

ESTUDIOS

FILOSOFÍA • HISTORIA • LETRAS

ESTUDIOS

FILOSOFÍA • HISTORIA • LETRAS

139

INVIERNO 2021

ITAM

ESTUDIOS • *Filosofía* • *Historia* • *Letras* recoge artículos de investigación, notas académicas y reseñas críticas en torno a las humanidades. Aparece trimestralmente en primavera, verano, otoño e invierno. *ESTUDIOS* está incluida en los siguientes índices:

- Latindex: Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal.
- EBSCO.
- in4mex.

Precio por número: \$ 100.00 M.N. Extranjero 7dls. (incluye gastos de envío)

**Suscripción anual (4 números): \$ 360.00 M.N. en la República Mexicana
25 dls. en el extranjero (incluye gastos de envío)**

**Suscripción bianual (8 números): \$ 700.00 M.N. en la República Mexicana
45 dls. en el extranjero (incluye gastos de envío)**

Correspondencia:

Instituto Tecnológico Autónomo de México
Departamento Académico de Estudios Generales
Río Hondo No. 1,
Col. Progreso Tizapán
01080, Ciudad de México
Tel.: 5628 4000 exts. 3900 y 3903
correo electrónico: estudios@itam.mx
www.estudios.itam.mx



DOI fascículo: 10.5347/01856383.0139.000302697

ISSN 0185-6383

Licitud de título No. 9999

Licitud de contenido No. 6993

Derechos de autor: 003161/96

Se agradece el apoyo de la Asociación Mexicana de Cultura, A.C.

Corrección de estilo: Javier Dávila
Diseño de la portada: Nohemí Sánchez
Diseño editorial: Yanet Viridiana Morales García (ITAM)
Distribución: Carmen Graciela Roldán (ITAM)
Impresión y encuadernación: Alfonso Sandoval Mazariego, Tizapán 172, Col. Metropolitana 3a. sección, C.P. 57750, Ciudad Nezahualcóyotl, Estado de México, Tel.: (+5255) 5793 4152/5793 7224.
La edición consta de 1,000 ejemplares más sobrantes para reposición.

Se prohíbe su reproducción total o parcial por cualquier medio, incluido electrónico, sin permiso previo y por escrito de los editores.

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	
G. W. LEIBNIZ: UNIDAD EN LA DIVERSIDAD <i>Alfredo Gerardo Martínez Ojeda</i>	7
HACIA UN PERSPECTIVISMO HERMENÉUTICO EN LEIBNIZ <i>Juan A. Nicolás</i>	9
SUSTANCIA CORPORAL. COMPOSICIÓN INDIVISIBLE DE LOS SERES VIVOS EN LA FILOSOFÍA DE LEIBNIZ <i>Omaira Barreto Chica</i> <i>Luis Fernando Cardona Suárez</i>	33
LEIBNIZ ENTRE LA FILOSOFÍA Y LA CIENCIA EN LA MODERNIDAD <i>Patricia Coradim Sita</i>	55
¿ES LA DINÁMICA DE LEIBNIZ COMPATIBLE CON SU MONADOLOGÍA? <i>Daniel Garber</i>	73
RESPUESTA A DANIEL GARBER. LAS CUESTIONES METAFÍSICAS DE LA DINÁMICA <i>Anne-Lise Rey</i>	95

TRADUCIR FILOSOFÍA: NOTA A LA TRADUCCIÓN DE ΑΠΟΚΑΤΑΣΤΑΣΙΣ ΠΑΝΤΩΝ DE LEIBNIZ AL ESPAÑOL <i>Lidia Alejandra Vásquez Velasco</i>	103
RALPH CUDWORTH Y EL LABERINTO DEL LIBRE ARBITRIO. SUÁREZ, HOBBS Y LEIBNIZ A LA LUZ DE SU <i>TREATISE OF FREEWILL</i> <i>Griselda Gaiada</i>	113
CUESTIONES DE METAFÍSICA LEIBNIZIANA: SOBRE DIOS Y VERDADES ETERNAS <i>Alberto Luis López</i>	135
LEIBNIZ Y LOCKE: CONSIDERACIONES SOBRE LOS LÍMITES Y LOS FUNDAMENTOS DEL CONOCIMIENTO HUMANO <i>William de Siqueira Piauí, Lauro Iane de Morais y Percy Daniel Arce Santos</i>	157
PLACER, VIRTUD Y FELICIDAD EN LEIBNIZ <i>Roberto Casales García</i>	179
LOS LÍMITES DE LA INTERIORIDAD: EL CONCEPTO DE INDIVIDUO EN LEIBNIZ Y SPINOZA <i>Leila Jabase</i>	201
REALIDAD ENERGÉTICA. DE LEIBNIZ A FREUD <i>Josué Campa</i>	223

PRESENTACIÓN

Alfredo Gerardo Martínez Ojeda

¿Por qué leer a Leibniz? ¿Por qué leerlo en el vertiginoso siglo XXI? ¿Qué puede aportarnos a 306 años de su fallecimiento?

Más allá de sus muy conocidas aportaciones al campo de las matemáticas, me parece muy importante llamar la atención del lector/a sobre una de las características fundamentales y que funciona como eje integrador de la mayor parte de la obra de Leibniz, me refiero a su permanente voluntad de encontrar la unidad en la diversidad: la armonía.

Esta convicción no tiene repercusiones únicamente en el ya mencionado ámbito matemático. Ejemplos de sus permanentes esfuerzos por lograr la unidad, la reconciliación y la armonía son, por mencionar algunos, en el ámbito político-religioso su proyecto de reunificación de las iglesias cristianas y, en el ámbito metafísico, su caracterización de la mónada (paradigmática unidad) como capaz de representar, desde su único e insustituible punto de vista, la infinita diversidad del universo.

Estas razones nos han llevado, en este número de ESTUDIOS *Filosofía • Historia • Letras* dedicado al autor del sistema de la armonía pres-tablecida, a incluir una selección de textos que representan la diversidad de enfoques sobre el pensamiento de un mismo autor tanto por sus instituciones de adscripción, sus países de origen y, por supuesto, por los temas y problemáticas que tocan.

De esta forma, presentamos textos que abordan las relaciones e influencias de Leibniz con otros autores, tanto contemporáneos a Leibniz como

posteriores a él (Juan A. Nicolás: *Hacia un perspectivismo hermenéutico en Leibniz*; Griselda Gaiada: *Ralph Cudworth y el laberinto del libre albedrío*. Suárez, *Hobbes y Leibniz a la luz de su Treatise of Freewill*; William de Siqueira Piauí, Lauro Iane de Morais y Percy Daniel Arce Santos: *Leibniz versus Locke: algunas consideraciones sobre los límites y los fundamentos del conocimiento humano*; Leila Jabase: *Los límites de la interioridad: el concepto de individuo en Leibniz y Spinoza* y Josué Campa: *Realidad energética. De Leibniz a Freud*), textos dedicados a la relación e influencia del pensamiento leibniziano en el desarrollo de la ciencia (Daniel Garber: *¿Es la dinámica de Leibniz compatible con su monadología?*; Anne-Lise Rey: *Respuesta. Las cuestiones metafísicas de la dinámica*; Omaira Barreto Chica y Luis Fernando Cardona Suárez: *Sustancia corporal. Composición indivisible de los seres vivos en la filosofía de Leibniz* y Patricia C. Sita: *Leibniz entre la filosofía y la ciencia en la modernidad*), así como textos con temas estrictamente metafísicos (Alberto Luis López: *Cuestiones de metafísica leibniziana: Sobre Dios y verdades eternas*), ético-antropológicos (Roberto Casales García: *Placer, virtud y felicidad en Leibniz*) e, incluso, filológicos (Lidia Vásquez: *Traducir filosofía: Nota a la traducción de Apocatástasis pantón de Leibniz al español*).

8 | Esperamos que este trabajo coopere, dada la calidad de los artículos que sus autores generosamente nos han compartido, a la difusión y al estudio del pensamiento de G. W. Leibniz que es, estoy convencido, una herramienta excelente para desarrollar una habilidad que buena falta le hace a nuestro presente: la capacidad de abrirse a lo diverso a fin de ponerse en el lugar del otro, única posición desde la cual las relaciones sociales verdaderamente humanas son posibles.

Deseo, por último, aprovechar este espacio para agradecer al Dr. Carlos McCadden (Jefe del Departamento Académico de Estudios Generales del ITAM) y al Dr. Carlos Gutiérrez (Director de ESTUDIOS *Filosofía • Historia • Letras*) por la oportunidad de coordinar este número. Su apoyo ha sido permanente e invaluable en la consecución de esta largamente anhelada meta.

ALFREDO GERARDO MARTÍNEZ OJEDA
Invierno 2021

HACIA UN PERSPECTIVISMO HERMENÉUTICO EN LEIBNIZ*

*Juan A. Nicolás***

RESUMEN: Hay una larga tradición de filósofos hermenéuticos que han investigado la filosofía de Leibniz, y también varios estudiosos leibnizianos que se han ocupado del pensamiento heideggeriano. En este texto se plantea la tesis de que existe una cierta convergencia entre la concepción hermenéutica de la filosofía (M. Heidegger) y algunas ideas de Leibniz. El resultado es que hay al menos tres ideas que, en diferentes formulaciones, comparten ambos filósofos: 1) no hay conocimiento puro, el conocimiento es siempre circunstancial. Esto es expresado por Heidegger en la noción de “situación hermenéutica” y por Leibniz con el concepto de “notio completa”. 2) Heidegger hace un “giro hacia la facticidad” en torno a la noción de “situación hermenéutica”. Leibniz también realiza un cierto “giro hacia la facticidad” concentrado en la noción de “corporeidad”. Este elemento no se encuentra en el pensamiento heideggeriano. 3) La comprensión es también autocomprensión. Para Leibniz, el desarrollo es un proceso de despliegue y autoconocimiento del sujeto monádico. Para Heidegger la comprensión del mundo es también un proceso de autoconocimiento del *Dasein*. De este modo, Leibniz esboza el “espíritu” de la hermenéutica en el sentido de que el perspectivismo es una forma de interpretación.



TOWARDS A HERMENEUTIC PERSPECTIVISM IN LEIBNIZ

ABSTRACT: There is a long tradition of hermeneutic philosophers who have investigated Leibniz's philosophy, and also several Leibnizian scholars who have dealt with Heideggerian thought. In this text we propose the thesis that there is a certain convergence between the hermeneutic conception of philosophy (M. Heidegger) and some of Leibniz's ideas. The result is that there are at least three ideas that, in different formulations, are shared by both philosophers: 1) there is no pure knowledge, knowledge is always circumstantial. This is expressed by Heidegger in the notion

*Traducido por Alfredo Gerardo Martínez Ojeda. La versión en francés de este trabajo se ha realizado en el marco del proyecto “Leibniz en español” (PGC2018.094692.B.I00) financiado por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades.

** Universidad de Granada.

of “hermeneutic situation” and by Leibniz with the concept of “notio completa”. 2) Heidegger makes a “turn towards facticity” around the notion of “hermeneutic situation”. Leibniz also makes a certain “turn towards facticity” concentrated on the notion of “corporeality”. This element is not found in Heideggerian thought. 3) Understanding is also self-understanding. For Leibniz development is an unfolding and self-knowledge process of the monadic subject. For Heidegger understanding the world is also a process of self-knowledge of Dasein. Thus Leibniz outlines the “spirit” of hermeneutics in the sense that perspectivism is a form of interpretation.

PALABRAS CLAVE: comprensión, conocimiento, facticidad, Heidegger.

KEY WORDS: Facticity, Heidegger, knowledge, understanding.

HACIA UN PERSPECTIVISMO HERMENÉUTICO EN LEIBNIZ

¿Por qué estudiar la relación Leibniz-hermenéutica?

En muchos aspectos, en el ámbito del conocimiento, Leibniz se adelantó a su tiempo; de hecho, desarrolló propuestas filosóficas y científicas que serían retomadas y utilizadas en nuevos contextos intelectuales. Este fue el caso del sistema binario, la idea del inconsciente o la concepción relativista del espacio y el tiempo. Así, la explotación posterior del pensamiento leibniziano tiene una larga tradición.

Este hecho histórico, en cierto modo, legitima el interés por las ideas o intuiciones propuestas por Leibniz, ideas que podrían tener cierta fecundidad en nuestro mundo actual.

Además, la tarea no es nueva. Algunos filósofos influyentes, hoy considerados clásicos, han dedicado obras al estudio crítico y a la explotación de diversos aspectos de la obra de Leibniz. Podemos mencionar aquí a autores tan alejados filosóficamente entre sí como Schopenhauer, Feuerbach, Russell o Heidegger.

Se puede encontrar una similitud en el caso de la hermenéutica, que es hoy uno de los movimientos filosóficos más extendidos e influyentes. Desde el fundador de este movimiento en sentido moderno (Heidegger) hasta la actualidad, los investigadores filosóficos intentan tender puentes entre la hermenéutica y el pensamiento leibniziano. Y esto ocurre desde

ambos enfoques, desde el punto de vista de Leibniz y desde el punto de vista de la hermenéutica.¹ Entre los especialistas en Leibniz que han estudiado la relación entre el pensamiento filosófico de Leibniz y la hermenéutica se encuentran K. Sakai, O. Saame, R. Cristin, F. W. von Herrmann, J. de Salas, J. A. Nicolás, H. L. van Breda, K. Lorenz, K. Kaehler o A. Robinet. Desde el punto de vista hermenéutico, también hay otros especialistas que han estudiado el pensamiento leibniziano; aquí tomaremos como modelo de referencia la versión fundacional de Heidegger.

Así, nuestra pregunta sobre la posibilidad de establecer relaciones filosóficas entre el pensamiento de Leibniz y Heidegger y otras hermenéuticas² se inscribe en una vasta tradición de investigación filosófica que traza el camino en ambas direcciones.

Esto no quiere decir que Leibniz fuera ya un hermeneuta antes de la existencia de la hermenéutica tal como la entendemos hoy. Ni siquiera que algunas de las ideas de Leibniz fueran retomadas por Heidegger para crear un nuevo sentido de la hermenéutica. El objetivo (más modesto) es mostrar que algunas de las ideas de Leibniz ayudaron a preparar el terreno teórico que finalmente constituyó la hermenéutica en la mente de Heidegger como una concepción general de la filosofía. Para ello, es necesario mostrar, en regresión cronológica, que algunas de las ideas de Leibniz pueden reconstruirse en términos convergentes con la hermenéutica. Esto requiere no solo un replanteamiento de Leibniz, sino también el rechazo de al menos algunos aspectos de la interpretación heideggeriana de Leibniz.

¹Una investigación bibliográfica detallada sobre este aspecto está disponible en Miguel Escribano Cabeza y José M. Gómez Delgado, “Bibliografía: Heidegger’s Reception of Leibniz”, en *Leibniz and hermeneutics*, ed. por Juan A. Nicolás, José M. Gómez Delgado y Miguel Escribano Cabeza (Newcastle: Cambridge Scholar Publishing, 2016), 191-206; Kiyoshi Sakai, “On the shift in how Leibniz was viewed in Heidegger’s thinking”, en *ibid.*, 35-66, y Juan A. Nicolás, “Perspective and Interpretation: Leibniz und die Hermeneutik”, *Studia Leibnitiana*. Supplementa, 39 (2017): 215-226.

²Para el caso de Friedrich Nietzsche véase Nuno Nabais, “La critique nietzschéenne du nihilisme comme retour à Leibniz”, en *Leibniz: Tradition und Aktualität. V Internationaler Leibniz-Kongress, Hannover*, ed. por Ingrid Marchlewitz y Ernst Albert (Hannover: Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft, 1988), 615-618; Edgar E. Sleinis, “Between Nietzsche and Leibniz: Perspectivism and irrationalism”, en *Nietzsche, theories of knowledge and critical theory. Nietzsche and the sciences I*, ed. por Babette E. Babich y Robert Sonné Cohen (Dordrecht: Kluwer Academic, 1999), 67-76.

La tesis que aquí se propone es que desde el perspectivismo leibniziano se pueden encontrar ciertas convergencias con dos rasgos de la hermenéutica heideggeriana: la filosofía de la comprensión y el giro hacia la facticidad.

Dada la importancia histórica de los autores implicados y la actual influencia de la hermenéutica en sus diversas versiones críticas y no críticas, y dada la larga tradición en la que nos encontramos, la cuestión es filosóficamente prometedora en dos aspectos: por un lado, en el sentido histórico-crítico, ya que abre el camino para la reconstitución y reinterpretación del pensamiento de Leibniz; por otro lado, desde el punto de vista sistemático, ya que permite introducir nuevas ideas en la discusión hermenéutica actual en diferentes ámbitos, como la concepción de la racionalidad, la metodología de la argumentación y el valor crítico de la reflexión filosófica.

La hermenéutica heideggeriana: la comprensión y el giro hacia la facticidad

La hermenéutica como filosofía de la comprensión

No es nuestra intención exponer aquí, ni siquiera brevemente, todos los elementos fundamentales de la hermenéutica. Solo escogeremos una de las características específicas del pensamiento hermenéutico que, y esa es nuestra hipótesis, puede corresponder a algunas de las ideas principales de Leibniz.

La hermenéutica, en sus diferentes acepciones, tiene una historia casi paralela a la de la filosofía. En esta larga evolución, podemos encontrar al menos tres formas de entender lo que es la hermenéutica³: como arte de interpretar textos, como metodología de las ciencias del espíritu y como filosofía universal de la interpretación.

En primer lugar, la primera acepción, como técnica de interpretación de los textos, otorgó a la hermenéutica un papel auxiliar respecto

³ Véase: Jean Grondin, *L'herméneutique* (París: PUF, 2006), 15-20; ídem, *Einführung in die philosophische Hermeneutik* (Darmstadt: WBG, 1991), 41-155.

a los conocimientos desarrollados en las distintas ciencias. Algunos ejemplos de esta forma de entender la hermenéutica a lo largo de la historia son Quintiliano, san Agustín y Melanchthon entre otros de toda una serie que termina con Schleiermacher.

El segundo sentido en el que se ha desarrollado la hermenéutica se debe a Dilthey. Dado que la hermenéutica estudia los mecanismos que permiten una comprensión adecuada, Dilthey extiende su función a una metodología de las ciencias del espíritu o ciencias de la comprensión, por oposición a las ciencias de la explicación.

En tercer lugar, es Heidegger quien da el último paso para ampliar el alcance de la hermenéutica. La comprensión y la interpretación correlativa no solo influyen en la metodología de las ciencias del espíritu, sino que constituyen la infraestructura básica de toda vida racional. El modo de estar del hombre en el mundo es comprender e interpretar, y por tanto esta estructura está intrínsecamente ligada a la existencia misma, no solo a un determinado modo de conocer. Este es el giro existencial que Heidegger da a la hermenéutica, transformándola en una *filosofía universal de la comprensión*.

La “filosofía hermenéutica” se entiende aquí en el sentido más amplio del término, como una concepción filosófica que tiene una amplia tradición histórica representada hoy por Heidegger y Gadamer, entre otros. Se opone al espíritu positivista por la prioridad dada al método y por el intento de una fundamentación neutral (objetiva, no interpretativa) del conocimiento de la realidad natural. También se distancia de la fenomenología de Husserl porque no asume la posibilidad de una fundamentación definitiva del conocimiento. Frente a esto, la hermenéutica pretende aclarar “cómo es posible la comprensión”, por utilizar la expresión de Gadamer.⁴ ¿Cuáles son las condiciones que hacen posible el entendimiento? De ahí surge la tesis de que todo conocimiento tiene un carácter interpretativo; no es posible que el verdadero conocimiento sea neutral en el sentido de reproducir directamente la realidad. Conocer es comprender el mundo desde la experiencia humana y aparece toda una infraestructura que “hace posible la comprensión”. La comprensión es la forma humana de estar en el mundo.

⁴Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode* (Tubinga: J.C.B. Mohr, 1960), 12. Véase también: Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tubinga: Max Niemeyer, 1927), 231.

Por eso mismo, la estructura del entendimiento es el soporte fundamental de todo conocimiento concerniente al mundo. No se trata de un modo particular de acción humana, sino del “modo de ser del propio Dasein, que constituye su finitud y especificidad”. Aquí entra en juego la pretensión de universalidad de la hermenéutica que Gadamer sostiene siguiendo los pasos de Heidegger. Para Gadamer, la infraestructura que hace posible la comprensión está vinculada a las nociones de historia, lenguaje, tradición, etc. Heidegger recoge toda esta infraestructura analítica en la expresión “situación hermenéutica”. Con él, la hermenéutica se convierte en una “filosofía universal de la comprensión”. La tesis principal es que todo conocimiento es ya interpretado porque tiene lugar en una determinada “situación hermenéutica”, que tiene la estructura de un “tener previo” (*Vorhabe*), una forma previa de ver (*Vor-sicht*) y una forma previa de entender (*Vorgriff*).⁵

Aquí nos centramos exclusivamente en esta tercera concepción de la hermenéutica con el fin de aclarar exactamente la confrontación entre el modelo hermenéutico heideggeriano y el pensamiento leibniziano. Esto responde al interés por ampliar los horizontes de los problemas en los que el pensamiento leibniziano puede hacer una aportación en la actualidad. En esta concepción de la hermenéutica como modo general de la filosofía nos centramos en una de sus principales características: el giro hacia la facticidad. En este punto central de la hermenéutica también pueden converger ciertas ideas de Leibniz.

El giro hacia la facticidad como característica de la hermenéutica

Heidegger replantea el sentido de la reflexión filosófica desde su raíz frente a planteamientos universales como el espíritu absoluto (Hegel) o las esencias universales (Husserl). Heidegger propone que el objeto inicial y radical de la reflexión filosófica es la comprensión de la vida misma, de la existencia particular y concreta. El proceso básico de comprensión que afecta a la forma en que el ser humano se implanta en el

⁵Heidegger, *Sein und Zeit*, 232.

mundo tiene un carácter interpretativo. El ser humano es “arrojado” al mundo pero no de cualquier manera. Está dotado de entendimiento, por lo que la comprensión se convierte en el “existencial” fundamental.

Frente a la concepción de la hermenéutica como interpretación de textos, Heidegger propone un giro existencial hacia la facticidad de la existencia individual y concreta. Toda la situación existencial, como ser humano, tiene un carácter hermenéutico, interpretativo. Y esto concierne a toda la actividad humana, desde la ciencia hasta el arte, desde la religión hasta la simple vida ordinaria. Esto implica que la actividad comprensiva del ser humano tiene como objeto primario su propia autocomprensión, la vida debe interpretarse a sí misma y en este proceso puede determinarse de un modo u otro. La vida humana se sitúa siempre dentro de las interpretaciones (las de la sociedad en la que se socializa), se ve obligada a interpretarse a sí misma y al mundo en busca de sentido:

Comprender es aquí un verbo pronominal que involucra al sujeto en su ejercicio porque es siempre una “posibilidad” del sujeto que se desarrolla, que se arriesga también en el proceso de comprensión. Comprender es, por tanto, poder hacer algo y, con este poder, lo que es “posible” es siempre una posibilidad de sí mismo, una manera de “comprenderse”.⁶

16

El desarrollo ejecutivo de la comprensión, el devenir de la vida, tiene el carácter de un proyecto interpretativo, en el cual las nuevas interpretaciones revelan que la precomprensión original (prelingüística) es posible. Esto determina el marco en el que son posibles diferentes interpretaciones. Sin embargo, la precomprensión no tiene un carácter teórico, sino que tiene un poder ejecutivo que nos permite “llevarnos bien con las cosas” que se nos presentan. Por lo tanto, la precomprensión consiste en hacer una delimitación de posibilidades. La interpretación del mundo es en sí misma la ejecución de la comprensión, y la comprensión tiene la preestructura fáctica de la “situación hermenéutica”. En ella hay un momento de *Vorsicht* (y también de *Vorhabe* y *Vorgriff*), es decir, una forma predeterminada de aprehender, un determinado punto de vista.

