia. La filosofía de Leibniz sobre lo finito y contingente, si es válida, implica la posición kantiana de que la existencia no añade nada a la naturaleza de lo existente, *es decir*, que la existencia no es meramente un predicado entre otros. De ser así, la existencia no puede formar parte de esencia alguna, y el argumento ontológico se derrumba. El argumento cosmológico depende de la teoría existencial del juicio, inconsistente con la separación leibniziana de lo posible y lo actual. Para su teoría de la contingencia, es esencial que algo no existente sea posible; y esto no es un juicio existencial. La prueba mediante las verdades eternas supone que la verdad de las proposiciones resulta de ser creídas—una visión en sí misma completamente falsa, que además vuelve arbitrario qué proposiciones Dios debe creer. También depende de la teoría existencial del juicio, pues su base es que la verdad, al no existir como tal, no es nada *per se*, sino mera propiedad de creencias verdaderas—una circularidad evidente. El argumento de la armonía preestablecida, a su vez, implica un Creador, y la creación de sustancias solo es posible si la existencia no es un predicado. Pero en ese caso, la existencia de Dios no puede ser una proposición analítica y debe, según la lógica de Leibniz, ser contingente. El argumento ontológico será inválido, y la existencia misma de Dios, al ser contingente, debe tener una razón suficiente que incline sin necesitar. Pero si esto es necesario, bien podríamos admitir la armonía preestablecida como hecho último, pues la suposición de la existencia de Dios es insuficiente para explicarla.

La bondad de Dios

Pocas palabras parecen necesarias sobre la bondad de Dios. La mayoría de los filósofos suponen que, si pueden establecer la existencia de Dios, su bondad sigue necesariamente. Así, aunque Leibniz ofrece en ciertos pasajes argumentos para lo que, en sentido metafísico, puede llamarse *perfección* de Dios, en ninguna parte se toma la molestia de probar su bondad. En el argumento presentado a Spinoza, vimos que una perfección se define como cualquier cualidad simple y absoluta, positiva e indefinible, que expresa su objeto sin límites (G. vii. 261). Leibniz parece haberse adherido a esta definición. Así dice en la Monadología [§§ 40, 41; G. vi. 613 (D. 223; L 239)]: «*Podemos juzgar también que esta sustancia suprema, única, universal y necesaria, sin nada fuera de sí que sea independiente de ella, y siendo simple consecuencia del ser posible, debe ser incapaz de límites y contener tanta realidad como sea posible. De donde se sigue que Dios es absolutamente perfecto, siendo la perfección solo la magnitud de la realidad positiva estrictamente entendida, dejando a un lado los límites o fronteras en las cosas que los tienen. Y donde no hay fronteras, es decir, en Dios, la perfección es absolutamente infinita.*»[13] Pero la perfección entendida así, aunque parece implicar la bondad infinita de Dios, implica igualmente, salvo en una visión puramente privativa del mal, su maldad infinita. Para escapar a esto, Leibniz, como la mayoría de los optimistas, afirma que el mal es una limitación. Dios, dice, es infinito; el Diablo, limitado; el bien avanza *ad infinitum*, el mal tiene

límites (G. vi. 378 (D. 196)]. Así, la perfección de Dios implica bondad infinita, pero no maldad infinita. Si Leibniz hubiera admitido que la maldad es un predicado positivo, no podría haber mantenido su definición de Dios ni su doctrina de los juicios analíticos. Pues el bien y el mal no serían mutuamente contradictorios, pero sí obviamente incompatibles como predicados de Dios. Por ello afirmó—aunque sin argumentos—que la maldad es esencialmente finita. Esto me lleva a su Ética, con cuya discusión concluirá esta obra.

---

(13) Esta parece ser también la acepción ética de perfección en Leibniz. Cf. G. vii. 303 (D. 101; L. 340): «*Entre las infinitas combinaciones de posibles y series posibles, existe aquella por la que se trae a la existencia la mayor esencia o posibilidad.*» También G. vii. 305 (D. 103; L. 342). Pero ambas se distinguen en la página siguiente, donde la perfección moral aparece como una especie de perfección metafísica.

Capítulo XVI

La ética de Leibniz

Libertad y determinismo

En el último capítulo vimos que la bondad de Dios es la razón suficiente metafísicamente necesaria de los actos buenos de Dios, que son contingentes, y de hecho los contingentes últimos de los que fluyen todos los demás. Esto nos llevó al umbral de la Ética de Leibniz, donde, más aún que en su doctrina de Dios, culminan todas las dificultades e inconsistencias de su sistema. Por el énfasis que puso en las causas finales, dio gran importancia a la Ética en su filosofía. Sin embargo, parece haber dedicado solo una mínima parte de su pensamiento al significado y naturaleza del bien. Su Ética es una masa de inconsistencias, debidas en parte a indiferencia, en parte a deferencia hacia los moralistas cristianos. Aunque trataré el tema brevemente, le daré un espacio proporcionalmente tan amplio como parece haber ocupado en las meditaciones de Leibniz.

Hay tres cuestiones separadas que debo tratar. Las dos primeras son psicológicas, y solo la última es propiamente ética. Estas son ① la doctrina de la libertad y la determinación, ② la psicología de la volición, ③ la naturaleza del bien.

① La doctrina con la que Leibniz buscó reconciliar el libre albedrío con su determinismo radical depende enteramente de la contingencia y la actividad de las sustancias. La libertad, como señala Leibniz, es un término muy ambiguo.

«*La libertad de voluntad,*» dice, «*se entiende en dos sentidos diferentes. El primero es cuando se opone a la imperfección o esclavitud del espíritu, que es una coerción o constricción interna, como la que surge de las pasiones. El otro sentido se usa cuando la libertad se opone a la necesidad.*» En el primer sentido, «*solo Dios es perfectamente libre, y los espíritus creados lo son solo en proporción a que son superiores a sus pasiones. Y esta libertad concierne propiamente a nuestro entendimiento. Pero la libertad de espíritu, opuesta a la necesidad, concierne a la voluntad desnuda, en cuanto se distingue del entendimiento. Esto es lo que se llama libre albedrío, y consiste en que sostenemos que las razones o impresiones más fuertes, que el entendimiento presenta a la voluntad, no impiden que el acto de la voluntad sea contingente, ni le dan una necesidad absoluta y, por así decirlo, metafísica.*» [1]

[1] N. E. pp. 179–180; G. v. 160–1, Lib. ii. Cap. xxi.

De estos dos sentidos, el primero corresponde a la distinción entre actividad y pasividad. La voluntad es libre en la medida en que somos activos, *es decir*, determinados por ideas distintas; solo Dios, que solo tiene ideas distintas, es perfectamente libre. Así, este sentido está conectado con el entendimiento. [2] El otro es el sentido relevante en la controversia del libre albedrío, y el que debe examinarse ahora.

[2] Cf. G. vii. 109–110, para desarrollos posteriores sobre la libertad en este sentido.

Leibniz reconoció—como todo filósofo cuidadoso debería—que todos los eventos psíquicos tienen sus causas, al igual que los eventos físicos, y que la predicción es teóricamente tan posible en un caso como en el otro. A esto se comprometió con toda su filosofía, y especialmente por la armonía preestablecida. Señala que el futuro debe estar determinado, ya que cualquier proposición sobre él debe ser ya verdadera o falsa (G. vi. 123). Y con esto, si no hubiera estado resuelto a rescatar el libre albedrío, podría haberse dado por satisfecho. Toda la doctrina de la contingencia podría haberse abandonado con ventaja. Pero eso habría llevado a una necesidad espinozista, y contradicho el dogma cristiano. En consecuencia, sostuvo—como la conexión de lo analítico y lo necesario también le llevó a sostener—que todas las proposiciones existenciales y todas las conexiones causales son contingentes, y que, por tanto, aunque las voliciones tienen causas invariables, no se siguen necesariamente de esas causas.[3] Rechazó por completo la libertad de indiferencia—la doctrina de que la voluntad puede no tener causa—e incluso sostuvo que esto era autocontradictorio.[4] Pues es necesario que todo evento tenga una causa, aunque es contingente que la causa produzca su efecto. Sostuvo también que la indiferencia de equilibrio destruiría el bien y el mal morales. Pues implicaría una elección sin razón, y por tanto sin una razón buena o mala. Pero es en la bondad o maldad de la razón que el bien y el mal morales consisten (G. vi. 411). Rechazó también la pretendida prueba introspectiva de la libertad, por nuestro supuesto sentido de ella; pues, como dice con razón, podemos estar determinados por percepciones insensibles (G. vi. 130). La libertad en el sentido presente se atribuye igualmente a Dios; sus voliciones, aunque siempre determinadas por el motivo del mejor, no son menos contingentes (G. vii. 408–9; D. 273–4). Podría preguntarse por qué las bestias e incluso las meras mónadas no son libres. Para esto, creo, no hay base adecuada. Las bestias, confiesa Leibniz, tienen espontaneidad (G. vii. 109), pero no libertad (G. vi. 421). La espontaneidad, dice, es contingencia sin coacción, y una cosa está coaccionada cuando su principio viene de fuera (G. vii. 110). Por el principio de una cosa, imagino que Leibniz debe referirse a la razón suficiente de sus cambios. Esto, entonces, en un animal, debería ser interno. El único sentido, por consiguiente, en el que un animal no es libre, parecería ser que sus voliciones no están determinadas por el conocimiento del bien.[5]

---

[3] Cf. G. v. 163–4 (N. E. 183).

[4] Cf. G. ii. 420; iii. 401 (D. 171); v. 164 (N. E. 183); vii. 379.

[5] Las opiniones de Leibniz sobre este punto están recogidas en un breve artículo, dado por Gerhardt tanto en francés como en latín (G. vii. 108–111). Traduzco del francés.

> *La libertad es espontaneidad unida a inteligencia.*
> *Así, lo que se llama espontaneidad en las bestias y en otras sustancias desprovistas de inteligencia, se eleva en el hombre a un grado más alto de perfección, y se llama libertad.*
> *La espontaneidad es contingencia sin compulsión; en otras palabras, llamamos espontáneo a lo que no es ni necesario ni coaccionado.*
> *Llamamos contingente a lo que no es necesario, o (lo que es lo mismo) aquello cuyo opuesto es posible, sin implicar contradicción.*
> *Coaccionado es aquello cuyo principio viene de fuera. (Cf. Spinoza de Pollock, 2ª ed. p. 193. Spinoza solo tiene la oposición libre o coaccionado, no las distinciones adicionales de Leibniz).*
> *Hay indiferencia cuando no hay más razón para una cosa que para otra. De lo contrario, habría determinación. (El latín dice: Y lo determinado se opone a ella).*
> *Todas las acciones de las sustancias individuales son contingentes. Porque puede mostrarse que, si las cosas sucedieran de otra manera, no habría contradicción por ello.*
> *Todas las acciones están determinadas y nunca son indiferentes. Porque siempre hay una razón que nos inclina a una cosa más que a otra, ya que nada sucede sin razón. Es cierto que estas razones inclinantes no son necesitantes, y no destruyen ni la contingencia ni la libertad.*
> *Una libertad de indiferencia es imposible. Así que no puede encontrarse en ninguna parte, ni siquiera en Dios. Porque Dios está*

> *determinado por sí mismo a hacer siempre lo mejor. Y las criaturas están siempre determinadas por razones internas o externas.*
> *Cuanto más determinadas están las sustancias por sí mismas y alejadas de la indiferencia, más perfectas son. Porque, estando siempre determinadas, tendrán la determinación o bien de sí mismas, y serán por ello tanto más poderosas y perfectas, o bien la tendrán de fuera, y entonces estarán proporcionalmente obligadas a servir a cosas externas.*
> *Cuanto más actuamos según la razón, más libres somos, y hay más servidumbre cuanto más actuamos por las pasiones. Porque cuanto más actuamos según la razón, más actuamos conforme a las perfecciones de nuestra propia naturaleza, y en la medida en que nos dejamos arrastrar por las pasiones, somos esclavos de las cosas externas que nos hacen sufrir.*
> *En resumen: Todas las acciones son contingentes, o sin necesidad. Pero también todo está determinado o es regular, y no hay indiferencia. Incluso podemos decir que las sustancias son más libres en proporción a que están más lejos de la indiferencia y más autodeterminadas. Y que cuanto menos necesitan de determinación externa, más se acercan a la perfección divina. Porque Dios, siendo la sustancia más libre y más perfecta, es también la más completamente determinada por sí misma a hacer lo más perfecto. De modo que la Nada (le Rien), que es lo más imperfecto y lo más alejado de Dios, es también lo más indiferente y lo menos determinado. Ahora bien, en la medida en que tenemos luces y actuamos según la razón, estaremos determinados por las perfecciones de nuestra propia naturaleza, y en consecuencia seremos más libres en proporción a que estemos menos confundidos en cuanto a nuestra elección. Es cierto que todas nuestras perfecciones, y las de toda la naturaleza, vienen de Dios, pero esto, lejos de ser contrario a la libertad, es más bien la misma razón por la que somos libres, porque Dios nos ha comunicado un cierto grado de su perfección y de su libertad. Contentémonos, pues, con una libertad que es deseable y se aproxima a la de Dios, que nos hace más dispuestos a elegir y actuar bien; y no pretendamos esa libertad dañina, por no decir quimérica, de estar en la incertidumbre y la perplejidad perpetua, como aquel Asno de Buridán, famoso en las escuelas, que, colocado a igual distancia entre dos sacos de trigo, y sin nada que le determinara a ir a uno más que al otro, se dejó morir de hambre.*

Psicología de la volición y el placer

② Esto me lleva a la psicología de la volición y el placer. Leibniz sostiene que el placer es un sentido de perfección, y que lo que Locke llama *inquietud* es esencial para la felicidad de los seres creados, que nunca consiste en la posesión completa [G. v. 175 (N. E. 194); VII. 73 (D. 130)]. La acción, dice, trae alegría, mientras que la pasión trae dolor; y la acción y la pasión consisten en pasar a un mayor o menor grado de perfección (G. iv. 441).[6] Así, cuando Leibniz está de acuerdo con Locke en que el bien es lo que produce placer [G. v. 149 (N. E. 167)], no está aceptando el Utilitarismo, sino afirmando una conexión psicológica entre la consecución del bien y la sensación de placer. Del mismo modo, puede liberarse de la apariencia de hedonismo psicológico, al que se acerca peligrosamente (Nuevos Ensayos, Libro 1. Cap. ii.). Hay, piensa Leibniz, instintos innatos, de los cuales pueden derivarse *verdades* innatas. «*Aunque podemos decir con verdad que la moral tiene principios indemostrables, y que uno de los primeros y más prácticos es que debemos perseguir la alegría y evitar el dolor, debemos añadir que esto no es una verdad que se conozca puramente por la razón, ya que se basa en la experiencia interna o en el conocimiento confuso, pues no sentimos lo que son la alegría y el dolor*» [G. v. 81 (N. E. 86)]. «*Esta máxima*», continúa, «*no es conocida por la razón, sino, por así decirlo, por un instinto*» (*ib.*). Pero la razón debería llevarnos más bien a buscar la *felicidad*, que «*es solo una alegría duradera. Sin embargo, nuestro instinto no tiende a la felicidad propiamente dicha, sino a la alegría, es decir al presente; es la razón la que impulsa hacia el futuro y lo duradero. Ahora bien, la inclinación, expresada por el entendimiento, pasa a ser un precepto o verdad práctica; y si el instinto es innato, la verdad también lo es*» [G. v. 82 (N. E. 87)].[7] Leibniz parece, en este pasaje, sugerir que piensa que la alegría es buena porque es deseada, y la razón solo es útil para mostrar que, si la alegría es buena, más alegría es mejor que menos.[8] Pero esta no puede ser su verdadera intención. Porque, como vimos, sostiene que la alegría es un sentido de perfección, y por tanto la perfección debe ser distinta de la alegría. Además, es una verdad contingente que la volición esté determinada por el bien (G. ii. 38; iv. 438). Pero si la volición está siempre necesariamente determinada por el deseo, como parece sostener Leibniz, y si el bien *significa* lo deseado, entonces la volición estaría *necesariamente* determinada por el bien. Debemos

suponer, por tanto, que Leibniz considera una proposición sintética y contingente que deseamos el bien, y no comete la falacia de suponer que el bien *significa* lo deseado. Esto también se desprende de un pasaje en el que Leibniz señala que la voluntad de Dios no podría tener el bien como efecto, a menos que lo tuviera como objeto, y que el bien es por tanto independiente de la voluntad de Dios (G. iv. 344); o de la explicación de que la bondad de Dios le hizo desear crear el bien, mientras que su sabiduría le mostró lo mejor posible (G. vi. 167).

---

(6) Cf. Spinoza, *Ética*, Parte III. Prop. XI. Escolio: «*Por placer entenderé, pues, en adelante una afección por la cual la mente pasa a una mayor perfección; y por dolor una afección por la cual pasa a una menor perfección.*» Cf. también *ib.* Prop. LIX. Escolio: «*El placer es el pasaje del hombre de la pérdida a una mayor perfección. El dolor es el pasaje del hombre de una mayor a una menor perfección.*» Cf. Hobbes, *Naturaleza humana*, Cap. vii. (ed. Molesworth, Vol. iv.).

(7) Prosigue explicando que los instintos no son necesariamente prácticos, sino que proporcionan de manera similar los principios de las ciencias y del razonamiento, que se emplean inconscientemente.

(8) Cf. Spinoza, *Ética*, Parte III. Prop. IX. Escolio: «*No tenemos esfuerzo, voluntad, apetito o deseo por nada porque lo juzguemos bueno, sino al contrario juzgamos una cosa buena porque tenemos un esfuerzo, voluntad, apetito o deseo por ella.*» Cf. también *ib.* Prop. XXXIX. Escolio. Parece probable que Leibniz estaba confundido en su propia mente respecto a esta alternativa.

El pecado

La cuestión del pecado es muy inconveniente para la teoría de Leibniz sobre la volición. La virtud, dice, es una disposición inmutable a hacer lo que creemos bueno. Como nuestra voluntad no se lleva a perseguir nada, excepto cuando el entendimiento lo presenta como bueno, siempre actuaremos correctamente si siempre juzgamos correctamente (G. vii. 92). Perseguimos el mayor bien que percibimos, pero nuestros pensamientos son en su mayoría *sordos*, *es decir* meros símbolos vacíos; y tal conocimiento no puede movernos [G. v. 171 (N. E. 191)]. Del mismo modo, el vicio no es la fuerza de la acción, sino un impedimento para ella, como la ignorancia (G. ii. 317). De hecho, el pecado original y la *materia prima* son casi indistinguibles. Desde esta base se dedica a fabricar inmoralidad. Es evidente que, de haber sido consistente, habría dicho con valentía que todo pecado se debe únicamente a la ignorancia. En cambio, lo que dice es que debemos hacernos una regla de seguir la razón, aunque sólo sea percibida por pensamientos sordos [G. v. 173 (N. E. 193)]; que depende de nosotros tomar precauciones contra sorpresas con una firme determinación a reflexionar y sólo actuar, en ciertos momentos, después de haber deliberado minuciosamente (G. iv. 454); que la principal regla de vida es siempre hacer, no lo que las pasiones (*Bewegungen*), sino lo que el entendimiento indica como más útil, y cuando lo hayamos hecho, considerarnos felices pase lo que pase (G. vii. 99). Todos estos comentarios son subterfugios deshonrosos para ocultar el hecho de que *todo* pecado, para Leibniz, es pecado original, la finitud inherente de cualquier mónada creada, la confusión de sus percepciones del bien, por lo que es llevada, en una ilusión honesta e inevitable, a perseguir lo peor en lugar de lo mejor. No podemos hacernos una regla de seguir la razón a menos que percibamos que esta regla es buena; y si lo percibimos, ciertamente nos haremos la regla. Su determinismo ha ido demasiado lejos para la moralidad y la inmoralidad, aunque no interfiere en absoluto con la bondad y la maldad.

Significado del bien y el mal: tres clases de cada uno

③ Esto me lleva a la naturaleza y significado del bien y el mal en Leibniz. Distingue tres clases de bien y mal: metafísico, moral y físico. La teoría del bien y mal metafísico es clara y consistente, y armoniza con el resto de su sistema; pero no tiene un significado ético obvio. Las otras dos parecen menos fundamentales y a veces se tratan como meras consecuencias del bien y mal metafísico. Así, la Ética de Leibniz, como muchos otros sistemas éticos, sufre de inexistencia. Se toma algo distinto del bien como fundamental, y las deducciones de ello se consideran con implicaciones éticas.[9]

[9] La teoría del bien y mal metafísico se derivó de Spinoza y fue anterior al resto de la Ética de Leibniz. Era susceptible de desarrollo puramente lógico e no implicaba la apelación a causas finales que, después de 1680, Leibniz apoyó perpetuamente con una alusión al Platón del *Fedón* (v. Stein, op. cit. p. 118 y ss.). La exposición más clara del principio de perfección metafísica aparece en un artículo sin fecha (G. vii. 194-7), escrito probablemente hacia 1677 (v. G. vii. 41-2), aunque coincide exactamente al respecto con El origen último de las cosas, p.ej. G. vii. 303 (L. 340; D. 101). Véase Apéndice, § 121.

«*El mal,*» se nos dice, «*puede tomarse metafísica, física y moralmente. El mal metafísico consiste en una simple imperfección, el mal físico en el sufrimiento y el mal moral en el pecado. Ahora bien, aunque el mal físico y moral no son necesarios, basta con que, en virtud de las verdades eternas, sean posibles.* Y *como esta inmensa región de Verdades contiene todas las posibilidades,*[10] *debe haber una infinidad de mundos posibles, el mal debe entrar en varios de ellos, e incluso el mejor de todos debe contener mal; esto es lo que ha determinado a Dios a permitir el mal*» (G. vi. 115). Esto da la solución de Leibniz al problema del mal, y es claro que el mal metafísico es la fuente de todo. El siguiente pasaje lo deja fuera de duda. «*Preguntamos primero, ¿de dónde viene el mal? Si Dios existe, ¿de dónde el mal? si no existe, ¿de dónde el bien? Los antiguos atribuyeron la causa del mal a la materia, que creían increada e independiente de Dios; pero nosotros, que derivamos todas las cosas de Dios, ¿dónde hallaremos la fuente del mal? La respuesta es que debe buscarse en la naturaleza ideal de la criatura, en cuanto esta naturaleza está contenida entre las verdades eternas, que están en el entendimiento de Dios, independientemente de Su voluntad. Pues debemos considerar que hay una imperfección original en la criatura, anterior al pecado, porque la criatura es esencialmente limitada; de donde resulta que la criatura no puede saberlo todo y puede equivocarse y cometer otras faltas*» (G. vi. 114-5). Y por eso Leibniz rechaza el principio de Descartes, de que los errores dependen más de la voluntad que del intelecto [G. iv. 361 (D. 52)].

[10] [10] Este pasaje demuestra, lo que de otro modo sería dudoso, que Leibniz se dio cuenta de que las proposiciones sobre contingentes posibles son necesarias. Véase p. 26 supra.

El mal metafísico como fuente de los otros dos tipos

Así, el mal metafísico, o la limitación —aunque Leibniz vacila en declararlo abiertamente— es la fuente del pecado y el dolor. Y esto es suficientemente evidente. Pues si siempre juzgáramos correctamente, siempre actuaríamos correctamente; pero nuestro error de juicio proviene de una percepción confusa, o de la *materia prima*, o de la limitación. Y el dolor acompaña al pasaje a una perfección inferior, que resulta de la acción incorrecta. Así, tanto el mal físico como el moral dependen del mal metafísico, *es decir*, de la imperfección o limitación. Leibniz no suele llamar a lo opuesto bien metafísico, sino perfección metafísica. Sin embargo, muchos de sus argumentos implican la suposición de que la perfección metafísica es buena, como cuando argumenta contra

el vacío,[11] o cuando sostiene que «*entre las infinitas combinaciones de posibles y series posibles, existe aquella por la que se trae a la existencia la mayor cantidad de esencia o posibilidad.*»[12]

[11] *P.ej.* G. vii. 377 (D. 253); pero contrástese con G. ii. 475.

[12] G. vii. 303 (D. 101; L. 340). Véase también la frase anterior.

La misma visión parece implícita en un pasaje que incidentalmente define la perfección metafísica. «*Como la posibilidad,*» dice, «*es el principio de la esencia, así la perfección, o el grado de esencia (por el cual tantas cosas como sean posibles son compossibles), es el principio de existencia.*» Y en la oración precedente, ha usado imperfección y absurdo moral como sinónimos [G. vii. 304 (D. 103; L 342)]. Y en la página siguiente, donde intenta distinguir perfección metafísica y moral, solo logra hacer de la última una especie de la primera. «*Y para que nadie piense,*» explica, «*que aquí confundimos la perfección moral, o bondad, con la perfección metafísica, o grandeza, y que se admita la última mientras se niega la primera, debe saberse que se sigue de lo dicho que el mundo es el más perfecto, no solo físicamente, o, si se prefiere, metafísicamente, porque se ha producido esa serie de cosas en la que se actualiza la mayor realidad, sino también moralmente, porque, en verdad, la perfección moral es perfección física para las mentes mismas*» [G. vii. 306 (D. 104; L. 345)]. Es decir, la perfección moral es la acción correcta, y esto depende de la perfección física para las mentes, *d.w.z.* de la percepción clara.[13]

[13] Cf. también el siguiente pasaje (G. iii. 32): «*El bien y el mal metafísicos son perfección o imperfección en el universo, pero se entiende especialmente de aquellas cosas buenas y malas que les suceden a criaturas que son no inteligentes, o por así decirlo no inteligentes.*»

Sobre la relación entre perfección metafísica y moral, difícilmente se puede exculpar a Leibniz de deshonestidad. Utiliza la dependencia de la última respecto a la primera para resolver el problema del mal y mostrar que el mal es una mera limitación. Esto último es esencial, como vimos en el capítulo anterior, para su prueba de la bondad de Dios, y para toda su conexión del mal con *materia prima* y finitud. Pero se esfuerza por hacer que el mal moral sea independiente tan pronto como piensa en pecado, castigo y responsabilidad, en Cielo e Infierno, y toda la maquinaria de moralistas cristianos. Si se quiere sacar algo de su Ética, debemos aceptar con valentía la supremacía de la perfección e imperfección metafísicas y sacar las consecuencias.

La perfección metafísica es solo la cantidad de esencia [G. vii. 303 (D. 101; L. 340)], o la magnitud de la realidad positiva [G. vi. 613 (D. 224; L. 240)]. Esto significa la posesión de todos los predicados simples posibles en el mayor grado posible. Leibniz afirma, contra Spinoza, que una cosa puede tener más realidad que otra por el mero hecho de tener más de un atributo, tanto como por tener más atributos. Por ejemplo, dice, un círculo tiene más extensión que el cuadrado inscrito [G. i. 144 (D. 17)]. Pero en otro lugar afirma que cosas no capaces de un grado más alto, como números y figuras, no son perfecciones (G. iv. 427). Como también afirma que Dios es infinito, mientras que el Diablo es finito, que el bien avanza *ad infinitum*, mientras que el mal tiene sus límites [G. vi. 378 (D. 196)], los números y figuras evidentemente están excluidos porque no son predicados verdaderos, y porque, como vimos al discutir el continuo, el *número* infinito es autocontradictorio, aunque lo infinito actual es permisible. Así, la perfección metafísica consiste en tener tantos predicados como sea posible en el mayor grado posible, y ningún predicado verdadero está excluido de esta definición.[14]

[14] Cf. también G. v. 15 (D. 95; N. E. 15).

De esto se sigue, por supuesto, que la imperfección es algo meramente negativo, a saber, la mera ausencia de perfección. Así, las mónadas difieren de Dios solo en menos y más; tienen las mismas perfecciones que Dios, pero en un grado inferior (G. ii. 125).[15] El Diablo, según esta visión, debería ser la más baja de las mónadas desnudas—una visión que los teólogos difícilmente aceptarían, ya que siempre suponen que es capaz de conocimiento. Hay un pasaje donde Leibniz intenta conectar directamente la perfección con el bien. «*Una vez establecido,*» dice, «*que el ser es mejor que el no ser, o que hay una razón por la cual algo debería ser en lugar de nada, o que debemos pasar de la posibilidad a la actualidad, se sigue que, incluso en ausencia de toda otra determinación, la cantidad de existencia es tan grande como sea posible*» [G. vii. 304 (D. 102; L. 341)]. Así, parece admitir que la bondad *significa* algo diferente de la cantidad de existencia, y considera la conexión de las dos como significativa.

[15] Cf. Spinoza, *Ética*, Parte II. Prop. XLIX. Escolio: «*Somos partícipes de la Naturaleza Divina en proporción a que nuestras acciones se vuelven más y más perfectas, y entendemos más y más a Dios.*» También *Monadología*, § 42.