⁶Grondin, *L'herméneutique*, 55.

La comprensión original implica estructuralmente la adopción de un punto de vista, una perspectiva, transmitida a la actividad interpretativa. En otras palabras, no hay una situación “cero” o un punto de partida vacío, a partir del cual se constituye el conocimiento (interpretativo) del mundo. Por ello, todo conocimiento es necesariamente “impuro”, es decir, cargado de preconcepciones, prejuicios y precedentes de todo tipo. El giro hermenéutico significa, entre otras cosas, la necesidad de ser conscientes de nuestras propias preconcepciones. En consecuencia, toda interpretación tiene un componente de autointerpretación o autocomprensión. En la interpretación, hay un componente de conocimiento de lo que es el “otro” (*alter*), y un componente de autoexposición, de conocimiento de uno mismo. El propio proceso interpretativo pone al descubierto la identidad del “yo” como intérprete.

De ello no se deriva necesariamente ningún subjetivismo o relativismo, ni es incompatible con la incorporación de un criterio capaz de discernir entre las interpretaciones. La fuente de estos criterios pueden ser “las cosas mismas” que ya están presentes en la precomprensión de cada individuo y que aparecen en la actividad interpretativa. Pero la explicación y justificación de esta idea, desarrollada por Gadamer, nos alejaría del objetivo de este trabajo.

Perspectivismo leibniziano

Génesis y aspectos del perspectivismo de Leibniz

La “ciencia perspectivista” de Leibniz surgió en el contexto de la geometría en la década de 1680. Tras su regreso a Hannover desde París y su estudio de las obras de L. B. Alberti, A. Kircher, G. B. da Vignola, J. F. Nicéron, S. Maralouis, C. Mydorgue, A. Bosse, J. Aleaume, G. Desargues, J. Dubreuil y otros, se interesó por las discusiones metodológicas sobre el perspectivismo en geometría. Las reflexiones y experimentos de Leibniz condujeron a la *scientia perspectiva*, en la que puso en práctica la aplicación de la “regla de la perspectiva” que formuló en diversas

teorías geométricas. Así, definió los conceptos de proporcionalidad, semejanza, centro de convergencia, punto de vista, representación, posición, imagen, posición relativa, etc. Algunas de estas nociones aparecen precisamente en esta época en el *Discurso sobre la metafísica*, en 1686, cuando se refiere al perspectivismo.⁷ En este caso, la cuestión que se plantea ya no es geométrica, sino epistemológica. Esto puede ser una clara indicación de que todo el desarrollo del perspectivismo en Leibniz, hasta el corazón de la *Teodicea* y la *Monadología*, tiene su origen en la geometría.⁸

A partir de este origen geométrico, el perspectivismo se convierte para Leibniz en una categoría que atraviesa todo el campo del conocimiento, tanto en relación con su sujeto como con el objeto conocido. En consecuencia, esta noción está vinculada a otros conceptos fundamentales para Leibniz como los de orden, armonía, corporeidad, expresión, intersubjetividad (principio de los otros), sustancia individual, belleza, integridad y representación.⁹

Así, la reconstrucción rigurosa y detallada de esta noción en el pensamiento de Leibniz se convierte en una tarea histórico-filosófica, una tarea compleja debido a su extensión y profundidad y que aún está inconclusa.

El término “perspectiva” no se utiliza unívocamente en Leibniz, sino en sentidos y ámbitos muy diferentes. A veces se utiliza como sinónimo de “punto de vista”. Leibniz incluso construye el término “punto de perspectiva”.¹⁰

⁷ A VI, 4-B, 1550-1551.

⁸ Esta cuestión se trata a detalle en: Ricardo Rodríguez Hurtado, Juan A. Nicolás y Javier Echeverría, *El origen geométrico de la ciencia perspectivista en G. W. Leibniz. Análisis a partir de manuscritos inéditos* (en imprenta).

⁹ Véase: Hubertus Busche, *Leibniz' Weg ins perspektivische Universum. Eine Harmonie im Zeitalter der Berechnung* (Hamburg: Meiner, 1997). Véase también: Erhard Holze, “Mensch, Perspektive, Gott. Perspektivitätstheorie als Leibniz' neuzeitliches Pluralismusmodell”, en *Nihil sine ratione. Mensch, Natur und Technik im Wirken von G. W. Leibniz. VII. Internationaler Leibniz-Kongress Berlin*, ed. por Hans Poser (Hannover: Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft, 2001), II, 516-523.

¹⁰ *La place d'autrui*, 1679, A VI, 3, 903.

Es posible distinguir al menos los siguientes significados del término “perspectiva”:¹¹ En primer lugar, la perspectiva se entiende como una proyección. Esto ocurre en el uso frecuente del término por parte de Leibniz en el campo de la geometría.¹²

Es cierto que una misma cosa puede ser representada de forma diferente; pero siempre debe existir una relación exacta entre la representación y la cosa, y en consecuencia entre las diferentes representaciones de una misma cosa. Las proyecciones de la perspectiva, que vuelven en el círculo a las secciones cónicas, muestran que el mismo círculo puede ser representado por una elipse, por una parábola y por una hipérbola [...] Nada parece tan diferente, ni tan disímil, como estas figuras; y sin embargo hay una relación exacta de cada punto a cada punto.¹³

Es importante destacar que, en este sentido, todas las perspectivas posibles deben ser coherentes entre sí. La relación entre los elementos de las diferentes perspectivas proyectadas tiene el carácter de expresión funcional: “Una cosa expresa otra, cuando existe una relación constante y ordenada entre lo que se puede decir de una y otra; así es como una proyección en perspectiva expresa su geometría”.¹⁴

En segundo lugar, Leibniz da al término perspectiva el significado de referente a las leyes de la visión humana. Las leyes de la perspectiva se aplican al campo del funcionamiento del ojo humano y al campo del arte. En el primer caso, se refiere a la ciencia de la óptica y en el segundo, a la pintura y los efectos producidos con el uso de la perspectiva y a la arquitectura o la escultura. La reflexión sobre el arte que es la estética también se integra en este campo.

Por un lado, el ojo se rige por leyes que en cierto sentido “corrigen” lo representado. Esta es la dimensión biológica de la perspectiva. Esto da lugar a una serie de leyes científicas de la perspectiva. Por ejemplo, el

¹¹ Juan A. Nicolás, “Perspective as mediation between interpretations”, en *Leibniz and hermeneutics*, 22-25.

¹² Véase: A II,1,31; A VI,2,379; A VI,4,708.

¹³ *Ensayo de Teodicea*, § 357, OFC 10, GP VI, 327.

¹⁴ Carta a Arnauld, septiembre de 1688, A II, 231. Véase: *ibíd.*, 240.

ojo percibe simetría donde no la hay.¹⁵ El estudio y la fijación de estas leyes constituyen la óptica.¹⁶ La óptica tiene dos partes, una para el estudio de la trayectoria de los rayos de luz a través de un cristal o espejo, y otra para el corte del vidrio para obtener determinadas perspectivas y efectos.¹⁷

Por otra parte, y siempre en el ámbito del arte, las leyes de la perspectiva tienen una función. En la pintura, es esencial aplicar estas leyes para obtener el efecto deseado. En cuanto al intérprete, también debe estar en la perspectiva correcta para captar el efecto deseado.¹⁸ Lo mismo ocurre con la arquitectura¹⁹ y el teatro, donde el juego de luces y sombras desde distintos ángulos produce efectos especiales.²⁰

Por último, la perspectiva bien expresada produce un efecto estético que es la belleza. Para ello hay que estar en las circunstancias adecuadas.²¹ Lo que aparentemente es feo o desagradable, muestra, desde una perspectiva adecuada, su belleza en el contexto de la totalidad:

Dios, por un arte maravilloso, convierte todos los defectos de estos pequeños mundos en el mayor ornamento de su gran mundo. Es como en esas invenciones de la perspectiva, en las que ciertos bellos diseños solo parecen confundirse, hasta que se les devuelve a su verdadero punto de vista [...]. Así, las aparentes deformidades de nuestros pequeños mundos se convierten en bellezas en el grande.²²

Un tercer significado del término “perspectiva” está relacionado con el punto de vista diferenciado. Esta tercera acepción se utiliza en el ámbito de la metafísica, la epistemología, la ética y la política.

En el ámbito de la moral y la política, Leibniz formula un principio que fija el concepto de perspectiva adecuada: “El lugar del otro es el

¹⁵ *De schismate*, 1683, A IV, 3, 259; véase: A IV, 6, 763.

¹⁶ *De ordinanda bibliotheca*, 1693, A IV, 5, 630; véase: A VI, 4-A, 88.

¹⁷ *Carta a Johann Friedrich*, octubre de 1671, A II, 1, 263; véase: A VI, 4-B, 1822.

¹⁸ *Recommendation pour instituer la science generale*, 1686 (?), A VI, 4-A, 709; véase: A II, 3, 226; A IV, 7, 219; A VI, 6, 135.

¹⁹ *Examen religionis christiana*, 1686(?), A VI, 4-C, 2388.

²⁰ *Drôle de pensée*, 1675, A IV, 1, 567-568; véase: A VI, 6, 138.

²¹ *Carta a Sofía*, A I, 13, 13-14.

²² *Ensayos de teodicea*, § 147, OFC 10, GP VI, 197-198.

verdadero punto de perspectiva tanto en la política como en la moral”.²³ Ponerse virtualmente en la posición (perspectiva) del otro es la mejor manera de entenderlo, coincida o no con la nuestra. Además, la noción de perspectiva o punto de vista también aparece en algunos aspectos de la ontología. Leibniz utiliza esta noción para determinar los componentes básicos de la realidad: “Solo existen los átomos de la sustancia, es decir, las unidades reales y absolutamente sin partes [...]. Podrían llamarse puntos metafísicos: tienen algo vital y una especie de percepción, y los puntos matemáticos son sus puntos de vista”.²⁴

Cada una de estas unidades ontológicas o sustancias individuales representa un punto de vista propio y diferenciado. Es una perspectiva en relación con la totalidad del mundo.²⁵ “Las unidades de sustancia no son más que diferentes concentraciones del universo, representadas según los diferentes puntos de vista que las distinguen”.²⁶ Esto nos lleva al punto culminante del uso que hace Leibniz de la noción de perspectiva. Los individuos se caracterizan por una perspectiva que los constituye como individuos diferenciados. Esta tesis tiene un valor tanto ontológico (constituye a los individuos) como epistemológico (muestra el mundo de una manera determinada).²⁷

Al igual que hay un número infinito de individuos, también hay un número infinito de formas de acceder y expresar el mundo en su totalidad. He aquí el famoso ejemplo utilizado por Leibniz:

Y como la misma ciudad vista desde diferentes lados aparece muy diferente y es como si se multiplicara en perspectiva, así sucede que por la infinita multitud de sustancias simples hay otros tantos universos diferentes, que sin embargo no son más que las perspectivas de uno según los diferentes puntos de vista de cada mónada.²⁸

²³ A IV, 3, 903. Véase también: A IV, 1, 79.

²⁴ *Système nouveau de la nature et de la communication des substances*, 1695, GP IV, 482-483.

²⁵ A II, 2, 188.

²⁶ *Éclaircissement des difficultés que Monsieur Bayle a trouvées dans le système nouveau*, 1698, GP IV, 518.

²⁷ Véase: Laurence Bouquiaux, “La notion de point de vue dans l’élaboration de la métaphysique leibnizienne”, en *Perspective. Leibniz, Whitehead, Deleuze*, ed. por Benoît Timmermans (París: Vrin, 2006), 23-54.

²⁸ *Monadologie*, §57, GP VI, 616. Véase también: A II, 2, 91.

Todas las perspectivas diferentes tienen un doble principio unificador: por un lado, se refieren a un objeto único y por otro, están coordinadas según un plan subyacente de orden, armonía y belleza establecido por Dios: “Esta ley de orden que constituye la individualidad de cada sustancia particular tiene una relación exacta con lo que ocurre en toda otra sustancia y en todo el universo”.²⁹

Esta coordinación entre las diferentes perspectivas humanas verdaderas significa que no puede haber perspectivas o puntos de vista incompatibles entre ellas. Ningún punto de vista es el único verdadero, frente a otros que serían falsos. Todas son relativamente verdaderas en la medida en que explican o representan parcialmente su objeto. Pero a su vez, son intrínsecamente parciales, limitadas; y esta limitación intrínseca está ligada a la corporalidad. Es la corporeidad la que constituye la perspectiva humana: “Dios hizo el alma de tal manera que debe estar de acuerdo con todo lo que está fuera de ella, e incluso representarla según las impresiones que las cosas hacen en su cuerpo orgánico, y que hace su punto de vista”.³⁰

El único “punto de vista verdadero” es el de la totalidad. La verdad es el todo, diría más tarde Hegel. Pero esta no es una perspectiva humana.

En conclusión, se pueden identificar al menos tres rasgos del perspectivismo de Leibniz: las diferentes perspectivas tienen como referencia un único objeto; las diferentes perspectivas están coordinadas entre sí, de modo que no puede haber puntos de vista verdaderos y absolutamente incompatibles; la vinculación de cada perspectiva particular está ligada a la corporalidad. Estas tres características se refieren al punto de vista humano.

El doble punto de vista gnoseológico de Leibniz

El giro hacia la facticidad significa, entre otras cosas, que no hay un conocimiento puro (planteado por Heidegger contra Husserl), que en la constitución del conocimiento son determinantes las circunstancias concretas de la existencia en cada caso y que estas no son suprimibles. La

²⁹ GP IV, 518

³⁰ *Ibid.*, 530.

totalidad de las circunstancias que contribuyen a cada acto de conocimiento es la base de cada interpretación. Hay una precomprensión que determina el abanico de interpretaciones posibles. Esta precomprensión tiene la estructura de la situación hermenéutica.

¿Existe una característica similar en el pensamiento de Leibniz? Para responder a esta pregunta, debemos partir de la distinción leibniziana entre el punto de vista divino y el humano.

El punto de vista divino. Este punto de vista permite acceder a las verdades eternas, es decir, a las que están fuera de toda circunstancia, tiempo y lugar. El conocimiento desde el punto de vista de Dios sería todo *sub specie aeternitatis*. Este acceso a las verdades eternas no es específico del punto de vista divino, sino que es compartido de alguna manera por el ser humano, en la medida en que tiene acceso a ciertas verdades eternas y principios absolutos (por ejemplo en las matemáticas). Es el reino de lo posible.

Esta misma concepción del conocimiento está presente en el pensamiento de Leibniz cuando postula la posibilidad como criterio de realidad: “Una idea también será real cuando sea posible, aunque no exista”.³¹ No podemos referir la realidad de las ideas a las existencias, porque “lo que es posible, aunque no esté en el lugar o en el tiempo en que nos encontramos, puede haber existido otras veces o puede existir un día o incluso puede *estar ya presente en otro mundo* o incluso en el nuestro, sin que lo sepamos”.³² Si no fuera así, “si todos los individuos de una especie se perdieran, la idea de la especie se volvería quimérica [...]. Las ideas posibles solo se vuelven quiméricas cuando se les atribuye la idea de existencia efectiva sin fundamento”.³³ Este es el Leibniz de la doctrina de las modalidades, según la cual la posibilidad precede a la existencia, y la posibilidad formal (no contradicción) es el criterio de realidad. La realidad no está necesariamente ligada a la existencia.

Estos ámbitos del punto de vista divino y de la doctrina de las modalidades serían los enfoques más alejados de lo que representa el giro a la facticidad, ya que el conocimiento tiene un valor de verdad que

³¹ *Nuevos ensayos*, II, 30, § 1, A VI, 6, 263.

³² *Ibid.*, 265. Las cursivas son mías.

³³ *Ibid.*, 263 y 265.

trasciende toda circunspección, todo aquí y ahora. El perspectivismo leibniziano no llegaría a este ámbito del conocimiento en tanto que lógica del conocimiento.

Pero Leibniz introduce un segundo punto de vista, que denomina *punto de vista humano*. Representa una forma de conocer muy diferente de la anterior, porque tiene el carácter de un *perspectivismo corporal*: el conjunto de circunstancias de un “cuerpo” determina una perspectiva particular, un punto de vista concreto. El cuerpo es único, individual e insustituible. Por tanto, es una buena plataforma para situar el perspectivismo de Leibniz.

En este enfoque alternativo, la referencia a la realidad y su relación con la existencia, de cara a la obtención de un conocimiento verdadero, cambia considerablemente.

El perspectivismo como hermenéutica de la facticidad y la comprensión

Circunstancialidad, perspectivismo y comprensión

24 | Leibniz tenía la intuición, a diferencia de Locke, de que no había una *tabula rasa*, un punto de partida neutro y aséptico para la constitución del conocimiento. El proyecto cartesiano de partir de “cero” no es posible, aunque este proyecto filosófico llega en diferentes formulaciones hasta la fenomenología de Husserl y el neopositivismo lógico del Círculo de Viena.

Se trata de un conocimiento “puro” en el que idealmente no hay circunstancias que, en última instancia, oscurezcan lo que es verdadero siempre y en todo lugar. En este modelo, toda circunstancia es neutralizable y prescindible.

La propuesta de Leibniz es que el conocimiento, es decir, el acceso al conocimiento verdadero, se construye sobre toda una infraestructura que lo hace posible. Pero lo esencial aquí es que esta estructura original, previa a cualquier conocimiento real, tiene un carácter constitutivo e ineludible.

Esta infraestructura puede analizarse de diferentes maneras: la situación hermenéutica (Heidegger); la corporalidad (Leibniz); el lenguaje y la historia (Gadamer, Ricoeur); el poder (Foucault); la acción comunicativa (Apel, Habermas). Y muchos otros desarrollos analíticos que se pueden formular.

En el caso de Leibniz esta infraestructura tiene un carácter estrictamente individual en su totalidad: lo que individualiza es el todo. Y es esta totalidad la que tiene prioridad ontológica (metafísica de la individualidad). Por tanto, no se trata de detectar y priorizar “lo común, universal y necesario”, es decir, lo trascendental tal y como lo describe Kant. Lo que es ontológicamente más importante y valioso es el conjunto de características que constituyen una unidad monádica.

Este planteamiento de Leibniz “circunstancializa” la estructura del conocimiento y establece que en la construcción de nuestro conocimiento del mundo y de nosotros mismos hay que incluir tanto la aportación de la razón, en cuanto que tiene acceso a principios y verdades de alcance universal, como las circunstancias concretas de cada individuo aquí y ahora. Y la transformación leibniziana respecto a otros planteamientos de su tiempo y de hoy es que ambos tipos de elementos son esenciales. Del mismo modo, la interpretación de Heidegger no solo debe tener en cuenta los fenómenos, sino que se debe insertar “en el tener previo (*Vorhabe*) toda la entidad temática”.³⁴

Para Leibniz, la prueba irrefutable de que el conjunto de circunstancias que constituyen un sujeto monádico es insuperable es que “si una de ellas cambia” entonces es otro sujeto. No hay subjetividad pura ni conocimiento puro (en el sentido kantiano), hay sujetos circunstancialmente (auto)determinados, hay conocimiento necesariamente elaborado desde una perspectiva, es decir, conocimiento siempre interpretado.

Ningún sujeto comienza en cero, sino que cada sujeto está circunstancialmente situado (Ortega y Gasset), eso es lo que lo constituye. Y esta infraestructura constitutiva es la que impone una determinada manera de saber cómo es el mundo, cómo se puede *comprender* el mundo.

³⁴ Heidegger, *Sein und Zeit*, 232.

En el caso de Leibniz, esta infraestructura toma la forma del perspectivismo. “Perspectiva” o “punto de vista” son las nociones utilizadas por Leibniz para entender el conjunto de circunstancias que son los “presupuestos” necesarios del conocimiento de cada individuo. El contenido de estas “circunstancias” varía según los individuos (en diferentes grados), pero el conjunto es formalmente necesario. *La circunstancialidad es inevitable, insuperable*. Aquí está la convergencia con Heidegger, cuya nomenclatura para el conjunto de “circunstancias” infraestructurales recibe el nombre de “situación hermenéutica”. Leibniz y Heidegger comparten la tesis de que el conocimiento sin supuestos es imposible, que no se parte de cero en el intento de conocer la realidad: “ Toda simple visión predicativa de lo que está ‘a la mano’ es ya en sí misma comprensión-interpretación [...] La interpretación no es nunca una aprehensión sin supuestos de algo dado”.³⁵ Se puede entender —sin forzar el pensamiento leibniziano— que acceder al conocimiento del mundo desde un punto de vista (humano), equivale en muchos aspectos a que el conocimiento es siempre una interpretación en condiciones dadas. Ver las cosas desde un determinado punto de vista es una forma de interpretarlas. La perspectiva, entendida como la condición de posibilidad del conocimiento humano, es el “filtro” interpretativo que hace posible el conocimiento. Sin este “filtro”, el conocimiento humano no es posible. El ser desde una determinada perspectiva permite y es a la vez necesario para interpretar lo conocido, en el mismo sentido que Heidegger establece que la interpretación depende de la comprensión previa: “La interpretación se basa existencialmente en la comprensión”.³⁶ La infraestructura que constituye el conjunto de circunstancias que determina el propio “punto de vista”³⁷ es la que permite a cada individuo su propia “forma previa de ver” (*Vor-sicht*), su propio horizonte de interpretación, su propia perspectiva. La perspectiva propia no es algo que el sujeto “tenga”, sino que constituye su propia entidad e identidad. Para el ser humano, el conocimiento de un punto de vista absoluto (postulado por Leibniz como ya hemos visto, pero lógica-metafísicamente inaccesible) no es posible.

³⁵ *Ibid.*, 149-150.

³⁶ *Ibid.*, 148.

³⁷ *Ibid.*, 150.

A la inversa, se puede decir que el “modo previo de ver” (*Vor-sicht*) es la colocación del sujeto en una determinada perspectiva o punto de vista.³⁸ El carácter estructural del perspectivismo llega al corazón mismo de la situación hermenéutica comprensiva e interpretativa; de este modo, el perspectivismo se sitúa en el centro de la explicación heideggeriana de la intelección humana. En este preciso sentido, podemos hablar de una cierta “hermenéutica perspectivista” en Heidegger.

Este es el paralelismo entre la comprensión hermenéutica y el perspectivismo leibniziano. Es evidente que existen diferencias entre ambos enfoques, pero no cabe duda de que existe un elemento de convergencia filosóficamente importante. Heidegger desarrolla su pensamiento a través de la interpretación, la situación hermenéutica, el horizonte de sentido y finalmente la ontología fundamental. Leibniz, por su parte, desarrolla su filosofía a través de las nociones de sujeto individual (mónada), *notio completa*, corporalidad. Esta diversidad les lleva a caminos diferentes, pero en cualquier caso, lo dicho anteriormente nos permite incluir a Leibniz en la historia de la constitución de la mente hermenéutica y hablar de un “momento leibniziano de la hermenéutica”.³⁹

El “giro a la facticidad” de Leibniz: perspectivismo y corporeidad

Leibniz experimenta un cierto “giro hacia la facticidad” en el sentido de que dirige sus análisis hacia las condiciones constitutivas del individuo en circunstancias concretas. Según él, la noción de “círculo” es incompleta, mientras que la noción de “este círculo” que tengo en mis manos aquí y ahora es completa; es un individuo cuya consistencia específica y total se recoge en su *notio completa*: “Notio completa seu perfecta substantiae singularis involvit omnia ejus praedicata praesentia ac futura”.⁴⁰ La diferencia es que “este círculo concreto” reúne los

³⁸ Grondin, *L'herméneutique*, 57.

³⁹ Véase: Jean Grondin, “Das leibnizsche Moment in der Hermeneutik”, en *Die Hermeneutik im Zeitalter der Aufklärung*, ed. por Manfred Beetz y Giuseppe Cacciatorre (Colonia: Böhlau, 2000), 3-16.

⁴⁰ *Principia logico-metaphysica*, 1689 (?), A VI, 4-B, 1646.

rasgos universales que caracterizan a todo círculo y también los elementos circunstanciales que solo aparecen en su totalidad en “este círculo concreto” y que lo diferencian de cualquier otro.

Pues bien, para entrar en el análisis de la facticidad tal y como la aborda Leibniz en términos perspectivos, apela a la noción de “corporeidad”. La instancia que reúne toda la circunstancialidad de cada individuo y constituye la perspectiva desde la que dicho ser entiende e interpreta el mundo, es el cuerpo. Esto se convierte en el eje del giro leibniziano hacia la facticidad, ya que representa precisamente el principio de finitud que abre la posibilidad del conocimiento y simultáneamente establece sus límites. El cuerpo es así, para Leibniz, el principio hermenéutico de acceso e interpretación del mundo desde una perspectiva particular.

Partiendo de la tesis de que “no hay mónada sin cuerpo”, Leibniz relaciona toda la infraestructura del conocimiento con la corporeidad como plataforma sobre la que esta infraestructura adquiere su dinámica funcional. Esta forma de abordar la constitución del conocimiento es denominada por Leibniz como el punto de vista humano. Para Leibniz, la corporeidad se constituye en la mediación de todo conocimiento “humano”, en el escenario que permite la unidad y la diversidad del conocimiento.

“Corporeidad” significa incorporar a la constitución del conocimiento el conjunto de circunstancias que concurren en un sujeto monádico (un yo) en una situación determinada. Estas “circunstancias” no son, como en otros casos, secundarias y finalmente prescindibles. El conjunto de circunstancias que concurren en cada “cuerpo” constituye la infraestructura que determina un cierto punto de vista, el de un individuo monádico concreto.

Cada punto de vista puede tener elementos en común con otros puntos de vista, pero el conjunto es un todo único e individual llamado “mónada”. Esta determinación perspectivista, por un lado, otorga a cada individualidad una prioridad ontológica (metafísica de la individualidad); por otro lado, define los límites del conocimiento. Todo conocimiento tiene una naturaleza perspectivista de forma estructural (constitutiva) e insuperable. Leibniz establece así su “perspectivismo corporal”.

En este perspectivismo, el conjunto de elementos que constituyen la “situación hermenéutica” de un individuo aquí y ahora se refiere al cuerpo, al que se vinculan todas las condiciones fácticas de toda existencia concreta.

Por su parte, Heidegger no incluye la corporalidad entre los elementos constitutivos de la infraestructura del conocimiento. Es un elemento que está ausente en su análisis de la “situación hermenéutica”. Nos encontramos con una notable deficiencia en el enfoque heideggeriano. En este punto en particular, podemos decir que Leibniz muestra una mayor sensibilidad en el análisis del conjunto de rasgos que configuran una determinada perspectiva. Leibniz no solo toma conciencia de la importancia del cuerpo, sino que lo convierte en un elemento decisivo para comprender la perspectiva finita a la que todo sujeto humano está ineludiblemente ligado. Evidentemente, se trata de una divergencia entre Leibniz y Heidegger.

Todo esto permite tres observaciones: en primer lugar, es posible establecer la convergencia entre Leibniz y Heidegger a partir del momento en que aparece un giro hacia la facticidad en ambos autores; en segundo lugar, hay dos maneras diferentes de analizar y ejecutar este giro. Heidegger elabora su “giro” en relación con la noción de “situación hermética”. En el caso de Leibniz, esto incluye el elemento de la corporeidad, que está ausente en Heidegger. Esta discrepancia entre los dos autores es muy significativa en todo este enfrentamiento. Esto no solo permite hablar de una mayor convergencia en este sentido, sino criticar la hermenéutica de Heidegger desde la posición leibniziana, al menos en lo que respecta al papel de la corporeidad en el proceso de comprensión e interpretación. En tercer lugar, la posición teórica de Leibniz lo sitúa en el contexto de las discusiones de la filosofía del siglo XX. Aunque Heidegger no lo hiciera explícitamente, otros autores abordaron el tema de la corporeidad en el mismo contexto de la filosofía fenomenológica y hermenéutica. Una vez más, Leibniz introdujo en la historia del pensamiento ideas que solo más tarde tendrían su repercusión y darían sus frutos en el campo de la filosofía y la ciencia.

Comprensión, perspectiva y autocomprensión

De la dinámica del conocimiento comprensivo descrita hasta ahora se deriva una nueva convergencia entre los dos autores. Para Heidegger, la comprensión interpretativa y perspectivista (del mundo) es también autoconocimiento. Las dinámicas de interpretación y comprensión global tienen un carácter ejecutivo, es decir, constituyen la acción de hacer. Esto tiene lugar, por un lado, en la constitución de un mundo con sentido y, por otro, en la conciencia de los propios presupuestos. En esta actualización de la conciencia de sí mismo, el sujeto de la interpretación se constituye a sí mismo, se convierte en lo que básicamente es, construye su propia identidad, se convierte en sí mismo. Este proceso incluye una dimensión de autocomprensión. En su desarrollo personal, el sujeto se conoce a sí mismo. En el devenir del proceso interpretativo que es la vida concreta, el sujeto se exhibe a sí mismo, constituyéndose y comprendiéndose: “Es necesario tener presente que comprender no significa primariamente quedarse tan solo mirando un sentido, sino comprenderse a sí mismo en el poder-ser que se desvela en el proyecto”.⁴¹ La apertura del sujeto a sí mismo tiene lugar “co-originariamente con la apertura de la totalidad del ser-en-el-mundo”⁴², y en esta apertura “se perfilan las posibilidades del sujeto”. Lo que el sujeto “puede ser” aparece determinado en el entendimiento original en forma de proyecto. Pero el carácter de proyecto del entendimiento “no tiene nada que ver con un comportamiento de planificación”;⁴³ el sujeto no es “dueño” de su destino, sino que está en función de la apertura original del sentido en que se configuran sus posibilidades. Y esta “irrupción” o posición original no depende en absoluto del propio sujeto. Su destino es solidario con el mundo abierto en su propio autoconocimiento. “El mundo pertenece a la mismidad del Dasein como ser-en-el-mundo”. El autoconocimiento ha adoptado en la tradición filosófica el carácter de “visión”, pero “toda visión se funda primero en la comprensión”.⁴⁴

⁴¹ Heidegger, *Sein und Zeit*, 263.

⁴² *Ibid.*, 143.

⁴³ *Ibid.*, 145.

⁴⁴ *Ibid.*, 147.

A partir de aquí, la intuición, como modo de acceso al ser, pierde la primacía que tradicionalmente tenía (hasta Husserl) en favor de la apertura comprensiva originaria del sentido, que funda la interpretación. Esta es una de las claves de la transformación hermenéutica del pensamiento de Heidegger.

Para Leibniz, la dinámica del verdadero conocimiento perspectivo se entiende como una demostración de lo que el sujeto contiene en sí mismo. Todo lo que un sujeto realiza saca a relucir todas sus posibilidades. Ahora bien, todo esto ya estaba contenido en la totalidad que define cada mónada. Leibniz llama a esta totalidad la *notio completa* que concentra toda la existencia individual. La noción de cada sujeto individual contiene todo lo que *realmente* se le puede atribuir. Por lo tanto, todo lo que le ocurre a cada individuo constituye un despliegue de lo que es. En el desarrollo biográfico de cada sujeto se descubren posibilidades, el sujeto se presenta y, en este proceso, se conoce a sí mismo y sabe quién y qué es. Es un proceso de autoconocimiento. Este autoconocimiento del individuo tiene lugar en el contexto de la finitud que introduce la corporeidad. Pero dado el lugar que Leibniz reserva a la libertad, no hay posibilidad en el ser humano de extraer “la ley de la serie”, de modo que sea posible conocer demostrativamente *a priori* el próximo acontecimiento de la vida del individuo. La vía *a posteriori* es la única viable desde el punto de vista humano. Una forma *a priori* de acceso completo a la *notio completa* no es factible para el ser humano, porque requeriría un proceso infinito.

El sujeto individual no es independiente del resto de las sustancias y tampoco lo es la *notio* que lo representa. Aunque no hay un influjo real (metafísico) entre las sustancias, tampoco hay aislamiento. Existe una coordinación general entre todos ellos, de modo que hay armonía en el funcionamiento de cada uno. Cada sujeto expresa la totalidad del mundo desde un punto de vista determinado. Esto significa que cada sujeto es lo que es respecto a los demás; la “respectividad” es una noción clave para entender la relación entre los sujetos dotados de perspectiva. Por eso mismo, como en el caso de Heidegger y Leibniz, el autoconocimiento y el conocimiento del mundo están íntimamente ligados. La

noción de “expresión” es otra clave para entender esta conexión. Conocerse a sí mismo en el devenir de la propia vida implica conocer el mundo en su totalidad.

El paralelismo es evidente. En ambos casos, el proceso de conocimiento es un proceso constitutivo del mundo y del sujeto a través de la interpretación y la autocomprensión. Toda acción cognitiva del sujeto es una expresión de sí mismo y sirve para conocerse. Esto confirma el carácter hermenéutico del ser en el mundo. De la comprensión-interpretación depende no solo el “ser” del mundo, sino también el “ser” del que comprende el mundo. Heidegger lo expresa en términos de autocomprensión y Leibniz en términos de desarrollo propio de la *notio completa*.

Aquí hay un rasgo en el que convergen los dos enfoques, que ayuda a hacer creíble la hipótesis de una hermenéutica perspectivista.

De todo lo anterior no se puede concluir que Leibniz tuviera una concepción hermenéutica comparable a la desarrollada en el siglo XX. Se puede decir que el planteamiento de Leibniz sobre el camino hacia el verdadero conocimiento y su configuración difería de muchos de sus contemporáneos. Su enfoque contenía características fundamentales comparables a las de algunas concepciones hermenéuticas actuales. En este sentido, puede decirse que Leibniz hace una contribución a lo que será la transformación hermenéutica del pensamiento.

SUSTANCIA CORPORAL. COMPOSICIÓN INDIVISIBLE DE LOS SERES VIVOS EN LA FILOSOFÍA DE LEIBNIZ

*Omaira Barreto Chica**

*Luis Fernando Cardona Suárez***

RESUMEN: Se muestra que la concepción leibniziana de ser vivo se fundamenta en la noción de sustancia corporal. Se parte de la idea según la cual todo ser vivo consiste en el cuerpo orgánico y la mónada dominante, que se encuentran *vinculados* en una relación que va al infinito. Se expone cómo Leibniz establece dicho vínculo entre cuerpo orgánico y mónada dominante. Esta explicación servirá para defender que tal unión crea unidades infinitas, completas e indivisibles que posibilitan la vida. En el marco de esta defensa, se señalan dos asuntos. Por un lado, que toda sustancia corporal emerge en el instante de la creación y que su desenvolvimiento orgánico es un despliegue de transformaciones que se establecen en su composición original. Por otro lado, que puede comprenderse al ser vivo como un individuo plural, cuya configuración cuenta con infinitas sustancias corporales que le proporcionan su unidad indivisible.



CORPOREAL SUBSTANCE. INDIVISIBLE COMPOSITION
OF LIVING BEINGS IN LEIBNIZ'S PHILOSOPHY

ABSTRACT: The Leibnizian conception of being is based on the notion of corporeal substance. It begins from the idea according to which every being consists in the organic body and the dominant monad, both which are linked in an infinitum relationship. The paper explains how Leibniz establishes that relationship. This explanation will be useful to defend that this type of link creates infinite, complete and indivisible units that allow life. From this defense, it points out two issues. On the one hand, that every corporeal substance arises in the moment of creation and that its organic development puts a display of transformations, which are establish in its original composition. On the other hand, that we can understand the living being as a plural individual, whose composition has infinite bodily substances which give it its indivisible unit.

* Pontificia Universidad Javeriana, Colombia.

** Pontificia Universidad Javeriana, Colombia.

OMAIRA BARRETO CHICA Y LUIS FERNANDO CARDONA SUÁREZ

PALABRAS CLAVE: cuerpo orgánico, fuerza vital, mónada, *unum per se*.

KEY WORDS: monad, organic body, *unum per se*, vital force.

SUSTANCIA CORPORAL. COMPOSICIÓN INDIVISIBLE DE LOS SERES VIVOS EN LA FILOSOFÍA DE LEIBNIZ

Unidad completa de los individuos

Para Leibniz, los cuerpos orgánicos, al estar compuestos de partes, son susceptibles de división y al estar en constante cambio, son máquinas naturales en su microestructura. La máquina natural, que está compuesta, a su vez, por infinitas máquinas naturales, representa la integración y la unidad de todo el cuerpo orgánico en una observación conjunta. Esto, en la medida en que sus órganos, que están en metamorfosis permanente al tiempo de componer la totalidad, llevan consigo su mónada dominante.¹

Para obtener unidad funcional e identidad como seres vivos, estos requieren un elemento que sea al mismo tiempo fuente y proveedor de su fuerza vital (*vis vitae*). Este elemento fuente, que es inherente a los cuerpos orgánicos, es la entelequia o principio vital que hace posible su organización, con el propósito de que su funcionamiento sea autónomo y autorregulado. En este sentido, Leibniz señala que cualquier acción que realizan los seres vivos sucede en virtud de su actividad inherente.²

Leibniz defiende la relevancia de la fuerza vital mediante la concepción aristotélica de la entelequia o la forma sustancial. Para ello, insiste

¹ François Duchesneau, *Organisme et corps organique de Leibniz à Kant* (Paris: Vrin, 2018), 69.

² Justin E. H. Smith, *Divine machines: Leibniz and the sciences of life* (Princeton: Princeton University Press, 2011), 137-138.

en que, dado que es el principio de la vida, dicha concepción está vinculada exclusivamente con el tratamiento de los cuerpos orgánicos. Recalcar esta afirmación le permite al filósofo alemán señalar que cada ser de la naturaleza posee inherentemente una autonomía de producción y preservación propia, que no depende de la agencia de otras entidades, ni siquiera de un ser divino. En otras palabras, cada ser viviente que existe en el universo posee una entelequia dominante, de modo que la unidad organizativa y funcional de un cuerpo vivo se fundamenta en su mónada.³

Así las cosas, el cuerpo orgánico posee una forma sustancial que la dota de *unidad por sí misma (unum per se)*. Sin su fuerza vital el cuerpo es simplemente un agregado de infinitas sustancias que, en términos leibnizianos, es *materia segunda*.⁴ Leibniz se refiere a esta unidad completa con el nombre de *sustancia corporal*, que se caracteriza por conservarse, a pesar de que las partes que la componen cambien o se puedan ausentar con el paso del tiempo.⁵ De hecho, el componente corporal es lo único que se puede dividir en términos de la sustancia corporal; sin embargo, con esta divisibilidad la sustancia corporal no deja de ser la misma que era antes de la fragmentación.

36

³ *Monadología* §70; OFC 2, 338; GP VI, 619. En este trabajo utilizaremos la traducción al castellano de la colección G. W. Leibniz, *Obras filosóficas y científicas* (OFC) realizada por la Sociedad Española Leibniz bajo la dirección de Juan Antonio Nicolás. Para efectos de citación, enunciaremos la abreviatura, el volumen y la página que estipula la edición española, y, acto seguido, las siglas y abreviaturas establecidas en la edición de la Academia.

⁴ No podemos confundir la noción de cuerpo orgánico con la noción de materia segunda, porque, aun cuando la primera depende de la segunda, no es posible hacer la relación inversa. El cuerpo orgánico es el cuerpo material de la sustancia corporal, es su compuesto más no su totalidad. Por su parte, la materia segunda se caracteriza principalmente por lo siguiente: *i)* al igual que la *materia prima*, tampoco es sustancia, no obstante, ambas tienen su cimiento en las mónadas; *ii)* es un agregado de sustancias, es decir, descansa en una pluralidad de mónadas (materia prima más entelequia), y al ser agregado no posee de manera inherente una unidad total, sino que se compone por unidades innumerables, y es, entonces, solo *unidad por agregación*; *iii)* es un fenómeno bien fundado que se referencia por un agregado de sustancias y no por una única sustancia; *iv)* está dividida actualmente al infinito, simultáneamente hay una multitud infinita de mónadas que no implican cuantificación; *v)* es real debido a que sus partes son tanto determinadas como anteriores al todo y definidas; y *vi)* tiene a las fuerzas derivativas como cualidad esencial. Véase: Rodolfo Fazio, “La noción de cuerpo en los escritos maduros de Leibniz”, *Diánoia LXIII*, núm. 80 (2018): 37-43.

⁵ Fazio, *Noción de cuerpo*, 36; Smith, *Divine machines*, 119-123.

En pocas palabras, la *sustancia corporal* es una *unidad sustancial* que está compuesta por la mónada dominante y el cuerpo orgánico. El cuerpo orgánico está conformado, a su vez, por infinitas mónadas que le dan organización a la materia segunda. De ahí que la posibilidad de los procesos vitales se dé gracias a que el cuerpo orgánico tiene un principio activo que le permite organizarse, funcionar de manera autónoma y autorregulada; por supuesto, este principio activo le proporciona verdadera unidad como ser vivo. Si bien se entiende *prima facie* el sentido de esta composición, es necesario indicar cómo Leibniz establece una relación estrecha entre mónada dominante y cuerpo orgánico, en la cual se presenta una correspondencia armónica entre los procesos propios de la mónada, percepción-apetito, y la secuencia del funcionamiento del cuerpo orgánico. Esto, con el propósito de sentar su posición frente a posturas que le confieren al cuerpo un carácter meramente instrumental y obediente del direccionamiento y gobernanza del alma como ente teleológico.

El interés por cumplir con este objetivo llevó a Leibniz al intercambio epistolar con el científico holandés Burcher de Volder (1643-1709), quien criticó de forma aguda algunas de sus tesis, entre ellas, que la sustancia tiene un vínculo recíproco con la materia. Con el propósito de esclarecer el concepto de sustancia corporal y su unidad sustancial, retomamos la carta que Leibniz le dirige a De Volder el 20 de junio de 1703, que es medular para comprender la filosofía leibniziana. La siguiente comunicación resume la formulación de la sustancia corpórea que Leibniz le presenta a De Volder:

Si entiende Vd. la masa como un agregado que contiene muchas sustancias, podrá también concebir en ella una única sustancia preminente o concebirla como un animado dotado de una entelequia primaria. En todo caso, para la constitución de la mónada o sustancia simple completa yo no reúno con la entelequia sino la fuerza pasiva primitiva que se relaciona con toda la masa del cuerpo orgánico, de la que el resto de las mónadas subordinadas que están en los órganos no son parte sino requisitos inmediatos para su constitución y concurren con la mónada primaria para la formación de la sustancia corpórea orgánica, sea animal o planta. Distingo, por lo tanto, así: (1) entelequia primitiva o alma; (2) materia prima o potencia

pasiva primitiva; (3) mónada completa formada por estas dos; (4) masa o materia segunda, esto es, máquina orgánica, a la que concurren innumerables mónadas subordinadas; (5) animal o substancia corpórea, a la que la mónada dominante da unidad dentro de la máquina.⁶

Por otra parte, frente a la indicación de que la sustancia corpórea contiene infinitas máquinas, Leibniz aclara que esta sustancia es una máquina que se activa por una entelequia que le provee los principios de verdadera unidad y de realidad. Por tanto, la sustancia corpórea es un “ente real”.⁷ En esta línea argumentativa, Leibniz señala que Dios creó el alma o unidad real que por su perfecta espontaneidad es capaz de producir todo desde su propio fondo, pues su perfección ya se encuentra ovillada dentro de sí, sin la necesidad de recibir algo del exterior. Aunque sea autosuficiente para su desenvolvimiento, no se desliga de las otras sustancias ni de lo externo, más bien, su singularidad se da conforme a las cosas externas.

Así las cosas, el propósito que persigue la naturaleza consiste en que estas máquinas, al ser *notio completa*, expresen desde su punto de vista el universo entero y contengan su presente, su pasado y su futuro, lo que garantiza la indestructibilidad del universo y de las mismas sustancias corporales. En palabras del filósofo alemán: “en consecuencia, tal máquina no puede producirse ni tampoco destruirse mediante mecanismo alguno. Ninguna entelequia primitiva puede originarse ni extinguirse de forma natural ni carece jamás de cuerpo orgánico”.⁸ Por tanto, Leibniz indica que el oficio de cada sustancia es, pues, “ser otros tantos espejos vivientes de las cosas, otros tantos mundos concentrados”.⁹

De acuerdo con el análisis interpretativo de la noción de sustancia de Rodolfo Fazio, es plausible indicar que quizá Leibniz da por sentado la unión sustancial entre mónada dominante y cuerpo orgánico, cuando señala que la mónada precisa un cuerpo particular para percibir el mundo y realizar sus acciones. Sin embargo, recordemos que esta no es una unión *esencial*, sino de correspondencia. Eso significa que

⁶ OFC 16, 1200; GP II, 252.

⁷ OFC 16, 1198; GP II, 250.

⁸ OFC 16, 1199; GP II, 251.

⁹ OFC 16, 1200; GP II, 252.

tanto la mónada como el cuerpo pueden subsistir de manera independiente, ya que cada uno es una sustancia completa en su individualidad. Cabe resaltar, no obstante, que en el caso de la mónada no se admiten la división y la subsistencia, pues la unidad monádica es por sí misma *esencial*. Para su realización, entonces, la fuerza primitiva activa requiere la fuerza primitiva pasiva y viceversa, esto es, la una no es apta de subsistir sin la otra, pues, por separado, ambas son abstracciones incompletas.¹⁰

En línea con lo anterior, si la unión de la sustancia corporal no es *esencial* y las mónadas podrían prescindir unas de otras para su realización, ¿por qué insistir en su unidad? El recurso leibniziano consiste en evitar un posible solipsismo monádico, que entraría en contradicción con la perfección de la creación del universo y, por supuesto, que no sería natural en relación con el mundo que existe. En palabras de Fazio:

Leibniz no explica cómo es la unidad de la sustancia corpórea ni tampoco que efectivamente haya tales unidades, sino solo que, aun cuando no se trate de una unidad esencial, tal unidad *podría* requerirse en función del mundo creado. En efecto, estas consideraciones permiten afirmar únicamente que el carácter no-esencial de la unión no implica que ella no sea posible o incluso necesaria hipotéticamente —esto es, supuesto un Dios sumamente perfecto.¹¹

Leibniz deja claro que el cuerpo orgánico, entendido como un agregado de mónadas, está en constante cambio, pierde y gana mónadas a cada instante, como se puede contrastar en el parágrafo 71 de la *Monadología*, en el que establece una analogía entre los cuerpos y un río que fluye. Sin embargo, la sustancia corpórea, al estar organizada por una mónada dominante, no afecta su identidad. En tal sentido, para justificar la unidad entre una mónada dominante y un agregado de mónadas en constante cambio, el filósofo alemán acude al concepto de *requisito inmediato* como salida explicativa. El concepto aparece en la carta a De Volder del 20 de junio de 1703 que revisamos en líneas anteriores.