Conexión con la doctrina de los juicios analíticos

La Ética a la que conduce esta visión es común. Se sostiene que Bondad y Realidad van de la mano, si no son sinónimas.[16] Por lo tanto, se sigue fácilmente que la Realidad es buena; y esta consecuencia es, hasta donde puedo descubrir, la única recomendación de tal Ética. Para Leibniz especialmente, que admite la existencia del mal [G. vi. 376 (D. 194)], tal visión es absurda. Porque si el mal es una mera limitación, todo lo que existe es bueno en diferentes grados, y nunca malo en ningún grado. Si cualquier existente, como el dolor, se declara malo, se sigue que el mal es un predicado positivo, como el bien.[17] Por lo tanto, se incluirá en la perfección metafísica. La doctrina de los juicios analíticos debe haber contribuido a la visión de que el mal es una mera negación. Porque es obvio que el bien y el mal son predicados incompatibles, y si ambos son positivos, esto es un juicio sintético. Por lo tanto, el mal fue considerado como la mera negación del bien, aunque habría sido igualmente lógico considerar el bien como la mera negación del mal. Una vez que se reconoce que el mal es un predicado positivo, toda la teoría privativa del mal cae, y con ella la conexión de la perfección metafísica y ética, así como la definición de Dios como poseedor de todos los predicados positivos.

[16] Cf. Spinoza, *Ética*, Parte II Def. VI.: «*Por realidad y perfección entiendo lo mismo.*»

[17] Incluso en 1677, cuando Leibniz estaba tan cerca del espinozismo como en cualquier momento, argumenta contra un cartesiano que «*tanto el placer como el dolor son algo positivo*» (G. i. 214). Cf. Stein, op. cit. pp. 90, 91.

Los reinos de la naturaleza y de la gracia

Queda una pequeña inconsistencia que debe notarse. Leibniz a menudo habla como si las causas finales tuvieran referencia exclusiva a los espíritus [G. iv. 480 (D. 73; L. 304)], pero en otras ocasiones niega esto definitivamente (*p.ej.* G. vi. 168). Parece sostener que solo los espíritus, entre las mónadas, son fines en sí mismos; otros fines no son mónadas individuales, sino el bien

metafísico, el orden y la belleza de la naturaleza. El primer principio del mundo físico, dice, es darle tanta perfección como sea posible, y del mundo moral, o Ciudad de Dios, darle la mayor felicidad posible (G. iv. 462). Esto conduce a una armonía entre los reinos de la Naturaleza y de la Gracia, entre Dios como Arquitecto y Dios como Monarca (G. vi. 605 (D. 215; L. 421)]. En el primero, busca solo orden y perfección metafísica; en el segundo, busca la felicidad de los espíritus. Pero el mundo está tan bien concebido que los dos fines conducen a la misma serie de eventos, y en esto nuevamente tenemos una armonía preestablecida.

En la filosofía de Leibniz, todo, desde la Ley de la Razón Suficiente en adelante, depende, a través de la introducción de causas finales, de la Ética. Pero la Ética, siendo un tema sobre el que la teología es muy definida, no pudo ser tratada por Leibniz con espíritu libre. La Ética a la que tenía derecho era muy similar a la de Spinoza; tenía las mismas falacias y consecuencias similares. Pero siendo el campeón de la ortodoxia contra el ateo denostado, Leibniz se encogió ante las consecuencias de sus puntos de vista y se refugió en la perpetua iteración de frases edificantes. Toda la tendencia de su temperamento, como de su filosofía, era exaltar la ilustración, la educación y el aprendizaje, a expensas de las buenas intenciones ignorantes. Esta tendencia podría haber encontrado una expresión lógica en su Ética. Pero prefirió apoyar el Pecado y el Infierno, y permanecer, en lo que concernía a la Iglesia, como el campeón de la ignorancia y el oscurantismo. Esta es la razón por la que las mejores partes de su filosofía son las más abstractas, y las peores aquellas que más se refieren a la vida humana.

CAPÍTULO 20.

Apéndice

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

- **G. II. 46 (1686).** Al consultar la noción que tengo de toda proposición verdadera, encuentro que todo predicado, necesario o contingente, pasado, presente o futuro, está comprendido en la noción del sujeto, y no pido más. [...] La proposición en cuestión es de gran importancia y merece ser bien establecida, pues se sigue que toda alma es un mundo aparte, independiente de todo excepto de Dios; que no solo es inmortal y por así decirlo impasible, sino que conserva en su sustancia rastros de todo lo que le sucede. También se sigue en qué consiste el intercambio de sustancias, y particularmente la unión del alma y el cuerpo. Este intercambio no ocurre según la hipótesis ordinaria de la influencia física de uno sobre otro, pues cada estado presente de una sustancia le llega espontáneamente, y es solo consecuencia de su estado previo. Tampoco ocurre según la hipótesis de las causas ocasionales, [...] sino que ocurre según la hipótesis de la concomitancia, que me parece demostrativa. Es decir, cada sustancia expresa toda la secuencia del universo según la perspectiva o respecto que le es propio, por lo cual acontece que concuerdan perfectamente entre sí.

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

- **G. II. 240.** No hay denominación tan extrínseca que no tenga una intrínseca por fundamento.
- **G. II. 250.** Las cosas que difieren en lugar deben expresar su lugar, es decir, las cosas circundantes, y así distinguirse no solo por el lugar, o por una mera denominación extrínseca, como comúnmente se conciben tales cosas.
- **G. V. 129 (N. E. 144).** En mi opinión, la relación es más general que la comparación. Pues las relaciones son de comparación o de concurrencia (concours). Las primeras conciernen al acuerdo (convenance) o desacuerdo (tomo estos términos en un sentido menos amplio), que comprende semejanza, igualdad, desigualdad, etc. La segunda clase implica cierta conexión, como de causa y efecto, todo y partes, situación y orden, etc.
- **G. V. 210 (N. E. 235).** Las relaciones y órdenes participan de la naturaleza de las entidades racionales (ont quelque chose de l'être de raison), aunque tienen su fundamento en las cosas; pues puede decirse que su realidad, como la de las verdades eternas y las posibilidades, proviene de la razón suprema.
- **G. V. 377 (N. E. 451).** Es mejor ubicar las verdades en la relación entre los objetos de las ideas, que hace que uno esté comprendido o no en el otro.
- **G. V. 378 (N. E. 452).** Contentémonos con buscar la verdad en la correspondencia de las proposiciones, que están en la mente, con las cosas concernientes.
- **G. II. 486.** Usted no admitirá, creo, un accidente que esté en dos sujetos a la vez. Así sostengo, respecto a las relaciones, que la paternidad en David es una cosa, y la filiación en Salomón es otra, pero la relación común a ambas es una cosa meramente mental, de la cual las modificaciones de los singulares son el fundamento.

II. § 11 *Proposiciones analíticas y sintéticas*

- **G. V. 92 (N. E. 99).** Lejos de aprobar la aceptación de principios dudosos, quisiera que la gente buscara incluso la demostración de los axiomas de Euclides... Y cuando se me pregunta por los medios de conocer y examinar principios innatos, respondo... que, excepto instintos cuya razón es desconocida, debemos intentar reducirlos a primeros principios, es decir, a axiomas que son idénticos o inmediatos mediante definiciones, que no son más que una exposición distinta de ideas.
- **G. V. 342 (N. E. 403).** No son las figuras las que hacen la prueba para los geómetras... Son las proposiciones universales, es decir, las definiciones, los axiomas y los teoremas ya demostrados, los que hacen el razonamiento y lo mantendrían incluso sin figura.
- **G. V. 343 (N. E. 404).** Las verdades primitivas, conocidas por intuición, son, como las derivadas, de dos tipos. Están entre las verdades de razón o las verdades de hecho. Las verdades de razón son necesarias, y las de hecho son contingentes. Las verdades primitivas de razón son las que llamo con el nombre general de *idénticas*, porque parece que solo repiten lo mismo, sin enseñarnos nada. Las afirmativas son como las siguientes: *todo es lo que es*, y en tantos ejemplos como deseemos: A es A, B es B... El rectángulo equilátero es un rectángulo... Si la figura regular de cuatro lados es un rectángulo equilátero, esta figura es un rectángulo... Si

A no es B, se sigue que A no es B... Paso ahora a las idénticas negativas, que dependen del principio de contradicción o del de disparates. El principio de contradicción en general es: Una proposición es verdadera o falsa.

- **G. VI. 323.** El número triple de dimensiones está determinado [en la materia], no por la razón del mejor, sino por una necesidad geométrica; es porque los geómetras han podido mostrar que solo hay tres líneas rectas mutuamente perpendiculares que pueden intersecar en el mismo punto. Nada podría elegirse más apropiado para mostrar la diferencia entre la necesidad moral, que gobierna la elección del sabio, y la necesidad bruta de Estrato y los spinozistas... que hacer considerar a la gente la diferencia entre la razón de las leyes del movimiento y la razón del número triple de dimensiones: la primera consiste en la elección de lo mejor, la segunda en una necesidad geométrica y ciega.
- **G. VI. 612 (D. 223; L. 236).** Las verdades de razonamiento son necesarias y su opuesto es imposible; las verdades de hecho son contingentes y su opuesto es posible. Cuando una verdad es necesaria, su razón puede encontrarse por análisis, resolviéndola en ideas y verdades más simples, hasta llegar a las primarias... Los principios primarios... no pueden probarse, y de hecho no necesitan prueba; y estos son enunciados idénticos, cuyo opuesto implica una contradicción expresa.
- **G. VII. 355 (D. 239).** El gran fundamento de las matemáticas es el principio de contradicción... Y este principio solo basta para probar toda la Aritmética y toda la Geometría, es decir, todos los principios matemáticos. Pero para pasar de las matemáticas a la filosofía natural se requiere otro principio...: me refiero al principio de razón suficiente.
- **G. I. 384.** Para asegurarme de que lo que concluyo de una definición es verdadero, debo saber que esta noción es posible. Pues si implica contradicción, podemos al mismo tiempo sacar conclusiones opuestas de ella... Por eso nuestras ideas implican un juicio.
- **G. V. 21 (N. E. 21).** Las ideas y verdades pueden dividirse en primitivas y derivadas; el conocimiento de las primitivas no necesita formarse, sino solo distinguirse.
- **G. III. 443.** Las definiciones no son arbitrarias, como creía Hobbes, y no podemos formar ideas como nos plazca, aunque parece que los cartesianos son de esta opinión. Pues es necesario que estas ideas que emprendemos formar sean veritables, es decir, posibles, y que los ingredientes que ponemos en ellas sean compatibles entre sí.

III. § 13 *El alcance de los juicios contingentes en Leibniz*

- **G. V. 428 (N. E. 515).** En cuanto a las verdades eternas, debe observarse que en el fondo son todas hipotéticas, y dicen de hecho: Supuesta tal cosa, tal otra cosa es.
- **G. III. 400 (D. 171).** Aunque todos los hechos del universo son ahora ciertos en relación a Dios, o (lo que equivale a lo mismo) determinados en sí mismos e incluso interconectados, no se sigue que su conexión sea siempre verdaderamente necesaria, es decir, que la verdad que enuncia que un hecho sigue de otro sea necesaria. Y esto debe aplicarse especialmente a las acciones voluntarias.

- **G. VI. 123.** Los filósofos coinciden hoy en día en que la verdad de los contingentes futuros está determinada, es decir, que los contingentes futuros son futuros, o que serán... Así, lo contingente, aunque futuro, no es menos contingente; y la determinación, que se llamaría certeza si se conociera, no es incompatible con la contingencia.
- **G. II. 39 (1686).** La noción de especie implica solo verdades eternas o necesarias, pero la noción de individuo implica, sub ratione possibilitatis, lo que es de hecho, o relacionado con la existencia de las cosas y el tiempo, y por consiguiente depende de ciertos decretos libres de Dios considerados como posibles; pues las verdades de hecho o existencia dependen de los decretos de Dios.
- **G. IV. 437 (1686).** La conexión o secuencia es de dos tipos: uno es absolutamente necesario, de modo que su contrario implica contradicción, y esta deducción ocurre en verdades eternas, como las de geometría; el otro es solo necesario ex hypothesi, y por así decir accidental, y es contingente en sí mismo, cuando el contrario no implica contradicción.
- **G. III. 54 (D. 35).** La verdadera Física debe en realidad derivarse de la fuente de las perfecciones divinas... Lejos de excluir las causas finales y la consideración de un Ser que actúa con sabiduría, es de allí que todo en la Física debe deducirse.
- **G. III. 645.** [La Dinámica] es en gran medida el fundamento de mi sistema; pues allí aprendemos la diferencia entre verdades cuya necesidad es bruta y geométrica, y verdades que tienen su origen en la conveniencia y causas finales.
- **G. VI. 319.** Las leyes del movimiento que actualmente ocurren en la naturaleza y se verifican mediante experimentos, no son en verdad absolutamente demostrables, como lo sería una proposición geométrica: pero tampoco es necesario que lo sean. No surgen enteramente del principio de necesidad, sino del principio de perfección y orden; son un efecto de la elección y sabiduría de Dios.

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

- **G. VII. 374 (D. 250).** Cuando dos cosas, que no pueden coexistir, son igualmente buenas; y ninguna por sí misma, ni por su combinación con otras cosas, tiene ventaja sobre la otra; Dios no producirá ninguna de ellas.
- **G. IV. 438 (1686).** Esta demostración del predicado de César [que decidió cruzar el Rubicón] no es tan absoluta como las de los números o la Geometría, sino que presupone la serie de cosas que Dios ha elegido libremente, fundada en el primer decreto libre de Dios: hacer siempre lo más perfecto, y en el decreto que Dios ha establecido (como consecuencia del primero) respecto a la naturaleza humana: que el hombre siempre hará (aunque libremente) lo que le parezca mejor. Toda verdad fundada en decretos de este tipo es contingente, aunque cierta... Todas las proposiciones contingentes tienen razones para ser como son y no de otra manera, o (lo que es lo mismo) poseen pruebas a priori de su verdad que las vuelven ciertas y muestran que la conexión entre sujeto y predicado en estas proposiciones tiene su fundamento en la naturaleza de ambos; pero carecen de demostraciones de necesidad, pues estas razones solo

se basan en el principio de contingencia o de la existencia de las cosas, es decir, en lo que es o parece mejor entre varias cosas igualmente posibles.

- **G. II. 40 (1686).** Como existe una infinidad de mundos posibles, también hay una infinidad de leyes, algunas propias de uno, otras de otro mundo, y cada individuo posible de cualquier mundo contiene en su noción las leyes de su mundo.
- **G. VII. 199.** En la demostración utilizo dos principios: uno es que lo que implica contradicción es falso; el otro, que puede darse una razón para toda verdad (que no sea idéntica o inmediata); es decir, que la noción del predicado está siempre expresa o implícitamente contenida en la noción de su sujeto, y esto vale tanto para las denominaciones extrínsecas como intrínsecas, tanto para las verdades contingentes como necesarias.

III. § 15 *Su relación con la ley de contradicción*

- **G. VII. 364 (D. 244).** Se desprende de lo dicho que mi axioma no ha sido bien comprendido; y que el autor [Clarke] lo niega, aunque parezca concederlo. «Es cierto», dice, «que no hay nada sin una razón suficiente...», pero añade que esta razón suficiente suele ser la simple o mera voluntad de Dios... Esto implica claramente que Dios quiere algo sin razón suficiente para su voluntad: contra el axioma o regla general de todo cuanto ocurre. Es caer en la indiferencia laxa, que he refutado ampliamente y demostrado ser absolutamente quimérica, incluso en las criaturas, y contraria a la sabiduría divina, como si Dios pudiera actuar sin guiarse por la razón.
- **G. II. 56 (1686).** Si rechazáramos absolutamente los posibles puros, destruiríamos la contingencia y la libertad; pues si nada fuera posible excepto lo que Dios crea actualmente, lo creado por Dios sería necesario, y si Dios quisiera crear algo, solo podría crear eso, sin libertad de elección.
- **G. II. 423.** Cuando alguien ha elegido de una manera, no implicaría contradicción que hubiera elegido de otra, porque las razones determinantes no fuerzan (la acción).
- **G. II. 181.** Creo que concederá que no todo lo posible existe... Pero admitido esto, se sigue que no es por necesidad absoluta, sino por otra razón (como el bien, el orden, la perfección) que algunos posibles obtienen existencia en lugar de otros.
- **G. II. 49 (1686).** Las nociones de las sustancias individuales, que son completas y capaces de distinguir plenamente a su sujeto, e implican por tanto verdades contingentes o de hecho, y circunstancias individuales de tiempo, lugar, etc., deben incluir también en su noción, tomada como posible, los decretos libres de Dios, igualmente tomados como posibles, porque estos decretos son la fuente principal de los existentes o hechos; mientras que las esencias están en el entendimiento divino antes de la consideración de la voluntad.
- **G. IV. 344.** Al sostener que las verdades eternas de la geometría y la moral, y por tanto también las reglas de justicia, bondad y belleza, son efecto de una elección libre o arbitraria de la voluntad de Dios, parece privársele de su sabiduría y justicia, o más bien de su entendimiento y voluntad, dejando solo un poder desmesurado del que todo emana, que

merece más el nombre de naturaleza que el de Dios; pues ¿cómo podría su entendimiento (cuyo objeto son las verdades de las ideas contenidas en su esencia) depender de su voluntad? ¿Y cómo podría tener una voluntad que posee la idea del bien no como objeto, sino como efecto?

- **G. II. 424.** En mi opinión, si no hubiera una mejor serie posible, Dios no habría creado nada, puesto que no puede actuar sin razón ni preferir lo menos perfecto a lo más perfecto.

IV. § 16 *Visiones cartesiana y espinozista sobre la sustancia*

- **G. VI. 581.** [Diálogo entre Filareto (Leibniz) y Ariste (Malebranche).] Ariste. Todo lo que puede concebirse solo, sin pensar en otra cosa, o sin que su idea represente algo distinto, o lo que puede concebirse como existente independientemente de cualquier otra cosa, es una sustancia...
- **G. VI. 582.** Filareto. Esta definición de sustancia no está exenta de dificultades. En el fondo, solo Dios puede concebirse como independiente de otras cosas. ¿Diremos entonces, con cierto innovador demasiado conocido, que Dios es la única sustancia y las criaturas meras modificaciones? Si restringe su definición añadiendo que sustancia es lo concebible independientemente de cualquier otra criatura, quizá encontremos cosas no sustanciales con tanta independencia como la extensión. Por ejemplo, la fuerza de acción, la vida o la antítipia son algo esencial y primitivo, concebible independientemente de otras nociones e incluso de sus sujetos mediante abstracciones. Por el contrario, los sujetos se conciben mediante tales atributos... Ariste... Digamos que la definición debe entenderse solo de los concretos; así, sustancia será un concreto independiente de cualquier otro concreto creado.

IV. § 17 *El significado de sustancia en Leibniz*

- **G. II. 37 (1686).** El Sr. Arnauld encuentra extraño lo que parece sostengo: que todos los eventos humanos derivan con necesidad hipotética de la mera suposición de que Dios eligió crear a Adán; a lo cual respondo: primero, que mi suposición no es solo que Dios creó un Adán de noción vaga e incompleta, sino un Adán específico, suficientemente determinado como individuo. Según yo, esta noción individual completa implica relaciones con toda la serie de cosas... Segundo, la consecuencia que hace derivar los eventos de la hipótesis es siempre cierta, pero no siempre necesaria con necesidad metafísica—como en el ejemplo de Arnauld (que Dios, al decidir crearme, no podía dejar de crear una naturaleza capaz de pensamiento)—sino que a menudo es solo física y presupone ciertos decretos libres de Dios, como las consecuencias que dependen de las leyes del movimiento o del principio moral de que todo espíritu persigue lo que le parece mejor.
- **G. IV. 432 (1686).** Es bastante difícil distinguir las acciones de Dios de las de las criaturas; pues algunos creen que Dios lo hace todo, mientras otros imaginan que solo preserva la fuerza que ha dado a las criaturas: lo que sigue mostrará cómo ambas cosas pueden decirse. Ahora bien, dado que las acciones y pasiones pertenecen propiamente a sustancias individuales (actiones

sunt suppositorum), sería necesario explicar qué es tal sustancia. Es verdad, en efecto, que cuando varios predicados pueden atribuirse al mismo sujeto, y este sujeto ya no puede atribuirse a otro, lo llamamos sustancia individual; pero eso no basta, y tal explicación es solo nominal. Por tanto, debemos considerar qué significa ser verdaderamente atribuido a cierto sujeto. Ahora bien, es cierto que toda predicación verdadera tiene algún fundamento en la naturaleza de las cosas, y cuando una proposición no es idéntica, es decir, cuando el predicado no está expresamente contenido en el sujeto, debe estarlo virtualmente, y esto es lo que los filósofos llaman in-esse, al decir que el predicado está en el sujeto. Así, el término sujeto debe contener siempre el término predicado, de modo que quien comprendiera perfectamente la noción del sujeto juzgaría también que el predicado le pertenece. Siendo así, podemos decir que la naturaleza de una sustancia individual, o ser completo, es tener una noción tan completa que baste para comprender y hacer deducibles de ella todos los predicados del sujeto al que se atribuye esta noción. Así, la cualidad de rey, que pertenece a Alejandro Magno, abstraída del sujeto, no está suficientemente determinada para un individuo, y no implica las otras cualidades del mismo sujeto, ni todo lo que contiene la noción de este Príncipe, mientras que Dios, al ver la noción individual o haecceidad de Alejandro, ve en ella al mismo tiempo el fundamento y la razón de todos los predicados que pueden atribuírsele verdaderamente, como por ejemplo si conquistaría a Darío y a Poros, incluso hasta saber a priori (y no por experiencia) si murió de muerte natural o por veneno, lo que solo podemos saber por la historia.

- **G. II. 54 (1686).** Habría varios Adanes disyuntivamente posibles... cualquiera que sea el número finito de predicados incapaces de determinar todos los demás que tomemos, pero lo que determina a un cierto Adán debe implicar absolutamente todos sus predicados, y es esta noción completa la que determina lo general en lo individual (rationem generalitatis ad individuum).
- **G. V. 96 (N. E. 105).** Soy de la opinión de que la reflexión basta para encontrar la idea de sustancia en nosotros mismos, que somos sustancias.
- **G. V. 137 (N. E. 154).** Creo que la consideración de la sustancia es uno de los puntos más importantes y fructíferos en filosofía.
- **G. V. 274 (N. E. 316).** No soy de su opinión de que en esto [en cuanto a definiciones reales y nominales] haya diferencia entre las ideas de sustancias y las ideas de predicados, como si las definiciones de predicados... fueran siempre reales y nominales al mismo tiempo, mientras que las de sustancias fueran solo nominales... Tenemos conocimiento de verdaderas sustancias o unidades (como Dios y el alma) tan íntimo como el de la mayoría de los modos. Además, hay predicados tan poco conocidos como la contextura de los cuerpos.
- **G. IV. 364 (D. 55).** No sé si la definición de sustancia como aquello que solo necesita la concurrencia de Dios para su existencia, es apropiada para cualquier sustancia creada que conozcamos, a menos que se interprete en un sentido algo inusual. Pues no solo necesitamos otras sustancias, sino también, mucho más, nuestros accidentes. Por tanto, dado que sustancia y accidente se requieren mutuamente, harán falta otros criterios para distinguir

sustancia de accidente, entre los cuales este puede ser uno: que una sustancia, aunque necesita algún accidente, a menudo no necesita un accidente determinado, sino que cuando este se quita, se contenta con la sustitución por otro; mientras que un accidente no necesita meramente alguna sustancia en general, sino también aquella propia en la que una vez inhiere, para no cambiarla. Sin embargo, quedan otras cosas por decir en otro lugar sobre la naturaleza de la sustancia, que son de mayor importancia y requieren una discusión más profunda.

- **G. VI. 493 (D. 151).** Dado que concibo que otros seres también tienen derecho a decir \(yo \), o que puede decirse por ellos, es por este medio que concibo lo que se llama sustancia en general.
- **G. VI. 350.** Lo que no actúa no merece el nombre de sustancia.
- **G. II. 45 (1686).** Para juzgar la noción de una sustancia individual, es bueno consultar la que tengo de mí mismo, como debemos consultar la noción específica de la esfera para juzgar sus propiedades.
- **G. III. 247.** Creo que tenemos una idea clara pero no distinta de sustancia, lo cual viene, en mi opinión, del hecho de que tenemos la sensación interna de ella en nosotros mismos, que somos sustancias.
- **G. II. 43 (1686).** Sea ABC una línea que representa un cierto tiempo. Y que haya una cierta sustancia individual, por ejemplo yo mismo, que dura o subsiste durante este tiempo. Tomemos entonces primero a mí que subsisto durante el tiempo AB, y también a mí que subsisto durante el tiempo BC. Puesto que entonces suponemos que es la misma sustancia individual la que perdura, o que soy yo quien subsiste durante el tiempo AB y estoy entonces en París, y también yo quien subsiste durante el tiempo BC y estoy entonces en Alemania, debe haber necesariamente una razón que haga verdadero decir que perduramos, *es decir* que yo, que he estado en París, estoy ahora en Alemania. Porque si no la hubiera, tendríamos el mismo derecho para decir que es otro. Es verdad que mi experiencia interna me ha convencido *a posteriori* de esta identidad, pero también debe haber una razón a priori. Ahora bien, es imposible encontrar otra, excepto que mis atributos del tiempo y estado anteriores, así como mis atributos del tiempo y estado posteriores, son predicados del mismo sujeto, insunt eidem subjecto. Pero, ¿qué significa decir que el predicado está en el sujeto, sino que la noción del predicado se encuentra de alguna manera contenida en la noción del sujeto? Y dado que, desde el momento en que comencé a ser, se podría decir verdaderamente de mí que esto o aquello me sucedería, debemos admitir que estos predicados eran leyes contenidas en el sujeto, o en la noción completa de mí, que hace lo que se llama \(yo \), que es el fundamento de la conexión de todos mis diferentes estados, y que Dios conoció perfectamente desde toda la eternidad. Después de esto, creo, todas las dudas deben desaparecer, pues al decir que la noción individual de Adán implica todo lo que alguna vez le sucederá, no quiero decir otra cosa que lo que todos los filósofos quieren decir cuando dicen que *el predicado está en el sujeto de una proposición verdadera*.

- **G. II. 76 (1686).** La unidad sustancial exige un ser completo, indivisible y naturalmente indestructible, ya que su noción implica todo lo que alguna vez le ha de suceder.
- **G. II. 457.** Para la naturaleza de un accidente, no basta que dependa de una sustancia, pues la sustancia compuesta también depende de las simples o Mónadas; pero debe añadirse que depende de una sustancia como su sujeto, y además como su sujeto último; pues un accidente puede ser una afección de otro accidente, *por ejemplo* la magnitud [puede ser una afección] del calor o del ímpetu, de modo que el ímpetu es el sujeto, y su magnitud inhiera en él como el abstracto de un predicado, cuando se dice que el ímpetu se vuelve grande, o tan grande. Pero el calor o ímpetu está en un cuerpo como su sujeto; y el sujeto último es siempre una sustancia.
- **G. II. 458.** No veo cómo podemos distinguir lo abstracto de lo concreto, o del sujeto en el que está, o explicar de manera inteligible lo que es ser o inherir en un sujeto, a menos que consideremos lo inherente como un modo o estado del sujeto.

IV. § 18 *El significado de actividad*

- **G. V. 46 (N. E. 47; L. 369).** Sostengo que, naturalmente, una sustancia no puede estar sin acción, y de hecho que nunca hay un cuerpo sin movimiento.
- **G. V. 200 (N. E. 224).** Si el poder se toma como fuente de la acción, significa algo más que una aptitud o facilidad... pues implica también tendencia... Por eso, en este sentido, estoy acostumbrado a aplicarle el término entelequia, que es o bien primitiva y corresponde al alma tomada como algo abstracto, o derivada, como se concibe en la conación, y en el vigor y el ímpetu.
- **G. IV. 469 (D. 69).** La noción de fuerza o poder..., para cuya explicación he diseñado el tema especial de la Dinámica, aporta mucha luz para la comprensión de la verdadera noción de sustancia.
- **G. IV. 479 (D. 73; L. 302).** Como todas las sustancias simples que tienen una unidad genuina solo pueden tener un principio y un fin por milagro, se sigue que solo pueden llegar a ser por creación y llegar a su fin solo por aniquilación. Así, me vi obligado a reconocer que (con la excepción de las almas que Dios aún pretende crear especialmente) las formas constitutivas de las sustancias debieron ser creadas con el mundo y subsistir siempre.
- **G. II. 264.** "Que suceden cambios", dice usted, "lo enseña la experiencia; pero no estamos investigando lo que enseña la experiencia, sino lo que se sigue de la misma naturaleza de las cosas". Pero, ¿supone entonces que soy capaz o deseo probar algo en la naturaleza, a menos que se presupongan cambios?
- **G. IV. 507 (D. 115).** Dado que este decreto pasado [por el cual Dios creó el mundo] no existe en el presente, no puede producir nada ahora a menos que entonces dejara tras de sí algún efecto perdurable, que aún continúa y opera. Y quien piensa lo contrario renuncia, si juzgo correctamente, a toda explicación distinta de las cosas, y tendrá igual derecho a decir que cualquier cosa es el resultado de cualquier otra, si aquello que está ausente en el espacio o el

tiempo puede, sin intermediario, operar aquí y ahora. . . . Pero si, por el contrario, la ley decretada por Dios [en la creación] dejó alguna huella de sí misma impresa en las cosas; si las cosas fueron formadas por el mandato de manera que las hiciera aptas para cumplir la voluntad del legislador, entonces debe admitirse que cierta eficacia, forma o fuerza, . . . fue impresa en las cosas, de donde procedió la serie de fenómenos, según la prescripción del primer mandato. Esta fuerza inherente, sin embargo, puede ser concebida claramente, pero no explicada mediante imágenes (imaginabiliter); ni tampoco debe ser explicada así, al igual que la naturaleza del alma, pues la fuerza es una de esas cosas que no deben ser captadas por la imaginación, sino por el intelecto. . . .

- **G. IV. 508 (D. 117).** La misma sustancia de las cosas consiste en la fuerza de acción y pasión; de donde se sigue que ni siquiera las cosas duraderas podrían ser producidas, a menos que una fuerza de cierta permanencia pueda ser impresa en ellas por el poder divino. En ese caso, se seguiría que ninguna sustancia creada, ninguna alma, permanecería numéricamente la misma; que nada sería preservado por Dios, y en consecuencia que todas las cosas serían solo ciertas modificaciones y apariciones pasajeras y evanescentes, por así decirlo, de una sustancia divina permanente.
- **G. IV. 509 (D.** II7). Otra cuestión es si debemos decir que las criaturas actúan propiamente y verdaderamente. Esta cuestión está incluida en la primera, si una vez entendemos que la naturaleza dada a ellas no difiere de la fuerza de acción y pasión.

IV. § 19 *Conexión entre actividad y razón suficiente*

- **G. II. 263.** De los universales se siguen cosas eternas, de los singulares se siguen también cosas temporales, a menos que pienses que las cosas temporales no tienen causa. "Ni veo", dices [De Volder], "cómo puede seguirse ninguna sucesión de la naturaleza de una cosa considerada en sí misma". Tampoco puede, si asumimos una naturaleza que no es singular. . . . . Pero todas las cosas singulares son sucesivas, o sujetas a sucesión. . . . Ni hay, para mí, nada permanente en ellas, excepto la ley misma, que implica sucesión continua, coincidiendo en los singulares con lo que está en el universo como un todo.

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

- **G. IV. 582.** Lo esencial y lo natural siempre se distinguen. . . . Las propiedades son esenciales y eternas, pero las modificaciones pueden ser naturales aunque cambiantes.
- **G. II. 258.** Distingo entre propiedades, que son perpetuas, y modificaciones, que son transitorias. Lo que se sigue de la naturaleza de una cosa puede seguirse perpetuamente, o por un tiempo. . . . De la naturaleza de un cuerpo que se mueve en una línea recta dada, con una velocidad dada, se sigue, si no se asume nada extrínseco, que después de un tiempo dado habrá alcanzado un punto dado en la línea recta. Pero, ¿llegará entonces a este punto siempre y perpetuamente?

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

- **G. VII. 393 (D. 258).** Infiero de ese principio [de razón suficiente], entre otras consecuencias, que no hay en la naturaleza dos seres reales, absolutos, indiscernibles entre sí; porque si los hubiera, Dios y la naturaleza actuarían sin razón, al ordenar uno de manera diferente al otro.
- **G. VII. 407 (D. 273).** Dios... nunca elegirá entre indiscernibles.
- **G. V. 213 (N. E. 238).** Siempre es necesario que, además de la diferencia de tiempo y lugar, haya un principio interno de distinción, y aunque haya varias cosas de la misma especie, no es menos cierto que no hay ninguna perfectamente similar: así, aunque el tiempo y el lugar (es decir, relación con lo externo) nos ayudan a distinguir cosas que por sí mismas no distinguimos bien, las cosas no son menos distinguibles en sí mismas. Así, la esencia (le précis) de la identidad y la diversidad no consiste en el tiempo y el lugar, aunque es cierto que la diversidad de las cosas va acompañada de la del tiempo y el lugar, porque traen consigo impresiones diferentes en la cosa.
- **G. II. 131.** ¿Puede negarse que todo (sea género, especie o individuo) tiene una noción completa, según la cual es concebido por Dios, que concibe todo perfectamente—es decir, una noción que contiene o comprende todo lo que puede decirse sobre la cosa: y puede negarse que Dios pueda formar tal noción individual de Adán o Alejandro, que comprenda todos los atributos, afecciones, accidentes, y en general todos los predicados de este sujeto?
- **G. II. 249.** Las cosas que son diferentes deben diferir de alguna manera, o tener en sí mismas alguna diversidad asignable; y es maravilloso que este axioma tan manifiesto no haya sido empleado por los hombres junto con tantos otros.

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

- **G. V. 202 (N. E. 225).** Sabemos que son las abstracciones las que dan lugar, cuando queremos escrutarlas, al mayor número de dificultades, ... de las cuales las más espinosas caen de inmediato si acordamos desterrar los seres abstractos y resolvemos hablar normalmente solo en concretos, admitiendo en las demostraciones de la ciencia solo aquellos términos que representan sujetos sustanciales. . . . Cuando distinguimos dos cosas en la sustancia, los atributos o predicados y el sujeto común de estos predicados, no es de extrañar que nada particular pueda ser concebido en este sujeto. Esto es necesario, ya que ya hemos separado todos los atributos, en los cuales podríamos concebir algún detalle. Así, exigir en este sujeto puro en general algo más allá de lo que se requiere para concebir que es la misma cosa (por ejemplo, que entiende y quiere, imagina y razona), es exigir lo imposible y contradecir nuestra propia suposición, que hicimos al abstraer y concebir por separado el sujeto y sus cualidades o accidentes.

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

- **G. III. 582.** Hay una diferencia entre el análisis de lo necesario y el análisis de lo contingente: el análisis de lo necesario, que es el de las esencias, yendo de lo posterior por naturaleza a lo anterior por naturaleza, termina en nociones primitivas, y así es como los números se resuelven en unidades. Pero en los contingentes o existentes, este análisis de lo posterior por naturaleza a lo anterior por naturaleza va al infinito, sin que sea posible una reducción a elementos primitivos.
- **G. V. 268 (N. E. 309).** Paradójico como parece, es imposible para nosotros tener conocimiento de los individuos y encontrar los medios para determinar exactamente la individualidad de cualquier cosa, a menos que conservemos la cosa misma; porque todas las circunstancias pueden repetirse; las diferencias más pequeñas son imperceptibles para nosotros; el lugar y el tiempo, lejos de determinar [las cosas] por sí mismos, necesitan ser determinados por las cosas que contienen. Lo más notable en esto es que la individualidad implica infinitud, y solo aquel que es capaz de comprenderla [la infinitud] puede tener conocimiento del principio de individuación de tal o cual cosa; lo cual proviene de la influencia (bien entendida) de todas las cosas en el universo unas sobre otras. Es cierto que el asunto sería de otra manera si hubiera átomos de Demócrito; pero entonces tampoco habría diferencia entre dos individuos diferentes de la misma forma y tamaño.
- **F. de C. 24 (D. 175).** Los individuos no pueden ser concebidos claramente. Por lo tanto, no tienen conexión necesaria con Dios, sino que son producidos libremente.
- **G. VII. 309.** Es esencial distinguir entre verdades necesarias o eternas, y verdades contingentes o de hecho; y estas difieren entre sí casi como números racionales e irracionales. Porque las verdades necesarias pueden resolverse en idénticas, como las cantidades conmensurables pueden reducirse a una medida común; pero en las verdades contingentes, como en los números irracionales, la resolución procede al infinito sin terminar nunca. Y así, la certeza y la razón perfecta de las verdades contingentes solo son conocidas por Dios, que abraza el infinito en una intuición. Y cuando se conoce este secreto, se elimina la dificultad sobre la necesidad absoluta de todas las cosas, y aparece cuál es la diferencia entre lo infalible y lo necesario.
- **G. VII. 200.** Cualquier verdad que sea incapaz de análisis y no pueda probarse a partir de sus razones, sino que toma su razón última y su certeza únicamente de la mente divina, no es necesaria. Y tales son todas aquellas que llamo verdades de hecho. Y esta es la fuente de la contingencia, que nadie, que yo sepa, ha explicado hasta ahora.

V. § 27 *La Ley de Continuidad: tres formas de continuidad mantenidas por Leibniz*

- **G. V. 49 (N. E. 50; L. 376).** Nada sucede de repente, y es uno de mis grandes máximos, y entre los más completamente verificados, que la naturaleza nunca da saltos: lo que llamé la Ley de Continuidad. . . . También he observado que, en virtud de variaciones insensibles, dos cosas individuales no pueden ser perfectamente similares y deben diferir siempre más que numéricamente.

- **G. V. 455 (N. E. 552).** Todo en la naturaleza ocurre por grados y nada a saltos, y esta regla respecto a los cambios es parte de mi ley de continuidad. Pero la belleza de la naturaleza, que desea percepciones distinguidas, exige la apariencia de saltos.
- **G. III. 52 (D. 33).** Un principio de orden general que he observado... es de gran utilidad en el razonamiento... Tiene su origen en lo infinito, es absolutamente necesario en Geometría, pero también tiene éxito en la Física, porque la sabiduría soberana, fuente de todas las cosas, actúa como un geómetra perfecto, siguiendo una armonía a la que nada puede añadirse... Puede enunciarse así: "Cuando la diferencia entre dos casos puede reducirse por debajo de toda magnitud dada en los datos o en lo supuesto, también debe ser posible reducirla por debajo de toda magnitud dada en lo buscado o en los resultados", o, hablando más familiarmente, "Cuando los casos (o lo dado) se aproximan continuamente y finalmente se funden entre sí, las consecuencias o eventos (o lo buscado) también deben hacerlo". Lo cual depende a su vez de un principio aún más general: "Cuando los datos forman una serie, también las consecuencias" (datis ordinatis etiam quaesita sunt ordinata).
- **G. II. 168.** Ninguna transición ocurre por un salto... Esto se sostiene, creo, no solo para transiciones de lugar a lugar, sino también para las de forma a forma, o de estado a estado. Pues no solo la experiencia refuta todos los cambios bruscos, sino que tampoco creo que pueda darse ninguna razón a priori contra un salto de lugar a lugar que no milite también contra un salto de estado a estado.
- **G. II. 182.** Suponiendo que todo es siempre creado por Dios, nada prohíbe a un cuerpo, si nos apartamos de las leyes del orden, ser transcreado por un salto de lugar a lugar, de modo que salte en un instante y luego permanezca en reposo de repente por un tiempo. Un salto, un hiato, un vacío y el reposo son condenados por la misma ley.
- **G. II. 193.** Esta hipótesis de los saltos no puede refutarse, excepto por el principio de orden, con la ayuda de la razón suprema, que hace todo de la manera más perfecta.
- **G. V. 473 (N. E. 575).** Concebimos las cosas desconocidas o confusamente conocidas solo a la manera de aquellas que conocemos distintamente; lo cual hace la filosofía muy fácil, e incluso creo que debemos hacerlo... Por eso creo que no hay genio, por sublime que sea, que no tenga una infinidad de otros por encima de él.

V. § 29 *Posibilidad y Compossibilidad*

- **G. V. 286 (N. E. 334).** Tengo razones para creer que no todas las especies posibles son compossibles en el universo, por grande que sea, y que esto se aplica no solo respecto a las cosas que coexisten en un mismo tiempo, sino incluso en relación con toda la serie de cosas. Es decir, creo que necesariamente hay especies que nunca han existido ni existirán, al no ser compatibles con esa serie de criaturas que Dios ha elegido... La ley de continuidad establece que la Naturaleza no deja huecos en el orden que sigue; pero no toda forma o especie pertenece a todo orden.

- **G. III. 573.** El Universo es solo la colección de un cierto tipo de compossibles; y el Universo actual es la colección de todos los posibles existentes, es decir, de aquellos que forman el compuesto más rico. Y como hay diferentes combinaciones de posibles, algunas mejores que otras, hay muchos Universos posibles, cada colección de compossibles constituyendo uno de ellos.

V. § 31 *Los tres tipos de necesidad*

- **G. III. 400 (D. 170).** El universo entero podría haberse hecho de manera diferente; el tiempo, el espacio y la materia siendo absolutamente indiferentes a movimientos y figuras; y Dios ha elegido entre una infinidad de posibles lo que juzgó más adecuado. Pero una vez que ha elegido, debe admitirse que todo está comprendido en su elección, y que nada puede cambiarse, ya que previó y dispuso todo de una vez por todas... Es esta necesidad, que ahora puede atribuirse a las cosas futuras, la que se llama hipotética o consecuencial... Pero aunque todos los hechos del universo son ahora ciertos en relación con Dios... no se sigue que su conexión sea siempre verdaderamente necesaria, es decir, que la verdad que pronuncia que un hecho sigue a otro sea necesaria.
- **G. VII. 389 (D. 255).** Debemos distinguir entre una necesidad absoluta y una hipotética. También debemos distinguir entre una necesidad que ocurre porque lo opuesto implica una contradicción (que se llama necesidad lógica, metafísica o matemática), y una necesidad que es moral, por la cual un ser sabio elige lo mejor, y toda mente sigue la inclinación más fuerte.

VI. § 33 *La existencia del mundo externo tiene solo "certeza moral"*

- **G. I. 372 (ca. 1676).** Esta variedad de pensamientos no puede provenir de lo que piensa, ya que una cosa no puede ser causa de sus propios cambios... Por tanto, hay fuera de nosotros alguna causa de la variedad de nuestros pensamientos. Y como estamos de acuerdo en que hay ciertas causas subordinadas de esta variedad, que sin embargo necesitan a su vez causas, hemos establecido seres particulares o sustancias en los que reconocemos alguna acción, *es decir*, de los cuales concebimos que de su cambio sigue algún cambio en nosotros mismos. Y avanzamos a grandes pasos hacia la construcción de lo que llamamos materia y cuerpo. Pero es aquí donde usted [Foucher] tiene razón al detenernos un poco y renovar las quejas de la antigua Academia. Pues todas nuestras experiencias, en el fondo, solo nos aseguran dos cosas: que hay una conexión entre nuestras apariencias que nos da los medios para predecir con éxito futuras apariencias, y que esta conexión debe tener una causa constante. Pero de todo esto no se sigue, estrictamente hablando, que la materia o los cuerpos existan, sino solo que hay algo que nos presenta apariencias bien ordenadas. Pues si un poder invisible se complaciera en hacernos aparecer sueños, bien conectados con nuestra vida previa y concordantes entre sí, ¿podríamos distinguirlos de las realidades hasta que hubiéramos despertado? ¿O qué impide que todo el curso de nuestra vida sea un gran sueño ordenado, del que pudiéramos desilusionarnos en un instante? Y no veo que este Poder sería por ello imperfecto, como asegura M. Des Cartes, además de que su imperfección no viene al caso.

- **G. V. 275 (N. E. 318).** Dios tiene ideas (de sustancias) antes de crear los objetos de estas ideas, y nada le impide también comunicar tales ideas a criaturas inteligentes: ni siquiera hay una demostración exacta que pruebe que los objetos de nuestros sentidos, y de las ideas simples que nuestros sentidos nos presentan, están fuera de nosotros.
- **G. V. 355 (N. E. 422).** Creo que el verdadero criterio respecto a los objetos sensibles es la conexión de los fenómenos, es decir, la conexión de lo que ocurre en diferentes tiempos y lugares, y en la experiencia de diferentes hombres, quienes son, en este respecto, fenómenos muy importantes unos para otros... Pero debe confesarse que toda esta certeza no es del más alto grado... Pues no es imposible, metafísicamente hablando, que haya un sueño tan conectado y duradero como la vida de un hombre; pero es algo tan contrario a la razón como lo sería la ficción de un libro producido por azar al arrojar los tipos de imprenta en desorden.
- **G. VII. 320 (N. E. 719).** No puede demostrarse absolutamente, mediante ningún argumento, que existan cuerpos, y nada impide que se ofrezcan a nuestras mentes algunos sueños bien ordenados, que juzgaríamos verdaderos... Tampoco es de gran peso el argumento comúnmente aducido de que así Dios sería un engañador; sin duda nadie deja de ver cuán lejos está esto de una demostración que dé certeza metafísica, ya que, al afirmar algo sin investigación precisa, no seríamos engañados por Dios, sino por nuestro propio juicio.
- **G. V. 205 (N. E. 229).** Es muy cierto que la existencia del espíritu es más segura que la de los objetos sensibles.

VII. § 35 *Varios significados de materia y cuerpo*

- **G. VII. 501 (N. E. 722).** La materia es lo que consiste en Antitipia, o lo que resiste la penetración; y así, la materia desnuda es meramente pasiva. Pero el cuerpo tiene, además de materia, fuerza activa también. Ahora bien, el cuerpo es o bien sustancia corpórea, o una masa compuesta de sustancias corpóreas. Llamo sustancia corpórea a lo que consiste en una sustancia simple o mónada (es decir, un alma o algo análogo a un alma) y un cuerpo orgánico unido a ella. Pero la masa es el agregado de sustancias corpóreas, como el queso a veces consiste en una concurrencia de gusanos.
- **G. II. 252.** Distingo (1) la entelequia primitiva o alma, (2) la materia prima o poder pasivo primitivo, (3) la mónada, completada por estas dos, (4) la masa o materia secundaria o la máquina orgánica, a la que concurren innumerables mónadas subordinadas, (5) el animal, o sustancia corpórea, que es convertida en una máquina por la mónada dominante.

VII. § 36 *Relación de la Dinámica Leibniziana y Cartesiana*

- **G. IV. 497 (D. 88).** Usted sabe que M. Des Cartes creía que se conserva la misma cantidad de movimiento en los cuerpos. Se ha demostrado que estaba equivocado en esto; pero yo he demostrado que siempre es verdad que se conserva la misma fuerza motriz, para la cual él había tomado la cantidad de movimiento. Sin embargo, los cambios que ocurren en los cuerpos a consecuencia de las modificaciones del alma lo desconcertaron, porque parecían

violar esta ley. Creía, por tanto, haber encontrado un recurso, ciertamente ingenioso, diciendo que debemos distinguir entre movimiento y dirección; y que el alma no puede aumentar ni disminuir la fuerza motriz, sino que altera la dirección o determinación del curso de los espíritus animales, y que es a través de esto que ocurren los movimientos voluntarios. . . . Pero debe saberse que hay otra ley de la naturaleza, que he descubierto y probado, y que M. Des Cartes no conocía: esta es que no solo se conserva la cantidad de fuerza motriz, sino también la misma cantidad de dirección [momento] hacia cualquier parte que se tome en el mundo. . . . Esta ley, siendo tan bella y general como la otra, también merecía no ser violada: y esto es lo que mi sistema logra, conservando la fuerza y la dirección, y en una palabra todas las leyes naturales de los cuerpos, a pesar de los cambios que ocurren en ellos a consecuencia de los del alma.

- **G. VI. 540 (D. 164).** Si la gente hubiera conocido, en tiempos de M. Des Cartes, esa nueva ley de la naturaleza, que he probado, que afirma que no solo se conserva la fuerza total de los cuerpos que tienen conexión entre sí, sino también su dirección total, aparentemente habría llegado a mi Sistema de la Armonía Preestablecida.
- **G. IV. 286 (D. 5) (1680).** La Física de M. Des Cartes tiene un gran defecto; y es que sus reglas del movimiento, o leyes de la naturaleza, que pretenden ser el fundamento, son en su mayor parte falsas. Hay prueba de esto: y su gran principio, que se conserva la misma cantidad de movimiento en el mundo, es un error. Lo que digo aquí es reconocido por las personas más capaces de Francia e Inglaterra.

VII. § 37 *La esencia de la materia no es la extensión*

- **G. I. 58 (*ca. 1672*).** En filosofía natural quizás soy el primero en haber probado exhaustivamente . . . que hay un vacío. [Se sigue que la esencia de la materia no es la extensión.]
- **G. III. 97.** No podemos concebir que la resistencia sea una modificación de la extensión.
- **G. III. 453.** La impenetrabilidad no es una consecuencia de la extensión; presupone algo más. El lugar es extenso, pero no impenetrable.
- **G. II. 169.** No creo que la extensión por sí sola pueda constituir una sustancia, ya que la noción de extensión es incompleta; y sostengo que la extensión no puede concebirse per se, sino que es una noción resoluble y relativa; pues se resuelve en pluralidad, continuidad y coexistencia o la existencia de partes en un mismo tiempo. La pluralidad también está contenida en el número, la continuidad también en el tiempo y el movimiento, mientras que la coexistencia solo se añade en la extensión.

VII. § 38 *Significado de materia prima en la Dinámica de Leibniz*

- **G. II. 171.** La resistencia de la materia contiene dos cosas: impenetrabilidad o antitipia, y resistencia o inercia; y en estas, dado que son iguales en todas partes de un cuerpo, o

proporcionales a su extensión, sitúo la naturaleza del principio pasivo o materia; mientras que, en la fuerza activa, que se manifiesta de diversas maneras en los movimientos, reconozco la entelequia primitiva, o por así decirlo algo análogo a un alma, cuya naturaleza consiste en una ley perpetua de su serie de cambios, que describe ininterrumpidamente.

- **G. II. 170.** Observé que Des Cartes en sus cartas, siguiendo el ejemplo de Kepler, había reconocido la inercia en todas partes en la materia. Esto usted [de Volder] lo deduce de la fuerza que cualquier cosa tiene de permanecer en su estado (presente), fuerza que no difiere de su propia naturaleza. Así, usted juzga que el simple concepto de extensión basta incluso para este fenómeno. . . . Pero una cosa es retener el estado actual hasta que haya algo que lo cambie, lo cual se hace incluso por lo que es en sí indiferente a cualquiera de los dos, mientras que es otra cosa y mucho más el que una cosa no sea indiferente, sino que tenga una fuerza, y por así decirlo una inclinación, a retener su estado y deba resistir la causa del cambio. . . . Y se puede imaginar un mundo, al menos posible, en el que la materia en reposo obedecería una causa de movimiento sin ninguna resistencia; pero tal mundo sería un mero caos.
- **G. V. 206 (N. E. 231).** Creo que la fluidez perfecta pertenece solo a la materia prima, es decir, en abstracción, y como cualidad original, como el reposo; pero no a la materia secunda, tal como ocurre realmente, investida con sus cualidades derivadas.
- **G. V. 325 (N. E. 383).** No es tan inútil como se supone razonar sobre la materia prima en la Física general, y determinar su naturaleza, para saber si es siempre uniforme, si tiene alguna otra propiedad además de la impenetrabilidad (como de hecho he mostrado, después de Kepler, que también tiene lo que puede llamarse inercia) etc., aunque nunca ocurre completamente desnuda.
- **G. IV. 393 (N. E. 699).** Hay en el cuerpo algo pasivo además de la extensión, a saber, aquello por lo cual un cuerpo resiste la penetración.
- **G. VII. 328.** Llamo antitipia a ese atributo en virtud del cual la materia está en el espacio. . . . La modificación o variedad de la antitipia consiste en la variedad del lugar.

VII. § 39 *Materia secunda*

- **G. M. VI. 235 (N. E. 671).** Hay en las cosas corpóreas algo además de la extensión, más aún, previo a la extensión, a saber, la misma fuerza de la naturaleza implantada en todas partes por su Autor, que consiste, no en la simple facultad con la que las escuelas parecen haberse contentado, sino que está provista, además, con un conato o esfuerzo que tendrá su pleno efecto a menos que sea impedido por un conato contrario.
- **G. IV. 470 (D. 70).** La sustancia corpórea nunca deja de actuar, al igual que la sustancia espiritual.
- **G. M. VI. 237 (N. E. 673).** Debido a la forma, todo cuerpo actúa siempre; y debido a la materia, todo cuerpo siempre perdura y resiste.
- **G. IV. 513 (D. 122).** No solo está un cuerpo en el momento presente de su movimiento en un lugar que le es proporcional, sino que también tiene un conato o esfuerzo por cambiar su

lugar, de modo que el estado subsiguiente sigue por sí mismo del estado presente por la fuerza de la naturaleza; de lo contrario, en el presente, y también en cualquier momento, un cuerpo A que está en movimiento no diferiría en nada de un cuerpo B que está en reposo.

- **G. III. 60.** Siempre se conserva en el mundo la misma cantidad de acción motora, es decir, bien entendido, hay tanta acción motora en el universo en una hora como en cualquier otra hora. Pero en los momentos mismos es la misma cantidad de fuerza la que se conserva. Y de hecho, la acción no es más que el ejercicio de la fuerza, y equivale al producto de la fuerza y el tiempo.
- **G. IV. 510 (D. 119).** Que los cuerpos son por sí mismos inertes es verdad si se entiende correctamente, en el sentido de que lo que, por alguna razón, una vez se asume en reposo no puede ponerse en movimiento por sí mismo, y no se deja poner en movimiento por otro cuerpo sin resistencia; ni más de lo que puede cambiar por sí mismo el grado de velocidad o la dirección que una vez tiene, o permitir que sea cambiado fácilmente y sin resistencia por otro cuerpo. Y también debe confesarse que la extensión, o lo que es geométrico en el cuerpo, si se toma simplemente, no tiene nada en sí que pueda dar origen a la acción y al movimiento; por el contrario, la materia más bien resiste el movimiento por una cierta inercia natural, como bien la llamó Kepler, de modo que no es indiferente al movimiento y al reposo, como generalmente se supone, sino que necesita, para moverse, una fuerza activa proporcional a su tamaño. Por lo cual hago que la noción misma de materia prima, o de masa, que es siempre la misma en un cuerpo y proporcional a su tamaño, consista en esta misma fuerza pasiva de resistencia (que implica tanto la impenetrabilidad como algo más); y de aquí muestro que siguen leyes del movimiento completamente diferentes que si hubiera en el cuerpo y en la materia misma solo impenetrabilidad junto con extensión; y que, así como hay en la materia una inercia natural opuesta al movimiento, así en el cuerpo, y más aún en toda sustancia, hay una constancia natural opuesta al cambio. Pero esta doctrina no defiende, sino que más bien se opone, a aquellos que niegan la acción a las cosas; pues tan cierto como es que la materia por sí misma no inicia el movimiento, tan cierto es (como lo muestran excelentes experimentos sobre el movimiento comunicado por un cuerpo en movimiento) que un cuerpo retiene por sí mismo el ímpetu que una vez ha adquirido, y que es estable en su levedad, o hace un esfuerzo por perseverar en esa misma serie de cambios en los que ha entrado. Como estas actividades y entelequias no pueden ser modificaciones de la materia prima o masa, una cosa esencialmente pasiva, . . . se puede inferir de aquí que debe encontrarse en la sustancia corpórea una primera entelequia o πρωτον δεκτικόν para la actividad; es decir, una fuerza motriz primitiva que, unida a la extensión (o lo puramente geométrico) y a la masa (o lo puramente material) actúa siempre ciertamente, pero sin embargo, como consecuencia del encuentro de los cuerpos, es modificada de diversas maneras a través de esfuerzos e ímpetus. Y es este mismo principio sustancial el que se llama alma en los seres vivos, y forma sustancial en otros.

VII. § 41 *Fuerza y movimiento absoluto*

- **G. IV. 400 (N. E. 706).** Si se quitan las fuerzas, el movimiento mismo no tiene nada real en él, pues a partir de la mera variación de posición no podemos decir dónde está el verdadero movimiento o la causa de la variación.
- **G. II. 137 (D. 39).** En cuanto a la Física, debemos entender la naturaleza de la fuerza, una cosa bastante diferente del movimiento, que es algo más relativo.
- **G. IV. 369 (D. 60).** Si el movimiento no es más que un cambio de contacto o de vecindad inmediata, se seguirá que nunca podemos determinar qué cosa se está moviendo. . . . Así, si no hay nada en el movimiento más que este cambio relativo, se sigue que no hay razón en la naturaleza para atribuir movimiento a una cosa más que a otras. La consecuencia de lo cual será que no hay movimiento real. Así, para decir que algo se mueve, requerimos no solo que cambie su situación con respecto a otras cosas, sino también que contenga la causa del cambio, la fuerza o acción.
- **G. VII. 403 (D. 269).** El movimiento no depende de ser observado, pero sí depende de poder ser observado. . . . Cuando no hay cambio que pueda observarse, no hay cambio en absoluto. . . . No encuentro nada en la octava definición de los Principios Matemáticos de la Naturaleza, ni en el escolio que le pertenece, que pruebe, o pueda probar, la realidad del espacio en sí mismo. Sin embargo, concedo que hay una diferencia entre un movimiento absoluto verdadero de un cuerpo y un mero cambio relativo de su situación con respecto a otro cuerpo. Porque cuando la causa inmediata del movimiento está en el cuerpo, ese cuerpo está verdaderamente en movimiento.
- **G. M. II. 184.** En cuanto a la diferencia entre movimiento absoluto y relativo, creo que si el movimiento, o más bien la fuerza motriz de los cuerpos, es algo real, como parece que debemos reconocer, es necesario que tenga un sujeto. ... Usted [Huygens] no negará, creo, que realmente cada [cuerpo en impacto] tiene cierto grado de movimiento, o si se quiere, de fuerza, a pesar de la equivalencia de hipótesis. Es verdad, de aquí derivo la consecuencia de que hay en los cuerpos algo más de lo que la Geometría puede determinar en ellos. Y esta no es la menor entre varias razones que uso para probar que, además de la extensión y sus variaciones (que son algo puramente geométrico), debemos reconocer algo superior, que es la fuerza. El Sr. Newton reconoce la equivalencia de hipótesis en el caso de movimientos rectilíneos; pero en cuanto a movimientos circulares, cree que el esfuerzo que hacen los cuerpos que giran para alejarse del centro o eje de revolución da a conocer su movimiento absoluto. Pero tengo razones que me hacen creer que nada rompe la ley general de equivalencia.
- **G. II. 91 (1687).** Lo que es real en el estado llamado movimiento procede tanto de la sustancia corpórea como el pensamiento y la voluntad proceden de la mente.
- **G. II. 115 (1687).** Una sustancia corpórea se da a sí misma su propio movimiento, o más bien lo real en el movimiento en cada instante, es decir, la fuerza derivada, de la cual es consecuencia; porque cada estado presente de una sustancia es consecuencia de su estado precedente.... Si Dios alguna vez reduce un cuerpo a reposo perfecto, lo cual solo podría hacerse por milagro, se requerirá un nuevo milagro para restaurar cualquier movimiento en él.