¹⁰Rodolfo Fazio, “Dinámica y metafísica. Un estudio de la sustancia corpórea en la filosofía de Leibniz a través de sus distintos períodos” (tesis de doctorado, Universidad de Buenos Aires, 2015), 262.

¹¹*Ibid.*, 263.

Aquello que se entiende por *requisito* no está incluido en la definición de lo requerido, aunque sí se convierte en condición necesaria de existencia para que algo suceda, es decir, el requisito es prioritario ontológicamente para que la sustancia corporal sea de esta forma y no de otra. Por ello, las múltiples mónadas completas que conforman el cuerpo orgánico son lo constitutivo, su condición necesaria para existir y, al mismo tiempo, la condición necesaria para la existencia de la sustancia corpórea. Más aún, estas mónadas tienen prioridad a nivel ontológico: por sí mismas son sustancias completas, esto es, no necesitan al cuerpo orgánico para alcanzar su *completitud*.¹²

A partir de lo anterior se podría considerar que la formulación de la sustancia corporal es la configuración de la mónada dominante y el cuerpo orgánico, pues ambos elementos son requisitos para la unidad de la sustancia corpórea. No obstante, no podría asegurarse, de la misma manera, que esta unidad se establezca necesariamente entre determinada mónada dominante y determinado cuerpo orgánico. Este último, al ser cambiante, requiere la agregación de mónadas para su constante fluidez. Esto no significa que esta relación agregada, aunque no sea definitiva, sea accidental o imprevista. Más bien, significa que guarda ciertas similitudes o concordancias que permiten que unas mónadas se vinculen con otras.¹³

En el marco de esta discusión, la salida explicativa que encuentra Fazio para indicar la relación que hay entre mónadas (unidades independientes y heterogéneas) en función de una de sus características, a saber, su materia prima, se daría en términos de *requisito inmediato*. Es decir, la similitud o la concordancia que hay entre las mónadas es precisamente que todas tienen una fuerza primitiva pasiva que les posibilita resistir cualquier cambio y, al tiempo, que se puedan agregar, diferenciar y organizar en una sustancia corpórea. Al recurrir a la materia prima como requisito inmediato, Leibniz encuentra la vía para fundamentar la posibilidad de una unidad de la sustancia corpórea que surja de sí misma. Así las cosas, la fuerza primitiva pasiva (materia prima) sería el término

¹² *Ibid.*, 265.

¹³ *Ibid.*, 266.

homogéneo de las mónadas que, en virtud del requisito, permite la unión entre mónada dominante y cuerpo orgánico, asumiendo este vínculo como la constitución de un *todo genuino*, a saber, la sustancia corpórea, que va más allá de la simple agregación de unidades heterogéneas.¹⁴

Ampliando la explicación de este punto, consideramos pertinente recordar que la mónada leibniziana está conformada por una fuerza primitiva con dos vías de acción, una activa y una pasiva; la primera, es fuerza activa denominada entelequia o forma sustancial; la segunda, es fuerza pasiva denominada materia prima. Esta última hace posible que en la mónada se genere resistencia al movimiento o, en otras palabras, que tenga inercia natural. Que la mónada esté conformada por lo activo y lo pasivo al mismo tiempo es una exigencia de la propia naturaleza de la mónada, en la medida en que la una no puede desarrollarse sin la otra. En este sentido, puede considerarse que las fuerzas primitivas de la mónada son el germen de su actividad, esto es, son su fuente tanto de unidad como de variación y distinción.¹⁵

La mónada dominante es la fuente de actividad y unidad de la sustancia corporal que organiza jerárquicamente al cuerpo orgánico en una estructura que se agrupa en infinitas sustancias corporales. Al ser una sustancia simple tiene un límite, pero es un límite incorpóreo o inmaterial, porque es unidad autónoma. Recordemos que la mónada, además de ser su propio fundamento, es el fundamento o la base indispensable que permite la emanación de los cuerpos orgánicos y de todo ser vivo.¹⁶

Las unidades orgánicas vivas, entre las que se encuentran los animales y las plantas, poseen una entelequia que organiza sus cuerpos orgánicos, motivo por el cual son verdaderas sustancias individuales que están constituidas, a su vez, por animales y plantas incorporadas unas en otras, de forma que cada una de las partes del cuerpo orgánico se hacen necesarias.¹⁷ Recordemos que en cada porción de materia que

¹⁴ *Ibid.*, 267-269.

¹⁵ OFC 16, 1199; GP II, 250-251.

¹⁶ Vitalidad y mecanismo; OFC 8, 551; Couturat, 14.

¹⁷ Justin E. H. Smith resalta que el modelo leibniziano de cuerpo orgánico, entendido como una individualidad anidada, está influido por ciertos factores históricos. Uno de ellos es el avance científico que proporcionó la microscopía al descentrar el estudio de los seres vivos en especies de gran tamaño y concentrarse en la microvida, descubierta a través de una lente, lo que reveló

existe en la naturaleza se encuentran infinitos cuerpos orgánicos y animados, es decir, agregados de sustancias. Así, cada parte constitutiva de la sustancia corporal dominante se encuentra compuesta, del mismo modo, por forma sustancial y cuerpo orgánico, pues tienen la misma configuración. En este sentido, están anidadas unas en otras, en una infinidad de niveles en los que cada parte resulta ser un requisito de la totalidad de la sustancia corporal.¹⁸

Así como el cuerpo orgánico posee una fuente inherente de la que emana su fuerza vital (*vis vitae*) general, del mismo modo está conformado por infinitas mónadas que se organizan gracias a la acción de una mónada dominante. En tal sentido, la fuerza primitiva pasiva (materia prima) está tanto en la mónada dominante de un cuerpo orgánico, como en las mónadas que por agregación conforman ese cuerpo. Dicho esto, podemos resaltar que la macroidentidad de la sustancia corporal se establece por la coexistencia de su forma sustancial y de su cuerpo orgánico configurado con las infinitas sustancias corporales que están anidadas en su unidad funcional.

En suma, una *sustancia corporal* no es sujeto de división, sino unidad configurada en pluralidad infinita, ya que esta unidad se hace posible gracias a la configuración inherente e indivisible entre el cuerpo orgánico y su fuerza vital (*vis vitae*), caracterizada principalmente por preservarse y conservar la vida a través de las constantes transformaciones que se desenvuelven con sus procesos vitales. Así, todo lo que existe en la naturaleza es sustancia individual con sus propiedades.

cambios no solo en la concepción de los seres vivos, sino también en la relación con el entorno. Este paso de lo macro a lo micro como objeto de interés para el estudio exhaustivo de la vida contribuyó además a transformar la concepción de parasitismo que hasta el siglo XVII se asumía como un signo de preocupación en el estado de salud (causa de problemas y debilidad) de los cuerpos orgánicos del que eran huésped, pues se consideraba anormal que dos seres vivos compartieran el mismo cuerpo orgánico. Gracias a los descubrimientos del microscopio se empezó a considerar que las microcriaturas pueden generar posibles relaciones de mutua ayuda. Visto así, los parásitos y otros pequeños cuerpos orgánicos no son invasores u oportunistas de ese cuerpo ocupado. No solamente residen ahí, sino que se encuentran en un vínculo simbiótico en el que este cuerpo orgánico, por minúsculo que sea, es parte sustancial de su constitución, al margen de las alteraciones de las que sea susceptible el anfitrión (Smith, *Divine machines*, 143-144).

¹⁸Duchesneau, *Organisme et corps organique*, 63; Smith, *Divine machines*, 139-140.

Prexistencia y preformación de la sustancia corporal

Leibniz asume que el proceso de los seres vivos se despliega en una serie de transformaciones que comienzan con su preformación original y que, gracias al nexo universal, marchan en consonancia con los encañamientos de percepciones-apetitos de cada mónada dominante. Por ello, la preformación que ha sido dada desde el origen de la creación divina permite el desenvolvimiento adecuado de los seres vivos. Respecto a esto, Leibniz indica que la preformación hace que se dé una producción autónoma y autosuficiente como respuesta a una constante actualización de la naturaleza que se renueva sin ninguna intervención externa, ya que el diseño original de la creación incluye los dispositivos suficientes para que la naturaleza se desenvuelva por su propia cuenta, en un proceso secuencial de estructuras y operaciones orgánicas.¹⁹ En este sentido, se dice, por un lado, que la naturaleza tiene infinitas sustancias corporales que están contenidas en otras sustancias corporales; y, por otro, que, gracias a la mónada dominante, dichas sustancias se organizan jerárquicamente en el cuerpo orgánico. Desde la parte más pequeña hasta la más extensible de un ser vivo existe una comunicación entre mónada y cuerpo orgánico que se repite indefinidamente.

Frente a la cuestión de la formación original de las sustancias corporales, y concretamente a la pregunta sobre qué es lo que les da existencia a los seres vivos, Leibniz se opone a la posición de Ralph Cudworth (1617-1688), que señala que el alma, al estilo de una naturaleza plástica inmaterial, realiza su propio cuerpo. Para Leibniz, los cuerpos orgánicos siempre han estado ahí, esto es, prexisten desde la creación, nunca se forman completamente por primera vez ni emergen de la nada; así como tampoco necesitan un agente para su materialización ni una explicación de la generación animal por vía mecánica. El filósofo alemán aclara que el cuerpo orgánico por sí mismo establece y conserva sus estructuras y operaciones con finos movimientos que equilibran los procesos vitales. El organismo es el modo de funcionamiento inherente de los cuerpos orgánicos y exige que tanto el procesamiento de los cuerpos

¹⁹ *De ipsa natura* §6; OFC 8, 450; GP IV, 507; Duchesneau, *Organisme et corps organique*, 61-62, 71.

orgánicos como sus efectos vayan al infinito, de manera que lo orgánico solo procede de lo orgánico y lo produce, sin perder de vista, por supuesto, que los movimientos y las acciones de los cuerpos orgánicos sí pueden ser comprendidos por vía mecánica.²⁰

Leibniz se distancia del planteamiento de las naturalezas plásticas por dos razones. En primer lugar, porque hay una armonía preestablecida entre mónada dominante y cuerpo orgánico. En segundo lugar, porque toda transformación orgánica se supedita a las leyes mecánicas que rigen la preformación. En este punto es importante señalar que, en términos generales, Leibniz acepta la idea de la preformación de los cuerpos orgánicos, aunque rechaza el esquema que proponen los preformacionistas, según el cual los seres vivos se encuentran en estado de miniatura en sus semillas o gérmenes, donde el desarrollo es nada más incremental. Leibniz considera que la preformación encadena procesos de composición y organización en el marco de una ley de transformación, y no es una simple agregación de vivientes. De hecho, en su escrito de 1705 *Consideraciones sobre los principios vitales y las naturalezas plásticas*, afirma que lo orgánico solo emerge de lo orgánico. El propósito de esta afirmación es aclarar que los cuerpos orgánicos poseen procesos complejos, de manera que es imposible que broten por primera vez de lugares en los que no existe organización alguna de la materia viva. En breve, el alma y el cuerpo orgánico preexisten.²¹

En ese orden de ideas, al hablar de preexistencia el filósofo alemán alude a entidades orgánicas. Desde su perspectiva solo lo orgánico preexiste, ya que fue creado en el mismo instante de la creación del universo. Para sostener esta afirmación, se apoya en las evidencias que aportan los descubrimientos microscópicos de Leeuwenhoek.²² Por otra parte,

²⁰ Duchesneau, *Organisme et corps organique*, 59-60; Smith, *Divine machines*, 165-167.

²¹ OFC 8, 514; GP VI, 543; Duchesneau, *Organisme et corps organique*, 49-54.

²² Leeuwenhoek considera que el espermatozoide es una especie de semilla animal que envuelve de forma extremadamente pequeña a un ser vivo completo. En el caso de los seres humanos, para que se conviertan en estos como tales, han de pasar por un proceso de metamorfosis similar al de los anfibios y los insectos, y deben descartarse las doctrinas que proponen que en la cabeza del espermatozoide se encuentren fetos humanos en miniatura (Smith, *Divine machines*, 178-181; François Duchesneau y Justin E. H. Smith, Introducción a *The Leibniz-Stahl controversy* (Londres: Yale University Press, 2016), 41.

respalda la posición de preformación corporal con el trabajo de Jan Swammerdam,²³ porque se relaciona estrechamente con los procesos de cambio o metamorfosis a los que se someten los seres vivos. Dado que los seres vivos son cuerpos orgánicos o máquinas naturales, se asume que no pueden haber sido confeccionados de manera artificial. Por ello, Leibniz considera que la preformación se vincula con el plan divino de la creación, hecho que faculta a los seres vivos a tener inherentemente dispositivos que les permitan actualizarse constantemente.²⁴

Ahora bien, como señala Leibniz en varios escritos, la preformación no tiene que ver con metempsicosis ni con transmigración de las almas. Estas posturas solo les adjudican la preexistencia a las almas, no a los cuerpos orgánicos, y en ese caso, las almas tendrían que pasar de un cuerpo a otro para que se las considerara existentes. Entretanto, el punto de vista de Leibniz es que todo ser vivo se mantiene y preexiste, ninguna mónada puede separarse por completo del cuerpo orgánico con el que está emparentado.²⁵ Gracias al descubrimiento de los microorganismos y la microestructura de los cuerpos, que estaba en boga en las discusiones científicas de la época, Leibniz encuentra un ejemplo corporal real para defender su propuesta de que toda sustancia simple está vinculada estrechamente con un cuerpo orgánico. Por esa misma vía, esta propuesta le permite sostener que todas las sustancias corporales que han existido, existen y existirán se crearon en el mismo instante que el universo. La teoría de la generación leibniziana tiene dos puntos de anclaje en un engranaje metafísico-microscópico: los principios superiores *a priori*, de un lado, y, de otro, los resultados empíricos descritos por la ciencia a través de la lente del microscopio.²⁶

Leibniz respalda su posición de la metamorfosis mediante su postulado de la preformación orgánica y la armonía preestablecida. Considera que hay una relación de concomitancia alma-cuerpo en la que, para

²³ Swammerdam dedicó parte de su tiempo a describir el proceso de metamorfosis de los insectos. Gracias a este trabajo Leibniz pudo asociar que la mariposa se encuentra envuelta en la oruga siendo los dos animales el mismo, pero en procesos de transformación distintos (Smith, *Divine machines*, 189).

²⁴ Duchesneau, *Organisme et corps organique*, 71; Smith, *Divine machines*, 170-171.

²⁵ Duchesneau, *Organisme et corps organique*, 72-74; Smith, *Divine machines*, 174-175.

²⁶ Smith, *Divine machines*, 176-178.

lograr desenvolverse, cada mónada debe vincularse con un cuerpo orgánico que esté en sintonía con sus percepciones. Tanto el postulado de preformación orgánica como el de la armonía prestablecida van de la mano: si no se acepta la existencia de un cuerpo preformado, no se puede aceptar que dos entidades de naturaleza diferente se encuentren en correspondencia y envueltas en una unidad armónica. Es decir, debe haber cierta concordancia para que entidades diferentes representen el mismo universo.²⁷

En ese sentido, Leibniz considera que con el principio de la armonía prestablecida queda claro que, así como ninguna sustancia influye en otra sustancia para su desarrollo, tampoco interviene en el estado de los cuerpos orgánicos, pues las leyes que rigen las almas están enmarcadas en las causas finales (apetición, fin y medio) por ser de naturaleza metafísica. Por el contrario, el cuerpo orgánico de naturaleza física se gobierna por las causas eficientes. Sin embargo, ambas causas (finales y eficientes) llegan a conjugarse para obtener un propósito mayor, en tanto que se guían por la armonía prestablecida.²⁸ Para que se comprenda al ser vivo como unidad, es decir, como *sustancia corporal*, se debe aceptar asimismo que la sustancia simple es concomitante orgánicamente con el cuerpo que va en sintonía. Esto, de acuerdo con Leibniz, es un resultado inquebrantable de aquello que Dios estableció al momento de realizar la creación.²⁹

Por consiguiente, tanto el alma como el cuerpo orgánico de cada ser vivo y, el de sus subsiguientes, ya se encuentran configurados en el diseño original de la creación. Con eso, la naturaleza se asegura de que ningún ser se origine de la nada o provenga de algo inorgánico; más bien, los cuerpos orgánicos son envolturas de otros cuerpos orgánicos al infinito que en conjunto conforman todo el escenario en el que habitamos. La acción de la naturaleza es seguir sus propias leyes con el propósito de garantizar su propio despliegue de composición y organización, y al tiempo, procurar el desenvolvimiento autosuficiente de la serie de transformaciones que se encuentran inherentemente en cada ser vivo.

²⁷ *Monadología* §78; OFC 2, 339; GP VI, 620; Smith, *Divine machines*, 191.

²⁸ *Monadología* §78; OFC 2, 339-340; GP VI, 620.

²⁹ Duchesneau, *Organisme et corps organique*, 68-70; Smith, *Divine machines*, 189-191, 195-196.

El ser vivo, una unidad en sí mismo

En la visión leibniziana, el concepto de ser viviente implica el concepto de individuo plural, ya que un individuo de este tipo contiene la infinidad de individualidades plenas que lo componen como individuo mayor. El cuerpo orgánico es definido por la actividad, pues su unidad, que ha sido dada por el alma o entelequia primitiva, es funcional, de modo que los individuos que componen un cuerpo orgánico están ahí para cumplir con una función. Esto puede explicar, de alguna manera, por qué Leibniz considera que las partes de un cuerpo orgánico no son *partes extrapartes*. Su definición está precisamente por su función y no por su cohesión espaciotemporal.³⁰

En ese orden de ideas, podemos considerar el modelo leibniziano de individualidad anidada análogamente con el proceso transformativo de los gusanos, con el propósito de usarlo en un sentido amplio para explicar la estructura de los cuerpos orgánicos. Es decir, como hemos indicado en líneas anteriores, cualquier criatura pequeña, que en sí misma contiene otras criaturas más diminutas (unas dentro de otras) cada sustancia corporal independiente, constituye simultáneamente una sustancia corporal mayor. En ese sentido, todo cuerpo orgánico anidado en otro cumple un papel fundamental en la composición, procesos y funcionamiento del macrocuerpo orgánico del que forma parte. Aunque estos procesos pueden ser dolorosos o desafortunados, indican que un cuerpo orgánico mayor es un mundo completo para otros cuerpos más pequeños. Esta situación lleva a Leibniz a sostener que en todos los seres vivos hay una condición sustancial, o sea, todos los cuerpos son un agregado infinito de sustancias. Así lo establece Leibniz en *Vitalidad y mecanismo en la naturaleza*: “Toda sustancia simple tiene cuerpo orgánico correspondiente a ella misma; pues, de otro modo, carecería de un orden en el universo en relación con todos los otros seres y no podría actuar ni padecer ordenadamente; sin embargo, en sí misma carece de partes”.³¹

Lo anterior solo confirma que el principio fundamental de los cuerpos orgánicos son las sustancias simples, ya que al carecer de partes son la

³⁰ Duchesneau, *Organisme et corps organique*, 67; Smith, *Divine machines*, 141-142.

³¹ OFC 8, 551; Couturat, 14.

fuente de todas las cosas y de las modificaciones de los cuerpos. Con esto, Leibniz señala que la concepción de cuerpo orgánico va de la mano de la doctrina de las mónadas.

Así, el filósofo afirma que, dado que la constitución de todo ser vivo es de cuerpo orgánico y mónada dominante, se presenta una sincronía entre la serie de percepciones-apetitos de la mónada y la serie de movimientos del cuerpo. La organicidad de los cuerpos vivos se da gracias al accionar de las infinitas entelequias que existen en ellos. De tal forma, Leibniz sostiene una visión arquitectónica de la vida y la usa de fundamento para sustentar que la mónada dominante sería la encargada de la organización, unidad, integración y transformación perpetua del cuerpo orgánico. En otras palabras, la mónada dota de razón determinante al ser vivo. Al dejar claro que no es suficiente con que la materia esté organizada para que haya vida, se muestra, entonces, la necesidad de una energía que impulse la materia a la vitalidad.³²

Leibniz expresa lo anterior en los párrafos 62 y 63 de la *Monadología*, en los que se señala que un *viviente* es el vínculo de correspondencia entre cuerpo orgánico y mónada, en el que la mónada es entelequia, principio vital, fuerza del cuerpo. Este vínculo está regulado por un orden perfecto, pues, como dijimos, cada mónada necesita estar vinculada a un cuerpo orgánico para su realización. En este sentido, la mónada representa al cuerpo que le corresponde en la creación y también a todo el universo. En palabras de Leibniz:

Este cuerpo de un viviente o de un animal es siempre orgánico; pues toda mónada, por ser a su modo un espejo del universo, y estar el universo regulado según un orden perfecto, es necesario que haya también un orden en el sujeto que representa, a saber, en las percepciones del alma y, en consecuencia, en el cuerpo, según el cual el universo está representado en ella.³³

De acuerdo con estas palabras, en cada mínima parte hay un mundo y el fragmento más diminuto de la naturaleza presenta la complejidad del orden del universo en su escala. Cada porción de la materia es divisible al infinito, esto es, puede subdividirse sin fin en partes que están

³² Duchesneau, *Organisme et corps organique*, 65-69.

³³ *Teodicea* §43; *Monadología* §63; OFC 2, 337; GP VI, 618.

vinculadas las unas con las otras. El objetivo de esta divisibilidad es que cada parte exprese, desde su propio movimiento, la totalidad del universo, es decir, que en cada instante pueda representar al universo con sus acciones y desde su propio punto de vista.³⁴

Todo ser viviente es una sustancia corporal que está conformada por un cuerpo orgánico y una mónada dominante. Para Leibniz, en toda la naturaleza hay vida expuesta en infinitos grados de perfección. En este esquema las mónadas dominantes gobiernan unas a otras tanto en cada sustancia compuesta como en la generalidad de la naturaleza. La distinción entre grados se establece por el disfrute o no de los órganos que le permitan diferenciar y procesar las impresiones que reciben del exterior, para establecer así las percepciones que representan su expresión del universo. Así las cosas, dependiendo de la especie viviente se despliega o no cierto nivel de lucidez en la percepción. En otras palabras, el grado de perfección de cada mónada va de la mano de su capacidad de percibir claramente.³⁵

Para dejar más clara la posición de que el universo y cada mónada en particular se encuentran en plena armonía, Leibniz anota que todo ya está regulado desde el inicio de la creación. El filósofo alemán sostiene que el poder, la sabiduría y la bondad de Dios están también reguladas desde el principio, y que Él tiene además el conocimiento de todo de manera presente. Al ser la fuente de la que emana toda la creación, el tiempo pasado, presente y futuro confluyen simultáneamente en Él. De esto carecen las mónadas creadas, ya que a pesar de que también poseen todo el conocimiento del universo, lo conservan confusamente y no lo pueden discernir todo al mismo instante. Esto es, las mónadas desconocen los pormenores del porvenir. El conocimiento del universo que tienen las mónadas se da a partir de las percepciones distintas y elevadas que su perfección les permite tener y, debido a que son distintas, hay infinitas percepciones confusas del universo.³⁶

³⁴ *Monadología* §65-66; OFC 2, 337-338; GP VI, 618; *Principios* §12; OFC 2, 349; Robinet I, 53.

³⁵ *Consideraciones*; OFC 8, 513; GP VI, 542-543; *Principios* §4; OFC 2, 345; Robinet I, 33-35.

³⁶ *Principios* §13; OFC 2, 349; Robinet I, 53.

En este punto se podría cuestionar la formulación de la limitación de las mónadas respecto del acceso al conocimiento y el reflejo de la creación, pues las limitaciones de cada mónada son precisamente las que conforman su individualidad, singularidad y distinción en relación con las demás sustancias. Asimismo, cabe anotar que por el *principio de los indiscernibles* ninguna mónada puede tener los mismos atributos que otra, pues terminarían siendo la misma. En este sentido, las mónadas creadas no pueden comprender la totalidad del universo al instante; llegan a obtener esta comprensión por medio de sus percepciones elevadas, pues el despliegue sensible de cada mónada se da con el tiempo. Leibniz propone el siguiente ejemplo para ilustrar este asunto:

Cada alma conoce el infinito, lo conoce todo, pero confusamente; así como cuando me paseo por la orilla del mar y oigo el estruendo que produce, oigo los ruidos particulares de cada ola de que está compuesto el ruido total, pero sin discernirlos, así también nuestras percepciones confusas son el resultado de las impresiones que todo el universo produce en nosotros; lo mismo ocurre con la mónada. Solo Dios tiene un conocimiento distinto de todo, pues Él es su fuente.³⁷

50 | Como puede advertirse, las percepciones confusas de la sustancia simple se relacionan en los seres vivos con los órganos que ayudan a disolver la confusión mediante la diferenciación de las percepciones. Para el caso de los seres vivos inferiores (plantas y animales pequeños), sus percepciones y apetitos están dispersos, motivo por el cual no alcanzan a generar un recuerdo que pueda estar encadenado con percepciones anteriores y posteriores. Ahora, en relación con los animales más complejos, su mónada se denomina “alma”, ya que su acción interna, conjugación de percepción y apetito, va acompañada de la memoria y llega al sentimiento: “una percepción de la que durante largo tiempo perdura cierto eco para dejarse oír ocasionalmente”.³⁸ Finalmente, sobre las almas racionales Leibniz afirma que, al entender las razones de cómo suceden las cosas, esta percepción no solo es el espejo del universo, “sino también la imagen de Dios”.³⁹

³⁷ *Principios* §13; OFC 2, 349; Robinet 1, 53.

³⁸ *Principios* §4; OFC 2, 345; Robinet 1, 33-35.

³⁹ *Vitalidad y mecanismo*; OFC 8, 552-553; Couturat, 15.

Al ser imagen de la divinidad, las almas racionales imitan el proceder de Dios en cuanto capacidad de producir voluntariamente acciones de manera limitada, sin decir con esto que en cada instante las almas de los seres humanos sean conscientes de sus percepciones. Puede haber percepciones que no pasen por el proceso de *apercepción*. De esta manera, es clara la posición de Leibniz, no solo sobre la jerarquización de las mónadas, sino también sobre el lugar que tienen los seres humanos en la posibilidad de transformar la naturaleza, en la medida en que no solo perciben obras ya creadas, sino que son capaces de crear otras desde sus condiciones.⁴⁰

Ahora bien, cuando Leibniz considera que todo ser vivo perdura desde el principio del universo, extiende la visión de lo orgánico a toda la naturaleza: “Pues, habiendo sido fabricada por un artífice sapientísimo, la Naturaleza es orgánica por todas partes en sus interioridades. Y el organismo de los seres vivientes no es otra cosa que un mecanismo de sutileza cada vez mayor, hasta el infinito”.⁴¹

De modo que la diferencia entre el arte divino y el humano radica en que en la naturaleza se hace presente la estrecha relación todo-parte, en cuanto a la realización de máquinas. El cuerpo orgánico es un ser viviente que, al ser creado por la divinidad, es un autómatas natural. Su característica principal es que hasta su más mínima parte sigue siendo máquina, con lo cual se confirma que contiene vida en toda su extensión. La máquina natural conserva, desde su mínima parte hasta la más extensa, la característica de su uso (para lo que fue creada), a diferencia de las máquinas de creación humana, que no alcanzan a ser máquina en sus fragmentos más pequeños.⁴²

Lo anterior apunta a que todo lo presente en el universo está lleno de vida de manera ordenada. Los cuerpos vivos pueden estudiarse siguiendo los parámetros de las leyes de la naturaleza sin perder de vista su estructuración y funcionamiento, pues obedecen a la organización orgánica que solo existe en los seres vivos. El origen de los cuerpos orgánicos

⁴⁰ *Principios* §14; OFC 2, 350; Robinet 1, 55-57.

⁴¹ *Vitalidad y mecanismo*; OFC 8, 553-554; Couturat, 16.

⁴² *Monadología* §64; OFC 2, 337; GP VI, 618.

se encuentra en la preformación que está contenida en sus semillas. En este sentido, gracias a un proceso de transformación que fue dado en la concepción de los seres preexistentes, estos cuerpos no provienen de algún caos o de putrefacción de la naturaleza.⁴³ En otras palabras, tanto el alma como el cuerpo orgánico ya se encuentran plenamente formados en el germen de su creación. El proceso de concepción dispone la transformación para generar su desarrollo y crecimiento, como sucede, por ejemplo, con la metamorfosis de las moscas y las mariposas.⁴⁴

Por su parte, los animales mayores son generados por concepción; Leibniz los denomina *espermáticos*. De este grupo muchos permanecen en su especie, es decir, nacen, se reproducen y mueren como animales mayores, mientras que algunos pasan a un escenario más grande.⁴⁵ Para el caso de los seres humanos, el paso del alma sensitiva al alma racional se da en el momento de la concepción. Todos los animales espermáticos tienen alma sensitiva, incluyendo a los seres humanos; sin embargo, en la concepción, el alma sensitiva de los humanos cambia de grado de perfección y es elevada “al grado de la razón y a la prerrogativa de los espíritus”.⁴⁶

Del mismo modo, Leibniz considera que ni el alma ni el cuerpo orgánico perecen por las leyes de la naturaleza, sino que los cuerpos orgánicos se formaron al instante de la creación misma, pues están vinculados a una mónada. Así como la mónada y el universo son perennes, el animal (cuerpo orgánico y alma) también lo es, a pesar de que su cuerpo orgánico (máquina natural) pase por el proceso orgánico de expiración o de residuo.⁴⁷

La muerte resulta ser, entonces, solo un *aturdimiento* en la percepción; se sigue percibiendo, pero de manera más sutil. Este estado no debe confundirse con la muerte en sentido riguroso (separación de alma y cuerpo) en la que no habría ninguna percepción, pues nada que comienza en el orden de la naturaleza ha de perecer de ese modo: “es razonable que lo que no comienza naturalmente no acabe tampoco natural-

⁴³ *Principios* §6; OFC 2, 346; Robinet I, 41.

⁴⁴ *Monadología* §74; OFC 2, 339; GP VI, 619-620.

⁴⁵ *Monadología* §75; OFC 2, 339; GP VI, 620.

⁴⁶ *Monadología* §82; OFC 2, 340; GP VI, 621.

⁴⁷ *Monadología* §77; OFC 2, 339; GP VI, 620.

mente en el orden de la naturaleza”.⁴⁸ En tal caso, el proceso por el que pasan los seres vivientes se puede condensar de la siguiente manera: desenvolvimiento, envoltura, revestimiento, desnudez y transformación. A partir de lo anterior, puede considerarse que en todo lo vivo hay metamorfosis: “los animales cambian, toman y dejan solo partes, lo cual ocurre poco a poco y por pequeñas partículas insensibles, pero continuamente, en la nutrición”.⁴⁹

A modo de conclusión

El cuerpo vivo, como máquina de la naturaleza, cuenta con movimiento por sí mismo y espontaneidad de acción. Según estas propiedades, Leibniz le atribuye finalidad inherente al ser vivo. En estos términos, aunque corresponda a la categoría de mecanismo o máquina, el cuerpo orgánico tiene un atributo más: es una máquina divina, materia extensa, arreglada, que progresa sutilmente *ad infinitum* y que manifiesta así un orden teleológico inmanente. Su origen es orgánico, pues el organismo, al ser el modo de funcionamiento inherente a los cuerpos orgánicos, va al infinito en su formación. Con esto Leibniz asegura que lo orgánico solo procede y produce lo orgánico, y descarta un origen caótico o a partir de compuestos inorgánicos. La máquina leibniziana tiene, pues, una connotación metafísica: desde su mínima hasta su máxima expresión va al infinito en un proceso armónico de perpetuo movimiento. Su composición orgánica se hace preexistente y se desenvuelve también infinitamente. Por tanto, el cuerpo orgánico es el resultado de la combinación de una masa extendida y una forma sustancial que conforman una unidad completa: al mismo tiempo movimiento y fuerza en una organización vital.

Leibniz sostiene esta afirmación acogándose a modelos microestructuralistas, para indicar que la máquina natural tiene una unidad que integra todas las partes. Al tiempo, sostiene que estas máquinas albergan a otras en un anidamiento sucesivo que va hasta la parte más ínfima del

⁴⁸ *Principios* §6; OFC 2, 347; Robinet I, 43.

⁴⁹ *Principios* §6; OFC 2, 347; Robinet I, 45.

cuerpo. En este sentido, el cuerpo vivo aparece como la composición de infinitas unidades sustanciales (microestructuras orgánicas) que están bajo el gobierno de una mónada dominante con la que forman una unidad integradora. En este sentido, la máquina natural es producto de una combinación perfecta que decreta la organización y el funcionamiento armónico de sus partes. Esta armonía garantiza el movimiento orgánico continuo de la propia máquina, porque sus partes, que son máquinas de máquinas, están ensambladas y organizadas en una serie perpetua.

LEIBNIZ ENTRE LA FILOSOFÍA Y LA CIENCIA EN LA MODERNIDAD*

*Patricia Coradim Sita***

RESUMEN: En este artículo presentamos algunas características del surgimiento de la ciencia moderna para, enseguida, analizar el modo según el cual Leibniz lidia con la propuesta de un nuevo tratamiento intelectual de la naturaleza.



LEIBNIZ BETWEEN PHILOSOPHY AND SCIENCE IN MODERNITY

ABSTRACT: In this article we present some characteristics of the emergence of modern science and then analyze the way in which Leibniz deals with the proposal of a new intellectual treatment of nature.

PALABRAS CLAVE: filosofía moderna, física, fuerzas derivadas, fuerzas primitivas, metafísica.
KEY WORDS: derived forces, modern philosophy, metaphysics, physics, primitive forces.

DOI: 10.5347/01856383.0139.000302704

* Traducido por Víctor Hugo Rivas Calderón.

** Universidad Estatal de Maringá, Brasil.

LEIBNIZ ENTRE LA FILOSOFÍA Y LA CIENCIA EN LA MODERNIDAD

Introducción: elementos históricos

Uno de los grandes temas de la ciencia moderna es la llamada revolución científica. La transformación promovida por la revolución científica para lidiar con el conocimiento y con el entendimiento durante la modernidad es bien conocida y continúa siendo muy estudiada. De cualquier manera, cuando hablamos de revolución científica en la modernidad todavía es necesario que se destaque que la ciencia de la frase “revolución científica” no es la ciencia tal como la comprendemos y la practicamos hoy.

Paulo Rossi, historiador de la ciencia, propone algunas características de esa revolución. Entre ellas menciona la llamada matematización de la naturaleza, la superación de las teorías aristotélicas del movimiento, el mecanicismo y otros cambios ocurridos en el entendimiento de los individuos de los siglos XVI y XVII y en el modo en el que ellos se relacionaban con el otro y con la naturaleza, con el fin de comprender y alcanzar la verdad. Según Rossi, el mecanicismo, la medicina, la física, la astronomía y la matemática eran ámbitos en los cuales había una intensa actividad.¹ El historiador recuerda el papel fundamental de Bacon en la aparición de la llamada ciencia moderna. Para Rossi, Bacon asumió una importante perspectiva que sostendría aquello que actualmente

¹Rossi, *La ciencia y la filosofía de la modernidad* (Sao Paulo: Unesp, 1992).

entendemos como ciencia: la perspectiva de las sociedades, la perspectiva de las discusiones públicas, la perspectiva del fomento y difusión de ideas, de la colectividad del saber. Rossi sitúa a Bacon como uno de los precursores de la ciencia moderna.² El resultado de la propuesta baconiana puede ser visto, por ejemplo, en el surgimiento de la Real Sociedad de Londres para el Avance de la Ciencia Natural en 1660, y después en la creación de la Real Academia de Ciencias de Francia en 1666. Esas sociedades o academias tenían justamente el papel de reunir individuos dispuestos a investigar la naturaleza con un único modelo. Podemos decir que los filósofos modernos promovieron un único modelo, pero no podemos decir que la ciencia emprendida en aquella época reunía los esfuerzos individuales en un trabajo colectivo.

No podemos olvidarnos de otros factores, por ejemplo, el impacto que las grandes navegaciones tuvieron sobre la filosofía de aquel momento. Era una circunstancia complicada. El filósofo trataba de encontrar una respuesta universal a las preguntas sobre el hombre mismo en su aspecto físico y moral, una comprensión de su naturaleza, ya sea dependiente o independiente de una causa inteligente. Y entonces nos encontramos con un nuevo mundo, lleno de personas que vivían en condiciones absolutamente diferentes a las que se encontraban en Europa. ¿Qué hacer con la universalidad en este caso? ¿Cómo lidiar con eso y con las evidentes diferencias? Las navegaciones son un factor que podemos enumerar como una clara y fuerte contribución al resurgimiento del escepticismo, o al surgimiento de un nuevo escepticismo, que termina trayendo una nueva perspectiva a la modernidad. Es interesante reflexionar sobre la defensa o la búsqueda de una naturaleza humana universal frente a nuevas naturalezas humanas tan distintas.³ El escepticismo se centra precisamente en la posibilidad de una naturaleza única, universal y homogénea, que se vuelve insostenible al descubrir sociedades tan diversas como las que se encuentran en el nuevo mundo. La pregunta que deseo señalar es que todo el movimiento de la modernidad puede verse como el resultado de los diversos cambios que se han

² Rossi, *Francis Bacon: De la magia a la ciencia* (Londres: Edueil, 2006).

³ Sobre el impacto de los descubrimientos relacionados con las grandes navegaciones y el escepticismo en la modernidad, véase: Danilo Marcondes, “Montaigne, a descoberta do novo mundo e o ceticismo moderno”, *Kriterion*, núm. 126 (2012): 421-433.

producido a partir de las grandes navegaciones y el descubrimiento del nuevo mundo desde 1492. Es evidente que las grandes navegaciones impactaron notablemente en el siglo XVI, y Leibniz, como otros filósofos del siglo XVII, no estaba ante ese problema como lo estaba Montaigne, por ejemplo. El impacto de estas discusiones afecta, ciertamente, a los filósofos del siglo XVII principalmente a través de los diversos intentos de responder al escepticismo que había resurgido, en función de estos descubrimientos, desde la perspectiva de la naturaleza humana y la delimitación de sus fronteras.

Según Olaso, a finales de la década de 1670 Leibniz produjo una serie de escritos destinados a refutar el escepticismo. En ese momento, las reflexiones sobre el conocimiento también se dedican a responder a los argumentos escépticos, organizando sus tesis para protegerse de una tradición filosófica que había resurgido con fuerza y que hacía imposible toda pretensión racional de alcanzar un conocimiento verdadero o definitivo.⁴ La discusión filosófica sobre los límites de lo que puede saberse es antigua. Después de su formulación radical, y negando al hombre cualquier posibilidad de conocimiento, con Pirrón de Elis (360-270 a.C.) y otros pensadores al paso de los siglos, el escepticismo fue reasumido y revisado por Montaigne (1533-1592). Desde ese momento hasta llegar al llamado “escepticismo moderado” de algunos modernos como Gassendi, el escéptico se ha dedicado a la crítica de la justificación racional del conocimiento y al problema de la decidibilidad, es decir, la dificultad de encontrar criterios de decisión definitivos para teorías del mundo contrapuestas.⁵

La preocupación leibniziana, común con la de otros filósofos modernos, es encontrar elementos que garanticen la validez del conocimiento racional. Leibniz trabaja con el nuevo concepto de física, representativo de la ciencia moderna en ese momento, o más precisamente, el modelo de ciencia del siglo XVII. Pero sus contribuciones a las discusiones sobre la naturaleza de los cuerpos y las relaciones entre ellos incluyen

⁴Véase: Ezequiel de Olaso, “Introducción”, en Leibniz, *Escritos filosóficos*, ed. por Ezequiel de Olaso (Madrid: A. Machado, 1982), 237.

⁵Richard H. Popkin, *História do ceticismo de Erasmo a Spinoza*, trad. por Danilo Marcondes de Souza Filho (Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000).

el rechazo de la explicación dualista de Descartes y la defensa de una reformulación de la física desde una perspectiva metafísica. La ciencia leibniziana promueve la transición de la mecánica a la dinámica por medio de los conceptos de fuerza y mónada, y al hacerlo, lleva los principios metafísicos al centro de la física y las investigaciones sobre los cuerpos y sus naturalezas.

La nueva física

Al reflexionar específicamente sobre el ambiente de la ciencia moderna, el concepto de ciencia común en el siglo XVII se refiere a un ideal de conocimiento mucho más poderoso que lo que consideraríamos actualmente. Hay, en ese momento, un uso de la ciencia directamente ligado a la certeza, a la idea de una verdad definitiva (me parece que esa es, incluso actualmente, la imagen de la ciencia que el sentido común cultiva).

En el corazón de las ambiciones científicas de Leibniz hay un proyecto (la *scientia generalis*) que también se ve muy diferente de lo que hoy llamaríamos “ciencia”.

Del mismo modo, la física (concebida aquí principalmente como el estudio del movimiento de los cuerpos bajo la acción de las fuerzas) y la metafísica asumen funciones específicas. La física y la metafísica eran dos partes distintas del conocimiento teórico aristotélico, pero la forma en que las distinguieron Aristóteles y sus seguidores no es la forma en que las vemos como si fueran dos modos distintos, principalmente porque la física moderna ya no es lo que Aristóteles llamó “física”.

Con el perfeccionamiento de las matemáticas y de los enfoques que la química y la anatomía aportan a la naturaleza de las cosas, está claro que las explicaciones mecánicas —razones para la figura y el movimiento de los cuerpos, por así decirlo— se pueden aplicar a la mayoría de las cosas a las que los antiguos se referían como resultado de la obra de Dios o de formas incorpóreas. Pero Leibniz todavía tiene dudas:

Entonces, después de que su intento tuvo poco éxito, aunque antes de alcanzar los cimientos y principios, proclamaron, como regocijándose

prematuramente con su seguridad, que no podían encontrar ni a Dios ni a la inmortalidad del alma por ninguna razón [...] Me parecía indigno que nuestra mente estuviera cegada en este asunto por su propia luz, es decir, por la filosofía. Empecé, por tanto, a emprender una investigación [...] Dejando de lado todos los prejuicios y suspendiendo el crédito de la Escritura y la historia, [...] quería ver si la apariencia sensorial de los cuerpos podía explicarse sin asumir una causa incorpórea. Al principio, admití fácilmente que debemos estar de acuerdo con aquellos filósofos contemporáneos que revivieron a Demócrito y Epicuro y a quienes Robert Boyle llama apropiadamente filósofos corpusculares, como Galileo, Bacon, Gassendi, Descartes, Hobbes y Digby, que al explicar los fenómenos corporales, no debemos recurrir innecesariamente a Dios o cualquier otra cosa, forma o calidad intangible [...] en la medida en que se pueda hacer, todo debe derivarse de la naturaleza del cuerpo y sus cualidades primarias: magnitud, figura y movimiento. Pero ¿si yo demostrara que el origen de las propias cualidades primarias no se puede encontrar en la esencia del cuerpo? Entonces, de hecho, esperaría que estos naturalistas admitieran que el cuerpo no es autosuficiente y no puede sobrevivir sin un principio incorpóreo.⁶

En este pasaje, con tanta información interesante, destacamos una distinción en las posibilidades de explicación de la naturaleza que también aparece en otro pequeño texto (*Antibarbarus physicus*, “Contra los bárbaros”, posiblemente de 1706): la explicación mecanicista y la metafísica. Son dos niveles irreductibles. Esto significa que la ciencia y la metafísica operan en niveles separados, es decir, las ciencias naturales no pueden contener lo que es propio de la metafísica. En este breve texto, Leibniz se opone a Newton tanto como lo hace en su correspondencia epistolar con Clarke. Las reflexiones metafísicas de Leibniz le llevan a una situación muy interesante. Por un lado, se puede clasificar perfectamente como mecanicista, ya que afirma que si podemos deducir las causas naturales de fenómenos como “meteoros, cometas y otros similares”, entonces perderíamos el tiempo queriendo llegar a Dios por medio

⁶ Leibniz, “La confesión de la naturaleza contra los ateos”, en *Philosophical papers and letters*, trad. por Leroy E. Loemker (Dordrecht: D. Reidel, 1969), 109 y 113.

de ellos.⁷ Por otro lado, la metafísica es una parte fundamental e indispensable de las explicaciones naturales.

Con respecto a la concepción de la relación entre física y metafísica, Leibniz parece seguir comprometido con la posición presentada en *Confessio naturae* (1668-1669): los principios metafísicos no deben entrar en explicaciones físicas. Aunque el autor no abordó satisfactoriamente la cuestión del principio intangible de los cuerpos, presenta en muchos textos la defensa de la relación entre física y metafísica. En este sentido, la explicación mecánica de los fenómenos naturales no interfiere con su explicación metafísica. Para lograr esta comprensión más profunda del mundo físico, la única manera es investigar sus fundamentos metafísicos, es decir, es necesario apelar a los principios metafísicos que proporcionan la base metafísica de la ciencia y, en este sentido, las bases filosóficas del mecanicismo, lo que supone pensar que el objeto de la física es, después de todo, metafísico. Para Leibniz, los modernos llevan la reforma muy lejos, entre otras razones, al emparejar las cosas naturales con cosas artificiales, sin tener una idea lo suficientemente noble de la majestuosidad de la naturaleza.

62 Pero ese pasaje también ofrece la oportunidad de investigar otra perspectiva leibniziana que queremos destacar. Se trata de la distinción entre ciencia (tomada ya en un sentido moderno) y filosofía. El joven Leibniz representa la metafísica y los filósofos mencionados representan la física mecánica cuantitativa. Hay dos explicaciones. Por un lado, tenemos el postulado de una nueva ciencia basada en las matemáticas, o “filosofía de la naturaleza”, para la explicación de los fenómenos naturales. Por otro lado, Leibniz afirma que la nueva física mecánica no responde a preguntas más fundamentales sobre los últimos principios de la realidad. En este caso, se necesita un nivel adicional de explicación para las características del mundo físico del que tenemos experiencia. Según él, en las nociones físicas hay principios implícitos que no pueden reducirse a la extensión y el movimiento.⁸ Debe haber un principio de unidad

⁷ Christian Leduc, “Leibniz et les qualités occultes”, *Studia Leibnitiana* 46, núm. 2 (2014): 187-205.