- **G. IV. 486 (D. 80; L. 318).** En cuanto al movimiento absoluto, nada puede determinarlo matemáticamente, ya que todo termina en relaciones, con el resultado de que siempre hay una equivalencia perfecta de hipótesis, como en Astronomía.... Sin embargo, es razonable atribuir a los cuerpos movimientos reales, según la suposición que explica los fenómenos de la manera más inteligible, porque esta denominación está en armonía con la noción de actividad.
- **G. V. 370 (N. E. 440).** El análisis infinitesimal nos ha dado los medios de aliar la Geometría con la Física.
- **G. M. VI. 247 (N. E. 684).** Debe saberse, para empezar, que la fuerza es ciertamente algo verdaderamente real, incluso en las sustancias creadas; pero el espacio, el tiempo y el movimiento son de la naturaleza de entidades racionales, y son verdaderos y reales, no por sí mismos, sino en la medida en que involucran atributos divinos—inmensidad, eternidad, operación—o la fuerza de las sustancias creadas. De ahí se sigue de inmediato que no hay vacío en el espacio o el tiempo; que el movimiento, además, aparte de la fuerza, . . . es en verdad nada más que un cambio de situación, y así el movimiento, en lo que respecta a los fenómenos, consiste en una mera relación. . . . Se sigue también, de la naturaleza relativa del movimiento, que la acción de los cuerpos entre sí, o el impacto, es la misma, siempre que se acerquen entre sí con la misma velocidad. . . . Mientras tanto, hablamos como la materia lo requiere, para una explicación más adecuada y más simple de los fenómenos, precisamente como . . . en la teoría de los planetas debemos usar la hipótesis copernicana. . . . Pues aunque la fuerza es algo real y absoluto, sin embargo el movimiento pertenece a la clase de los fenómenos relativos, y la verdad se busca no tanto en los fenómenos como en las causas.

VII. § 42 *Fundamentos metafísicos para asumir la fuerza*

- **G. III. 45.** Siempre hay una ecuación perfecta entre la causa completa y el efecto total. . . . Aunque este axioma es completamente metafísico, no es menos uno de los más útiles que se pueden emplear en Física.
- **G. III. 48.** He mostrado que la fuerza no debe estimarse por el compuesto de velocidad y tamaño, sino por el efecto futuro. Sin embargo, parece que la fuerza o poder es algo ya real, mientras que el efecto futuro no lo es. De donde se sigue que debemos admitir en los cuerpos algo diferente del tamaño y la velocidad, a menos que estemos dispuestos a negar a los cuerpos todo poder de actuar.
- **G. M. VI. 252 (N. E. 689).** Puesto que solo la fuerza y el esfuerzo que surge de ella existe en cualquier momento (pues el movimiento nunca existe verdaderamente . . .), y todo esfuerzo tiende en línea recta, se sigue que todo movimiento es rectilíneo, o compuesto de rectilíneos.
- **G. VII. 305 (D. 103; L. 344).** Las leyes metafísicas de causa, poder, actividad, están presentes de manera maravillosa en toda la naturaleza, y son incluso superiores a las leyes puramente geométricas de la materia.

- **G. IV. 523.** En cuanto al movimiento, lo real en él es la fuerza o poder, es decir, lo que hay en el estado presente que trae consigo un cambio para el futuro. El resto son solo fenómenos y relaciones.

VII. § 43 *Argumento dinámico para la pluralidad de series causales*

- **G. V. 158 (N. E. 176).** Aunque no es verdad que un cuerpo [en impacto] pierda tanto movimiento como da, siempre es verdad que pierde algo de movimiento, y que pierde tanta fuerza como da.
- **G. M. VI. 251 (N. E. 688).** La pasión de todo cuerpo es espontánea, o surge de una fuerza interna, aunque con ocasión de algo externo.
- **G. M. VI. 252 (N. E. 689) (1695).** La acción de los cuerpos nunca es sin reacción, y ambas son iguales entre sí y directamente contrarias.
- **G. M. VI. 230.** Esta disminución de la fuerza total [en un impacto no perfectamente elástico] . . . no menoscaba la verdad inviolable de la conservación de la misma fuerza en el mundo. Porque lo que es absorbido por las partes pequeñas no se pierde absolutamente para el universo, aunque se pierde para la fuerza total de los cuerpos que impactan.

VII. § 45 *Sus fundamentos contra los átomos extensos*

- **G. M. II. 136.** Confieso que tengo dificultad para entender la razón de tal infrangibilidad [como la de los átomos], y creo que para este efecto deberíamos recurrir a una especie de milagro perpetuo.
- **G. M. II. 145.** No hay absurdo en dar diferentes grados de rigidez a diferentes cuerpos; de lo contrario, podríamos probar por la misma razón que los cuerpos deben tener una velocidad cero o infinita.... Hay otros inconvenientes acerca de los átomos. Por ejemplo, no podrían ser susceptibles a las leyes del movimiento, y la fuerza de dos átomos iguales, que impactaran directamente con velocidades iguales, tendría que perderse; pues parece que solo la elasticidad hace que los cuerpos reboten.
- **G. M. II. 156.** La materia, según mi hipótesis, sería divisible en todas partes y más o menos fácilmente con una variación que sería insensible al pasar de un lugar a otro vecino; mientras que, según los átomos, hacemos un salto de un extremo al otro, y de una perfecta incohesión, que está en el lugar de contacto, pasamos a una dureza infinita en todos los demás lugares. Y estos saltos no tienen ejemplo en la naturaleza.
- **G. M. II. 157.** No hay un último cuerpo pequeño, y concibo que una partícula de materia, por pequeña que sea, es como un mundo entero, lleno de una infinidad de criaturas aún más pequeñas.

VII. § 46 *Contra el vacío*

- **G. V. 52 (N. E. 53; L. 385).** Parece que también diferimos [Locke y yo] respecto a la materia en esto: el autor cree que debe haber un vacío en ella por el bien del movimiento, porque piensa que las pequeñas partes de la materia son rígidas. Y admito que si la materia estuviera compuesta de tales partes, el movimiento en el plenum sería imposible... Pero esta suposición no está de ningún modo concedida... El espacio debe concebirse más bien como lleno de una materia finalmente fluida, susceptible de todas las divisiones, e incluso sometida actualmente a divisiones y subdivisiones ad infinitum... En consecuencia, la materia tiene en todas partes cierto grado de rigidez así como de fluidez.
- **G. IV. 395 (N. E. 701).** Aunque algunos cuerpos parecen más densos que otros, esto sucede porque sus poros están más llenos de materia perteneciente al cuerpo, mientras que, por el contrario, los cuerpos más raros tienen la naturaleza de una esponja, de modo que otra materia más sutil fluye a través de sus poros, la cual no se cuenta con el cuerpo y ni sigue ni espera su movimiento.
- **G. IV. 368 (D. 59).** No pocos de los que defienden un vacío sostienen que el espacio es una sustancia, ni pueden ser refutados por argumentos cartesianos; se necesitan otros principios para terminar esta controversia.
- **G. VII. 356 (D. 240).** Cuanta más materia hay, más ocasión tiene Dios de ejercer su sabiduría y poder. Lo cual es una razón, entre otras, por la que sostengo que no hay vacío en absoluto.
- **G. VII. 372 (D. 248).** La misma razón que muestra que el espacio extramundano es imaginario, prueba que todo espacio vacío es una cosa imaginaria; pues solo se diferencian como mayor y menor. Si el espacio es una propiedad o atributo, debe ser la propiedad de alguna sustancia. Pero, ¿de qué sustancia será afección o propiedad ese espacio vacío delimitado que sus defensores [Clarke y Newton] suponen entre dos cuerpos?... La extensión debe ser la afección de algo extendido. Pero si ese espacio está vacío, será un atributo sin sujeto, una extensión sin nada extendido.
- **G. VII. 377 (D. 253).** Todos los que mantienen un vacío están más influidos por la imaginación que por la razón. Cuando era joven, también cedí a la noción de vacío y átomos; pero la razón me condujo al camino correcto... Establezco como principio que toda perfección que Dios podría impartir a las cosas sin menoscabo de sus otras perfecciones, les ha sido realmente impartida. Imaginemos ahora un espacio completamente vacío. Dios podría haber colocado alguna materia en él, sin menoscabar en ningún aspecto a todas las demás cosas: por tanto, ha colocado realmente alguna materia en ese espacio: por tanto, no hay espacio completamente vacío: por tanto, todo está lleno.
- **G. VII. 396 (D. 261).** Absolutamente hablando, parece que Dios puede hacer que el universo material sea finito en extensión; pero lo contrario parece más acorde con su sabiduría.

VII. § 47 *Contra la acción a distancia*

- **G. III. 580.** Desaprobamos el método de aquellos [Newton y sus seguidores] que suponen, como los escolásticos antiguamente, cualidades irrazonables, es decir, cualidades primitivas

que no tienen razón natural, explicables por la naturaleza del sujeto al que pertenece esta cualidad... Como sostenemos que [la atracción] solo puede ocurrir de manera explicable, es decir, por un impulso de cuerpos más sutiles, no podemos admitir que la atracción sea una cualidad primitiva esencial a la materia... Según estos autores, no solo las sustancias nos son completamente desconocidas... sino que es incluso imposible que nadie las conozca; y Dios mismo, si su naturaleza es como dicen, no sabría nada de ellas.

- **G. II. 407.** Rechazo la acción natural de un cuerpo a distancia, pero no la sobrenatural.

VII. § 48 *La fuerza como conferidora de individualidad*

- **G. II. 116.** Los cuerpos, estrictamente hablando, no son empujados por otros cuando hay un impacto, sino por su propio movimiento, o por su elasticidad (ressort), que a su vez es un movimiento de sus partes. Toda masa corporal, grande o pequeña, ya tiene en sí toda la fuerza que puede adquirir, pero el encuentro con otros cuerpos solo da su determinación, o más bien esta determinación solo ocurre durante el tiempo del encuentro.

VII. § 49 *Fuerza primitiva y derivada*

- **G. II. 262.** La fuerza derivada es el estado presente actual mientras tiende o preimplica el estado siguiente, pues todo lo presente está preñado de futuro. Pero lo que persiste, en la medida en que implica todo lo que le puede suceder, tiene fuerza primitiva, de modo que la fuerza primitiva es, por así decirlo, la ley de la serie, mientras que la fuerza derivada es la determinación que designa un término particular de la serie.
- **G. M. VI. 238 (N. E. 674).** La fuerza es doble: una elemental, que también llamo muerta, porque el movimiento aún no existe en ella, sino solo una solicitación al movimiento...; la otra, sin embargo, es fuerza ordinaria, combinada con movimiento actual, que llamo viva.
- **G. III. 457.** Hay dos tipos de fuerza en un cuerpo: una primitiva, que es esencial (\(\epsilon \nu \tau \epsilon \lambda \epsilon \chi \epsilon \alpha \ \eta \ \pi \rho \omega \tau \eta \)), y fuerzas derivadas, que también dependen de otros cuerpos. Y debe considerarse que la fuerza derivada o accidental, que no se le puede negar a los cuerpos en movimiento, debe ser una modificación de la fuerza primitiva, así como la forma es una modificación de la extensión. Las fuerzas accidentales no podrían ocurrir en una sustancia sin fuerza esencial, pues los accidentes son solo modificaciones o limitaciones, y no pueden contener más perfección o realidad que la sustancia.
- **G. IV. 396 (N. E. 702).** La fuerza derivada es lo que algunos llaman ímpetu, una conación o tendencia, por así decirlo, a algún movimiento determinado, mediante la cual se modifica la fuerza primitiva o el principio de acción. He demostrado que esta no se conserva constante en el mismo cuerpo, pero sin embargo, por muy distribuida que esté entre muchos, su suma permanece constante, y que difiere del movimiento, cuya cantidad no se conserva.

- **G. II. 92 (1687).** Siendo los movimientos fenómenos reales más que seres, un movimiento como fenómeno es en mi mente la consecuencia o efecto inmediato de otro fenómeno, y de manera similar en las mentes de otros, pero el estado de una sustancia no es la consecuencia inmediata del estado de otra sustancia particular.
- **G. III. 623.** Las leyes del movimiento, al estar fundadas en las percepciones de sustancias simples, provienen de causas finales o causas debidas a la conveniencia, que son inmateriales y están en cada mónada.
- **G. V. 196 (N. E. 219).** En cuanto al movimiento, es solo un fenómeno real, porque la materia y la masa, a las que pertenece el movimiento, no son propiamente una sustancia. Sin embargo, hay una imagen de acción en el movimiento, así como hay una imagen de sustancia en la masa; y en este respecto podemos decir que un cuerpo actúa cuando hay espontaneidad en su cambio, y sufre cuando es empujado o impedido por otro.

VII. § 50 *Antinomia de la causalidad dinámica*

- **G. II. 233.** No sé si puede decirse que, cuando dos pesos iguales tiran simultáneamente de un cuerpo, no tienen un efecto común, sino que cada uno tiene por separado la mitad del [total] efecto. Pues no podemos asignar una mitad del cuerpo que tiran a cada peso, sino que actúan como si estuvieran indivisos.
- **G. VI. 598 (D. 209; L. 406).** Una sustancia es un ser capaz de acción. Es simple o compuesta. Sustancia simple es la que no tiene partes. Sustancia compuesta es una colección de sustancias simples o mónadas... Los compuestos o cuerpos son pluralidades; y las sustancias simples, vidas, almas, espíritus, son unidades. Y en todas partes debe haber sustancias simples, pues sin sustancias simples no habría sustancias compuestas; y en consecuencia toda la naturaleza está llena de vida.

VIII. § 52 *La extensión, distinguida del Espacio, es el punto de partida de Leibniz*

- **G. VII. 399 (D. 265).** El espacio infinito no es la inmensidad de Dios; el espacio finito no es la extensión de los cuerpos: así como el tiempo no es su duración. Las cosas conservan su extensión, pero no siempre conservan su espacio. Todo tiene su propia extensión, su propia duración; pero no tiene su propio tiempo y no conserva su propio espacio.
- **G. V. 115 (N. E. 127).** No debe suponerse que hay dos extensiones, una abstracta del espacio, la otra concreta del cuerpo, siendo la concreta tal como es solo a través de la abstracta.
- **G. VI. 585.** La extensión, cuando es atributo del espacio, es la continuación o difusión de la situación o localidad, así como la extensión del cuerpo es la difusión de la antipatía o materialidad.

VIII. § 53 *La extensión significa repetición*

- **F. de C. 28 (D. 176).** La extensión, o, si se prefiere, la materia prima, no es más que una cierta repetición indefinida de cosas en tanto que son similares entre sí o indiscernibles. Pero así como el número presupone cosas numeradas, la extensión presupone cosas que se repiten, y que tienen, además de características comunes, otras peculiares a sí mismas. Estos accidentes, propios de cada una, actualizan los límites de tamaño y forma, antes solo posibles.
- **G. V. 94 (N. E. 102).** Creo que la idea de extensión es posterior a la de todo y parte.
- **G. II. 510.** Que la extensión permanecería si se eliminaran las mónadas sostengo que no es más cierto que si los números permanecieran al eliminar las cosas.

VIII. § 54 *Por tanto, la esencia de una sustancia no puede ser la extensión, ya que una sustancia debe ser una verdadera unidad*

- **G. V. 359 (N. E. 428).** Debe observarse que la materia, tomada como un ser completo (es decir, materia secundaria, en oposición a la primaria, que es algo puramente pasivo y, en consecuencia, incompleto) no es más que una colección (amas) o lo que resulta de ella, y que toda colección real presupone sustancias simples o unidades reales, y al considerar además lo que pertenece a la naturaleza de estas unidades reales, es decir, la percepción y sus consecuencias, somos trasladados, por así decirlo, a otro mundo, es decir, al mundo inteligible de las sustancias, mientras que antes estábamos solo entre los fenómenos de los sentidos.
- **G. II. 269.** La noción de extensión es relativa, o la extensión es la extensión de algo, como decimos que la multitud o la duración son la multitud o duración de algo. Pero la naturaleza que se presupone difundida, repetida, continuada, es lo que constituye el cuerpo físico, y solo puede encontrarse en el principio de acción y pasión, ya que nada más nos sugieren los fenómenos.
- **G. II. 135 (D. 38).** El cuerpo es un agregado de sustancias, y no es una sustancia propiamente dicha. En consecuencia, es necesario que en todas partes del cuerpo haya sustancias indivisibles, ingenerables e incorruptibles, que tengan algo correspondiente a las almas.

VIII. § 55 *Los tres tipos de punto. Sustancias no materiales*

- **G. IV. 478 (D. 72; L. 300).** Al principio, cuando me liberé del yugo de Aristóteles, adopté el vacío y los átomos, ya que esa visión satisface mejor la imaginación. Pero superado esto, percibí, tras mucha reflexión, que es imposible hallar los principios de una unidad real solo en la materia o en lo meramente pasivo, pues todo en ella no es más que una colección o agregado de partes ad infinitum. Ahora, una multitud solo puede derivar su realidad de unidades genuinas, que provienen de otro lugar, y son muy distintas de los puntos matemáticos, que son solo extremos de lo extenso, y cuyas modificaciones ciertamente no pueden componer el continuo. En consecuencia, para hallar estas unidades reales, me vi obligado a recurrir a un punto real y animado, por así decirlo, o a un átomo de sustancia que debe contener algún tipo de forma o principio activo, para convertirlo en un ser completo. Entonces fue necesario recordar y, como fuera, rehabilitar las formas sustanciales, tan denostadas hoy, pero de un

modo que las hiciera inteligibles, separando su uso legítimo del abuso que han sufrido. Hallé, pues, que la naturaleza de las formas sustanciales consiste en la fuerza, y que de esto se sigue algo análogo al sentimiento y el apetito; y que así deben concebirse según la noción que tenemos de las almas.

- **G. III. 69.** El pensamiento, como acción de una cosa sobre sí misma, no ocurre en formas ni movimientos, que no pueden mostrar el principio de una acción verdaderamente interna.
- **G. II. 96.** Creo que donde solo hay seres por agregación, ni siquiera habrá seres reales; pues todo ser por agregación presupone seres dotados de verdadera unidad, ya que deriva su realidad solo de aquello de lo que está compuesto, por lo que no tendrá ninguna si cada ser que lo compone es a su vez un ser por agregación. [...] Reconozco que en toda la naturaleza corpórea no hay más que máquinas (a menudo animadas), pero no acepto que solo haya agregados de sustancias, y si existen agregados de sustancias, deben existir sustancias verdaderas de las que todos estos agregados resultan.
- **G. II. 97.** Lo que no es verdaderamente un ser (un être) tampoco es verdaderamente un ser (un être).
- **G. II. 267.** Una cosa que puede dividirse en varias (ya existentes) es un agregado de varias, y [...] no es una excepto mentalmente, y no tiene realidad más que la prestada por sus constituyentes. Por tanto, inferí que debe haber en las cosas unidades indivisibles, pues de lo contrario no habría en las cosas verdadera unidad ni realidad no prestada. Lo cual es absurdo. Donde no hay verdadera unidad, no hay verdadera multiplicidad. Y donde no hay realidad no prestada, nunca habrá realidad, pues esta debe finalmente pertenecer a algún sujeto. [...] Pero tú [de Volder] [...] sostienes que la conclusión correcta es que en la masa de los cuerpos no pueden asignarse unidades indivisibles. Yo, sin embargo, pienso que debe concluirse lo contrario: que debemos recurrir, en la masa corporal o en la constitución de las cosas corpóreas, a unidades indivisibles como constituyentes primarios. A menos, ciertamente, que sostengas que la conclusión correcta es que las masas corporales no son en sí mismas unidades indivisibles, lo cual acepto, pero esa no es la cuestión. Pues los cuerpos son siempre divisibles, e incluso actualmente subdivididos, pero no así sus constituyentes. [...]
- **G. II. 268.** Del hecho mismo de que el cuerpo matemático no puede resolverse en primeros constituyentes, ciertamente podemos inferir que no es real, sino algo mental, que designa solo la posibilidad de partes, y nada actual. [...] Y así como un número contante no es sustancia sin las cosas numeradas, el cuerpo matemático, o extensión, no es sustancia sin lo activo y pasivo, o movimiento. Pero en las cosas reales, es decir, los cuerpos, las partes no son indefinidas (como en el espacio, que es algo mental), sino actualmente asignadas de cierto modo, ya que la naturaleza instituye divisiones y subdivisiones reales según las variedades de movimientos, y aunque estas divisiones prosigan infinitamente, todo resulta de ciertos constituyentes primarios o unidades reales, infinitos en número. Pero estrictamente hablando, la materia no está compuesta de unidades constitutivas, sino que resulta de ellas, pues la materia o masa extendida no es más que un fenómeno fundamentado en cosas, como el arcoíris o el parhelio, y toda realidad pertenece solo a las unidades. Por tanto, los fenómenos

siempre pueden dividirse en fenómenos menores, que podrían aparecer a otros animales más sutiles, sin llegar nunca a los fenómenos mínimos. De hecho, las unidades sustanciales no son partes, sino fundamentos, de los fenómenos.

- **G. II. 275.** No elimino el cuerpo, sino que vuelvo a lo que es, pues muestro que la masa corpórea, que se supone tiene algo más allá de sustancias simples, no es sustancia, sino un fenómeno resultante de sustancias simples, que solo ellas tienen unidad y realidad absoluta.

IX. § 57 *Dificultades sobre puntos*

- **G. II. 98.** Las dificultades concernientes a la composición del continuo nunca se resolverán mientras se considere la extensión como la sustancia de los cuerpos.
- **G. II. 77 (1686).** No hay figura exacta y precisa en los cuerpos, debido a la subdivisión real de sus partes. Así que los cuerpos serían, sin duda, algo meramente imaginario y aparente si no hubiera en ellos más que materia y sus modificaciones.

IX. § 58 *Afirmación del infinito actual y negación del número infinito*

- **G. I. 403.** Dado que todas las magnitudes son infinitamente divisibles, no hay ninguna tan pequeña que no podamos concebir en ella una infinitud de divisiones, que nunca se agotarán. Pero no veo qué daño acarrea esto ni qué necesidad hay de agotarlas.
- **G. V. 144 (N. E. 161).** Estrictamente hablando, es verdad que hay una infinitud de cosas, es decir, que siempre hay más de ellas de las que pueden asignarse. Pero no existe un número infinito, ni línea ni cantidad infinita alguna, si estas se entienden como todos verdaderos, como es fácil probar. [...] El verdadero infinito existe, estrictamente hablando, solo en lo Absoluto, que es anterior a toda composición y no se forma por adición de partes.
- **G. V. 145 (N. E. 163).** Usted [Locke] se equivoca al querer imaginar un espacio absoluto que sea un todo infinito compuesto de partes; no existe tal cosa, es una noción que implica contradicción, y estos todos infinitos, con sus infinitesimales opuestos, solo tienen cabida en los cálculos de los geómetras, al igual que las raíces imaginarias en el Álgebra.
- **G. VI. 629.** A pesar de mi Cálculo Infinitesimal, no admito ningún número infinito verdadero, aunque confieso que la multitud de cosas supera todo número finito, o más bien todo número.
- **G. I. 338.** *M*ons. Des Cartes, en su respuesta a las segundas objeciones, artículo dos, acepta la analogía entre el Ser más perfecto y el número mayor, negando que este número implique contradicción. Sin embargo, es fácil probarlo. Pues el número mayor es lo mismo que el número de todas las unidades. Pero el número de todas las unidades es lo mismo que el número de todos los números (pues cualquier unidad añadida a las anteriores siempre forma un nuevo número). Pero el número de todos los números implica contradicción, lo que demuestro así: A todo número le corresponde un número igual a su doble. Por tanto, el número de todos los números no es mayor que el número de números pares, es decir, el todo no es mayor que su parte.

- **G. V. 209 (N. E. 234).** La idea de lo infinito no se forma por extensión de ideas finitas.
- **G. II. 315.** Hay un infinito actual en el modo de un todo distributivo, no de un todo colectivo. Así, puede enunciarse algo sobre todos los números, pero no colectivamente. Por ejemplo, puede decirse que a todo número par corresponde su número impar, y viceversa; pero no puede por ello afirmarse con exactitud que las multiplicidades de números impares y pares sean iguales.
- **G. M. IV. 91.** No es necesario hacer depender el análisis matemático de controversias metafísicas, ni asegurar que existan en la naturaleza líneas estrictamente infinitesimales.... Por esto, para evitar estas sutilezas, pensé que, para hacer el razonamiento inteligible a todos, bastaba explicar lo infinito por lo incomparable, es decir, concebir cantidades incomparablemente mayores o menores que las nuestras.
- **G. M. IV. 92.** Si un adversario quisiera contradecir nuestra enunciación, se sigue por nuestro cálculo que el error será menor que cualquier error que él pueda asignar.
- **G. M. IV. 93.** Se encuentra que las reglas de lo finito tienen éxito en lo infinito.

IX. § 59 *Continuidad en un sentido negada por Leibniz*

- **G. IV. 394 (N. E. 700).** Toda repetición... es o bien discreta, como en las cosas numeradas donde las partes de un agregado se discriminan; o continua, donde las partes son indeterminadas y pueden asumirse de infinitas maneras.
- **G. II. 379.** El espacio, al igual que el tiempo, es un cierto orden... que abarca no solo los entes actuales, sino también los posibles. Por tanto, es algo indefinido, como todo continuo cuyas partes no son actuales, sino que pueden tomarse arbitrariamente, como las partes de la unidad o las fracciones.... El espacio es algo continuo pero ideal, la masa es discreta, es decir, una multitud actual, o ser por agregación, pero compuesta de un número infinito de unidades. En los entes actuales, los términos individuales son anteriores a los agregados; en los ideales, el todo es anterior a la parte. El descuido de esta consideración ha producido el laberinto del continuo.
- **G. II. 475.** El continuo matemático, como los números, consiste en mera posibilidad; así, el infinito le es necesario desde su misma noción.
- **G. II. 278.** La materia no es continua sino discreta, y actualmente infinitamente dividida, aunque ninguna parte asignable del espacio carece de materia. Pero el espacio, como el tiempo, es algo no sustancial, sino ideal, y consiste en posibilidades, o en un orden de coexistentes que es de algún modo posible. Y así, no hay divisiones en él excepto las hechas por la mente, y la parte es posterior al todo. En las cosas reales, por el contrario, las unidades son anteriores a la multitud, y las multitudes existen solo a través de unidades. (Lo mismo vale para los cambios, que no son realmente continuos).
- **G. II. 282.** En los entes actuales no hay más que cantidad discreta, a saber, la multitud de mónadas o sustancias simples, que es mayor que cualquier número en cualquier agregado que sea sensible o corresponda a fenómenos. Pero la cantidad continua es algo ideal, que

pertenece a los posibles y a los actuales considerados como posibles. Pues el continuo implica partes indeterminadas, mientras que en los actuales no hay nada indefinido; de hecho, en ellos todas las divisiones posibles son actuales.... Pero la ciencia de los continuos, es decir, de los posibles, contiene verdades eternas, que nunca son violadas por los fenómenos actuales, ya que la diferencia es siempre menor que cualquier diferencia asignable dada.

- **G. III. 583.** La unidad es divisible, pero no resoluble; pues las fracciones, que son partes de la unidad, tienen nociones menos simples, porque los enteros (menos simples que la unidad) siempre entran en las nociones de las fracciones. Varias personas que han filosofado, en matemáticas, sobre el punto y la unidad, se han confundido por no distinguir entre resolución en nociones y división en partes. Las partes no siempre son más simples que el todo, aunque siempre son menores que el todo.

- **G. IV. 491.** Propiamente hablando, el número \(\frac{1}{2} \) en abstracto es una mera razón, de ningún modo formada por composición de otras fracciones, aunque en las cosas numeradas se encuentra igualdad entre dos cuartos y un medio. Y podemos decir lo mismo de la línea abstracta, siendo la composición solo en los concretos, o masas cuyas relaciones marcan estas líneas abstractas. Y es así también como ocurren los puntos matemáticos, que también son solo modalidades, *es decir*, extremidades. Y como todo es indefinido en la línea abstracta, notamos en ella todo lo posible, como en las fracciones de un número, sin preocuparnos por las divisiones realmente hechas, que designan estos puntos de modo diferente. Pero en las cosas sustanciales actuales, el todo es un resultado o conjunto de sustancias simples, o de una multiplicidad de unidades reales. Y es la confusión de lo ideal y lo actual lo que ha enredado todo y producido el laberinto sobre la composición del continuo. Quienes componen una línea de puntos han buscado primeros elementos en cosas o relaciones ideales (*rapports*), de modo impropio; y quienes han hallado que relaciones como el número y el espacio (que comprenden el orden o relación de cosas coexistentes posibles) no pueden formarse de un conjunto de puntos, se han equivocado al negar, en su mayor parte, los primeros elementos de las realidades sustanciales, como si no tuvieran unidades primitivas, o como si no hubiera sustancias simples.