⁸ La explicación mecanicista de los cuerpos como extensión no permite alcanzar un principio de la realidad o la verdadera unidad de los fenómenos. Leibniz, “Primeras verdades”, en *Escritos filosóficos*, 397.

y actividad en los cuerpos. Los conceptos metafísicos expresan este principio, pero esta explicación no debe entrar en las explicaciones adecuadas de la física, ya que la física misma se ocupa solo del tratamiento matemático de fenómenos que pueden y deben explicarse mecánicamente.⁹

Leibniz cree que Galileo, Newton y Descartes tratan de explicar los fenómenos naturales con términos matemáticos y, en este sentido, se niegan a abordar las raíces metafísicas de estos fenómenos.¹⁰ Los cuerpos deben ser investigados y explicados solo de acuerdo con sus aspectos matemáticamente sensibles y cuantificables. Estos filósofos, parece ser, y cada uno a su manera, los consideran inútiles o quieren buscar la esencia, solo que no tenemos conocimiento posible sobre esta esencia.

Otro punto por destacar es que las verdades de fe podrían ir en contra de verdades que se basan solo en las leyes de la naturaleza prescritas por Dios, es decir, en contra de verdades que tienen una necesidad física o moral y no metafísica. En el momento en que comienza la ciencia moderna, Leibniz tiene la intención de reconciliar la razón y el progreso técnico-científico con la fe religiosa.¹¹ La forma de hacerlo es cambiar o ampliar la noción de razón. No solo admite la razón científica o fisico-matemática, sino que también admite la razón metafísica y dice que puede ir más allá de la ciencia. La metafísica se salva fácilmente del conflicto entre la fe y la razón científica.¹² La base natural del conocimiento metafísico dispone naturalmente al hombre a la religión o a la fe cristiana.

Pero este camino adoptado por Leibniz parece ser opuesto al movimiento característico de la modernidad, que, en conjunto, tiene como objetivo avanzar en las ciencias naturales y descolocar el modelo metafísico que había prevalecido con la escolástica. La metafísica misma necesita someterse a una reformulación. En este sentido, la naturaleza no se muestra realmente en un nivel sensible sino en el nivel inteligible

⁹ Véase: Idelfonso Murillo, *El sentido de la ciencia en Leibniz* (Madrid: 2015).

¹⁰ Véase: Descartes, *Principios de filosofía* (París: Vrin, 1996), II, 64.

¹¹ Leibniz, *Nuevos ensayos*, IV, 17.

¹² Carta a la princesa electa Sofía del 4 de noviembre de 1696, en Leibniz, *Filosofía para princesas*, trad. por Javier Echeverría (Madrid: Alianza, 1989).

de las ciencias matemáticas. Esto es lo que Galileo quiere decir cuando afirma que el libro de la naturaleza está escrito en lenguaje matemático.¹³ Así, si no conocemos el lenguaje de los números, de las cifras, será imposible formarse una idea exacta de los fenómenos naturales. Descartes también identifica los productos de la naturaleza y la técnica.¹⁴ La nueva ciencia parece oscurecer el concepto tradicional de la naturaleza como algo distinto de la técnica. Ante el nuevo uso de las matemáticas de Galileo, y el mecanicismo de Descartes,¹⁵ Leibniz propone un nuevo sistema de la naturaleza, una reforma completa.

Ahora bien, los métodos de la física matemática se alejan de la naturaleza real o existente. Leibniz señaló muy claramente esta peculiaridad de la nueva física: debe consistir en la distinción entre ciencia y filosofía de la naturaleza. En lugar de valorar solo las representaciones mecánicas observadas, opta por una perspectiva filosófica en la que la naturaleza aparece como un mundo concreto subyacente y anterior al de la ciencia y al de la técnica. La naturaleza existente no es universal, uniforme, sino que se integra a través de diferentes individuos. En este sentido, el autor se enfrenta a la tesis de quienes reducen la riqueza del mundo corporal a la objetividad científica. El contenido y el método de la ciencia se refieren a un horizonte metacientífico, que se refiere a una base lógica y metafísica del mundo. Para Leibniz es fundamental trascender las fronteras de la ciencia para buscar sus fundamentos. Así, los fenómenos de lo que está en la superficie, de lo que es provisional, pertenecen a una región interdisciplinaria de principios. En cada parte del conocimiento sobre lo existente se pretende el descubrimiento de la unidad total e integradora. Leibniz admite la diversidad y multiplicidad

64

¹³ El famoso pasaje de Galileo aparece en *El ensayador* (1623).

¹⁴ Leibniz distingue entre ciencias puras y ciencias o tecnologías aplicadas. A pesar de distinguirlos, admite que el conocimiento más perfecto de la naturaleza es una técnica más apropiada. Para él, una práctica iluminada por la teoría supera a una práctica ciega o sin teoría. En todas las asignaturas capaces de razonar, incluso si se construyen sobre los cimientos de la experiencia, este fundamento puede dar razón de todo lo que se hace y, en este sentido, la teoría puede impedir la práctica cuando se medita con orden para no perder ninguna circunstancia que deba tenerse en cuenta.

¹⁵ Véase: Michael Paty, “Mathesis universalis and intelligibility en Descartes”, trad. por Maria Aparecida Corrêa-Paty, *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, 3, 8, núm. 1 (1998): 9-57.

del mundo, así como su composición resultante de infinitos individuos autónomos. ¿Cómo mantener la unidad del mundo dentro de esta cosmovisión filosófica a pesar de los resultados dispersos y parciales de las ciencias? Leibniz pretende elaborar un racionalismo metafísico que se enfrente al racionalismo de la física matemática. Y tiene la intención de preservar la unidad percibida en el mundo. Debido a ello, el proyecto moderno que valora la dispersión, la diversidad de las bases y la especificidad de las áreas de conocimiento en conjuntos separados es extraño a Leibniz.

Según el filósofo, hay principios implícitos en los cuerpos físicos que no pueden reducirse a la extensión y el movimiento. Debe haber en los cuerpos un principio de unidad y actividad. Los conceptos metafísicos expresan este principio y, sin embargo, no deben entrar en las explicaciones de la física, ya que la física misma se ocupa solo del tratamiento matemático de fenómenos que pueden y deben explicarse mecánicamente.¹⁶

La relación entre la física y la metafísica

De hecho, hay avances muy importantes e incluso transformadores respecto de la metafísica y la física desde la *Confessio naturae* (1668-1669) hasta los textos de 1678-1679.

Según Antognazza, en un texto de 1676, *De arcanis motus et mechanica ad puram geometriam reducenda* (“Los movimientos secretos”), Leibniz introduce el principio fundamental de equivalencia entre causa completa y efecto completo. En enero de 1678, en un artículo inédito sobre las leyes del movimiento y sobre la colisión de cuerpos (*De corporum concursu*), Leibniz se centró en la noción de fuerza, cuantificándola por primera vez como el producto de la masa (m) por el cuadrado de la velocidad (v^2). En *Conspectus libelli elementorum physicae*, escrito entre el verano de 1678 y el invierno de 1678/79, nota que no es la cantidad de movimiento (masa por velocidad, mv) la que

¹⁶“Y, de hecho, la noción de extensión no es primitiva, sino que puede descomponerse en sus elementos.” Leibniz, *Escritos filosóficos*, 495.

debería ser conservada en el universo, como sostiene Descartes, sino más bien la cantidad de fuerza (masa por velocidad al cuadrado, mv^2), con lo que refuta uno de los principios fundamentales de la física cartesiana, a saber, el principio de conservación del movimiento. Por último, pero no menos importante, en una carta de otoño de 1679 a su nuevo patrón, el duque de Hannover, Johann Friedrich, Leibniz respalda audazmente las formas sustanciales en el contexto de un relanzamiento de su plan enciclopédico de las *Demonstrationes catholicae (Demonstrationum catholicarum conspectus*, de 1668-1669).¹⁷

Debemos señalar que las formas sustanciales nunca fueron rechazadas por completo por Leibniz. Para él, siempre que se empleen en un contexto metafísico apropiado, en lugar de ser introducidas en explicaciones físicas de fenómenos naturales, constituyen la mejor explicación. Es uno de los puntos clave de la *Confessio naturae*.

Ciertamente debe notarse que la filosofía de los cuerpos emergentes enunciada alrededor de 1670-1672 es diferente, en al menos un aspecto crucial, de la filosofía de los cuerpos que Leibniz sostiene en la *Confessio naturae* y otros textos de 1668-1669. En estos textos anteriores, en el caso de los seres no racionales, Leibniz interpreta el “principio incorpóreo” o “principio de actividad” necesario para los cuerpos en términos de una mente trascendente (es decir, Dios), en lugar de un principio inmanente de acción en los cuerpos. La eliminación de los peligros panteístas de tal visión en una metafísica totalmente comprometida con un principio intrínseco de acción en los cuerpos es, sin duda, un momento importante. Sin embargo, estos cambios de ideas metafísicas no implican una extensión de la “forma sustancial de la teología a la física”. Con respecto a la concepción de la relación entre la física y la metafísica, parece que Leibniz sigue comprometido con la misma posición expresada en la *Confessio naturae*: los principios metafísicos, ya sean concebidos como formas sustanciales o como algún otro principio intangible, no deben entrar en explicaciones físicas de los fenómenos naturales. Aunque en ese momento (*Confessio naturae*) Leibniz aún no había desarrollado las herramientas para pensar satisfactoria-

¹⁷ María Rosa Antognazza, “Filosofía y ciencia en Leibniz”, en *Ensayos del tercer centenario sobre la filosofía y la ciencia de G. W. Leibniz*, ed. por Loyd Strickland, Julia Weckend y Erik Vynckier (Londres: Palgrave Macmillan, 2016), 19-46.

mente sobre el principio incorpóreo requerido por los cuerpos, ya había madurado un concepto de la relación entre física y metafísica que los descubrimientos posteriores en ambos campos no cambiaron.¹⁸ En un principio, lo que entiende Leibniz es doble: 1) las matemáticas y la explicación mecánica de los fenómenos naturales es una empresa autónoma en la que no hay lugar para formas sustanciales, y 2) nuestra comprensión de los cuerpos, o, más precisamente, nuestra comprensión de su naturaleza no se agota con este tipo de investigación. Todo lo contrario. Para lograr una comprensión más profunda del mundo físico es necesario acudir a sus fundamentos metafísicos y apelar a los principios metafísicos. Proporcionan la base metafísica de la física, es decir, las bases filosóficas del mecanicismo, en lugar de ser el objeto de la física misma o extenderse a la física misma.

Concuerdo con Antognazza cuando dice que atribuir la génesis de esta importante distinción a Leibniz no depende del hilo delgado de un texto antiguo aislado.¹⁹ Por el contrario: una larga serie de pasajes similares, escritos durante el resto de su vida, son bastante explícitos al hacer esta distinción, así como al estar de acuerdo con las perspectivas sobre el tema ya presentadas en *Confessio naturae*. En el *Discurso de la metafísica* (1686), Leibniz señala que la consideración de formas sustanciales “no sirve para nada en el detalle de la física” y que “no debe usarse en la explicación de fenómenos particulares”. Sin embargo, “esta insuficiencia y mal uso de las formas no debe hacernos rechazar algo cuyo conocimiento es tan necesario en metafísica”, aunque “del mismo modo un físico puede explicar los experimentos valiéndose tanto de experimentos simples ya realizados como de demostraciones geométricas y mecánicas, sin necesidad de recurrir a consideraciones generales, que pertenecen a otra esfera”.²⁰ Leibniz también dice que concuerda

totalmente con la teoría corpuscular en la explicación de fenómenos particulares; en esta esfera no tiene valor hablar de formas o cualidades. La naturaleza siempre debe explicarse matemática y mecánicamente, siempre

¹⁸ Véase: la correspondencia con Clarke, segundo escrito, §1. G, VII, 356.

¹⁹ Antognazza, “Filosofía y ciencia en Leibniz”, 27.

²⁰ Leibniz, *Discours de métaphysique*, trad. por Michel Arbib (París: Gallimard, 2004).

que se recuerde que los principios o leyes mismas del mecanismo o la fuerza dependen no solo de la extensión matemática, sino de ciertas razones metafísicas.²¹

Finalmente, para Leibniz las fuerzas estudiadas por la física no son fuerzas primitivas, sino fuerzas derivadas basadas en las primeras. Las fuerzas primitivas (identificadas con formas sustanciales o primeras entelequias) son los objetos de la metafísica, no de la física. En un primer momento, Leibniz presenta la subdivisión de los tipos de fuerza que existen en la naturaleza: primitivas y derivadas. Sin embargo, incluso si considera las fuerzas derivadas como una limitación de las primitivas, reconoce que no son suficientes para dar una explicación inteligible de los fenómenos observados por los sentidos.²² Por lo tanto, da razón a aquellos que no están de acuerdo con el uso de formas sustanciales para explicar los fenómenos. Leibniz denuncia el mal uso de formas sustanciales en la física aristotélica, aunque las reivindica como principios metafísicos de explicación necesarios para fundamentar los fenómenos naturales y las fuerzas físicas derivadas de las que tenemos experiencia.

68

Además, a través del alma o la forma, hay en nosotros una verdadera unidad que corresponde a lo que llamamos “yo”; esto no puede tener lugar en máquinas artificiales o en una masa simple de materia, por muy organizada que esté. Tales masas solo pueden considerarse similares a una multitud o un rebaño, o como un estanque lleno de peces, o como un reloj compuesto de resortes y engranes. Sin embargo, si no hubiera unidades sustanciales reales, no habría nada sustancial o real en tal conjunto. Esto es lo que obligó a Gerauld de Cordemoy, con el fin de encontrar la verdadera unidad, a abandonar la doctrina de Descartes, y a adoptar la doctrina de Demócrito sobre los átomos. Pero los átomos de la materia son contrarios a la razón, además de estar compuestos de partes, ya que la unión insuperable de una parte a otra (incluso si pudiera entenderse o imaginarse racionalmente) ciertamente no eliminaría la diferencia entre ellos. Son solo los átomos de sustancias, es decir, las unidades reales absolutamente desprovistas

²¹ Carta a Arnauld, 14 de julio de 1668, en Leibniz, *Correspondencia con Arnauld (1686-1690)*, trad. por Vicente Quintero (Buenos Aires: Losada, 1946).

²² Leibniz, *Escritos filosóficos*, 502.

de partes y que son las fuentes de acciones, los primeros principios absolutos de la composición de las cosas y, en cierto modo, los últimos elementos en el análisis de sustancias. Pueden llamarse puntos metafísicos; poseen algo de la naturaleza de la vida y una especie de percepción, y los puntos matemáticos son sus puntos de vista para expresar el universo. Pero cuando una sustancia corporal se contrae, todos sus órganos reunidos forman lo que para nosotros es solo un punto físico. Por lo tanto, la indivisibilidad de los puntos físicos es solo aparente. Los puntos matemáticos son realmente indivisibles, pero son solo modalidades. Solo los puntos metafísicos o sustanciales (que consisten en formas o almas) son los que son a la vez indivisibles y reales y sin ellos no habría nada real, ya que sin unidades verdaderas no habría multiplicidad.²³

Leibniz señala la diferencia entre *cantidad o fuerza de movimiento y fuerza (vis viva)*. Si se afirma la diferencia entre movimiento y fuerza, también es posible afirmar la constancia de la fuerza, y no del movimiento (como hace Descartes), que solo sostiene su conservación una vez identificada la fuerza. La capacidad de permanecer constante no pertenece a la cantidad (o fuerza) del movimiento cartesiano, sino que es propia de la *fuerza viva*. El punto en común es que ambos coinciden en que tiene que haber algo que permanezca constante, que no se pierda en el movimiento. Para Leibniz es fundamental la idea de que algo debe ser preservado sin requerir ninguna interferencia, directa o indirectamente.

Leibniz afirma que si siempre hubiera la misma cantidad de movimiento sería posible cambiar la dirección particular de los cuerpos.²⁴ Su defensa de la conservación de la misma cantidad de fuerza en el universo representa físicamente la conservación metafísica del mismo número de sustancias individuales. La inserción de una nueva en esta estructura significaría desarmonía metafísica y, en consecuencia, desequilibrio físico. Para Leibniz es fundamental asegurar la conservación

²³ G. W. Leibniz, *Nuevo sistema de la naturaleza y comunicación de sustancias*, trad. por Edgar Marques (Belo Horizonte: UFMG, 2002), 11.

²⁴ Sobre la distinción entre movimiento y dirección, véase: Leibniz, “Aclaración del sistema de comunicación de nuevas sustancias, para servir de respuesta a lo que han dicho en el diario algunos eruditos el 12 de septiembre de 1695”, en *Nuevo sistema de la naturaleza*, § 20, 43.

de la misma cantidad de fuerza, en substitución del mantenimiento de la cantidad de movimiento.²⁵

La crítica de Leibniz a Descartes y la sustitución propuesta sentaron así las bases para la conservación de la misma cantidad de fuerza en su suposición dinámica del mundo (nueva para Descartes) y en la distinción entre tipos de fuerza: la llamada *fuerza viva* y la *fuerza muerta*. La fuerza muerta es la resistencia al movimiento presente en todos los cuerpos (da el ejemplo del paso del punto a la línea para ilustrar la relación entre las fuerzas). Las fuerzas muertas pueden ser admitidas como fuerzas vivas cuando dejan de ser potenciales para convertirse efectivamente en movimientos reales. Esta es la idea fundamental de la perspectiva crítica de Leibniz en relación con Descartes, y se basa en la suposición de que la *fuerza motriz* de un cuerpo posee carácter dinámico (de motricidad) mientras que al mismo tiempo tiene carácter metafísico (de fuerza).²⁶

Consideraciones finales

Antes de cerrar nuestras notas es necesario llamar la atención sobre otro elemento importante en la constitución de la imagen de la ciencia moderna y sobre su especificidad en la filosofía leibniziana: el método, cuya investigación se puede hacer a partir de diferentes textos y consideraciones. Destacamos su relación con la tesis de la unidad y la continuidad.

Para Leibniz, la idea de unidad y continuidad del conocimiento es muy valiosa. La imagen del océano expresa la continuidad de todo el conocimiento humano:

El conjunto completo del conocimiento puede ser considerado como el océano, que es continuo en todas las partes y sin interrupción o partición,

²⁵ En la opinión moderna, el movimiento y la fuerza son fenómenos distintos, diferentes de lo que dictaba la concepción aristotélica. Alexandre Koyré, *Estudios históricos del pensamiento filosófico* (Río de Janeiro: Universidad Forense, 1991). Sin embargo, para Leibniz, están profundamente entrelazados.

²⁶ “Examen de la física de Descartes (1710)”, en Leibniz, *Escritos filosóficos*, 508 y David Papineau, “La controversia *vis viva*”, en *Leibniz: metafísica y filosofía de la ciencia*, ed. por Roger S. Woolhouse (Oxford, 1981), 139-156.

a pesar de que los hombres conciben partes en él y las nombran de acuerdo con su conveniencia. Y así como hay mares desconocidos o que no son navegados más que por viajeros que la suerte o la mala suerte ha arrojado allí, se puede decir que hay conocimientos que se conocen solo por suerte o sin intención.²⁷

El uno y el múltiple ocurren simultáneamente en el cosmos, pero depende de las ciencias particulares investigar los fenómenos. La construcción del lenguaje universal es lo que puede llevar a la realización del *ars inveniendi* (método científico o de descubrimiento). “Por mi parte, solo estudié matemáticas porque encontré en ellas las huellas del *arte de inventar* (arte de descubrir, método científico, método de descubrimiento) en general; y creo que finalmente he descubierto que ni siquiera Descartes había penetrado en los misterios de esta gran ciencia”.²⁸

La capacidad de innovar, de crear algo diferente de una base común y simple que puede ser aplicable a otras áreas del conocimiento está en el origen de la *ars inveniendi* leibniziana, el resultado de su deseo de un método que permitiera efectivamente la expansión del conocimiento o el ordenamiento racional de nuevos conocimientos, lo que debería llevar a descubrir otros en la secuencia.

Para Leibniz, el objetivo es descubrir un método capaz de constituirse como clave de la realidad, una ciencia verdaderamente universal capaz de revelar la estructura de la realidad y su ordenamiento natural. Esta expectativa, que se inauguró con *De ars combinatoria* (1666), persiste en obras posteriores de Leibniz y ayuda a comprender la amplia perspectiva científica del filósofo.²⁹

Desde el diseño inicial de la característica universal, uno de sus frutos más exitosos fue el cálculo infinitesimal. Leibniz formula el cálculo como un medio para analizar problemas tanto en matemáticas como en física, especialmente el problema puntual del movimiento en el campo de la nueva física.

²⁷ Louis Couturat, *La lógica de Leibniz, a partir de documentos inéditos* (Hildesheim: Olms, 1985), 530-531.

²⁸ Leibniz, *Filosofía para princesas*, 51.

²⁹ Véase: Marcelo Dascal, *La semiología de Leibniz* (París: Aubier Montaigne, 1978).

En este sentido, Leibniz asume una cosmología a partir de un mecanicismo teleológicamente orientado, a diferencia del mecanicismo cartesiano, que estaba restringido al funcionamiento de la materia. Acepta la ocurrencia de cierto mecanicismo presente en los cuerpos y que puede ser cuantificado en términos matemáticos. Este mecanicismo, sin embargo, no puede ser visto como una explicación completa de los cuerpos. En primer lugar, cada movimiento y disposición de las partes de los compuestos se debe al orden de las fuerzas primitivas que son constituyentes de cualquier cuerpo. La diferencia entre la concepción leibniziana y las concepciones de Newton o Descartes³⁰ del espacio y la materia no solo son de naturaleza metafísica, sino que también son el resultado de su opción metodológica.

Llamamos opción metodológica a los parámetros que regulan el uso de los diversos órdenes de razones (metafísicas, ontológicas, teológicas) en la formulación y justificación de las explicaciones científicas integrales de la concepción del mundo físico de estos autores, y que, en el caso de Leibniz, se encargan de incorporar en sus explicaciones los recientes descubrimientos de, entre otros, el cálculo infinitesimal.

Cabe destacar, finalmente, que la ciencia leibniziana no puede ser contenida por delimitaciones muy estrechas. Las clasificaciones tradicionales no son capaces de contener la diversidad de Leibniz y universalizar las ambiciones. Esta característica, que a veces sirve de ilustración para la caricatura de un filósofo fuera de su tiempo, no parece tener lugar a la hora de investigar su obra. Mucho más que “el inventor del cálculo infinitesimal”, es una mente atenta y genial que se ocupa de las bases ontológicas y metodológicas del nuevo modelo de conocimiento, cuyas marcas son imborrables. Como dice Juan Arana en la presentación del volumen de *Escritos científicos de Leibniz*, “ofreció soluciones válidas algunas veces, formuló propuestas interesantes en otras ocasiones; presentó siempre desafíos estimulantes”.

³⁰Véase: Milton Vargas, “Historia de la matematización de la naturaleza”, *Estudios avanzados* 10, núm. 28 (1996): 249-276.