- **G. V. 142 (N. E. 160).** Esta definición, que el número es una multiplicidad de unidades, se aplica solo a los enteros. La distinción precisa de ideas, en extensión, no depende de la magnitud: pues para reconocer la magnitud distintamente, debe recurrirse a enteros, o a otros números conocidos mediante enteros, de modo que es necesario volver de la cantidad continua a la discreta para tener un conocimiento distinto de la magnitud.

IX. § 60 *En número, espacio y tiempo, el todo es anterior a la parte*

- **G. I. 416 (D. 64).** En cuanto a los indivisibles, cuando por estos se entienden meras extremidades de un tiempo o una línea, no podemos concebir en ellas nuevas extremidades, ni partes actuales o potenciales. Así, los puntos no son ni grandes ni pequeños, y no se necesita salto para pasarlos. El continuo, sin embargo, aunque tiene tales indivisibles por doquier, no está compuesto de ellos.

- **G. III. 591.** En cuanto a la comparación entre un instante y la unidad, añado que la unidad es parte de cualquier número mayor que la unidad, pero un instante no es propiamente parte del tiempo.
- **G. II. 279.** Las extremidades de una línea y las unidades de materia no coinciden. No pueden concebirse tres puntos continuos en la misma línea recta. Pero dos son concebibles: [a saber] la extremidad de una línea recta y la extremidad de otra, de las cuales se forma un todo. Como, en el tiempo, son los dos instantes, el último de la vida y el primero de la muerte. Una unidad no es tocada por otra, pero en el movimiento hay una transcreación perpetua, así: cuando una cosa está en tal condición que, al continuar sus cambios durante un tiempo asignable, habría penetración en el momento siguiente, cada punto estará en un lugar diferente, como lo exigen la evitación de la penetración y el orden de los cambios.
- **G. M. VII. 18.** En cualquier orden (del espacio o del tiempo) [los puntos] se consideran más cercanos o remotos, según que, para el orden de comprensión entre ellos, se requieran más o menos.
- **G. II. 515.** Hay extensión continua siempre que se asume que los puntos están situados de tal modo que no haya dos entre los cuales no exista un punto intermedio.
- **G. II. 300.** Estoy de acuerdo con usted [Des Bosses] en que ser y uno son términos convertibles; y que la unidad es el principio de los números, si se consideran las razones (rationes) o la prioridad de naturaleza, no si se considera la magnitud, pues tenemos fracciones, que ciertamente son menores que la unidad, hasta el infinito. El continuo es infinitamente divisible. Y esto se manifiesta en la línea recta, por el mero hecho de que su parte es similar al todo. Así, cuando el todo puede dividirse, también puede hacerlo la parte, e igualmente cualquier parte de la parte. Los puntos no son partes del continuo, sino extremidades, y no hay más una parte más pequeña de una línea que una fracción más pequeña de la unidad.
- **G. VII. 404 (D. 270).** En cuanto a la objeción [de Clarke] de que el espacio y el tiempo son cantidades, o más bien cosas dotadas de cantidad, y que la situación y el orden no lo son: respondo que el orden también tiene su cantidad; hay en él aquello que precede y aquello que sigue; hay distancia o intervalo. Las cosas relativas tienen su cantidad, al igual que las absolutas. Por ejemplo, las razones o proporciones en matemáticas tienen su cantidad y se miden mediante logaritmos; y sin embargo, son relaciones. Por tanto, aunque el tiempo y el espacio consisten en relaciones, tienen su cantidad.

IX. § 62 *Resumen del argumento del continuo a las mónadas*

- **G. VII. 552.** Para juzgar por la razón si el alma es material o inmaterial, debemos concebir qué son el alma y la materia. Todos están de acuerdo en que la materia tiene partes y, en consecuencia, es una multiplicidad de muchas sustancias, como lo sería un rebaño de ovejas. Pero dado que toda multiplicidad presupone verdaderas unidades, es evidente que estas unidades no pueden ser materia, de lo contrario serían a su vez multiplicidades, y de ningún

modo verdaderas y puras unidades, como las que finalmente se requieren para constituir una multiplicidad. Así, las unidades son propiamente sustancias separadas, que no son divisibles ni, por consiguiente, perecederas. Pues todo lo divisible tiene partes, que pueden distinguirse incluso antes de su separación. Sin embargo, dado que nos preocupan las unidades de sustancia, debe haber fuerza y percepción en estas unidades mismas, pues de lo contrario no habría fuerza ni percepción en todo lo formado por ellas.

IX. § 63 *Dado que los agregados son fenoménicos, no hay realmente un número de mónadas*

- **G. II. 261.** Cualquier cosa que sea un agregado de muchas, no es una excepto para la mente, ni tiene otra realidad que la prestada o la que pertenece a las cosas de las que está compuesta.

X. § 66 *Argumentos de Leibniz contra la realidad del espacio*

- **G. V. 100 (N. E. 110).** Las cosas que son uniformes y no contienen variedad nunca son más que abstracciones, como el tiempo, el espacio y las otras entidades de las matemáticas puras.
- **G. VII. 363 (D. 243).** Estos señores [Newton y Clarke] sostienen... que el espacio es un ser real absoluto. Pero esto los involucra en grandes dificultades; pues tal ser debe ser eterno e infinito. De ahí que algunos hayan creído que era Dios mismo, o uno de sus atributos, su inmensidad. Pero dado que el espacio consta de partes, no es algo que pueda pertenecer a Dios. En cuanto a mi propia opinión, he dicho, más de una vez, que considero el espacio como algo meramente relativo, como lo es el tiempo... Pues el espacio denota, en términos de posibilidad, un orden de cosas que existen al mismo tiempo, consideradas como coexistentes, sin indagar en su manera particular de existir. Y cuando muchas cosas se ven juntas, se percibe ese orden de cosas entre sí... Si el espacio fuera un ser absoluto, ocurriría algo para lo cual sería imposible que hubiera una razón suficiente. Lo cual va en contra de mi Axioma. Y lo pruebo así: el espacio es algo absolutamente uniforme; y sin las cosas colocadas en él, un punto del espacio no difiere absolutamente en ningún aspecto de otro punto del espacio. De aquí se sigue (suponiendo que el espacio es algo en sí mismo, además del orden de los cuerpos entre sí), que es imposible que haya una razón por la cual Dios, preservando la misma situación de los cuerpos entre sí, los haya colocado en el espacio de una manera particular y no de otra; por qué no se colocó todo de manera completamente contraria, por ejemplo cambiando el este por el oeste. Pero si el espacio no es más que ese orden o relación; y no es nada sin los cuerpos, sino la posibilidad de colocarlos; entonces esos dos estados, uno tal como es ahora, el otro supuesto de manera completamente contraria, no diferirían en absoluto entre sí. Su diferencia, por tanto, solo se encuentra en nuestra quimérica suposición de la realidad del espacio en sí mismo. Pero en verdad, uno sería exactamente lo mismo que el otro, siendo absolutamente indiscernibles; y en consecuencia, no hay lugar para indagar una razón de la preferencia de uno sobre el otro. El caso es el mismo con respecto al tiempo... El

mismo argumento prueba que los instantes, considerados sin las cosas, no son nada en absoluto; y que consisten solo en el orden sucesivo de las cosas.

- **G. VII. 372 (D. 247).** Suponer dos cosas indiscernibles es suponer la misma cosa bajo dos nombres. Y por tanto, suponer que el universo podría haber tenido inicialmente otra posición de tiempo y lugar que la que realmente tuvo; y sin embargo, que todas las partes del universo deberían haber tenido la misma situación entre sí que la que realmente tenían; tal suposición, digo, es una ficción imposible.

X. § 67 *Teoría de la posición de Leibniz*

- **G. II. 277.** El orden esencial de los singulares, o relación con el tiempo y el lugar, debe entenderse como sus relaciones con las cosas contenidas en el tiempo y el espacio, tanto cercanas como lejanas, que deben ser expresadas por cualquier singular, de modo que en él se pudiera leer el universo, si el lector fuera infinitamente perspicaz.
- **G. V. 115 (N. E. 128).** El tiempo y el lugar son solo tipos de orden.
- **G. II. 347.** La posición es, sin duda, nada más que un modo de una cosa, como la prioridad o la posterioridad. Un punto matemático en sí mismo no es más que un modo, a saber, una extremidad. Y así, cuando se conciben dos cuerpos tocándose, de modo que se unen dos puntos matemáticos, no forman una nueva posición o un todo, que sería mayor que cualquiera de las partes, ya que la conjunción de dos extremidades no es mayor que una extremidad, así como dos oscuridades perfectas no son más oscuras que una.
- **G. V. 140 (N. E. 157).** Este vacío que se puede concebir en el tiempo indica, como lo hace en el espacio, que el tiempo y el espacio se extienden a los posibles tanto como a los existentes.
- **G. V. 142 (N. E. 159).** Si hubiera un vacío en el espacio (por ejemplo, si una esfera estuviera vacía por dentro) se podría determinar su magnitud; pero si hubiera un vacío en el tiempo, es decir, una duración sin cambios, sería imposible determinar su longitud. De ahí se sigue que podemos refutar a un hombre que dice que dos cuerpos, entre los cuales hay un vacío, se tocan... pero no podemos refutar a un hombre que dice que dos mundos, de los cuales uno es después del otro, se tocan en cuanto a duración, de modo que uno necesariamente comienza cuando el otro se detiene... Si el espacio fuera solo una línea, y si el cuerpo fuera inmóvil, tampoco sería posible determinar la longitud del vacío entre dos cuerpos.
- **G. VII. 400 (D. 265).** Aquí mostraré cómo los hombres llegan a formarse la noción de espacio. Consideran que muchas cosas existen simultáneamente y observan en ellas un cierto orden de coexistencia, según el cual la relación de una cosa con otra es más o menos simple. Este orden constituye su situación o distancia. Cuando ocurre que una de esas cosas coexistentes cambia su relación con una multitud de otras, que no alteran sus relaciones entre sí; y que otra cosa, recién llegada, adquiere la misma relación con las demás que tenía la anterior; entonces decimos que ha llegado al lugar de la anterior; y este cambio lo llamamos movimiento en ese cuerpo, donde reside la causa inmediata del cambio. Y aunque muchas, o incluso todas las cosas coexistentes, cambien según ciertas reglas conocidas de dirección y velocidad; aún así

siempre puede determinarse la relación de situación que cada coexistente adquiere respecto a todo otro coexistente; e incluso aquella relación que cualquier otro coexistente tendría con este, o que este tendría con cualquier otro, si no hubiera cambiado o lo hubiera hecho de otra manera. Y suponiendo o fingiendo que entre esos coexistentes hay un número suficiente que no ha experimentado cambio; entonces podemos decir que aquellos que tienen tal relación con esos coexistentes fijos, como otros tenían con ellos antes, ocupan ahora el mismo lugar que aquellos otros tenían. Y aquello que comprende todos esos lugares se llama espacio. Lo cual muestra que, para tener una idea del lugar y consecuentemente del espacio, basta considerar estas relaciones y las reglas de sus cambios, sin necesidad de imaginar ninguna realidad absoluta fuera de las cosas cuya situación consideramos; y, para dar una especie de definición: *lugar* es lo que decimos que es igual para A y para B, cuando la relación de coexistencia de B con C, E, F, G, *etc.*, concuerda perfectamente con la relación de coexistencia que A tenía con los mismos C, E, F, G, *etc.*, suponiendo que no ha habido causa de cambio en C, E, F, G, *etc.* También podría decirse, sin entrar en más particularidades, que *lugar* es aquello que es idéntico en momentos diferentes para diferentes cosas existentes, cuando sus relaciones de coexistencia con ciertos otros existentes, que se supone permanecen fijos de uno a otro momento, concuerdan totalmente entre sí. Y los existentes fijos son aquellos en los que no ha habido causa de cambio alguno en el orden de su coexistencia con otros; o (que es lo mismo) en los que no ha habido movimiento. Finalmente, *espacio* es lo que resulta de los lugares tomados en conjunto. Y aquí puede ser oportuno considerar la diferencia entre lugar y la relación de situación, que está en el cuerpo que ocupa el lugar. Pues el *lugar* de A y B es *el mismo*; mientras que la relación de A con los cuerpos fijos no es precisamente e individualmente la misma que la relación que B (que ocupa su lugar) tendrá con los mismos cuerpos fijos; pero estas relaciones solo concuerdan. Pues dos sujetos diferentes, como A y B, no pueden tener exactamente la *misma* afección individual; siendo imposible que el mismo accidente individual esté en dos sujetos o pase de uno a otro. Pero la mente, no satisfecha con una concordancia, busca una identidad, algo que sea verdaderamente lo mismo; y lo concibe como extrínseco a estos sujetos: y esto es lo que llamamos aquí lugar y espacio. Pero esto solo puede ser una cosa ideal; que contiene cierto orden, donde la mente concibe la aplicación de relaciones.

- **G. II. 271.** A menos que me equivoque, el orden de los singulares es esencial para partes particulares del espacio y el tiempo, y de estos [los singulares] la mente abstrae los universales.

X. § 68 *La relación de las mónadas con el espacio: una dificultad fundamental del monadismo*

- **G. II. 305.** No hay parte de la materia que no contenga mónadas.
- **G. II. 112 (1687).** Nuestro cuerpo debe ser afectado de algún modo por los cambios en todos los demás. Ahora bien, a todos los movimientos de nuestro cuerpo corresponden ciertas

percepciones o pensamientos más o menos confusos de nuestra alma; por tanto, el alma también tendrá algún pensamiento de todos los movimientos del universo.

- **G. II. 438.** Entre la apariencia de los cuerpos ante nosotros y su apariencia ante Dios, hay la misma clase de diferencia que entre una escenografía y una icnografía. Pues las escenografías varían según la situación del espectador, mientras que la icnografía, o representación geométrica, es única.
- **G. VI. 608 (D. 218; L. 220).** Si las sustancias simples no difirieran en sus cualidades, no habría medio de percibir cambios en las cosas. . . . Suponiendo un plenum, cada lugar solo recibiría, en cualquier movimiento, el equivalente de lo que había tenido, y un estado de cosas sería indistinguible de otro.
- **G. V. 24 (N. E. 25).** La mínima impresión alcanza a todo cuerpo, y por tanto alcanza a aquel cuyos movimientos corresponden a las acciones del alma.

X. § 69 *Visiones tempranas de Leibniz sobre este tema*

- **G. I. 52 (1671).** Mis pruebas [de la inmortalidad, y de la naturaleza de Dios y la mente] se basan en la difícil doctrina del punto, el instante, los indivisibles y la conación; pues así como las acciones del cuerpo consisten en movimiento, las acciones de la mente consisten en conación, o por así decirlo, el mínimo o punto del movimiento; mientras que la mente misma consiste propiamente solo en un punto del espacio, mientras que un cuerpo ocupa un lugar. Lo cual pruebo claramente—hablando solo popularmente—por el hecho de que la mente debe estar en el lugar de confluencia de todos los movimientos que nos impresionan los objetos sensibles; pues si debo concluir que un cuerpo presentado ante mí es oro, percibo simultáneamente su brillo, sonido y peso, y de ahí concluyo que es oro; de modo que la mente debe estar en una posición donde convergen todas estas líneas de visión, audición y tacto, y consecuentemente en un punto. Si damos a la mente un lugar mayor que un punto, ya es un cuerpo y tiene partes externas entre sí; por tanto, no está íntimamente presente a sí misma y en consecuencia no puede reflexionar sobre todas sus partes y acciones. . . . Pero asumiendo que la mente consiste efectivamente en un punto, es indivisible e indestructible. . . . Casi pienso que todo cuerpo (Leib), ya sea de hombres, animales, vegetales o minerales, tiene un núcleo de su sustancia, que se distingue del caput mortuum. . . .
- **G. I. 54.** Si ahora este núcleo sustancial, que consiste en un punto físico (el instrumento próximo, y por así decirlo el vehículo del alma, que está constituida en un punto matemático), permanece siempre, importa poco si toda la materia grosera . . . queda sobrante.

X. § 70 *Sus visiones intermedias*

- **G. IV. 482 (D. 76; L. 311) (1695).** Solo los átomos de sustancia, es decir, unidades reales absolutamente carentes de partes, son las fuentes de las acciones y los principios primeros absolutos de la composición de las cosas, y por así decirlo los elementos últimos en el análisis de las cosas sustanciales. Podrían llamarse puntos metafísicos; tienen algo de la naturaleza de

la vida y poseen una especie de percepción, y los puntos matemáticos son sus puntos de vista para expresar el universo. Pero cuando las sustancias corpóreas se contraen, todos sus órganos juntos forman solo un punto físico para nosotros. Así, los puntos físicos son solo aparentemente indivisibles. Los puntos matemáticos son exactos, pero son solo modalidades. Solo los puntos metafísicos o sustanciales (constituidos por formas o almas) son exactos y reales.

- **G. IV. 484 (D. 78; L. 314) (1695).** La masa organizada, en la que está el punto de vista del alma, es expresada más cercanamente por el alma misma.
- **G. IV. 512 (D. 122) (1698).** Nada impide que las almas, o al menos cosas análogas a almas, estén en todas partes, aunque las almas dominantes y por tanto inteligentes, como las de los hombres, no pueden estar en todas partes.

X. § 71 *Sus visiones posteriores*

- **G. IV. 574 (ca. 1700).** Parece más exacto decir que los espíritus están donde operan inmediatamente que decir . . . que no están en ninguna parte.
- **G. II. 450 (1712).** Considero útil para el examen fundamental de las cosas la explicación de todos los fenómenos mediante nada más que las percepciones mutuamente conspirantes de las mónadas, prescindiendo de la sustancia corpórea. Y en esta manera de exposición, el espacio se convierte en el orden de los fenómenos coexistentes, como el tiempo lo es de los sucesivos; y no hay distancia o proximidad espacial o absoluta de las mónadas: decir que están agrupadas en un punto o diseminadas en el espacio es hacer uso de ciertas ficciones de nuestra alma, ya que nos place imaginar cosas que solo pueden concebirse. De esta manera, no hay extensión ni composición del continuo, y todas las dificultades sobre puntos desaparecen.
- **G. V. 205 (N. E. 230) (1704).** Las escuelas tienen tres tipos de ubiedad, o modos de existir en algún lugar. El primero se llama circunscriptivo, que atribuimos a los cuerpos que están en el espacio, que están en él punto por punto, de modo que se miden según se puedan asignar puntos a la cosa situada correspondientes a los puntos del espacio. El segundo es definitivo, donde podemos definir, es decir, determinar, que la cosa situada está en cierto espacio, sin poder asignar puntos precisos o lugares propios exclusivamente a lo que está allí. Así es como la gente juzga que el alma está en el cuerpo, sin creer posible asignar un punto exacto donde está el alma, o algo del alma, sin que también esté en algún otro punto. . . . El tercer tipo de ubiedad es repletivo, que se atribuye a Dios, quien llena todo el universo aún más eminentemente que los espíritus están en los cuerpos, pues opera inmediatamente sobre todas las criaturas produciéndolas continuamente, mientras que los espíritus finitos no pueden ejercer influencia u operación inmediata alguna. No sé si esta doctrina de las escuelas merece ser ridiculizada, como parece que se esfuerzan por hacer. Sin embargo, siempre podemos atribuir una especie de movimiento a las almas, al menos en relación con los cuerpos con los que están unidas, o en relación con su modo de percepción.

- **G. VI. 598 (D. 209; L. 408) (1714).** Hay sustancias simples en todas partes, separadas entre sí, de hecho (efectivamente), por sus propias acciones, que cambian continuamente sus relaciones.
- **G. III. 623 (1714).** No debemos concebir la extensión como un espacio real continuo, sembrado de puntos. Estas son ficciones propias para contentar la imaginación, pero en las que la razón no encuentra lo que requiere. Tampoco debemos concebir que las Mónadas, como puntos en un espacio real, se muevan, empujen o se toquen unas a otras; basta que los fenómenos lo hagan parecer así, y esta apariencia participa de verdad en la medida en que estos fenómenos están fundados, es decir, concuerdan entre sí.
- **G. II. 339 (1707).** Una sustancia simple, aunque no tiene extensión en sí misma, sí tiene posición, que es el fundamento de la extensión, puesto que la extensión es la repetición continua simultánea de la posición.
- **G. II. 370 (1709).** No creo apropiado considerar las almas como en puntos. Alguien podría quizás decir que solo están en un lugar por operación... o más bien... que están en un lugar por correspondencia, y así en todo el cuerpo orgánico que animan. Mientras tanto, no niego cierta unión metafísica real entre el alma y el cuerpo orgánico... según la cual podría decirse que el alma realmente está en el cuerpo.
- **G. II. 378 (1709).** Aunque los lugares de las mónadas se designan por modificaciones o terminaciones de partes del espacio, las mónadas mismas no son modificaciones de una cosa continua. La masa y su difusión resultan de las mónadas, pero no el espacio. Pues el espacio... es un cierto orden, que abarca no solo las cosas actuales sino también las posibles.
- **G. II. 436 (1712).** No debemos decir de las mónadas, como tampoco de los puntos y las almas, que son partes de los cuerpos, que se tocan entre sí o que componen cuerpos.
- **G. II. 438 (1712).** Dios ve no solo mónadas individuales y las modificaciones de cada mónada, sino también sus relaciones, y en esto consiste la realidad de las relaciones y verdades.
- **G. II. 444 (1712).** Las mónadas en sí mismas ni siquiera tienen situación relativa alguna—es decir, ninguna real—que se extienda más allá del orden de los fenómenos.
- **G. II. 253 (1703).** Las mónadas, aunque no son extensas, tienen algo de la naturaleza de la posición en la extensión, es decir, tienen cierta relación ordenada de coexistencia con otras cosas, a través de la máquina que dominan (cui praesunt). Y no creo que existan sustancias finitas separadas de todo cuerpo, ni, en consecuencia, sin posición u orden respecto a las otras cosas que coexisten en el universo. Las cosas extensas implican en sí mismas muchas cosas con posición, pero las cosas simples, aunque sin extensión, deben tener posición en la extensión, aunque sea imposible designar esto puntualmente como en fenómenos incompletos.
- **G. II. 277 (1704–5).** Mis unidades o sustancias simples no están difundidas... ni constituyen un todo homogéneo, pues la homogeneidad de la materia se obtiene solo por abstracción mental, cuando consideramos únicamente cosas pasivas y, por tanto, incompletas.

X. § 72 *Tiempo y cambio*

- **G. VII. 373 (D. 249).** Es una ficción similar, es decir, imposible, imaginar que Dios podría haber creado el mundo algunos millones de años antes. Quienes aceptan ficciones de este tipo no podrán responder a quienes argumentarían a favor de la eternidad del mundo. Puesto que Dios no hace nada sin razón, y dado que no hay razón asignable por la que no debiera haber creado el mundo antes, se seguiría o que no creó nada en absoluto, o que produjo el mundo antes de todo tiempo asignable, *es decir*, que el mundo es eterno. Pero cuando se muestra que el comienzo, sea cual sea (*quel qu'il soit*), es siempre lo mismo, cesa la pregunta de por qué no fue de otra manera.
- **G. VII. 402 (D. 268).** No puede decirse que cierta *duración* sea eterna; pero las cosas que continúan siempre son eternas, siempre ganando nueva extensión. Todo lo que existe del tiempo y de la duración, siendo sucesivo, perece continuamente; ¿y cómo puede una cosa existir eternamente si (hablando con precisión) nunca existe en absoluto? Pues ¿cómo puede existir una cosa de la que ninguna parte existe jamás? Nada del tiempo existe jamás, excepto instantes; y un instante ni siquiera es en sí mismo una parte del tiempo.
- **G. VII. 408 (D. 274).** De la extensión a la duración, *non valet consequentia*. Aunque la extensión de la materia fuera ilimitada, no se seguiría que su duración también sería ilimitada; incluso, *a parte ante*, no se seguiría que no tuvo comienzo. Si es de la naturaleza de las cosas en su conjunto crecer uniformemente en perfección, el universo de las criaturas debe haber tenido un comienzo... Además, que el mundo tenga un comienzo no menoscaba la infinitud de su duración *a parte post*; pero los límites del universo menoscabarían la infinitud de su extensión.
- **G. III. 581.** En cuanto a la sucesión, donde usted [Bourguet] parece juzgar, señor, que se debe concebir un primer instante fundamental, así como la unidad es el fundamento de los números y el punto también es el fundamento de la extensión: a esto podría responder que el instante es también el fundamento del tiempo, pero como no hay punto en la naturaleza que sea fundamental respecto a todos los demás puntos y, por así decirlo, la sede de Dios, no veo necesario concebir un instante principal. Admito, sin embargo, que hay esta diferencia entre instantes y puntos: un punto del universo no tiene la ventaja de prioridad natural sobre otro, mientras que el instante precedente tiene, sobre el instante subsiguiente, la ventaja de prioridad no solo de tiempo, sino también de naturaleza. Pero no es necesario por ello que haya un primer instante. Hay una diferencia, en esto, entre el análisis de las cosas necesarias y el de las contingentes... Así, la analogía de los números a los instantes no aplica aquí. Es cierto que la noción de números se resuelve finalmente en la noción de unidad, que ya no es resoluble y puede considerarse como el número primitivo. Pero no se sigue que las nociones de los diversos instantes se resuelvan finalmente en un instante primitivo. Sin embargo, no me atrevo a negar que hubo un primer instante. Se pueden formar dos hipótesis: o que la naturaleza es siempre igualmente perfecta, o que siempre crece en perfección... [En el primer caso] es más probable que no haya comienzo. [En el segundo caso]... el asunto aún podría explicarse de dos maneras, a saber, mediante las ordenadas de una hipérbola o de un

triángulo. Según la hipótesis de la hipérbola, no habría comienzo... pero según la hipótesis del triángulo, habría habido un comienzo... No veo forma de mostrar demostrativamente con la razón pura cuál debe elegirse.

- **G. II. 183.** El tiempo no es ni más ni menos un ser de razón que el espacio. Coexistir y pre- o post-existir son algo real; no lo serían, admito, según la visión ordinaria de la materia y la sustancia.

X. § 74 *Leibniz sostuvo confusamente una contraparte objetiva del espacio y el tiempo*

- **G. VII. 329.** Toda entelequia primitiva debe tener percepción. Pues toda primera entelequia tiene variación interna, según la cual sus acciones externas también varían. Pero la percepción no es más que esa misma representación de lo externo mediante variación interna. Por tanto, dado que las entelequias primitivas están dispersas por toda la materia—lo que puede mostrarse fácilmente por el hecho de que los principios de movimiento están dispersos por la materia—la consecuencia es que las almas también están dispersas por toda la materia.
- **G. VI. 405.** Tan pronto como admitimos que Dios existe, debemos admitir que existe necesariamente. Ahora bien, este privilegio no pertenece a las tres cosas de las que hemos hablado [movimiento, materia y espacio].
- **G. VII. 375 (D. 251).** Dios percibe las cosas en sí mismo. El espacio es el lugar de las cosas, no el lugar de las ideas de Dios.

XI. § 75 *Percepción*

- **G. VI. 599 (D. 209; L. 409).** Las percepciones en la Mónada se producen unas a partir de otras según las leyes de los apetitos o de las causas finales del bien y el mal, que consisten en percepciones observables, regulares o irregulares.
- **G. I. 383 (1686).** No es necesario que lo que concebimos de las cosas fuera de nosotros sea perfectamente similar a ellas, sino que debe expresarlas, como una elipse expresa un círculo visto oblicuamente, de modo que a cada punto del círculo corresponde un punto de la elipse, y viceversa, según cierta ley de relación. Pues... cada sustancia individual expresa el universo a su manera, tal como la misma ciudad se expresa diversamente según diferentes puntos de vista.
- **G. V. 101 (N. E.** III). Un estado sin pensamiento en el alma, y un reposo absoluto en el cuerpo, me parecen igualmente contrarios a la naturaleza y sin ejemplo en el mundo. Una sustancia que una vez está en acción lo estará siempre, pues todas las impresiones permanecen y solo se mezclan con otras nuevas.
- **G. VI. 576 (D. 187).** Cuando Mr. Locke declara que no comprende cómo la variedad de ideas es compatible con la simplicidad de Dios, me parece que no debería derivar de ahí una objeción

al Padre Malebranche; pues no hay sistema que pueda hacer tal cosa inteligible.