¿ES LA DINÁMICA DE LEIBNIZ COMPATIBLE CON SU MONADOLÓGÍA?*

*Daniel Garber***

RESUMEN: La dinámica de Leibniz, como programa de una ciencia de la fuerza, incluía en sus inicios una metafísica de los cuerpos. Cuando vio la luz a finales de la década de 1670, Leibniz sostuvo que su ciencia de la fuerza requería la rehabilitación de las formas sustanciales. Pero al mismo tiempo, el interés de Leibniz por las unidades verdaderas en tanto que constituyentes últimas del mundo lo condujo a postular un mundo de sustancias corpóreas, entidades individualizadas en virtud de una forma sustancial. A principios de la década de 1680, parecía haber dos caminos convergentes hacia la misma metafísica, la rehabilitación de la forma sustancial. Con los años, estos dos caminos metafísicos evolucionaron. A mediados de la década de 1690, la metafísica dinámica añadió la materia prima, entendida como forma pasiva, a la forma sustancial, entendida como fuerza activa. Al mismo tiempo, las unidades que fundan el mundo evolucionaron de sustancias corpóreas a mónadas, sustancias inextensas, similares a la mente (*esprit*) y constituyentes últimos de las cosas. Argumento que cuando esto ocurrió, ya no estaba claro que estas dos representaciones metafísicas siguieran siendo coherentes: la metafísica dinámica, basada en la fuerza, y la metafísica de la unidad, ahora entendida en términos de mónadas, parecían cada vez más incompatibles.



IS LEIBNIZ'S DYNAMICS COMPATIBLE WITH HIS MONADOLÓGÍA?

ABSTRACT: From the beginning of Leibniz's dynamics, his program for a science of force, there was a metaphysics of body. When the program first emerged in the late 1670s, Leibniz argued that his science of force entailed the reestablishment of substantial form. But in the same period, Leibniz's interest in genuine unities as the ultimate constituents of the world led him to posit a world of corporeal substances, bodies made one by virtue of a substantial form. In this way,

* Traducido por Alfredo Gerardo Martínez Ojeda. Aparecido originalmente como: "La dynamique de Leibniz est-elle compatible avec sa monadologie?", *Revue d'histoire des sciences* 72, núm. 1 (2019): 11-30.

** Departamento de Filosofía de la Universidad de Princeton e Instituto de Estudios Avanzados de París.

by the early 1680s, there seemed to be two convergent paths to a single metaphysics: the revival of substantial form. Over the years, both of these metaphysics evolved. By the mid 1690s, to substantial form, understood as active force, the dynamical metaphysics added materia prima, understood as passive force. Meanwhile unities that ground the world evolved from corporeal substances to monads, now considered non-extended, mindlike, and the ultimate constituents of things. When this happened, I argue, it was no longer obvious that these two metaphysical pictures were still consistent with one another: the dynamical metaphysics, grounded in force, and the metaphysics of unity, now understood in terms of monads, seemed increasingly to be in tension with one another.

PALABRAS CLAVE: forma sustancial, fuerza, materia primera, metafísica, unidad.

KEY WORDS: force, metaphysics, materia prima, substantial form, unity.

¿ES LA DINÁMICA DE LEIBNIZ COMPATIBLE CON SU MONADOLOGÍA?

Introducción

MI contribución se centra en la dinámica no como un texto, sino como un programa intelectual. Como tal, la dinámica comienza mucho antes de la composición del texto de la *Dynamica*, e incluso mucho antes de que Leibniz acuñara el término “dinámica”, y se extiende mucho más allá del periodo durante el cual Leibniz escribió el texto de la *Dynamica* y se empeñó en publicarlo. Lo que está en juego es el modo en que el programa de la dinámica encaja en los proyectos filosóficos más amplios de Leibniz. En el título de este artículo encontramos la monadología, entendida aquí no como un texto específico que recibió este título de editores posteriores, sino como un proyecto metafísico que pretende fundar una concepción del mundo en entidades inextensas, similares a la mente. También es necesario aclarar la posición de Leibniz sobre la relación entre el proyecto general de una ciencia de la fuerza —que acabará convirtiéndose en dinámica— y su concepción metafísica de la naturaleza del mundo creado, que incluye una reflexión sobre el tipo de entidades que contiene.

En este artículo esbozaré una historia de las concepciones de Leibniz sobre el mundo físico, la cual implica tanto el desarrollo de su visión dinámica del mundo, como la metafísica que la acompaña. En la actualidad se acepta de modo general que el pensamiento de Leibniz avanzó

y cambió en estos dos ámbitos durante su extensa trayectoria. Quiero mostrar que un proyecto que comenzó como una concepción unificada de la física y la metafísica se derrumbó al evolucionar el pensamiento de Leibniz. Desde finales de la década de 1670, Leibniz defendió firmemente la rehabilitación de las formas substanciales y el reconocimiento de las sustancias corpóreas —cuerpos unificados por estas formas— como constituyentes fundamentales del mundo material. Este compromiso parecía unir dos programas bastante dispares. Uno de ellos era el programa dinámico que estaba comenzando. A Leibniz le pareció que las formas substanciales podían fundamentar las fuerzas que había descubierto como base de su naciente física dinámica. Por otra parte, las sustancias corpóreas constituidas por estas formas parecían apoyar la visión metafísica de un mundo compuesto por individuos reales. Pero cuando el pensamiento de Leibniz evolucionó a mediados y finales de la década de 1690 y las mónadas surgieron como individuos que fundamentaban metafísicamente el mundo, los dos programas se separaron. Aunque Leibniz intentó mantenerlos unidos, no son realmente coherentes.

76

La física de Leibniz: los inicios

En el verano de 1669, mientras trabajaba en la reorganización del sistema jurídico para el barón Johann Christian von Boyneburg en Maguncia, Leibniz se encontró con el nuevo trabajo sobre la teoría del choque de Christiaan Huygens, Christopher Wren y John Wallis, que acababa de ser publicado en las *Philosophical Transactions of the Royal Society*. Esto lo llevó a formular sus propias ideas sobre la física.¹

En el corazón de la nueva física de Leibniz estaba la idea hobbesiana de que la única actividad presente en los cuerpos es el movimiento. En una serie de notas escritas poco después de conocer el problema del choque, Leibniz expuso una concepción del movimiento que se parecía mucho a los principios enunciados por Thomas Hobbes en su *De corpo-*

¹ *Oxford handbook of Leibniz*, ed. por María Rosa Antognazza (Nueva York: Oxford University Press, 2018), 107-108.

re: “Todo lo que está en reposo está siempre en reposo, hasta que es golpeado por otro cuerpo en movimiento [...]. Sea cual sea el movimiento, siempre se desplaza con la misma velocidad y en la misma dirección, a menos que se lo impida otro cuerpo contiguo”.² De esto, Leibniz extrae una importante conclusión, que también extrajo Hobbes: “El reposo no es causa de nada, es decir, un cuerpo en reposo no da ni movimiento, ni reposo, ni dirección, ni velocidad a otro cuerpo”.³ Así, un cuerpo en reposo no ofrece ninguna resistencia a la adquisición de un nuevo movimiento.

Leibniz dividió su primera física en dos partes: una teoría abstracta del movimiento y una teoría concreta del movimiento. La teoría abstracta, la *Theoria motus abstracti* (TMA)⁴ proporcionó las leyes fundamentales del movimiento entendido como la abstracción de la composición concreta del mundo físico. En la teoría abstracta del movimiento, el choque es fundamental. Pero si el movimiento es la única causa en el mundo material, entonces el choque solo puede entenderse en términos de la composición de las velocidades de los cuerpos que chocan. Para el joven Leibniz, esto significaba que el tamaño o la masa de los cuerpos no podían desempeñar ningún papel en la determinación del resultado de los choques. Esto, por supuesto, es incompatible con el experimento de Quidian, en el que el tamaño parece cumplir un papel importante: un cuerpo más grande y masivo parece ser más difícil de poner en movimiento que uno más pequeño. Aquí entra la física concreta de la *Hipótesis física nova* (HPN).⁵ Leibniz presenta una hipótesis sobre el estado del mundo que, junto con las leyes abstractas de la TMA, permite explicar

77

² Gottfried Wilhelm Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, ed. por la Academia de Ciencias de Prusia en Berlín, luego por la Academia de Ciencias de Berlín-Brandemburgo y la Academia de Ciencias de Gotinga (Darmstadt, Leipzig y Berlín, 1923 en adelante), serie VI, vol. 2, 160-161 (se abrevia en lo que sigue como A, seguida del número de la serie, el número del volumen y el número de la página; en este caso: A VI 2, 160-161). Véase: Thomas Hobbes, *Elementorum philosophiæ, sectio prima, de corpore* (Londres: Andrew Crooke, 1655); en *De corpore*, 8.19, 9.7.

³ A VI 2, 161. Véase: Hobbes, *De corpore*, n. 3, 15.3: “Manifestum ergo est, quietem inertem atque efficaciae omnium expertem esse; motum autem solum esse, qui motum et quiescentibus dat et motis adimit”.

⁴ A VI 2, 258-276.

⁵ A VI 2, 219-257.

los fenómenos que experimentamos y que se encuentran en las leyes de Huygens-Wren. Esta posición se resume en una carta de Leibniz a Henry Oldenburg del 23 de julio de 1670:

Porque he establecido ciertos elementos de las verdaderas leyes del movimiento, demostrados según el método geométrico a partir de las definiciones de los términos solamente [...] y esto ha demostrado también que estas reglas del movimiento, que los incomparables Huygens y Wren han establecido, no son ni primitivas, ni absolutas, ni claras, sino que al igual que la gravedad, no derivan de un estado determinado de la tierra, no demostrable por un axioma o un teorema, sino que resultan de la experiencia, de los fenómenos y de la observación, por muy fértiles y admirables que sean.⁶

Las leyes “demostradas según el método geométrico” constituían la teoría abstracta del movimiento; las leyes tal como se manifiestan en el contexto del “estado de la tierra” constituían la teoría concreta del movimiento. Con ello se pretendía que la teoría abstracta fuera coherente con la experiencia.

El comienzo de la dinámica

Los fundamentos de la primera física de Leibniz se establecieron antes de su llegada a París en marzo de 1672. Durante sus primeros años en París siguió trabajando en cuestiones físicas, y gran parte de los trabajos que realizó durante esta estancia son perfectamente compatibles con sus ideas anteriores.⁷ Pero hubo un cambio interesante en la primera mitad de 1676, unos meses antes de su partida a Hannover.

⁶A II 1, 95. Véase también: *HPN*, § 23 (*Leibnizens mathematische Schriften*, ed. por C. I. Gerhardt, 7 vols. (Berlín / Halle: 1849-1863); reimpresión (Hildesheim: G. Olms, 1962), vol. VI, 29; abreviado aquí como GM, seguido del número de volumen y luego las páginas, es decir, aquí: GM VI, 29); A VI 2, 231-232. Sobre cómo exactamente esta hipótesis física dio cabida a la magnitud de un cuerpo en las leyes del choque, véase: Daniel Garber, *Leibniz: Body, substance, monad* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 20-22.

⁷Véase: *Propositiones quaedam physicae* (1672 [?]), A VI 3, 4-72, y el comentario sobre los *Principes II* de Descartes (1675-1676 [?]), A VI 3, 215-217.

Esta nueva perspectiva se expresa en el ensayo *De arcanis motus et mechanica ad puram geometriam reducenda*.⁸ Ahí, Leibniz señala que el “primer axioma” de la geometría es que un todo es la suma de sus partes, y el “primer axioma” de la mecánica es el de la igualdad (o equipolencia) entre la causa total y el efecto total.⁹ Esto lleva a la afirmación de la conservación de la fuerza o la potencia, la capacidad de un cuerpo en movimiento para realizar un trabajo. Si tomamos el ejemplo que el propio Leibniz utiliza en este texto, la fuerza o potencia que tiene un cuerpo con una magnitud m y una velocidad v es la altura a la que este cuerpo podría elevarse durante el movimiento.¹⁰ Una importante consecuencia extraída por Leibniz de la nueva ley de conservación es la necesidad de plantear la resistencia en los cuerpos, incluidos los cuerpos en reposo, lo que constituye un cambio radical respecto de la física que había desarrollado antes de llegar a París. Así escribe al final de *De arcanis motus*:

Si el cuerpo no resiste, se producirá el movimiento perpetuo, pues un cuerpo resiste en proporción a su volumen (*moles*), ya que no hay ningún otro factor que lo limite (*nulla alia ratio determinandi*).¹¹

De este modo, el *De arcanis* introduce dos fuerzas en el mundo de Leibniz: la fuerza asociada al movimiento, que se conserva y produce efectos medibles, y una fuerza de resistencia pasiva.

En la época en que escribió *De arcanis motus*, Leibniz pensaba que la cantidad conservada era idéntica a la cantidad de movimiento cartesiana: el producto de la magnitud por la velocidad. El siguiente paso en el desarrollo de su ciencia del movimiento se encuentra en el manuscrito *De corporum concursu* (enero de 1678).¹² En este texto seminal, magistralmente reconstruido y analizado por Michel Fichant, Leibniz se da cuenta de que la fuerza activa conservada, la capacidad de realizar

⁸ A VIII 2, 133-138.

⁹ A VIII 2, 135.

¹⁰ A VIII 2, 137.

¹¹ A VIII 2, 138.

¹² Gottfried Wilhelm Leibniz, *La réforme de la dynamique: De corporum concursu (1678) et autres textes inédits*, trad. por Michel Fichant (París: Vrin, 1994).

trabajo que posee un cuerpo en movimiento, no se mide por $m | v |$, sino por mv^2 .

Esto marca el inicio del proyecto de la dinámica, el comienzo de una ciencia de la fuerza. La estrategia argumentativa fundamental de los primeros textos se encuentra también en la *Brevis demonstratio* de 1686, que fue el origen de la controversia sobre la *vis viva*, que continuaría mucho después de la muerte de Leibniz.¹³ Aunque complementadas, y quizás desplazadas, por los argumentos *a priori* y las nociones de *actio* y *effectus*, estas dos fuerzas, es decir, la fuerza activa y la fuerza de resistencia pasiva, siguen estando presentes en el *Phoronomus*¹⁴ y en la *Dynamica*.¹⁵

La dinámica y una metafísica de la fuerza

Pero estos descubrimientos de la física tuvieron importantes consecuencias para la metafísica de Leibniz. En un texto que los editores de la Academia titularon *Conspectus libelli elementorum physicae* (1678/1679), Leibniz escribió:

80 | A esto le sigue una discusión sobre las cosas incorpóreas. En el cuerpo ocurren ciertas cosas que no se pueden explicar por la mera necesidad de la materia. Son las leyes del movimiento, que dependen del principio metafísico de la igualdad de causas y efectos. Por lo tanto, debemos tratar aquí con el alma y mostrar que todas las cosas están animadas.¹⁶

Alrededor de la época en la que redactaba el *Conspectus libelli*, Leibniz escribió al duque Johann Friedrich: “Restablezco de forma demostrativa y explico de forma inteligible las formas sustanciales”.¹⁷

¹³ Para la *Brevis demonstratio*, véase: A VI 4, 2027-2030. Para la controversia sobre la *vis viva*, véase: Carolyn Iltis, “Leibniz and the *vis viva* controversy”, *Isis*, 62 (1971): 21-35.

¹⁴ *Phoronomus seu de potentia et legibus naturae*, trad. por Gianfranco Mormino, en *Gottfried Wilhelm Leibniz, Dialoghi filosofici e scientifici*, ed. por Francesco Piro (Milán: Bompiani, 2007), 680-885.

¹⁵ GM VI, 281-514.

¹⁶ A VI 4, 1988. Véase: A VI 4, 1398-1399, que puede ser de la misma época.

¹⁷ A II 1, 757.

Leibniz sugirió entonces que las leyes del movimiento, que dependen del principio de equipolencia, solo pueden explicarse si hay formas en los cuerpos. En los pasajes citados es algo críptico sobre esta cuestión, pero no es difícil entender lo que tiene en mente aquí. En un texto de finales de la década de 1670, Leibniz defiende la necesidad de la resistencia en los cuerpos. Escribe:

[M]ás allá de lo que se deduce de la extensión y de su variación o modificación solamente, debemos añadir y reconocer en los cuerpos ciertas nociones o formas inmateriales, por así decirlo, o independientes de la extensión, que pueden llamarse potencias (*potentiae*), mediante las cuales la velocidad se ajusta a la magnitud. Estas potencias no consisten en un movimiento, en efecto, ni en un *conatus* o principio de movimiento, sino en la causa o aquella razón intrínseca del movimiento, que es la ley necesaria para continuar.¹⁸

La resistencia parece concebirse aquí como un tipo de actividad. Pero la actividad no puede derivarse de la mera materia extendida o del movimiento, que no es más que un cambio de lugar: presupone algo distinto de eso, algo de lo que pueda derivarse la actividad. Esto es lo que Leibniz llama forma, alma o potencias.

Para él, el principio de conservación implica que hay algo en el cuerpo más allá de la extensión a partir de lo cual puede surgir la resistencia. Lo mismo ocurre con la fuerza asociada a los cuerpos en movimiento. Leibniz aborda este punto en la sección 18 del *Discurso de metafísica* (1686), cuando escribe:

Porque el movimiento, si consideramos solo lo que comprende precisa y formalmente, es decir, un cambio de lugar, no es una cosa totalmente real [...] Pero la fuerza o causa próxima de estos cambios es algo más real, y hay motivos suficientes para atribuirle a un cuerpo más que a otro. [...] Ahora bien, esta fuerza es algo distinto del tamaño, la figura y el movimiento, y podemos juzgar por ello que todo lo que se concibe en el cuerpo no consiste únicamente en la extensión, como perciben nuestros modernos.

¹⁸ A VI 4, 1980.

Así, todavía estamos obligados a restablecer algunos de los seres o formas que han desterrado.¹⁹

Este texto constituye un segundo argumento físico, extraído de la fuerza, para introducir formas en los cuerpos.

En ambos argumentos se parte de la base de que la fuerza —tanto la fuerza pasiva de la resistencia como la fuerza activa (*vis agendi*)— reside en la forma sustancial, que Leibniz considera la sede de toda fuerza o actividad. Sin embargo, a mediados de la década de 1680, esta metafísica cambia sutilmente: Leibniz llega a distinguir la *vis agendi* activa asociada al movimiento de la fuerza pasiva de resistencia; la primera permanece en la forma sustancial, mientras que la segunda se aloja ahora en la materia.²⁰ La acción y la resistencia tienen cada una su propia fuerza, una asociada a la forma, la otra a la materia. Así, la reforma de la física conduce a una reforma de la metafísica. Al igual que la comprensión de la importancia de la noción de fuerza lleva a una correcta comprensión de las leyes de la naturaleza, también lleva a una correcta comprensión de las nociones de cuerpo y sustancia.

Una metafísica de la unidad

Si nos remitimos de nuevo al ya mencionado pasaje del *Conspectus libelli*:

A esto le sigue una discusión sobre las cosas incorpóreas. En el cuerpo ocurren ciertas cosas que no se pueden explicar por la mera necesidad de la materia. Son las leyes del movimiento, que dependen del principio metafísico de la igualdad de causas y efectos. Por lo tanto, debemos tratar aquí con el alma y mostrar que todas las cosas están animadas.²¹

¹⁹ A VI 4, 1559.

²⁰ Para más detalles sobre cómo ocurre esto, véase: Garber, *Body, substance, monad*, n. 7, cap. 3.

²¹ A VI 4, 1988.

Hay que añadir que en la siguiente frase, Leibniz escribe:

Sin un alma o forma de algún tipo, un cuerpo no tendría ser, porque no se puede designar ninguna parte que no esté a su vez formada por varias partes. Por lo tanto, no se puede designar nada en un cuerpo que pueda ser llamado “esa cosa”, o una unidad.²²

Esto alude a otro tema del pensamiento de Leibniz en la década de 1670, la importancia de la unidad y la individualidad en su relación con el ser.

Las preocupaciones de Leibniz sobre la unidad y la individualidad —preocupaciones que lo llevarían finalmente a la rehabilitación de las formas sustanciales en la física— tuvieron su punto de partida en una discusión sobre la concepción cartesiana de la materia como indefinidamente divisible. En un pasaje del *De summa rerum* del 18 de marzo de 1676, Leibniz escribe:

Todo lo que es divisible, todo lo que está dividido, se altera, o más bien se destruye. La materia es divisible y, por tanto, destructible, pues todo lo que se divide se destruye. Todo lo que se divide en mínimos se aniquila; pero esto es imposible.²³

En otro pasaje escrito unas semanas después, en abril de 1676, escribió que “todo cuerpo que es un agregado puede ser destruido”.²⁴ Esto es lo que podríamos llamar el problema de la “división en polvo”. Leibniz vio una solución a este problema en una forma de atomismo.²⁵ Continúa en este pasaje: “Parece que hay elementos, es decir, cuerpos

²² *Ibid.*

²³ A VI 3, 392.

²⁴ A VI 3, 521.

²⁵ Para otra perspectiva sobre el atomismo temprano de Leibniz, véase: Richard T. W. Arthur, “Animal generation and substance in Sennert and Leibniz”, en *The problem of animal generation in early modern philosophy*, ed. por Justin E. H. Smith (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 147-174. El logrado ensayo de Arthur relaciona las especulaciones atomistas de Leibniz en la década de 1670 con una serie de tradiciones atomistas anteriores, en particular las de Daniel Sennert y Pierre Gassendi. Véase también, del mismo autor: “The enigma of Leibniz’s atomism”, *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*, 1 (2003): 183-227.

indestructibles”.²⁶ Otro pasaje, probablemente del mismo año, retoma el mismo punto: “si no hubiera átomos, dado el *plenum*, todas las cosas se disolverían”.²⁷

Las primeras reflexiones de Leibniz sobre esta cuestión tienen que ver con el atomismo físico y con diversas formas de concebir un mundo compuesto por pequeñas partes sólidas que se resisten a la disolución. Pero la metafísica del cuerpo que surgiría en la década de 1680 provino de sus apuntes parisinos, cuando Leibniz se dio cuenta de que no necesitaba la unidad física —la dureza— sino la unidad metafísica, es decir, la auténtica individualidad. Esta transformación parece tener lugar en la época del *Conspectus libelli*. Para Leibniz era obvio que había algo malo en un mundo en el que todo lo que existía era un cuerpo extendido e indefinidamente divisible. El problema que encontró entonces se formula en un fragmento de 1682/1683, donde expone sus preocupaciones en forma de argumento:

1) Supongo que lo que no tiene más unidad que los troncos de un fardo, o los ladrillos apilados unos sobre otros, no es un ente, sino más bien un conjunto de entidades, aunque se pueda suponer un nombre para todo el conjunto. Y esto es cierto tanto si están cerca como si están lejos, e igualmente si estos ladrillos o troncos están dispuestos juntos de manera ordenada o no, pues esto no les da más unidad.

[...]

2) También supongo que no hay nada más inteligible en un cuerpo que la extensión.

[...]

3) Por último, supongo que todo cuerpo está dividido en varias partes, que también son cuerpos.

De ahí se deduce [...] que los cuerpos son meros fenómenos, y no entidades reales, o que hay algo más que extensión en los cuerpos.²⁸

Lo que parece salvar la realidad del mundo material es la forma o el alma; como escribe en un fragmento contemporáneo del *Conspectus*

²⁶ A VI 3, 521.

²⁷ A VI 3, 525.