- **G. VI. 577 (D. 188).** Mr. Locke pregunta si una sustancia indivisible e inextensa puede tener al mismo tiempo modificaciones que sean diferentes e incluso se refieran a objetos inconsistentes. Respondo que puede. Lo que es inconsistente en el mismo objeto no es inconsistente en la representación de objetos diferentes, que se conciben al mismo tiempo. Para esto no es necesario que haya partes diferentes en el alma, como tampoco es necesario que haya partes diferentes en el punto, aunque en él confluyan ángulos diferentes.
- **G. VI. 608 (D. 219; L. 222).** Admito como concedido que todo ser creado, y en consecuencia la Mónada creada, está sujeto al cambio, y además que este cambio es continuo en cada uno. Se sigue de lo dicho que los cambios naturales de las Mónadas provienen de un principio interno, ya que una causa externa no puede influir en su ser interior. Pero además del principio del cambio, debe haber una serie particular de cambios [un detalle de lo que cambia], que constituye, por así decirlo, la naturaleza específica y variedad de las sustancias simples. Esta serie particular de cambios debe implicar una multiplicidad en la unidad, o en aquello que es simple. Pues, como todo cambio natural ocurre gradualmente, algo cambia y algo permanece inalterado; y en consecuencia una sustancia simple debe ser afectada y relacionada de múltiples maneras, aunque no tenga partes.
- **G. VI. 609 (D. 220; L. 226).** Tenemos en nosotros mismos experiencia de multiplicidad en una sustancia simple, cuando encontramos que el menor pensamiento del que somos conscientes implica variedad en su objeto. Así, todos quienes admiten que el alma es una sustancia simple deben admitir esta multiplicidad en la Mónada.
- **G. VI. 327.** Es cierto que la misma cosa puede representarse de manera diferente; pero siempre debe haber una relación exacta entre la representación y la cosa, y en consecuencia entre diferentes representaciones de la misma cosa.
- **G. VII. 410 (D. 275).** El autor [Clarke] habla como si no entendiera cómo, según mi opinión, el alma es un principio representativo. Lo cual es como si nunca hubiera oído hablar de mi armonía preestablecida. No asiento a las nociones vulgares de que las imágenes de las cosas son transmitidas por los órganos sensoriales al alma. Pues no es concebible por qué conducto, o por qué medios de transmisión, estas imágenes pueden ser llevadas del órgano al alma. Esta noción vulgar en filosofía no es inteligible, como los nuevos cartesianos han mostrado suficientemente. No puede explicarse cómo la sustancia inmaterial es afectada por la materia: y mantener una noción inteligible al respecto es recurrir a la noción escolástica quimérica de no sé qué especies intencionales inexplicables, que pasan de los órganos al alma. Aquellos cartesianos vieron la dificultad, pero no pudieron explicarla... Pero creo haber dado la verdadera solución a ese enigma.
- **G. II. 71 (1686).** Es la naturaleza del alma expresar lo que ocurre en los cuerpos, habiendo sido creada originalmente de modo que la serie de sus pensamientos concuerda con la serie de movimientos.
- **G. II. 74 (1686).** La naturaleza de toda sustancia implica una expresión general del universo entero, y la naturaleza del alma implica más particularmente una expresión más distinta de lo

que ahora ocurre en relación con su cuerpo.

- **G. III. 575.** La percepción es, para mí, la representación de una multiplicidad en lo simple; y la apetición es la tendencia de una percepción a otra: ahora bien, estas dos cosas están en todas las Mónadas, pues de lo contrario una mónada no tendría relación con otras cosas. No sé, señor, cómo usted [Bourguet] puede derivar espinozismo de esto; eso es sacar conclusiones demasiado rápido. Por el contrario, es precisamente mediante estas mónadas que se destruye el espinozismo, pues hay tantas sustancias verdaderas, y por así decirlo, espejos vivientes del universo que subsisten siempre, o universos concentrados, como Mónadas hay, mientras que según Spinoza solo hay una única sustancia. Tendría razón si no hubiera mónadas; entonces todo excepto Dios sería pasajero, y se hundiría en meros accidentes y modificaciones, ya que no habría en las cosas la base de las sustancias, que consiste en la existencia de mónadas.
- **F. de C. 62 (D. 182).** [Spinoza] yerra al pensar que la afirmación o negación es volición, ya que la volición implica también la razón del bien.
- **G. II. 256.** Reconozco mónadas que son activas por sí mismas, y en ellas nada puede concebirse excepto percepción, que a su vez implica acción.

XI. § 77 *La percepción no se debe a la acción de lo percibido sobre el perceptor*

- **G. IV. 495 (D. 86).** Me cuido de no admitir que el alma no conoce los cuerpos, aunque este conocimiento surge sin influencia del uno sobre el otro.
- **G. IV. 484 (D. 77; L. 313).** Dios creó inicialmente el alma, o cualquier otra unidad real, de modo que todo debe surgir en ella desde su propia naturaleza interna, con perfecta espontaneidad respecto a sí misma, y sin embargo con perfecta conformidad con las cosas externas. ... Y en consecuencia, dado que cada una de estas sustancias representa con precisión el universo entero a su manera y desde cierto punto de vista, y las percepciones o expresiones de cosas externas llegan al alma en su momento apropiado, en virtud de sus propias leyes, como en un mundo por sí mismo, y como si no existiera nada excepto Dios y el alma, ... habrá un acuerdo perfecto entre todas estas sustancias, que tendrá el mismo resultado como si tuvieran comunicación entre sí mediante una transmisión de especies o cualidades, tal como supone la mayoría de los filósofos ordinarios.
- **G. VI. 607 (D. 218; L. 219).** No hay forma de explicar cómo una Mónada puede ser alterada en cualidad o cambiada internamente por cualquier otra cosa creada; ya que es imposible cambiar el lugar de algo en ella o concebir en ella movimiento interno alguno que pudiera ser producido, dirigido, aumentado o disminuido, aunque todo esto es posible en los compuestos, donde hay cambios entre las partes. Las mónadas no tienen ventanas por las que algo pudiera entrar o salir. Los accidentes no pueden separarse de las sustancias ni salir de ellas, como solían hacer las "especies sensibles" de los escolásticos. Así, ni sustancia ni accidente pueden entrar en una mónada desde fuera.
- **G. II. 12 (1686).** Toda sustancia singular expresa el universo entero a su manera, y en su noción están comprendidos todos sus eventos con todas sus circunstancias, y toda la serie de

cosas externas.

- **G. II. 503.** No creo posible un sistema en el que las Mónadas actúen entre sí, porque no parece haber forma posible de explicar tal acción. Añado que una influencia también es superflua, pues ¿por qué habría de dar una mónada a otra mónada lo que ya posee? Pues esta es la naturaleza misma de la sustancia, que su presente debe estar preñado del futuro, y que todas las cosas pueden entenderse mediante una, a menos que Dios intervenga milagrosamente.
- **G. II. 119.** Solo las sustancias indivisibles y sus diferentes estados son absolutamente reales.

XI. § 79 *La armonía preestablecida*

- **G. I. 382 (1686).** Creo que toda sustancia individual expresa el universo entero a su manera, y que su estado siguiente es una consecuencia (aunque a menudo libre) de su estado precedente, como si no hubiera nada excepto Dios y ella en el mundo; pero como todas las sustancias son una producción continua del Ser soberano, y expresan el mismo universo o los mismos fenómenos, concuerdan exactamente entre sí.
- **G. VII. 311.** Toda sustancia tiene algo de lo infinito, en cuanto implica su causa, es decir, Dios, es decir, tiene algún rastro de omnisciencia y omnipotencia; pues en la noción perfecta de cada sustancia individual están contenidos todos sus predicados, tanto necesarios como contingentes, pasados, presentes y futuros; más aún, cada sustancia expresa el universo entero según su situación y aspecto, en cuanto otras cosas se refieren a ella; y de ahí que sea necesario que algunas de nuestras percepciones, aunque sean claras, sean confusas, ya que implican cosas que son infinitas, como lo son nuestras percepciones de color, calor, etc.
- **G. II. 68 (1686).** La hipótesis de concomitancia es consecuencia de la noción que tengo de sustancia. Pues según yo, la noción individual de una sustancia implica todo lo que jamás le ocurrirá.
- **G. II. 136 (D. 38).** Cada sustancia expresa el universo entero, pero algunas más distintamente que otras, especialmente cada una respecto a ciertas cosas y según su punto de vista. La unión del alma y el cuerpo, e incluso la operación de una sustancia sobre otra, consiste solo en este perfecto acuerdo mutuo, establecido a propósito por el orden de la primera creación, en virtud del cual cada sustancia, siguiendo sus propias leyes, coincide con lo que las demás demandan, y las operaciones de una así siguen o acompañan la operación o cambio de la otra.
- **G. II. 226.** Ciertamente, en mi opinión, no hay nada en el universo de las criaturas que no necesite, para su concepto perfecto, el concepto de toda otra cosa en el universo de las cosas, ya que todo influye en todo lo demás, de modo que si se quitara o se supusiera diferente, todas las cosas en el mundo habrían sido distintas de las que ahora son.
- **G. III. 143.** Es cierto que hay milagro en mi sistema de Armonía Preestablecida, y que Dios entra en él extraordinariamente, pero es solo al principio de las cosas, después de lo cual todo sigue su propio camino en los fenómenos de la naturaleza, según las leyes de las almas y los cuerpos.

- **G. III. 144.** Me parece que puedo decir que mi hipótesis (sobre la Armonía preestablecida) no es gratuita, ya que creo haber hecho ver que solo hay tres hipótesis posibles [el influxus physicus, el ocasionalismo y la armonía preestablecida], y que solo la mía es a la vez inteligible y natural; pero incluso puede probarse a priori.

XII. § 83 *Las tres clases de mónadas*

- **G. VI. 600 (D. 211; L. 411).** Conviene distinguir entre percepción, que es el estado interno de la Mónada que representa cosas externas, y apercepción, que es la conciencia o conocimiento reflexivo de este estado interno, y que no se da a todas las almas, ni a la misma alma en todo momento. Por falta de esta distinción, los cartesianos han cometido el error de ignorar las percepciones de las que no somos conscientes. ... El razonamiento genuino depende de verdades necesarias o eternas, como las de la lógica, el número, la geometría, que producen una conexión indudable de ideas e inferencias infalibles. Los animales en los que no aparecen estas inferencias se llaman brutos; pero aquellos que conocen estas verdades necesarias son propiamente los llamados animales racionales, y sus almas se llaman espíritus [esprits]. Estas almas tienen el poder de realizar actos de reflexión y considerar lo que se llama el yo, sustancia, alma, espíritu; en una palabra, cosas inmateriales y verdades.
- **G. VI. 604 (D. 215; L. 420).** En cuanto al alma racional o espíritu, hay en él algo más que en las mónadas o incluso en las meras almas. No solo es un espejo del universo de seres creados, sino también una imagen de la Deidad. ... Por esta razón, todos los espíritus, ya sean de hombres o genios, al entrar en virtud de la razón y las verdades eternas en una especie de comunión con Dios, son miembros de la Ciudad de Dios, es decir, del estado más perfecto, formado y gobernado por el más grande y mejor de los Monarcas.
- **G. VI. 610 (D. 220; L. 230).** Si hemos de dar el nombre de Alma a todo lo que tiene percepciones y apetitos en el sentido general que acabo de explicar, entonces todas las sustancias simples o Mónadas creadas podrían llamarse almas; pero como el sentimiento es algo más que una mera percepción, creo correcto que el nombre general de Mónadas o Entelequias baste para sustancias simples que solo tienen percepción, y que el nombre de Almas se dé solo a aquellas en las que la percepción es más distinta y va acompañada de memoria.
- **G. IV. 479 (D. 73; L. 303).** No debemos confundir ni mezclar indiferentemente, con otras formas o almas, a los Espíritus o el alma razonable, que son de orden superior y tienen una perfección incomparablemente mayor que estas formas enterradas en la materia—que en mi opinión se encuentran en todas partes—siendo como pequeños dioses en comparación, hechos a imagen de Dios y con un rayo de luz Divina. Por ello, Dios gobierna a los espíritus como un príncipe a sus súbditos, e incluso como un padre cuida a sus hijos; mientras que trata a otras sustancias como un ingeniero con sus máquinas. Así, los espíritus tienen leyes especiales que los sitúan por encima de las revoluciones de la materia mediante el orden que Dios ha establecido; y puede decirse que todo lo demás existe solo para ellos, siendo estas revoluciones dispuestas para la felicidad de los buenos y el castigo de los malvados.

- **G. V. 218 (N. E. 245).** La conciencia o sentimiento del Ego prueba una identidad moral o personal. Y así distingo la incesabilidad del alma de un bruto de la inmortalidad del alma humana: ambas conservan identidad física y real, pero en el hombre, conforme a las reglas de la Divina Providencia, el alma retiene también una identidad moral evidente para nosotros mismos, constituyendo así la misma persona, capaz de sentir castigos y recompensas.
- **G. V. 219 (N. E. 247).** En cuanto al Yo, conviene distinguirlo de la apariencia del Yo y de la conciencia. El Yo constituye identidad real y física, y la apariencia del Yo, acompañada de verdad, añade la identidad personal.
- **G. III. 622.** [Todas las mónadas] tienen percepción... y apetito..., llamado pasión en animales, y voluntad donde la percepción es entendimiento.
- **G. V. 284 (N. E. 331).** Es esencial a las sustancias actuar, a las sustancias creadas sufrir, a los espíritus pensar, a los cuerpos tener extensión y movimiento. Es decir, hay géneros o especies a los que un individuo no puede (al menos naturalmente) dejar de pertenecer una vez que ha pertenecido a ellos.
- **G. V. 290 (N. E. 338).** [En el hombre] la razón es un atributo fijo, propio de cada individuo y nunca perdido, aunque no siempre podamos percibirlo.
- **G. VII. 529 (D. 190).** A continuación, usted pregunta mi definición de alma. Respondo que el alma puede emplearse en sentido amplio y estricto. En términos generales, el alma será lo mismo que vida o principio vital, es decir, el principio de acción interna existente en la cosa simple o mónada, al que corresponde la acción externa. Esta correspondencia entre interno y externo, o representación de lo externo en lo interno, de lo compuesto en lo simple, de multiplicidad en unidad, constituye realmente la percepción. Pero en este sentido, el alma se atribuye no solo a animales, sino a todos los seres perceptivos. En sentido estricto, el alma se emplea como especie más noble de vida, o vida sensitiva, donde no solo hay facultad de percibir, sino además de sentir, en cuanto se añaden atención y memoria a la percepción. Así como, a su vez, la mente es especie más noble de alma, es decir, mente es alma racional, donde a la sensación se añade la razón o raciocinio desde la universalidad de verdades. Por tanto, así como mente es alma racional, alma es vida sensitiva, y vida es principio perceptivo.

XII. § 84 *Actividad y pasividad*

- **G. IV. 486 (D. 79; L. 317).** Las formas habituales de hablar pueden conservarse bastante bien [en mi sistema]. Pues podemos decir que la sustancia cuya disposición explica un cambio de modo inteligible (de modo que podamos sostener que es a esta sustancia a la que las demás se han adaptado en este punto desde el principio, según el orden de los decretos de Dios) es la sustancia que, respecto a este cambio, debemos concebir como actuando sobre las demás.
- **G. VI. 615 (D. 225; L. 245).** Se dice que una criatura actúa exteriormente en la medida de su perfección, y sufre en relación con otra en la medida de su imperfección. Así, la acción se atribuye a una Mónada en cuanto tiene percepciones distintas, y la pasión en cuanto sus percepciones son confusas. Una cosa creada es más perfecta que otra en esto: que en la más

perfecta se halla lo que sirve para explicar a priori lo que ocurre en la otra, y por ello se dice que la primera actúa sobre la segunda. Pero en sustancias simples, la influencia de una Mónada sobre otra es solo ideal, y solo puede tener efecto mediante la mediación de Dios, en cuanto en las ideas de Dios una Mónada reclama con razón que Dios, al regular a las demás desde el principio, debe tenerla en cuenta. ... Así, entre criaturas, actividades y pasividades son mutuas. Pues Dios, al comparar dos sustancias simples, halla en cada una razones que le obligan a adaptar la otra a ella; en consecuencia, lo activo en ciertos aspectos es pasivo desde otro punto de vista: activo en cuanto lo que conocemos distintamente en ello da razón de lo que ocurre en otro, y pasivo en cuanto la razón de lo que ocurre en ello se halla en lo distintamente conocido en otro.

- **G. IV. 441 (1686).** Cuando ocurre un cambio que afecta a varias sustancias (como de hecho todo cambio las afecta a todas), creo que podemos decir que aquella que inmediatamente pasa así a mayor grado de perfección o expresión más perfecta, ejerce su poder y actúa, mientras que la que pasa a menor grado manifiesta su debilidad y sufre. También sostengo que toda acción de una sustancia con percepción implica cierta alegría, y toda pasión cierto dolor.
- **G. II. 13 (1686).** La acción de una sustancia finita sobre otra consiste solo en el aumento del grado de su expresión unido a la disminución de la otra, puesto que Dios las ha formado de antemano para que concuerden.
- **G. V. 201 (N. E. 224).** No sé si puede decirse que el mismo ser se llama acción en el agente y pasión en el paciente, estando así en dos sujetos a la vez como una relación, o si no es mejor decir que son dos seres, uno en el agente, otro en el paciente.

XII. § 86 *La materia prima como elemento en cada mónada*

- **G. VII. 322 (N. E. 720).** Las sustancias tienen materia metafísica o poder pasivo en cuanto expresan algo confusamente, y poder activo en cuanto expresan algo distintamente.
- **G. III. 636.** Como las Mónadas (excepto la primitiva) están sujetas a pasiones, no son fuerzas puras; son el fundamento no solo de acciones, sino también de resistencias o pasividades, y sus pasiones radican en percepciones confusas. Esto implica materia o lo infinito en número.
- **G. II. 306. *Materia prima* ...** [es] el poder pasivo primitivo, o principio de resistencia, que no consiste en extensión, sino en lo que la extensión necesita, y complementa la entelequia o poder activo primitivo, para producir la sustancia completa o Mónada. ... Sostenemos que tal materia, *es decir*, el principio de pasión, persiste y se adhiere a su propia Entelequia.
- **G. II 325.** Aunque Dios podría, por su poder absoluto, privar a una sustancia creada de *materia secunda*, no puede privarla de *materia prima*; pues así la convertiría en *Actus purus*, como solo Él lo es.
- **G. II 368.** [La *materia prima* de una Mónada] no aumenta la masa, ni el fenómeno resultante de las Mónadas, más de lo que un punto aumenta una línea.

XII. § 87 **Materia prima* la fuente de la finitud, pluralidad y materia*

- **G. VI. 546 (D. 169).** Solo Dios está por encima de toda materia, ya que es su Autor; pero las criaturas libres o liberadas de la materia estarían al mismo tiempo desvinculadas de la conexión universal, como desertoras del orden general.
- **G. II. 324.** Quitar estas [Inteligencias] de los cuerpos y el lugar, es desligarlas de la conexión y orden universal del mundo, que se constituye por relaciones de tiempo y espacio.
- **G. II 412.** Quien admita la Armonía preestablecida, no puede menos que admitir también la doctrina de la división actual de la materia en partes infinitas.
- **G. II. 460.** Usted [Des Bosses] pregunta además, ¿por qué debería haber monadas infinitamente numerosas? Respondo: su posibilidad bastará, ya que es mejor que las obras de Dios sean tan espléndidas como sea posible; pero lo mismo exige el orden de las cosas, de lo contrario los fenómenos no corresponderán a todos los perceptores asignables. Y en nuestras percepciones, por distintas que sean, concebimos que contienen otras confusas en cualquier grado de pequeñez; así las monadas corresponderán a estas, como a las más grandes y distintas.
- **G. II. 248.** Usted [de Volder] desea una conexión necesaria entre materia (o resistencia) y fuerza activa, para no unirlas arbitrariamente. Pero la causa de la conexión es que toda sustancia es activa, y toda sustancia finita es pasiva, mientras la resistencia se vincula a la pasión. Por tanto, tal conjunción es exigida por la naturaleza de las cosas.

XII. § 90 *Primera teoría del Alma y el Cuerpo*

- **G. VI. 539 (D. 163).** Cuando se me pregunta si estos [principios de vida] son formas sustanciales, respondo con distinción: si el término se toma como M. Des Cartes, cuando sostiene... que el alma racional es la forma sustancial del hombre, diría que sí. Pero diría que no, si alguien lo entiende como quienes imaginan una forma sustancial de una piedra o cuerpo inorgánico; pues los principios vitales solo pertenecen a cuerpos orgánicos. Es cierto... que no hay porción de materia sin innumerables cuerpos orgánicos y animados... Pero pese a esto, no debe decirse que cada porción de materia esté animada, como no decimos que un estanque lleno de peces sea un cuerpo animado, aunque un pez lo sea.
- **G., VII. 530 (D. 191).** A cada entelequia primitiva o principio vital se une perpetuamente cierta máquina natural, que nos llega bajo el nombre de cuerpo orgánico: máquina que, aunque conserva su forma en general, consiste en un flujo y, como el barco de Teseo, se repara perpetuamente. No podemos estar seguros de que la partícula más pequeña recibida al nacer permanezca en nuestro cuerpo... Siempre persiste algún animal, aunque ningún animal particular deba llamarse eterno.
- **G. V. 214 (N. E. 240).** La organización o configuración, sin un principio vital subsistente (que llamo Mónada), no bastaría para la continuidad de idem numero, o el mismo individuo; pues la configuración puede permanecer específicamente sin ser individual... Los cuerpos organizados, como otros, solo permanecen iguales en apariencia... Pero en las Sustancias con verdadera unidad sustancial... y en los seres sustanciales animados por un espíritu indivisible,

es correcto decir que permanecen perfectamente el mismo individuo mediante esta alma o espíritu, que constituye el Yo en quienes piensan.

- **G. III. 356.** He dicho, no absolutamente, que el organismo sea esencial a la materia, sino a la materia dispuesta por una sabiduría soberana.
- **G. II. 100.** Admito que el cuerpo separado del alma tiene solo unidad de agregación, pero la realidad que le queda proviene de sus partes componentes, que conservan su unidad sustancial por los innumerables cuerpos vivos envueltos en ellas. Sin embargo, aunque un alma pueda tener un cuerpo compuesto de partes animadas por almas separadas, el alma o forma del todo no se compone de las almas o formas de las partes.
- **G. VI. 619 (D. 229; L. 258).** No debe imaginarse... que cada alma posea una porción de materia exclusiva o eterna, ni que posea otros seres vivos inferiores... Todos los cuerpos están en flujo perpetuo, como ríos... Hay metamorfosis en animales, pero nunca metempsicosis o transmigración de almas; ni hay almas totalmente separadas o espíritus incorpóreos. Solo Dios carece completamente de cuerpo.
- **G. II. 58 (1686).** Cada uno [alma y cuerpo] siguiendo sus leyes, uno actuando libremente y el otro sin elección, coinciden (se rencontre) en los mismos fenómenos. El alma, sin embargo, no por ello deja de ser la forma de su cuerpo, pues expresa los fenómenos de todos los demás cuerpos según su relación con el propio.
- **G. VI. 595.** Me habría equivocado mucho si hubiera objetado a los cartesianos que su acuerdo inmediato entre alma y cuerpo no forma una unión verdadera, pues mi Armonía preestablecida tampoco puede hacerlo... Pero no niego que exista algo así; sería análogo a la presencia, cuya noción aplicada a cosas incorpóreas aún no está suficientemente explicada.
- **G. VI. 598 (D. 209; L. 408).** Cada sustancia simple especialmente importante o Mónada, centro de una sustancia compuesta (ej. animal) y principio de su unidad, está rodeada por una masa de infinitas otras Mónadas que constituyen su cuerpo particular... Este cuerpo es orgánico cuando forma un autómata o máquina natural, que es máquina no solo como todo, sino en sus partes más pequeñas observables.
- **G. II. 306.** No debe pensarse que se asigna una porción infinitesimal de materia a cada entelequia; tal porción no existe.
- **G. II. 378.** Aunque no hay necesidad absoluta de que todo cuerpo orgánico esté animado, debemos juzgar que Dios no desaprovecharía la oportunidad de un alma, pues su sabiduría produce la máxima perfección posible.
- **G. III. 363.** La sustancia simple... no puede tener extensión, pues toda extensión es compuesta.
- **G. VII. 468.** Nuestra materia sustancial solo tiene partes potenciales, pero el cuerpo humano es un agregado.

XII. § 91 *Segunda teoría del Alma y el Cuerpo*

- **G. III. 657 (D. 234).** Una verdadera sustancia (como un animal) se compone de un alma inmaterial y un cuerpo orgánico, y es el compuesto de ambos lo que se llama unum per se.
- **G. V. 309 (N. E. 362).** La unidad perfecta debe reservarse para cuerpos animados o dotados de entelequias primitivas.
- **G. II. 75 (1686).** Nuestro cuerpo en sí, aparte del alma... solo puede llamarse impropiamente una sustancia, como una máquina o un montón de piedras.
- **G. II 77 (1686).** Si se me pregunta, en particular, qué digo del sol, el globo de la tierra, la luna, los árboles y cuerpos similares, e incluso de las bestias, no podría afirmar absolutamente que estén animados, o al menos que sean sustancias, o si son meramente máquinas o agregados de varias sustancias. Pero al menos puedo decir que si no hay sustancias corpóreas como yo deseo, se sigue que los cuerpos serán solo fenómenos verdaderos, como el arcoíris... Nunca llegaremos a nada de lo que podamos decir: "hay verdaderamente un ser", excepto cuando encontremos máquinas animadas a las que su alma o forma sustancial da una unidad sustancial independiente de la unión externa de contacto. Y si no hay tales, se sigue que, excepto el hombre, no habría nada sustancial en el mundo visible.
- **G. II. 371.** No niego cierta unión metafísica real entre el alma y el cuerpo orgánico..., según la cual podría decirse que el alma realmente está en el cuerpo... Pero usted ve que he estado hablando, no de la unión de la Entelequia o principio activo con la materia prima o poder pasivo, sino de la unión del alma, o la Mónada misma (resultante de ambos principios) con la masa o con otras mónadas.
- **G. VII. 502.** Toda mónada creada está provista de algún cuerpo orgánico... Toda masa contiene innumerables mónadas, pues aunque cada cuerpo orgánico en la naturaleza tiene su mónada correspondiente, sin embargo contiene en sus partes otras mónadas igualmente provistas de sus cuerpos orgánicos, que están subordinados al cuerpo orgánico primario.
- **G. IV. 511 (D. 120).** En la medida en que por su unión con la materia [la forma sustancial] constituye una sustancia verdaderamente una, o una cosa que es una per se, forma lo que yo llamo una mónada.
- **G. II. 118.** En cuanto a la otra dificultad que usted [Arnauld] plantea, señor, a saber, que el alma unida a la materia no hace un ser verdaderamente uno, ya que la materia no es verdaderamente una en sí misma, y el alma, como usted juzga, le da solo una denominación extrínseca, respondo que es la sustancia animada, a la que pertenece esta materia, la que es verdaderamente un ser, y la materia tomada como mera masa es solo un fenómeno puro o una apariencia bien fundada.
- **G. II. 120.** Un todo que tiene una verdadera unidad puede permanecer el mismo individuo, estrictamente hablando, aunque gane o pierda partes, como experimentamos en nosotros mismos.
- **G. II. 368.** Una nueva entelequia puede ser creada, incluso si no se crea una nueva parte de masa; porque aunque la masa ya tiene unidades por todas partes, sin embargo siempre es capaz de nuevas, dominando a muchas otras; como si imaginara que Dios hiciera un cuerpo

orgánico a partir de una masa que, como un todo, es inorgánico, por ejemplo, un trozo de piedra, y le asignara su alma; pues hay tantas entelequias como cuerpos orgánicos.

- **G. II. 370.** Cada parte de un cuerpo orgánico contiene otras entelequias.
- **G. II. 304.** Una fracción o mitad de un animal no es un Ser per se, porque esto solo puede entenderse del cuerpo del animal, que no es un ser per se, sino un agregado, y tiene una unidad aritmética, pero no metafísica.
- **G. II. 251.** Una entelequia primitiva nunca puede surgir o extinguirse naturalmente, y nunca puede estar sin un cuerpo orgánico.

XII. § 92 *El vinculum substantiale*

- **G. II. 399.** Dado que el pan realmente no es una sustancia, sino un ser por agregación o un substantiatum, resultante de innumerables mónadas por cierta unión sobreañadida, su sustancialidad consiste en esta unión; así, no es necesario según ustedes [los católicos] que Dios abole o cambie esas mónadas, sino solo que quite aquello por medio de lo cual producen un nuevo ser, a saber, esta unión; así la sustancialidad que consiste en ella cesará, aunque el fenómeno permanecerá, surgiendo ahora no de esas mónadas, sino de algún equivalente divino sustituido por la unión de esas mónadas. Así, realmente no habrá un sujeto sustancial presente. Pero nosotros, que rechazamos la transubstanciación, no tenemos necesidad de tales teorías. [Este pasaje precede a la primera sugerencia del vinculum substantiale.]
- **G. II. 435.** Debemos decir una de dos cosas: o los cuerpos son meros fenómenos, y así la extensión tampoco es más que un fenómeno, solo las mónadas son reales, y la unión es suministrada por la operación del alma perceptiva en el fenómeno; o, si la fe nos conduce a sustancias corpóreas, esta sustancia consistirá en la realidad de la unión, que añade algo absoluto (y por tanto sustancial), aunque temporal, a las mónadas que han de unirse... Si este vínculo sustancial de mónadas estuviera ausente, todos los cuerpos con todas sus cualidades serían solo fenómenos bien fundados.
- **G. II. 461.** Siendo los asuntos sobrenaturales opuestos a la filosofía, no necesitamos nada más que mónadas y sus modificaciones internas.
- **G. II. 481.** He cambiado de opinión, de modo que creo que no se seguirá nada absurdo si consideramos que el vinculum substantiale también... es ingenerable e incorruptible; ya que de hecho pienso que no se debe admitir ninguna sustancia corpórea excepto donde haya un cuerpo orgánico con una mónada dominante... Por lo tanto, puesto que niego... no solo que el alma, sino también que el animal pueda perecer, diré que el vinculum substantiale también... no puede surgir o cesar naturalmente.
- **G. II. 516.** Este vinculum substantiale es naturalmente, pero no esencialmente, un vínculo. Porque requiere mónadas, pero no las implica esencialmente, ya que puede existir sin mónadas, y las mónadas sin él.
- **G. II. 517.** Si solo las mónadas fueran sustancias, sería necesario que los cuerpos fueran meros fenómenos, o que el continuo surgiera de puntos, lo cual es ciertamente absurdo. La

continuidad real no puede surgir excepto del vinculum substantiale.

- **G. II. 520.** Las mónadas por sí solas no componen el continuo, ya que per se carecen de toda conexión, y cada mónada es como un mundo aparte, pero en la materia prima (pues la materia secunda es un agregado), o en el elemento pasivo de una sustancia compuesta, está involucrada la base de la continuidad, de donde el verdadero continuo surge de sustancias compuestas yuxtapuestas... Y en este sentido quizás haya dicho que la extensión es una modificación de la materia prima, o de lo que es formalmente no extendido.

XII. § 94 *Preformación*

- **G. VII. 531 (D. 192).** Sostengo que las almas, latentes en animálculos seminales desde el principio de las cosas, no son racionales hasta que, por concepción, están destinadas a la vida humana; pero cuando una vez se hacen racionales y capaces de conciencia y de sociedad con Dios, pienso que nunca dejan a un lado el carácter de ciudadanos en la República de Dios... La muerte... puede hacer que las percepciones se confundan, pero no puede borrarlas por completo de la memoria, y al regresar el uso de esta, tienen lugar recompensas y castigos.
- **G. VI. 152.** Sostengo que las almas, y las sustancias simples en general, solo pueden comenzar por creación y terminar por aniquilación: y como la formación de cuerpos orgánicos animados no parece explicable en el orden de la naturaleza, a menos que supongamos una preformación ya orgánica, he inferido por tanto que lo que llamamos generación de un animal es solo una transformación y aumento: así, dado que el mismo cuerpo ya estaba organizado, se ha de creer que ya estaba animado, y que tenía la misma alma... Creería que las almas que un día serán humanas, como las de otras especies, han estado en las semillas y en los ancestros hasta Adán, y por consiguiente han existido desde el principio de las cosas, siempre en una especie de cuerpo organizado... Pero parece apropiado, por varias razones, que hayan existido entonces solo como almas sensitivas o animales... y que permanecieron en ese estado hasta el momento de la generación del hombre al que pertenecerían, pero que entonces recibieron la razón, ya sea que exista un método natural para elevar un alma sensitiva al grado de alma razonable (lo cual me cuesta concebir), o que Dios diera la razón a esta alma mediante una operación especial, o (si se quiere) mediante una especie de transcreación.
- **G. VI. 352.** Preferiría prescindir del milagro en la generación del hombre, como en la de los otros animales; y esto podría explicarse concibiendo que, entre el gran número de Almas y Animales, o al menos de cuerpos vivos orgánicos, que están en la semilla, solo aquellas almas destinadas a alcanzar algún día la naturaleza humana contienen la razón que algún día aparecerá en ellas.
- **G. III. 565.** La pregunta siempre permanece de si la base de la transformación, o el ser vivo preformado, está en el ovario... o en el esperma... Porque sostengo que siempre debe haber un ser vivo preformado, ya sea planta o animal, que es la base de la transformación, y que debe contener la misma mónada dominante.

- **G. VI. 543 (D. 167).** Soy de la opinión del Sr. Cudworth... que las leyes del mecanismo por sí solas no podrían formar un animal, donde aún no hay nada organizado.

XIII. § 96 *Estados mentales inconscientes*

- **G. V. 107 (N. E. 118).** Lo que es notable debe estar compuesto de partes que no lo son. . . . Es imposible pensar expresamente en todos nuestros pensamientos; de lo contrario, la mente reflexionaría sobre cada reflexión hacia el infinito, sin poder pasar jamás a un pensamiento nuevo.
- **G. V. 109 (N. E. 120).** Estas ideas sensoriales [calor, suavidad, frío] son simples en apariencia porque, al ser confusas, no dan a la mente los medios para distinguir sus contenidos.
- **G. V. 48 (N. E. 49; L. 373).** Estas percepciones insensibles también marcan y constituyen al mismo individuo, caracterizado por rastros o expresiones que preservan sus estados precedentes. . . . Es también mediante las percepciones insensibles que explicamos esa admirable Armonía preestablecida del alma y el cuerpo, e incluso de todas las mónadas.
- **G. V. 49 (N. E. 51; L. 377).** También he notado que, en virtud de variaciones insensibles, dos cosas individuales no pueden ser perfectamente iguales y deben diferir siempre más que numéricamente.
- **G. V. 148 (N. E. 166).** Siempre tenemos una infinidad de percepciones mínimas sin percibirlas. Nunca estamos sin percepciones, pero es necesario que a menudo estemos sin apercepciones, es decir, cuando no hay percepciones notadas [distinguidas].
- **G. V. 97 (N. E. 105).** Para que el conocimiento, ideas o verdades estén en nuestra mente, no es necesario que jamás las hayamos pensado activamente; son solo hábitos naturales, es decir, disposiciones y actitudes activas y pasivas, y más que una tabula rasa.

XIV. § 99 *Ideas y verdades innatas*

- **G. V. 70 (N. E. 75).** Estoy de acuerdo en que aprendemos ideas y verdades innatas, ya sea atendiendo a su origen o verificándolas mediante experiencia. Así que no hago la suposición que tú [Locke] sugieres, como si en el caso que mencionas no aprendiéramos nada nuevo. Y no puedo admitir esta proposición: Todo lo que aprendemos no es innato.
- **G. V. 71 (N. E. 76).** Ph.: ¿No es posible que no solo los términos o palabras que usamos, sino también las ideas, nos vengan de fuera? Th.: Entonces sería necesario que nosotros mismos estuviésemos fuera de nosotros, pues las ideas intelectuales o de reflexión se extraen de nuestra mente: Y me gustaría mucho saber cómo podríamos tener la idea de ser si no fuéramos Seres y no halláramos así el ser en nosotros.
- **G. V. 76 (N. E. 80).** Si [la mente] tuviera solo la mera capacidad de recibir conocimiento. . . no sería fuente de verdades necesarias, como acabo de mostrar; pues es indiscutible que los sentidos no bastan para demostrar su necesidad.

- **G. V. 79 (N. E. 84).** La proposición "lo dulce no es lo amargo" no es innata según el sentido dado a verdad innata. Los sentimientos de dulce y amargo vienen de los sentidos externos. . . . Pero en cuanto a "el cuadrado no es un círculo", podemos decir que es innata, pues al considerarla hacemos una subsunción o aplicación del principio de contradicción a lo que el entendimiento mismo proporciona.
- **G. V. 100 (N. E.** III). *M*e opondré este axioma admitido entre filósofos: nada está en el alma que no venga de los sentidos. Pero debemos exceptuar el alma misma y sus afecciones. Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, excipe: nisi ipse intellectus. Ahora bien, el alma contiene ser, sustancia, unidad, identidad, causa, percepción, razonamiento y otras nociones que los sentidos no pueden dar.
- **G. V. 139 (N. E. 156).** Una sucesión de percepciones despierta en nosotros la idea de duración, pero no la crea.
- **G. V. 279 (N. E. 325).** [Las ideas] expresan solo posibilidades; así, si nunca hubiera existido un parricidio... el parricidio sería un crimen posible y su idea sería real.
- **G. V. 324 (N. E. 380).** El propósito de las categorías es muy útil; debemos pensar más en rectificarlas que en rechazarlas. Sustancias, cantidades, cualidades, acciones o pasiones y relaciones... pueden bastar, con las formadas por su composición.
- **G. V. 338 (N. E. 400).** Es cierto que la verdad siempre se funda en la concordancia o discordancia de ideas, pero no es generalmente cierto que nuestro conocimiento de la verdad sea percepción de esta concordancia o discordancia.
- **G. V. 347 (N. E. 410).** Las verdades primitivas de hecho son experiencias internas inmediatas de inmediatez sensorial. Aquí surge la primera verdad cartesiana o agustiniana: Pienso, luego existo, es decir, soy cosa que piensa. Pero... no solo me es inmediatamente claro que pienso, sino también que tengo pensamientos diversos... Así, el principio cartesiano es sólido, pero no único en su género.
- **G. V. 391 (N. E. 469).** Siempre podemos decir que "yo existo" tiene máxima evidencia, siendo proposición indemostrable por otra o verdad inmediata. Decir "pienso, luego existo" no es propiamente probar existencia mediante pensamiento, pues pensar y estar pensando son idénticos; decir "estoy pensando" es ya decir "yo soy". Sin embargo, con razón puede excluirse de los axiomas, pues es proposición fáctica basada en experiencia inmediata, no necesaria (cuya necesidad se ve en concordancia inmediata de ideas). Solo Dios ve cómo los términos Yo y Existencia se conectan, es decir, por qué existo.
- **G. V. 415 (N. E. 499).** La apercepción inmediata de nuestra existencia y pensamientos nos proporciona las primeras verdades à posteriori o de hecho (primeras experiencias), como las proposiciones idénticas contienen las primeras verdades à priori o de razón... Ambas son indemostrables e inmediatas: las primeras por inmediatez entre entendimiento y objeto; las segundas por inmediatez entre sujeto y predicado.
- **G. VII. 263 (N. E. 716).** Por "idea" entendemos algo en nuestra mente; así, huellas cerebrales no son ideas... Pero hay muchas cosas en nuestra mente (pensamientos, percepciones, afectos)

que no son ideas, aunque no ocurren sin ellas. Una idea no consiste para nosotros en acto de pensamiento, sino en facultad... Hay aquí dificultad: tenemos facultad remota de pensar cosas, incluso sin poseer sus ideas (pues podemos recibirlas); luego una idea exige facultad próxima para pensar algo. Pero esto tampoco basta... Es necesario algo en mí que no solo conduzca a la cosa, sino que también la exprese. [Véase XI. §75]

- **G. IV. 357 (D. 48).** La primera verdad de razón es el principio de contradicción... Las primeras verdades de hecho son tantas como percepciones inmediatas.
- **G. V. 15 (D. 95; N. E. 15).** Sobre si hay ideas y verdades nacidas con nosotros, no encuentro necesario decidirlo para iniciarse o practicar el arte de pensar... La cuestión del origen de ideas y máximas no es preliminar en filosofía; requiere gran progreso para resolverse bien.
- **G. VI. 505 (D. 155).** Como sentidos e inducciones nunca enseñan verdades perfectamente universales ni absolutamente necesarias, solo lo que es en ejemplos particulares, y sin embargo conocemos verdades necesarias y universales... se deduce que derivamos estas verdades en parte de nuestro interior.
- **G. II. 121.** Acepto que la idea de pensamiento es clara, pero no todo claro es distinto... Es abuso emplear ideas confusas, por claras que sean, para probar que algo no puede ser.
- **G. III. 479.** El alma es innata a sí misma, por así decirlo; consecuentemente, existencia, sustancia, unidad, mismidad, diversidad, etc., también lo son.
- **G. V. 156 (N. E. 175).** Ph.: Los cuerpos no nos proporcionan mediante sentidos una idea tan clara y distinta del poder activo como la que obtenemos reflexionando sobre las operaciones de nuestra mente. . . . Th.: Estas consideraciones son muy acertadas.
- **G. V. 340 (N. E. 402).** Como toda creencia consiste en memoria de vida pasada, pruebas o razones, no está en nuestro poder o libre albedrío creer o no creer, pues la memoria no depende de nuestra voluntad.
- **G. V. 66 (N. E. 70).** Siempre he estado, como aún estoy, a favor de la idea innata de Dios... y en consecuencia de otras ideas innatas, que no pueden venirnos de los sentidos. Ahora voy aún más lejos, en conformidad con el nuevo sistema, e incluso pienso que todos los pensamientos y acciones de nuestra alma provienen de su propia naturaleza, y que es imposible que le sean dados por los sentidos... Pero por ahora dejaré de lado esta investigación, y acomodándome a las expresiones recibidas... examinaré cómo debemos decir, en mi opinión, incluso en el sistema habitual (hablando de la acción de los cuerpos sobre el alma, como los copernicanos, como otros hombres, hablan con buen fundamento del movimiento del sol) que hay ideas y principios que no nos vienen de los sentidos, que encontramos en nosotros sin formarlos, aunque los sentidos nos den ocasión para notarlos.
- **G. III. 659.** No es necesario (al parecer) tomar [las ideas] como algo que está fuera de nosotros. Basta considerar las ideas como nociones, es decir, como modificaciones de nuestra alma.

XIV. § 102 *Distinción entre sentido e intelecto*

- **G. IV. 436 (1686).** Incluso puede probarse que la noción de magnitud, de figura y de movimiento no es tan distinta como se supone, y que involucra algo imaginario y relativo a nuestras percepciones, como también lo hacen (aunque en mayor medida) el color, el calor y otras cualidades similares, sobre las cuales podemos dudar si realmente se encuentran en la naturaleza de las cosas externas a nosotros.
- **G. V. 77 (N. E. 82).** Las ideas intelectuales que son la fuente de verdades necesarias no vienen del sentido... Las ideas que vienen de los sentidos son confusas, y las verdades que dependen de ellas también lo son, al menos en parte; mientras que las ideas intelectuales y las verdades que dependen de ellas son distintas, y ninguna tiene su origen en los sentidos, aunque es cierto que nunca deberíamos pensar sin los sentidos.
- **G. V. 108 (N. E. 119).** Distingo entre ideas y pensamientos; pues siempre tenemos todas las ideas puras o distintas independientemente de los sentidos; pero los pensamientos siempre corresponden a alguna sensación.
- **G. V. 117 (N. E. 130).** Parece que los sentidos no pueden convencernos de la existencia de cosas sensibles sin la ayuda de la razón. Por lo tanto, sostendría que la consideración de la existencia proviene de la reflexión.
- **G. V. 197 (N. E. 220).** Los sentidos nos proporcionan la materia para las reflexiones, y nunca deberíamos ni siquiera pensar en el pensamiento, si no pensáramos en otra cosa, es decir, en los particulares que los sentidos proporcionan.
- **G. V. 220 (N. E. 248).** La memoria presente o inmediata, o el recuerdo de lo que acaba de suceder, es decir, la conciencia o reflexión que acompaña a la acción interna, no puede engañar naturalmente; de lo contrario, ni siquiera estaríamos seguros de que estamos pensando en tal o cual cosa... Si las experiencias internas inmediatas no son ciertas, no habrá verdad de hecho de la que podamos estar seguros.
- **G. V. 363 (N. E. 432).** Las ideas de cualidades sensibles son confusas, y las facultades que deberían producirlas, en consecuencia, también proporcionan solo ideas en las que hay un elemento de confusión; así, no podemos conocer las conexiones de estas ideas de otra manera que por experiencia, excepto en la medida en que se reducen a ideas distintas que las acompañan, como se ha hecho (por ejemplo) con respecto a los colores del arcoíris y los prismas.
- **G. V. 373 (N. E. 445).** Nuestra certeza sería pequeña, o más bien nula, si no tuviera otro fundamento para las ideas simples que el que proviene de los sentidos... Las ideas están originalmente en nuestra mente, e incluso nuestros pensamientos brotan de nuestra propia naturaleza, sin que las otras criaturas puedan tener una influencia inmediata en el alma. Además, el fundamento de nuestra certeza con respecto a verdades universales y eternas está en las ideas mismas, independientemente de los sentidos, al igual que las ideas puras e inteligibles no dependen de los sentidos... Pero las ideas de cualidades sensibles... (que de hecho son solo fantasmas) nos vienen de los sentidos, *es decir*, de nuestras percepciones confusas. Y el fundamento de la verdad de las cosas contingentes y particulares está en el

éxito, que muestra que los fenómenos del sentido están conectados correctamente, como exigen las verdades inteligibles.

- **G. VI. 499 (D. 149).** Podemos decir que las cualidades sensibles son de hecho cualidades ocultas, y que ciertamente deben haber otras más manifiestas, que podrían hacerlas explicables. Y lejos de que entendamos solo cosas sensibles, son precisamente lo que menos entendemos.
- **G. VI. 500 (D. 150).** Sin embargo, debemos hacerle esta justicia a los sentidos: que además de estas cualidades ocultas, nos hacen conocer otras cualidades más manifiestas, que proporcionan nociones más distintas. Estas son las atribuidas al *sentido común*, porque no hay un sentido externo al que estén especialmente adheridas y peculiares... Tal es la idea de los números... Así también percibimos las figuras... Aunque es cierto que, para concebir los números y las figuras mismas distintamente... debemos llegar a cosas que los sentidos no pueden proporcionar, y que el entendimiento añade a los sentidos.
- **G. VI. 502 (D. 152).** Por lo tanto, hay tres clases de nociones: aquellas que son *solamente sensibles*, que son los objetos apropiados a cada sentido particular, aquellas que son *a la vez sensibles e inteligibles*, que pertenecen al sentido común, y aquellas que son *solamente inteligibles*, que son propias del entendimiento.
- **G. I. 352.** La marca del conocimiento imperfecto, para mí, es cuando el sujeto tiene propiedades de las que aún no podemos dar la prueba. Así, los geómetras, que aún no han podido probar las propiedades de la línea recta, que han tomado como reconocidas, aún no han tenido una idea suficientemente distinta de ella.
- **G. II. 412.** ¡Ojalá la incomprensibilidad fuera un atributo solo de Dios! Entonces tendríamos mejor esperanza de entender la naturaleza. Pero es demasiado cierto que no hay parte de la naturaleza que podamos entender perfectamente... Ninguna criatura por noble que sea puede percibir o comprender distintamente una infinitud a la vez; más aún, quien entendiera una parte de la materia, entendería todo el universo.

XIV. § 103 *La cualidad de las ideas*

- **G. V. 243 (N. E. 273).** Tengo esta idea [una distinta] de él [un chiliágono], pero no puedo tener la imagen de un chiliágono.
- **G. II. 265.** Los modos de acción de la mente, dices, son más oscuros. Yo habría pensado que eran los más claros, y casi los únicos claros y distintos.
- **G. V. 472 (N. E. 574).** Solo Dios tiene la ventaja de tener solo conocimiento intuitivo.

XIV. § 104 *Definición*

- **G. V. 248 (N. E. 279).** Cuando solo hay una idea incompleta, el mismo sujeto es susceptible de varias definiciones mutuamente independientes, de modo que no siempre podemos derivar una de la otra... y entonces solo la experiencia nos enseña que todas pertenecen juntas a él.

- **G. V. 274 (N. E. 317).** La real [definición] muestra la posibilidad de la cosa definida, y la definición nominal no lo hace.
- **G. V. 275 (N. E. 319).** Los términos simples no pueden tener una definición nominal: pero... cuando son simples solo en relación con nosotros (porque no tenemos los medios de analizarlos para llegar a las percepciones elementales de las que están compuestos), como caliente, frío, amarillo, verde, pueden recibir una definición real, que explicará su causa.
- **G. V. 300 (N. E. 353).** Cuando la cuestión se refiere a ficciones y la posibilidad de las cosas, las transiciones de especie a especie pueden ser insensibles... Esta indeterminación sería cierta incluso si conociéramos perfectamente el interior de las criaturas en cuestión. Pero no veo que eso pudiera impedir que las cosas tengan esencias reales independientemente del entendimiento, o que nosotros las conozcamos.
- **G. IV. 424 (D. 30) (1684).** Tenemos una distinción entre definiciones nominales, que solo contienen las marcas de la cosa que debe distinguirse de otras, y definiciones reales, de las cuales se desprende que la cosa es posible; y así se responde a Hobbes, quien sostenía que las verdades son arbitrarias, porque dependían de definiciones nominales, sin considerar que la realidad de la definición no es arbitraria, y que no todas las nociones pueden unirse.
- **G. IV. 450 (1686).** Cuando [la definición] empuja el análisis hasta llegar a nociones primitivas, sin presuponer nada cuya posibilidad requiera una prueba a priori, la definición es perfecta o esencial.

XIV. § 105 *La Characteristica Universalis*

- **G. V. 460 (N. E. 559).** Sostengo que la invención de la forma de los silogismos es una de las más bellas que ha hecho la mente humana, e incluso una de las más considerables. Es una especie de matemática universal cuya importancia no se conoce suficientemente.
- **G. V. 461 (N. E. 560).** Además, debe saberse que hay buenas conclusiones asilogísticas... por ejemplo: Jesucristo es Dios, por lo tanto la madre de Jesucristo es la madre de Dios... Si David es el padre de Salomón, sin duda Salomón es el hijo de David. Y estas consecuencias no dejan de ser demostrables por verdades de las que dependen los silogismos comunes mismos.
- **G. I. 57 (ca. 1672).** En Filosofía, he encontrado un medio de lograr en todas las ciencias lo que Des Cartes y otros hicieron en Aritmética y Geometría mediante Álgebra y Análisis, a través del Ars Combinatoria... Con esto, todas las nociones compuestas del mundo entero se reducen a unas pocas simples como su Alfabeto; y mediante la combinación de tal alfabeto se abre un camino para descubrir, con el tiempo, por un método ordenado, todas las cosas con sus teoremas y cuanto sea posible investigar acerca de ellas.
- **G. III. 216.** Había considerado este asunto... cuando era un joven de diecinueve años, en mi pequeño libro De Arte Combinatoria, y mi opinión es que los caracteres verdaderamente reales y filosóficos deben corresponder al análisis de los pensamientos. Es cierto que estos caracteres presupondrían la verdadera filosofía, y solo ahora me atrevería a emprender su construcción.

- **G. M. II. 104.** Lo mejor y más conveniente de mi nuevo cálculo [el cálculo infinitesimal] es que ofrece verdades mediante una especie de análisis y sin esfuerzo alguno de imaginación, que a menudo solo triunfa por azar, y que nos da sobre Arquímedes todas las ventajas que Vieta y Des Cartes nos habían dado sobre Apolonio.
- **G. VII. 185.** [En un relato de una especulación juvenil, Leibniz dice] Di con esta notable consideración: que podía inventarse cierto Alfabeto de pensamientos humanos, y que de la combinación de sus letras y el análisis de las palabras formadas con ellas, todo podría descubrirse y probarse... Entonces no comprendí suficientemente la grandeza del asunto. Pero después, cuanto más progresaba en el conocimiento de las cosas, más se confirmaba mi resolución de perseguir un tema tan grande.
- **G. VII. 20.** El Álgebra misma no es la verdadera característica de la Geometría; debe encontrarse otra muy diferente, que estoy seguro sería más útil que el Álgebra para el uso de la Geometría en las ciencias mecánicas. Y me sorprende que nadie lo haya observado hasta ahora. Pues casi todos los hombres consideran el Álgebra como el verdadero arte matemático del descubrimiento, y mientras estén bajo este prejuicio, nunca hallarán los verdaderos caracteres de las demás ciencias.
- **G. VII. 198.** El progreso del arte del descubrimiento racional depende en gran parte del arte característico (ars characteristic). La razón por la que la gente busca demostraciones solo en números, líneas y cosas representadas por ellos no es otra que la ausencia, fuera de los números, de caracteres adecuados que correspondan a las nociones.

XV. § 106 *Cuatro pruebas de la existencia de Dios*

- **G. VII. 302 (D. 100; L. 337).** Además del mundo o el conjunto de cosas finitas, existe cierta unidad dominante, no solo como el alma lo es en mí, o más bien como el Yo mismo lo es en mi cuerpo, sino en un sentido mucho más elevado. Pues la unidad dominante del universo no solo rige el mundo, sino que lo construye o modela. Es superior al mundo, por así decirlo extramundana, y es de hecho la razón última de las cosas. La razón suficiente de existencia no puede hallarse ni en ninguna cosa particular ni en la totalidad y serie de las cosas. Supongamos que un libro de elementos de Geometría existiera desde toda la eternidad y que, sucesivamente, se hiciera una copia de otro; es evidente que, aunque podamos explicar el libro presente por aquel del que fue copiado, sin embargo, retrocediendo todos los libros que queramos, nunca alcanzaríamos una razón completa, pues siempre podemos preguntar por qué tales libros existieron siempre, es decir, por qué libros en absoluto y por qué escritos así. Lo mismo vale para los diferentes estados del mundo, pues, a pesar de ciertas leyes de cambio, el estado siguiente es, en cierto modo, copia del precedente. Por tanto, a cualquier estado anterior que volvamos, nunca hallaremos en él la razón completa de las cosas; esto es, el motivo por el que existe algún mundo y por qué este mundo y no otro. Podemos suponer eterno el mundo; pero como solo suponemos una sucesión de estados, en ninguno de los cuales encontramos la razón suficiente, y como ni siquiera un número cualquiera de ellos nos ayuda mínimamente para explicarlos, es evidente que la razón debe buscarse en otro lugar.

Pues en las cosas eternas, aunque no haya causa, debe haber una razón que, para las cosas permanentes, es la necesidad misma o esencia; pero para la serie de cosas cambiantes, si suponemos que se suceden desde toda la eternidad, esta razón sería, como veremos, el predominio de inclinaciones que no consisten en razones necesitantes... sino en razones inclinantes. Así se manifiesta que, incluso suponiendo la eternidad del mundo, no escapamos a la razón última extramundana de las cosas: Dios... Como la raíz última de todo debe estar en algo con necesidad metafísica, y como la razón de cualquier cosa existente solo se halla en otra existente, se sigue que debe existir un Ser con necesidad metafísica, un Ser cuya esencia es existir; y así debe existir algo distinto de esa pluralidad de seres, el mundo, que, como admitimos y mostramos, carece de necesidad metafísica.

- **G. VI. 614 (D. 224; L. 241).** En Dios está la fuente, no solo de las existencias, sino también de las esencias en cuanto reales; es decir, el origen de lo real en la posibilidad. Pues el entendimiento de Dios es la región de las verdades eternas o de las ideas de que dependen; sin Él no habría nada real en las posibilidades, y no solo no existiría nada, sino que nada sería ni siquiera posible. Si hay realidad en esencias o posibilidades, o en verdades eternas, esta debe fundarse necesariamente en algo existente y actual, y por tanto en la existencia del Ser necesario, en quien la esencia implica existencia, o a quien le basta ser posible para ser actual. Así, solo Dios (o el Ser necesario) tiene este privilegio: que debe existir necesariamente si es posible. Y como nada puede impedir la posibilidad de lo que no entraña límites, negación ni contradicción, esto basta por sí mismo para dar a conocer la existencia de Dios a priori. También lo probamos por la realidad de las verdades eternas... Sin embargo, no debemos imaginar, como algunos, que las verdades eternas, al depender de Dios, son arbitrarias y dependen de su voluntad... Esto solo es cierto para verdades contingentes, cuyo principio es la conveniencia o elección de lo mejor; mientras que las verdades necesarias dependen únicamente de su entendimiento y son su objeto interno. Así, solo Dios es la unidad primaria o sustancia simple original, de la cual todas las Mónadas creadas o derivadas son productos y nacen, por así decirlo, mediante fulguraciones continuas de la Divinidad a cada instante, limitadas por la receptividad del ser creado, cuya esencia es tener límites. En Dios hay Poder —fuente de todo—, Conocimiento —cuyo contenido es la variedad de ideas— y finalmente Voluntad, que produce cambios según el principio de lo mejor. Estas características corresponden a lo que en las mónadas creadas forma el sujeto o base [véase nota del Sr. Latta, L. 245], la facultad de Percepción y la facultad de Apetito. Pero en Dios estos atributos son infinitos o perfectos; y en las Mónadas creadas... solo hay imitaciones de ellos, según el grado de perfección de cada Mónada.

XV. § 107 *El argumento ontológico*

- **G. V. 419 (N. E. 504).** [El argumento ontológico] no es un paralogismo, sino una demostración imperfecta, que presupone algo que aún era necesario probar para dar evidencia matemática al argumento; a saber: se supone tácitamente que esta idea del Ser todogrande o todoperfecto es posible y no implica contradicción. Y ya es significativo que, con esta observación, se pruebe que suponiendo a Dios posible, existe, privilegio único de la Divinidad... El otro

argumento de M. Des Cartes —que pretende probar la Existencia de Dios porque la idea de Él está en nuestra alma y debe provenir del original— es aún menos concluyente.

- **G. V. 420 (N. E. 505).** Casi todos los medios empleados para probar la existencia de Dios son buenos, y podrían servir a su propósito si se perfeccionaran.
- **G. IV. 406 (D. 137).** Si el Ser necesario es posible, existe. Pues el Ser necesario y el Ser por su esencia son una misma cosa... Si el Ser por sí mismo es imposible, todos los seres por otros también lo son, ya que solo existen, en última instancia, a través del Ser por sí mismo; y así nada podría existir... Si no hay Ser necesario, no hay ser posible.
- **G. III. 572.** Estoy de acuerdo en que la idea de los posibles implica necesariamente la idea de la existencia de un ser que pueda producirlos. Pero la idea de los posibles no implica la existencia actual de este ser, como parece usted interpretarlo, señor, cuando añade: "Si no existiera tal ser, nada sería posible". Basta con que un ser que produciría la cosa sea posible, para que la cosa sea posible. En términos generales, para que un ser sea posible, basta con que su causa eficiente sea posible; exceptúo la causa eficiente suprema, que debe existir realmente. Pero esto es por otra razón: nada sería posible si el Ser necesario no existiera.

XV. § 108 *Prueba de que la idea de Dios es posible*

- **G. VII. 261 (N. E. 714) (1676).** Que existe el Ser más perfecto. Llamo perfección a toda cualidad simple que sea positiva y absoluta, y que exprese sin límites lo que expresa. Como tal cualidad es simple, es también irresoluble o indefinible; de lo contrario, o no sería una cualidad simple, sino un agregado de varias, o, si es una, estaría circunscrita por límites y se concebiría por negación de mayor avance, contrario a la hipótesis, pues se asume puramente positiva. Por tanto, no es difícil demostrar que todas las perfecciones son compatibles entre sí o pueden estar en un mismo sujeto. Supóngase una proposición como "A y B son incompatibles" (siendo A y B dos formas o perfecciones simples así—lo mismo vale si se asumen varias a la vez), es obvio que esto no puede probarse sin resolver uno o ambos términos A y B; pues de otro modo su naturaleza no entraría en el razonamiento, y la incompatibilidad de otras cosas podría mostrarse igualmente. Pero (por hipótesis) son irresolubles. Así que esta proposición no puede probarse respecto a ellas. Pero podría probarse si fuera verdadera, pues no es verdadera per se; pero todas las proposiciones necesariamente verdaderas son o demostrables o conocidas per se. Por tanto, esta proposición no es necesariamente verdadera. Es decir, como no es necesario que A y B no estén en el mismo sujeto, pueden estar en él; y como el razonamiento es igual para otras cualidades supuestas del mismo tipo, todas las perfecciones son compatibles. Existe, pues, o puede concebirse, un sujeto de todas las perfecciones, o Ser más perfecto. De donde también se sigue que existe, pues la existencia está entre las perfecciones... Mostré este razonamiento a D. Spinoza en La Haya, y lo consideró sólido; pues al contradecirlo inicialmente, lo escribí y le leí este texto. ESCOLIO El razonamiento de Des Cartes sobre la existencia del Ser más perfecto presuponía que el Ser más perfecto puede concebirse o es posible... Pero se pregunta si está en nuestro poder imaginar tal Ser...

XV. § 109 *El argumento cosmológico*

- **G. V. 417 (N. E. 500).** [Locke argumenta que, porque ahora existimos, algo siempre ha existido. Leibniz responde:] Hallo ambigüedad [en su argumento] si significa que nunca hubo un tiempo en que nada existiera. Estoy de acuerdo, y de hecho se sigue de proposiciones previas por pura consecuencia matemática. Pues si alguna vez no hubiera habido nada, siempre habría habido nada, ya que la nada no puede producir un Ser; consecuentemente, nosotros mismos no existiríamos, lo que contradice la primera verdad de la experiencia. Pero la consecuencia hace parecer primero que, al decir que algo ha existido desde toda la eternidad, usted se refiere a una cosa eterna. Sin embargo, no se sigue, por lo que ha expuesto hasta ahora, que si siempre ha habido algo, entonces siempre ha habido cierta cosa, *i.e.* un Ser eterno. Pues algunos adversarios dirán que yo fui producido por otras cosas, y esas cosas por otras aún.
- **G. IV. 359 (D. 51).** Que hay algo necesario es evidente por el hecho de que existen cosas contingentes.
- **G. IV. 360 (D. 51).** Del hecho de que ahora existimos, se sigue que existiremos después, a menos que haya una razón de cambio. Así que, a menos que se estableciera que no podríamos existir sino por el favor de Dios, nada se probaría a favor de la existencia de Dios por nuestra duración.

XV. *V*

- **G. VII. 310.** Un ser necesario, si es posible, existe. Esto... realiza la transición de esencias a existencias, de verdades hipotéticas a absolutas, de ideas al mundo... Si no hubiera sustancia eterna, no habría verdades eternas; así Dios también se deduce de aquí, quien es la raíz de la posibilidad, pues su mente es la región de las ideas o verdades. Pero es muy erróneo suponer que las verdades eternas y la bondad de las cosas dependen de la voluntad divina, ya que toda voluntad presupone el juicio del intelecto sobre la bondad, a menos que alguien, cambiando nombres, transfiera todo juicio del intelecto a la voluntad, aunque aún así nadie podría decir que la voluntad es causa de verdades, pues el juicio tampoco lo es. La razón de las verdades está en las ideas de las cosas, que están involucradas en la esencia divina misma. ¿Y quién se atrevería a decir que la verdad de la existencia de Dios depende de la voluntad divina?
- **G. VI. 226.** No debemos decir, con algunos escotistas, que las verdades eternas subsistirían aunque no hubiera entendimiento, ni siquiera el de Dios. En mi opinión, es el entendimiento divino lo que da realidad a las verdades eternas: aunque su Voluntad no interviene. Toda realidad debe fundarse en algo existente. Es cierto que un ateo puede ser geómetra. Pero si no hubiera Dios, no habría objeto de la Geometría. Y sin Dios, no solo no existiría nada, sino que no habría nada posible.
- **G. VII. 190 (1677). A.** ¿Afirma que esto [cierta proposición de Geometría] es verdadero, aunque usted no lo piense? B. Ciertamente, antes de que los geómetras lo demostraran o los hombres lo observaran. A. ¿Entonces cree que la verdad y la falsedad están en las cosas, no en los

pensamientos? B. Ciertamente. A. ¿Hay algo falso? B. No la cosa, creo, sino el pensamiento o proposición sobre ella. A. ¿Entonces la falsedad pertenece a los pensamientos, no a las cosas? B. Me veo obligado a decirlo. A. ¿Y la verdad no igual? B. Parecería, aunque dudo si la consecuencia es válida. A. Cuando se plantea la cuestión, y antes de estar seguro de su opinión, ¿no duda si algo es verdadero o falso? B. Ciertamente. A. ¿Reconoce entonces que el mismo sujeto admite verdad y falsedad, ya que uno u otro se sigue según la naturaleza de la cuestión? B. Reconozco y afirmo que si la falsedad pertenece a los pensamientos, no a las cosas, lo mismo la verdad. A. Pero esto contradice lo que dijo antes: que incluso lo que nadie piensa es verdadero. B. Me ha confundido. A. Aun así, debemos intentar reconciliarlo. ¿Cree que todos los pensamientos posibles se forman realmente, o, más claramente, que todas las proposiciones se piensan? B. No lo creo. A. ¿Ve entonces que la verdad concierne a proposiciones o pensamientos, pero posibles, de modo que al menos esto es cierto: si alguien piensa de una manera o la opuesta, su pensamiento será verdadero o falso? [El resto del diálogo refuta el nominalismo de Hobbes.]

XV. § 113 *Relación del conocimiento con la verdad*

- **G. VI. 230.** Este pretendido destino [de la necesidad de verdades eternas], que gobierna incluso la divinidad, no es otra cosa que la propia naturaleza de Dios, su entendimiento, que proporciona reglas a su sabiduría y bondad.
- **G. VI. 423.** ¿Es por voluntad de Dios, por ejemplo, o no es más bien por la naturaleza de los números, que algunos números son más capaces que otros de ser divididos exactamente de varias maneras?
- **G. II. 125.** Podemos decir que los espíritus creados difieren de Dios solo como lo menor de lo mayor, lo finito de lo infinito.
- **G. IV. 426 (D. 32) (1684).** En cuanto a la controversia sobre si vemos todas las cosas en Dios, ... o tenemos ideas propias, debe entenderse que, incluso si viéramos todas las cosas en Dios, aún sería necesario que también tuviéramos ideas propias, es decir, no ciertas imágenes pequeñas, sino afecciones o modificaciones de nuestra mente, correspondientes a lo que veríamos en Dios.

XV. § 114 *Argumento de la armonía preestablecida*

- **G. V. 421 (N. E. 507).** Estos Seres [Mónadas] han recibido su naturaleza, tanto activa como pasiva, ... de una causa general y suprema, pues de lo contrario, ... siendo independientes entre sí, nunca podrían producir ese Orden, Armonía y Belleza que se observa en la naturaleza. Pero este argumento, que parece tener solo una certeza moral, se eleva a una necesidad perfectamente metafísica mediante la nueva especie de armonía que he introducido: la armonía preestablecida.
- **F. de C. 70 (D. 184).** Dios produce sustancias, pero no sus acciones, en las cuales solo concurre.

- **G. VII. 365 (D. 245).** Dios no está presente en las cosas por situación, sino por esencia; su presencia se manifiesta por su operación inmediata.
- **G. VI. 107.** El poder concierne al Ser, la sabiduría o entendimiento a lo verdadero, y la voluntad al bien.
- **G. VI. 167.** La bondad [de Dios] lo condujo antecedentemente a crear y producir todo bien posible; pero su sabiduría hizo la elección, y fue la causa de que eligiera lo mejor en consecuencia; y finalmente su poder le dio los medios para ejecutar realmente el gran designio que había formado.
- **G. IV. 440 (1686).** Solo Dios (de quien todos los individuos emanan continuamente, y que ve el universo no solo como ellos lo ven, sino también de manera completamente diferente) es la causa de esta correspondencia de sus fenómenos, y hace que lo privado para uno sea público para todos; de lo contrario no habría conexión.
- **G. IV. 533.** Para que una acción no sea milagrosa, no basta con que se ajuste a una ley general. Pues si esta ley no estuviera fundada en la naturaleza de las cosas, se requerirían milagros perpetuos para ejecutarla. ... Así, no basta con que Dios ordene al cuerpo obedecer al alma, y al alma percibir lo que sucede en el cuerpo; debe darles un medio para hacerlo, y yo he explicado este medio.
- **G. VII. 390 (D. 255).** Dios, movido por su razón suprema para elegir entre muchas series posibles de cosas o mundos, aquella en la que las criaturas libres tomarían tales o cuales resoluciones (aunque no sin su concurso), ha hecho así que todo evento sea cierto y determinado de una vez por todas; sin menoscabar por ello la libertad de esas criaturas: ese simple decreto de elección no cambia en absoluto, sino solo actualiza, sus naturalezas libres, que él vio en sus ideas.
- **G. VII. 358 (D. 242).** Si Dios está obligado a enmendar el curso de la naturaleza de vez en cuando, debe hacerse sobrenatural o naturalmente. Si se hace sobrenaturalmente, debemos recurrir a milagros para explicar las cosas naturales, lo cual reduce la hipótesis al absurdo; pues todo puede explicarse fácilmente mediante milagros. Pero si se hace naturalmente, entonces Dios no será intelligentia supramundana: será comprendido bajo la naturaleza de las cosas; es decir, será el alma del mundo.

XV. § 117 *La bondad de Dios*

- **G. VII. 399 (D. 264).** Tengo otras razones contra esta extraña imaginación de que el espacio es una propiedad de Dios. Si así fuera, el espacio pertenecería a la esencia de Dios. Pero el espacio tiene partes: por tanto, habría partes en la esencia de Dios. Spectatum admissi.
- **G. VII. 415 (D. 281).** La inmensidad y eternidad de Dios subsistirían aunque no hubiera criaturas; pero esos atributos no dependerían ni de tiempos ni lugares. ... Estos atributos solo significan que Dios estaría presente y coexistiría con todas las cosas que debieran existir.

XVI. § 118 *Libertad y determinismo*

- **G. VI. 29.** Hay dos famosos laberintos donde nuestra razón a menudo se extravía; uno concierne a la gran cuestión de lo libre y lo necesario, especialmente en la producción y origen del mal.
- **G. VI. 411.** Si la voluntad se determina a sí misma sin que haya nada, ni en la persona que elige ni en el objeto elegido, que pueda conducir a la elección, no habrá causa ni razón en esta elección: y como el mal moral consiste en la mala elección, esto es admitir que el mal moral no tiene fuente alguna. Así, por las reglas de la buena metafísica, no debería haber mal moral en la naturaleza; y también, por la misma razón, no habría bien moral, y toda moralidad quedaría destruida.
- **G. VI. 380 (D. 197).** La necesidad contraria a la moral, que debe evitarse y que haría injusto el castigo, es una necesidad insuperable que haría inútil toda oposición, incluso si deseáramos con todo el corazón evitar la acción necesaria y hiciéramos todos los esfuerzos posibles. Ahora bien, es evidente que esto no es aplicable a acciones voluntarias; pues no las haríamos a menos que lo quisiéramos. Además, su previsión y predeterminación no son absolutas, sino que presuponen la voluntad: si es cierto que las haremos, no es menos cierto que desearemos hacerlas.
- **G. II. 419.** No diría que en Adán, o en cualquier otro, hubo una necesidad moral de pecar, sino solo esto: que la inclinación a pecar prevaleció en él, y que así hubo cierta predeterminación, pero no necesidad. Reconozco que hay una necesidad moral en Dios de hacer lo mejor, y en espíritus confirmados de actuar bien. Y en general prefiero interpretar las palabras así, para que no se siga nada que suene mal.
- **G. V. 163 (N. E. 182).** *Me parece que, propiamente hablando, aunque las voliciones son contingentes, la necesidad no debe oponerse a la volición, sino a la contingencia... y que la necesidad no debe confundirse con la determinación, pues no hay menos conexión o determinación en los pensamientos que en los movimientos. ... Y no solo las verdades contingentes no son necesarias, sino que sus conexiones no siempre son de necesidad absoluta...; las cosas físicas incluso tienen algo moral y voluntario en relación con Dios, ya que las leyes del movimiento no tienen otra necesidad que la del mejor.*
- **G. V. 165 (N. E. 184).** [Los defensores del libre albedrío] exigen (al menos varios lo hacen) lo absurdo e imposible, al desear una libertad de equilibrio, absolutamente imaginaria e impracticable, que ni siquiera serviría a su propósito si pudieran tenerla, es decir, que deberían tener libertad para querer contra todas las impresiones que provengan del entendimiento, lo cual destruiría la verdadera libertad y también la razón.
- **G. V. 167 (N. E. 187).** No queremos querer, sino que queremos hacer; y si quisiéramos querer, deberíamos querer querer querer, y esto iría al infinito.
- **G. IV. 362 (D. 54).** Preguntar si hay libertad en nuestra voluntad es lo mismo que preguntar si hay voluntad en nuestra voluntad. Libre y voluntario significan lo mismo.
- **G. VII. 419 (D. 285).** Todos los poderes naturales de los espíritus están sujetos a leyes morales.

- **G. VI. 130.** La razón que M. Des Cartes alegó para probar la independencia de nuestras acciones libres mediante un pretendido vivo sentimiento interno, no tiene fuerza. No podemos sentir propiamente nuestra independencia, y no siempre percibimos las causas a menudo imperceptibles de las que depende nuestra resolución.
- **G. VI. 421.** No solo las criaturas libres son activas, sino también todas las demás sustancias y naturalezas compuestas de sustancias. Las bestias no son libres, y sin embargo no dejan de tener almas activas.
- **G. I. 331 (1679).** Cualquier cosa que actúa, es libre en la medida en que actúa.
- **G. VI. 122.** Hay contingencia en mil acciones de la naturaleza; pero cuando no hay juicio en el agente, no hay libertad.

XVI. § 119 *Psicología de la volición y el placer*

- **G. V. 149 (N. E. 167).** Ph. El Bien es lo propio para producir y aumentar el placer en nosotros, o para disminuir y abreviar algún dolor. El Mal es propio para producir o aumentar el dolor en nosotros, o para disminuir algún placer. Th. También soy de esta opinión.
- **G. V. 171 (N. E. 190).** No querría que se creyera... que debemos abandonar esos antiguos axiomas, que la voluntad sigue el mayor bien o huye del mayor mal que siente. La fuente de la poca aplicación a lo verdaderamente bueno proviene, en gran parte, de que en los asuntos y ocasiones donde los sentidos apenas actúan, la mayoría de nuestros pensamientos son sordos (sourdes), por así decirlo, ... es decir, vacíos de percepción y sentimiento, y que consisten en el mero empleo de símbolos... Ahora bien, tal conocimiento no puede movernos; necesitamos algo vivo (vif) para sentir emoción.
- **G. V. 173 (N. E. 193).** Debemos, de una vez por todas, hacernos esta ley: en adelante esperar y seguir las conclusiones de la razón, una vez entendidas, aunque solo se perciban posteriormente mediante pensamientos sordos y desprovistos de atractivos sensibles.
- **G. V. 175 (N. E. 194).** La inquietud es esencial para la felicidad de las criaturas, que nunca consiste en la posesión completa, lo que las haría insensibles y estúpidas, sino en un progreso continuo e ininterrumpido hacia bienes mayores.
- **G. VII. 73 (D. 130).** El placer o deleite es un sentido de perfección, es decir, un sentido de algo que ayuda o asiste a algún poder.
- **G. V. 179 (N. E. 200).** En el momento del combate, ya no hay tiempo para usar artificios; todo lo que entonces nos impacta pesa en la balanza y ayuda a formar una dirección compuesta, casi como en la Mecánica.
- **G. VI. 385 (D. 202).** [En respuesta a la proposición de que quien no puede dejar de elegir lo mejor no es libre:] Más bien es la verdadera libertad, y la más perfecta, poder usar el libre albedrío de la mejor manera, y usar siempre este poder sin ser desviado ni por fuerza externa ni por pasiones internas.

- **G. V. 179 (N. E. 201).** No sé si el mayor placer es posible; más bien creo que puede crecer infinitamente.
- **G. V. 180 (N. E. 201).** Aunque el placer no puede recibir una definición nominal, al igual que la luz o el color, sin embargo, puede, como ellos, recibir una definición causal, y creo que, en el fondo, el placer es un sentimiento de perfección y el dolor un sentimiento de imperfección, siempre que sean lo suficientemente notables para que podamos percibirlos.
- **G. VI. 266.** Propiamente hablando, la percepción no es suficiente para causar miseria si no va acompañada de reflexión. Lo mismo ocurre con la felicidad.... No podemos dudar razonablemente de que hay dolor en los animales; pero parece que sus placeres y dolores no son tan vivos como en el hombre, y que no son susceptibles ni de la pena (chagrin) que acompaña al dolor, ni de la alegría que acompaña al placer.

XVI. § 120 *El pecado*

- **G. IV. 300 (D. 9) (ca. 1680).** La inmortalidad sin memoria es bastante inútil para la moral; porque destruye toda recompensa y todo castigo.
- **G. VI. 118.** El mal moral es un mal tan grande solo porque es una fuente de males físicos.
- **G. VI. 141.** Hay una especie de justicia, y un cierto tipo de recompensas y castigos, que parece inaplicable a aquellos que actúan por una necesidad absoluta, si es que hubiera alguno. Este es el tipo de justicia que no tiene por objeto la enmienda, ni el ejemplo, ni siquiera la reparación del mal. Esta justicia se funda únicamente en la conveniencia, que exige cierta satisfacción como expiación de una mala acción.
- **G. IV. 454 (1686).** Depende del alma protegerse contra las sorpresas de las apariencias mediante una firme voluntad de reflexionar, y no actuar ni juzgar, en ciertas circunstancias, sin una gran y madura deliberación.
- **G. VII. 92.** La virtud es un precepto inmutable de la mente, y una perpetua renovación del mismo, por el cual somos como impulsados a realizar lo que creemos que es bueno. ... Puesto que nuestra voluntad no se siente atraída a obtener o evitar nada, excepto cuando el entendimiento se lo presenta a la voluntad como algo bueno o malo, bastará con que juzguemos siempre correctamente para que actuemos siempre correctamente.
- **G. VII. 99.** La regla principal de nuestra vida es que siempre, en la medida de lo posible, hagamos o dejemos de hacer exactamente lo que no las pasiones, sino el entendimiento, muestra como lo más útil o lo más dañino; y que, cuando hayamos hecho esto, entonces, pase lo que pase, nos consideremos felices.

XVI. § 121 *Significado del bien y del mal; tres clases de cada uno*

- **G. VII. 74 (D. 130).** La perfección del universo, o armonía de las cosas, no permite que todas las mentes sean igualmente perfectas. La pregunta de por qué Dios ha dado a una mente más perfección que a otra está entre las preguntas sin sentido.

- **G. VI. 376 (D. 194).** Debe admitirse que hay mal en este mundo que Dios ha hecho, y que era posible hacer un mundo sin mal, o incluso no crear mundo alguno...; pero... la mejor parte no siempre es la que tiende a evitar el mal, ya que puede ser que el mal vaya acompañado de un bien mayor.
- **G. IV. 427 (1686).** Debemos saber qué es una perfección, y he aquí una marca suficientemente cierta de una: las formas o naturalezas que no son capaces del último grado, no son perfecciones, como por ejemplo la naturaleza del número o de la figura. Porque el mayor de todos los números (o el número de todos los números), así como la mayor de todas las figuras, implican contradicción; pero el mayor conocimiento y la omnipotencia no implican imposibilidad.
- **G. VII. 303 (D. 101; L. 340).** La perfección no es más que cantidad de esencia.
- **G. III. 33.** El origen último del mal no debe buscarse en la voluntad divina, sino en la imperfección original de las criaturas, que está contenida idealmente en las verdades eternas que constituyen el objeto interno del intelecto divino, de modo que el mal no pudo ser excluido del mejor sistema posible de cosas.
- **G. VII. 194 (ca. 1677?).** Las verdades absolutamente primeras son, entre las verdades de razón, aquellas que son idénticas, y entre las verdades de hecho esta, de la cual todos los experimentos pueden probarse a priori, a saber: Todo lo posible exige que exista, y por lo tanto existirá a menos que algo más lo impida, que también exige que exista y es incompatible con lo primero; y de ahí se sigue que siempre existe aquella combinación de cosas por la cual existe el mayor número posible de cosas; como, si asumimos A, B, C, D son iguales en esencia, es decir, igualmente perfectos, o que exigen existencia por igual, y si asumimos que D es incompatible con A y con B, mientras que A es compatible con todos excepto D, e igualmente en cuanto a B y C; se sigue que existirá la combinación ABC, excluyendo D; porque si deseamos que D exista, solo puede coexistir con C, y por lo tanto existirá la combinación CD, que es más imperfecta que la combinación ABC. Y por lo tanto es evidente que las cosas existen de la manera más perfecta. Esta proposición, que todo lo posible exige que exista, puede probarse a posteriori, asumiendo que algo existe; porque o todas las cosas existen, y entonces todo lo posible exige existencia de tal manera que realmente existe; o algunas cosas no existen, y entonces debe darse una razón de por qué existen algunas cosas en lugar de otras. Pero esto no puede darse de otra manera que por una razón general de esencia o posibilidad, asumiendo que lo posible exige existencia en su propia naturaleza, y de hecho en proporción a su posibilidad o de acuerdo con el grado de su esencia. A menos que en la misma naturaleza de la Esencia hubiera alguna inclinación a existir, nada existiría; porque decir que algunas esencias tienen esta inclinación y otras no, es decir algo sin razón, ya que la existencia parece referirse generalmente a toda esencia de la misma manera. Pero aún es desconocido para los hombres de dónde surge la imposibilidad de cosas diversas, o cómo puede suceder que esencias diversas se opongan entre sí, viendo que todos los términos puramente positivos parecen ser compatibles entre sí.

- **G. VII. 195 (ca. 1677?).** El Bien es lo que contribuye a la perfección. Pero la perfección es lo que involucra la mayor cantidad de esencia.

XVI. § 122 *El mal metafísico como fuente de los otros dos tipos*

- **G. VI. 162.** Dios coopera en el mal moral y físico, y en ambos de manera moral y física; el hombre también coopera moral y físicamente de manera libre y activa, lo que lo hace culpable y punible. Leibniz comenta al margen: Si la existencia fuera algo distinto de lo que exige la esencia (essentiae exigentia), se seguiría que ella misma tendría cierta esencia, o añadiría algo nuevo a las cosas, sobre lo cual podría volver a preguntarse si esta esencia existe, y por qué esta y no otra.
- **G. VI. 237.** Podría decirse que toda la serie de cosas hasta el infinito puede ser la mejor posible, aunque lo que existe en todo el universo en cada parte del tiempo no sea lo mejor. Sería posible, por tanto, que el universo avanzara siempre de mejor en mejor, si la naturaleza de las cosas fuera tal que no está permitido alcanzar lo mejor de una vez. Pero estos son problemas que nos resultan difíciles de juzgar.
- **G. VI. 378 (D. 196).** Dios es infinito, y el Diablo está limitado; el bien puede y va al infinito, mientras que el mal tiene sus límites.
- **G. II. 317.** El vicio no es una potencialidad de actuar, sino un obstáculo a la potencialidad de actuar.

XVI. § 123 *Conexión con la doctrina de los juicios analíticos*

- **G. V. 242 (N. E. 272).** Si alguien deseara escribir como un matemático en Metafísica y Moral, nada le impediría hacerlo con rigor.
- **G. V. 18 (D. 98; N. E. 17).** Apruebo firmemente la doctrina del Sr. Locke sobre la demostrabilidad de las verdades morales.
- **G. II. 578 (D. 128).** La felicidad de Dios no compone una parte de nuestra felicidad, sino el todo.
- **G. II. 581 (D. 129).** Amar verdaderamente y desinteresadamente no es otra cosa que dejarse llevar para encontrar placer en las perfecciones o la felicidad del objeto. ... Este amor tiene propiamente por objeto sustancias capaces de felicidad.

XVI. § 124 *Los reinos de la naturaleza y de la gracia*

- **G. IV. 480 (D. 73; L. 304).** Los espíritus tienen leyes especiales que los sitúan por encima de las revoluciones de la materia mediante el orden mismo que Dios ha establecido allí; y puede decirse que todo lo demás está hecho solo para ellos, mientras estas mismas revoluciones están dispuestas para la felicidad de los buenos y el castigo de los malvados.
- **G. VI. 168.** Estoy de acuerdo en que la felicidad de las criaturas inteligentes es la parte principal de los designios de Dios, pues se le asemejan más; pero no veo cómo puede probarse que este

sea su único objetivo. Es cierto que el reino de la naturaleza debe servir de ayuda al reino de la gracia; pero como todo está conectado en el gran diseño divino, debemos creer que el reino de la gracia también está de algún modo adaptado al reino de la naturaleza, de manera que este mantenga el máximo orden y belleza, logrando así que el conjunto compuesto por ambos sea lo más perfecto posible.

- **G. IV. 462 (1686).** La felicidad es para las personas lo que la perfección es para los seres. Y si el primer principio de la existencia del mundo físico es el decreto que le otorga la mayor perfección posible, el primer designio del mundo moral o Ciudad de Dios, que es la parte más noble del universo, ha de ser distribuir a través de él la mayor felicidad posible.
- **G. IV. 391 (D. 63).** La naturaleza tiene, por así decirlo, un imperio dentro de un imperio, y un doble reino de razón y necesidad, o de formas y partículas de materia.
- **G. VI. 621 (D. 231; L. 266).** Entre las diferencias que existen entre las almas ordinarias y las mentes [esprits]... también está esta: que las almas en general son espejos vivientes o imágenes del universo de las cosas creadas, pero las mentes son también imágenes de la Deidad o Autor de la naturaleza mismo, capaces de conocer el sistema del universo y hasta cierto punto de imitarlo... Es esto lo que permite a las mentes entrar en una especie de comunión con Dios, y hace que en relación con ellas Él no sea solo lo que un inventor es para su máquina (relación de Dios con otras criaturas), sino también lo que un príncipe es para sus súbditos, e incluso lo que un padre para sus hijos. De donde se concluye fácilmente que la totalidad de todas las mentes debe componer la Ciudad de Dios, es decir, el Estado más perfecto posible bajo el más perfecto de los Monarcas. Esta Ciudad de Dios, esta monarquía verdaderamente universal, es un mundo moral dentro del mundo natural, y es la más excelsa y divina entre las obras de Dios; es en ella donde reside verdaderamente la gloria de Dios, pues no tendría gloria si su grandeza y bondad no fueran conocidas y admiradas por las mentes. Es también en relación con esta Ciudad divina que Dios posee propiamente bondad, mientras su sabiduría y poder se manifiestan por doquier. Como ya mostramos que existe perfecta armonía entre los dos reinos de la naturaleza —el de las causas eficientes y el de las causas finales—, debemos notar aquí otra armonía entre el reino físico de la naturaleza y el reino moral de la gracia, es decir, entre Dios considerado como Arquitecto de la máquina del universo y Dios considerado como Monarca de la divina Ciudad de los Espíritus. Un resultado de esta armonía es que las cosas conducen a la gracia por los mismos caminos de la naturaleza, y que este globo, por ejemplo, debe ser destruido y renovado por medios naturales precisamente cuando el gobierno de los espíritus lo requiera, para castigo de unos y recompensa de otros. Podría decirse también que Dios como Arquitecto satisface en todos los aspectos a Dios como legislador, y así los pecados llevan consigo su pena mediante el orden natural, e incluso en virtud de la estructura mecánica de las cosas; del mismo modo, las acciones nobles alcanzarán su recompensa por vías que, respecto a los cuerpos, son mecánicas, aunque esto no pueda ni deba ocurrir siempre inmediatamente.

Con agradecimiento a 🏛️ Archive.org y 📚 The Bertrand Russell Society por poner a disposición en internet una copia escaneada del libro.

Consulte la biblioteca y bibliografía de Bertrand Russell en bertrandrussellsocietylibrary.org (copia de seguridad en drew.edu).

Filosofía Cósmica

Comprender el Cosmos con Filosofía

Impreso el 4 de enero de 2026

This book is available in 42 languages on 🔭 CosmicPhilosophy.org.

Online eReader PDF ePub

Source: *es.cosmicphilosophy.org/books/critical-exposition-philosophy-leibniz/*

Book Publishing Service

Publica un eBook de última generación que perdure miles de años en internet.

Read about our professional publishing services.