²⁸ A VI 4, 1464.

libelli: “La forma sustancial, o alma, es el principio de la unidad y la duración”.²⁹ En particular, el auténtico individuo que fundamentará la realidad del mundo físico será la unión de un cuerpo y un alma que constituye una criatura animada, lo que él llamará una sustancia corpórea. Como escribe Leibniz en otro fragmento que los editores de la Academia sitúan entre 1683 y 1685:

[A] menos que esté animado, o que contenga en su interior cierta sustancia única, correspondiente al alma, que se llama forma sustancial o entelequia primaria, el cuerpo no es más sustancia que un montón de madera.³⁰

En otra nota, garabateada en el reverso de una factura del 29 de marzo de 1683, Leibniz describe las unidades en cuestión como “átomos sustanciales”: “Hay tantas almas como átomos sustanciales o sustancias corpóreas”.³¹

Esta es una segunda motivación para rehabilitar las formas sustanciales a finales de la década de 1670: la necesidad de unidad y de individuos en el mundo.

¿Qué consecuencias se pueden extraer de esto?

A finales de la década de 1670 y principios de la de 1680, Leibniz tenía dos argumentos distintos que parecían llevar a la misma conclusión: la necesidad de introducir la fuerza en el mundo y la necesidad de basar la realidad en la unidad y los individuos parecían conducir a la reintroducción de las formas sustanciales en el mundo. Por supuesto, los dos tipos de argumentos atribuyen funciones diferentes a las formas sustanciales. En el caso de los argumentos dinámicos, las formas son necesarias para fundamentar las fuerzas en el mundo. En los argumentos de unidad, fundamentan la unidad de las sustancias corpóreas que son los individuos reales que pueblan el mundo. Pero aun así, Leibniz se sentía seguro debido al hecho de que estos dos enfoques parecían converger.

²⁹ A VI 4, 1399.

³⁰ A VI 4, 559. Véase también: A VI 4, 576; A VI 4, 627 y A VI 4, 1506.

³¹ A VI 4, 1466.

Desarrollo de la metafísica: ¿Fuerza y unidad en conflicto?

En los años siguientes, Leibniz desarrolló tanto una metafísica derivada del proyecto dinámico, una metafísica de la fuerza, como una metafísica de la unidad, con un número infinito de sustancias corporales, cada una de ellas un cuerpo unificado por un alma.

En 1689 y 1690, el proyecto dinámico se enriquece con la composición del *Phoronomus* y luego de la *Dynamica*. Pero además de las elaboraciones técnicas y la introducción del enfoque *a priori*, también se desarrolla la metafísica dinámica. Curiosamente, esto no ocurrió en los textos donde Leibniz desarrolló su trabajo técnico en el campo de la dinámica. En 1693, escribió a un corresponsal, Jacques L'Enfant: “No veo cómo se puede encontrar allí [es decir, en la sustancia] algo más primitivo que [...] Fuerza”.³² Al año siguiente publicó el “De primae philosophiae emendatione” en las *Acta eruditorum*. Ahí afirma que “el concepto de fuerzas o potencias [...] arroja la luz más fuerte sobre nuestra comprensión del verdadero concepto de sustancia”.³³ En una carta a Bossuet del mismo año, escribió: “no encuentro nada tan inteligible como la fuerza”.³⁴ Y Leibniz dejó muy claras las aportaciones de la dinámica a su metafísica un año después con la publicación del *Specimen dynamicum*.

En este último organiza conceptualmente las tesis que ya habían sido formuladas antes del *Phoronomus* y la *Dynamica*. Aunque la nueva obra es interesante, la principal novedad técnica de estos dos textos en comparación con los anteriores escritos dinámicos, a saber, el enfoque *a priori* de la fuerza, está casi completamente ausente. Sin embargo, es nuevo el desarrollo de un marco metafísico más amplio. En el “De primae philosophiae emendatione”, Leibniz argumentó que la noción de fuerza era de gran importancia para la metafísica. En el *Specimen dynamicum* completa esta afirmación con un desarrollo más detallado

³² Leibniz a L'Enfant, 5 de diciembre de 1693 (A II 2, 753).

³³ *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, ed. por C. I. Gerhardt, 7 vols. (Berlín, 1875-1890; reimpresión, Hildesheim: G. Olms, 1960-1961), vol. IV, 469; abreviado aquí como GP, seguido del número de volumen y luego las páginas: GP IV, 469.

³⁴ Leibniz a Bossuet, 2-12 de julio de 1694 (A I 10, 144).

de la concepción dinámica del cuerpo. En efecto, en el *Specimen dynamicum*, Leibniz presenta una jerarquía de fuerzas en cuatro partes, distinguiendo entre fuerzas activas y pasivas, primitivas y derivadas,³⁵ que puede representarse mediante la siguiente tabla:

	<i>Activa</i>	<i>Pasiva</i>
<i>Vis primitiva</i>	Forma substantialis	Materia prima
<i>Vis derivativa</i>	Vis viva Vis mortua	Impenetrabilitas Resistentia

La distinción entre fuerzas activas y pasivas y, dentro de estas, entre fuerzas vivas y muertas, entre impenetrabilidad y resistencia, no es nueva. Pero la distinción entre primitivo y derivado, que no debe confundirse con activo y pasivo, es relativamente original en el *Specimen dynamicum*. Las fuerzas derivadas son solo las fuerzas variables que aparecen en la física. Las fuerzas primitivas, en cambio, son las que, en los cuerpos, subyacen a las fuerzas derivadas: “la fuerza primitiva [activa] corresponde al *alma* o *forma sustancial*”, “la fuerza primitiva de ser afectado (*vis primitive patiendi*) o de resistir constituye lo que se llama *materia prima* en las escuelas, si se interpreta correctamente”.³⁶ Esta es, pues, la concepción del cuerpo: la fuerza activa y pasiva primitiva, es decir, la forma y la materia, son la “sustancia” que subyace a las magnitudes variables de la fuerza activa y pasiva, que son el objeto de la física propiamente dicha.

Paralelamente a esta metafísica dinámica, Leibniz siguió desarrollando una metafísica basada en la concepción de la unidad. Es particularmente evidente que en la década de 1680, en su importante correspondencia con Antoine Arnauld, Leibniz desarrolla con mayor amplitud la metafísica de la unidad, centrándose en la sustancia corpórea, la unidad de alma y cuerpo que constituye, para él, el auténtico individuo. Al mismo tiempo que Leibniz publicaba el “De primae philosophiae emendatione” y el *Specimen dynamicum*, trabajaba en un ensayo sobre la visión de la unidad que había animado su correspondencia con Arnauld.

³⁵ GM VI, 236-239.

³⁶ GM VI, 236-237 (cursivas en el original).

El “*Système nouveau*” es un texto interesante. Se conserva un primer borrador, probablemente escrito al mismo tiempo que publicó el “*De primae philosophiae emendatione*”. Tras un párrafo introductorio, Leibniz comienza su relato con un pasaje que se hace eco de lo escrito en este dinámico texto:

Así encuentro que en la naturaleza, además de la noción de extensión, es necesario utilizar la de fuerza, que hace que la materia sea capaz de actuar y resistir. [...] Por eso la considero [la fuerza] como el constituyente de la sustancia, siendo el principio de la acción, que es su carácter.³⁷

Pero en el proyecto final, tal como se publicó en el *Journal des Sçavans*, el punto de vista dinámico desaparece: la concepción de la sustancia que allí se encuentra es casi exclusivamente la que he llamado metafísica de la unidad.

Al final de la primera parte de su “*Système nouveau*”, Leibniz escribe:

Solo existen los *átomos de la sustancia*, es decir, las unidades reales absolutamente desprovistas de partes, que son las fuentes de las acciones y los primeros principios absolutos de la composición de las cosas, y como los primeros principios absolutos de la composición de las cosas, & como los últimos elementos del análisis de las sustancias. Podrían llamarse *puntos metafísicos*: tienen *algo vital* y una especie de *percepción*, y los *puntos matemáticos* son su *punto de vista*, para expresar la unidad. [...] Solo los puntos metafísicos o puntos de sustancia (constituidos por las formas o las almas) son exactos y reales: y sin ellos no habría nada real, ya que sin las verdaderas unidades no habría multitud.³⁸

Está claro que Leibniz tiene en mente la cuestión de la unidad, y que se necesitan verdaderas unidades para fundamentar la realidad de las cosas: es la unidad, no la fuerza, lo que está en cuestión aquí. Pero, insiste Leibniz, las verdaderas unidades que parecen fundamentar el mundo

³⁷ “*Système nouveau*”, primer borrador (¿1694?), GP IV, 472.

³⁸ Leibniz, “*Système nouveau*”, *Journal des Sçavans* (1695), 300 (cursivas en el original). Cito la publicación original del ensayo de Leibniz, ya que el texto citado habitualmente en GP IV es una versión posterior.

están *absolutamente desprovistas de partes* y parecen ser distintas de las sustancias corpóreas. Casi al mismo tiempo, dos nuevas palabras entraron en el vocabulario de Leibniz: *sustancia simple* y *mónada*. En una nota inédita, probablemente escrita en 1696, que es una respuesta a una crítica de Simon Foucher, Leibniz escribe que “en las cosas sustanciales reales, el todo es un resultado o conjunto de sustancias simples”.³⁹ El término *mónada* aparece por primera vez en una carta a Guillaume de L’Hospital del 12-22 de julio de 1695: “La clave de mi doctrina sobre este tema consiste en esta consideración de lo que es propiamente una unidad real, Monas”.⁴⁰ En el lapso de unos pocos años, hemos entrado en un mundo diferente. En un famoso pasaje, escrito a Burchard de Volder el 30 de junio de 1704, Leibniz afirmó:

Considerando naturalmente la cosa con exactitud, hay que decir que no hay nada en las cosas sino sustancias simples y en estas percepción y apetito.⁴¹

Nos encontramos ante un mundo cuyos constituyentes últimos son sustancias simples, inextensas, similares a la mente, las conocidas *mónadas* de la *Monadologie*.

La metafísica de la unidad evoluciona así hacia la monadología a finales de la década de 1690: las sustancias corpóreas, los cuerpos unificados por formas sustanciales o las almas, son sustituidas por *mónadas* como base de la realidad. ¿Pero qué pasa con la metafísica dinámica? Hemos seguido (*Specimen dynamicum*) la concepción dinámica del cuerpo como forma y materia, entendida como fuerza primitiva activa y pasiva desde mediados de la década de 1690. ¿Qué ocurre con la metafísica dinámica tras la introducción de las *mónadas*?

Aquí la historia se complica un poco. Consideremos primero el tratamiento de este problema en la correspondencia con De Volder. En su carta del 20 de junio de 1703, Leibniz intenta explicar a De Volder su nueva visión monadológica del mundo. La *mónada*, dice, está compuesta por una entelequia primitiva (forma sustancial) unida a la po-

³⁹ GP IV, 491.

⁴⁰ A III 6, 451.

⁴¹ *Leibniz - De Volder: Correspondance*, trad. por Anne-Lise Rey (París: Vrin, 2016), 252.

tencia pasiva primitiva (materia primera). Esto recuerda el vocabulario del *Specimen dynamicum*, y la metafísica dinámica de la fuerza. Sin embargo, las fuerzas primitivas se identifican aquí no con los constituyentes del cuerpo, sino con los constituyentes de las mónadas inextensas. Y esto es lo que tiene que decir sobre los cuerpos extendidos:

Ahora, en los fenómenos, o en el agregado resultante, todo se explica mecánicamente, y se comprende que las masas se ponen en movimiento unas a otras: y en estos fenómenos solo tenemos que considerar las fuerzas derivadas, después de haber comprobado una vez su origen, es decir, que los fenómenos de los agregados derivan de la realidad de las mónadas.⁴²

Los cuerpos aquí parecen ser agregados de mónadas. Y mientras encontramos las fuerzas primitivas en las mónadas, encontramos las fuerzas derivadas en los cuerpos, que se entienden como agregados de mónadas:

Sostengo que la sustancia misma, dotada de potencias activas y pasivas primitivas, como el Yo o algo similar, es indivisible o una Mónada perfecta, lo que no ocurre con esas fuerzas derivadas que se encontrarán continuamente diferentes. [...] Las fuerzas que surgen de la masa y la velocidad son derivadas y se aplican a los agregados y a los fenómenos. [...] Y, ciertamente, las fuerzas derivadas no son más que modificaciones y consecuencias de las fuerzas primitivas.⁴³

Poco después viene un pasaje muy citado:

Distingo, pues: 1) la Entelequia o Alma primitiva; 2) la Materia, es decir, la materia primera, o potencia pasiva primitiva; 3) la Mónada completa con estas dos cosas; 4) la Masa o materia segunda, o Máquina orgánica, a la que contribuyen innumerables Mónadas subordinadas; y 5) el Animal o sustancia corpórea, que la Mónada dominante sobre la Máquina hace Uno.⁴⁴

La concepción dinámica del cuerpo y de la sustancia corpórea también se examina en la correspondencia con el padre Des Bosses, aunque de

⁴² *Ibid.*, núm. 42, 226-227.

⁴³ *Ibid.*, 227-228.

⁴⁴ *Ibid.*, 229.

manera bastante diferente. En su carta del 15 de febrero de 1712, Leibniz presenta su famoso *vinculum substantiale*, mediante el cual los agregados de mónadas se transforman en sustancias corpóreas. En el curso de su exposición, Leibniz aborda el estatus de la materia y la forma en la sustancia corpórea que crea el *vinculum*:

[D]e la unión de la potencia pasiva de las mónadas surge la materia primera, es decir, la exigencia de la extensión y del antitipo, o de la difusión y de la resistencia; que de la unión de las Entelequias monádicas surge la forma substancial, pero de tal manera que esta puede nacer y morir, y que morirá cuando cese esta unión, a menos que Dios la conserve por milagro. Pero tal forma, entonces, no será un alma, que es una sustancia simple e indivisible.⁴⁵

Esto es sorprendentemente diferente de la posición que hemos visto en las cartas a De Volder. En esa correspondencia, la fuerza primitiva está en las mónadas y la fuerza derivada en sus agregados, que son fenoménicos. Pero aquí hay fuerzas primitivas tanto en el nivel monádico como en el corporal: la materia y la forma se duplican. Además, en la sustancia corpórea la forma no es un alma, propiamente dicha, ni una sustancia simple ni una mónada dominante. Parece, pues, que hay una fuerza primitiva, activa y pasiva, tanto en la mónada como en la sustancia corpórea, siendo las fuerzas de esta última derivadas de las fuerzas de la primera. Cabe suponer que también existen fuerzas derivadas, aunque no se mencionan aquí.

La doctrina del *vinculum substantiale* recibe un desarrollo considerable en las siguientes cartas entre Leibniz y Des Bosses, y el punto de vista de Leibniz evoluciona de manera interesante en el curso del intercambio. En su última carta a Des Bosses, fechada el 29 de mayo de 1716, algo más de cuatro años después, Leibniz escribe:

No digo que haya un vínculo intermedio entre la materia y la forma, sino que la propia forma sustancial del compuesto y la materia primaria en el

⁴⁵ Christiane Frémont, *L'Être et la relation avec trente-cinq lettres de Leibniz au R. P. Des Bosses* (París: Vrin, 1981), 160.

sentido escolástico —es decir, las potencias primitivas activas y pasivas— están contenidas en el propio vínculo sustancial como en la esencia del compuesto.⁴⁶

De este modo, el propio *vinculum substantiale* es ahora la sede de la fuerza primitiva activa y pasiva en el compuesto. Pero, curiosamente, no está claro que las mónadas contribuyan a ello. Leibniz continúa en la siguiente frase:

Sin embargo, esta conexión sustancial es tal naturalmente, pero no esencialmente. Pues requiere las mónadas, pero no las involucra esencialmente, ya que puede existir sin ellas, y ellas sin él.⁴⁷

Si he leído bien este pasaje, el vínculo sustancial no requiere mónadas. Y en un pasaje posterior de la misma carta, Leibniz parece indicar que la sustancia compuesta tampoco requiere mónadas:

Las mónadas y su subordinación no constituyen formalmente la sustancia compuesta, pues esta sería entonces un agregado o un ser por accidente; sin embargo consiste en la fuerza activa y la fuerza pasiva primitivas de las que proceden las cualidades, acciones y pasiones del compuesto, que son captadas por los sentidos, si postulamos que son algo más que fenómenos.⁴⁸

En este punto, curiosamente, Leibniz vuelve quizás a aquello que defendió más de veinte años antes en la articulación de la concepción dinámica del *Specimen dynamicum*. La sustancia compuesta se basa en la fuerza activa y pasiva primitiva, la forma y la materia, que existe en el vínculo sustancial. Pero el vínculo sustancial existe independientemente del mundo de las mónadas: el vínculo sustancial, de este modo, parece no ser ya un vínculo. Más sorprendente aún: las mónadas parecen haber sido abandonadas. No quiero sugerir que este sea el juicio final de Leibniz sobre la cuestión; sin embargo, es interesante que parezca haberlo considerado.

⁴⁶ *Ibid.*, núm. 46, 203.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*, núm. 46, 205.

Conclusión

Es interesante la historia de la metafísica de Leibniz, desde mediados de la década de 1690 hasta el final de su vida. A finales de la década de 1670, Leibniz pretendía resucitar las formas sustanciales, pero sus dos proyectos metafísicos, uno derivado de su recién articulada dinámica y el otro de su concepción de la unidad y la individualidad, parecían marchar juntos como dos caras de un mismo programa. Cuando la metafísica de la unidad se radicalizó y se convirtió en monadología, la compatibilidad de ambos proyectos dejó de ser evidente. He mencionado dos o tres intentos de Leibniz de integrar la metafísica dinámica de la fuerza —activa y pasiva, primitiva y derivada— en el mundo de las mónadas. Todavía hay otros textos y otros intentos de fusionar la metafísica de la fuerza y el mundo de las mónadas. Al final, creo que Leibniz quería mantener ambos programas, tanto una metafísica basada en la unidad como la metafísica que pensaba que necesitaba para fundar la dinámica, la ciencia de la fuerza. Pero es un proyecto que al final quedó inacabado: aunque intentó averiguar cómo unir los dos programas, creo que no lo consiguió.

RESPUESTA A DANIEL GARBER. LAS CUESTIONES METAFÍSICAS DE LA DINÁMICA*

*Anne-Lise Rey***

RESUMEN: Este texto es una respuesta al artículo de Daniel Garber. Se discute la idea de que la dinámica es un proyecto paralelo e incompatible con el proyecto monadológico. Para criticar esta posición, presento la importancia de la conceptualización de la acción en la *Dynamica de potentia* (1690) y sus implicaciones para la propia metafísica monadológica.



RESPONSE. THE METAPHYSICAL ISSUES OF DYNAMICS

ABSTRACT: This text is an answer to Daniel Garber's article. In the reply, I challenge the idea that the dynamics is a parallel project, incompatible with the monadological project. To criticize this position, I present the importance of the conceptualization of action from *Dynamica de potentia* (1690) and its implications for the monadological metaphysics itself.

PALABRAS CLAVE: acción, fuerza, Leibniz, sustancia.

KEY WORDS: Action, force, Leibniz, substance.

DOI: 10.5347/01856383.0138.000302707

* Traducción de Alfredo Gerardo Martínez Ojeda. Aparecido originalmente como "Réponse: Les enjeux métaphysiques de la dynamique", *Revue d'histoire des sciences* 72, núm. 1 (2019): 31-38.

** Instituto de Investigaciones Filosóficas, Departamento de Filosofía, Universidad de París Nanterre.

RESPUESTA A DANIEL GARBER. LAS CUESTIONES METAFÍSICAS DE LA DINÁMICA

El artículo de Daniel Garber se basa en un supuesto que me gustaría examinar para mostrar que tomar en cuenta la importancia del concepto de acción permite formular de manera diferente las cuestiones metafísicas de la dinámica.

El supuesto es el siguiente: la dinámica debe ser entendida como un proyecto intelectual general que no puede circunscribirse a la institución del término *dynamica* por parte de Leibniz y, por tanto, no puede limitarse a los textos de 1689-1690, sino que debe pensarse en las fases anteriores y posteriores. Este proyecto intelectual es interpretado por Daniel Garber como lo que hace posible la conceptualización de las sustancias corpóreas como elemento fundamental de explicación del mundo material. Y este proyecto debe considerarse como distinto, por no decir opuesto, al proyecto monadológico, que tampoco se reduce al texto de 1714, al que finalmente se dio el nombre de *Monadología*, sino que se refiere al “proyecto metafísico para fundar una concepción del mundo en entidades no extensas y similares a la mente”. De este modo, habría dos líneas distintas de investigación metafísica: una relativa a la explicación de las sustancias corpóreas (metafísica dinámica) y otra que permitiría pensar la relación entre cuerpo y mente en términos de unidad (la metafísica de la unidad).

Esto lleva a Daniel Garber a defender la idea de que no es posible pensar en el mismo marco metafísico la dinámica de las fuerzas y la

conceptualización de la mónada y que esta incompatibilidad se volvería insuperable a partir de 1695.

Por el contrario, creo que:

1) La *dynamica* debe considerarse en sentido estricto para el proyecto específico que contiene, es decir, como lo han mostrado desde perspectivas diferentes François Duchesneau¹ y Guillermo Ranea,² como el espacio teórico que garantiza la transición y articulación de elementos abstractos a realidades corpóreas concretas.

2) La acción no es un complemento accesorio a una teoría de las fuerzas, sino que es un concepto fundamental, mixto y, como tal, complejo, que hace posible este proyecto de articulación y funda su coherencia. Pienso en particular en esta frase del artículo de Daniel Garber: “Aunque complementadas, y quizás desplazadas por los argumentos *a priori* y las nociones de ‘actio’ y ‘effectus’, estas dos fuerzas, es decir, la fuerza activa y la fuerza de resistencia pasiva, siguen muy presentes en el *Phoronomus*³ y en la *Dynamica*”. Me parece que aquí Daniel Garber no considera la transición de una dinámica de fuerzas a una dinámica de la acción.

3) La cuestión metafísica de la unidad y la individualidad puede ser interpretada menos como otra línea metafísica que la de las fuerzas que se comprende gracias a lo que la nueva conceptualidad de la acción permite pensar a partir de 1690.

Para defender esta lectura, me gustaría responder a tres preguntas: 1) ¿qué es la metafísica de la dinámica?; 2) ¿de qué manera interviene la acción en esta metafísica?; y 3) ¿de qué manera construye la acción un proyecto metafísico coherente que proporciona herramientas para resolver los bloqueos que deja la metafísica de las fuerzas?

¿Hasta qué punto puede hacerse de la dinámica, entendida como ciencia de las fuerzas —este es el punto de partida del artículo de Daniel

¹ Para una interpretación completa del proyecto de la dinámica, véase: François Duchesneau, *La dynamique de Leibniz* (París: Vrin, 1993).

² Véase también el artículo seminal de Alberto Guillermo Ranea, “The *a priori* method and the *actio* concept revised: Dynamics and metaphysics in an unpublished controversy between Leibniz and Denis Papin”, *Studia Leibnitiana* 21, núm. 1 (1989): 42-68.

³ Leibniz, *Phoronomus seu de potentia et legibus naturae*, trad. por Gianfranco Mormino, en Gottfried Wilhelm Leibniz, *Dialoghi filosofici e scientifici*, ed. por Francesco Piro (Milán: Bompiani, 2007), 680-939.

Garber— un espacio teórico que produce una concepción metafísica del mundo físico, del mundo creado?

Me parece importante distinguir: *a)* la dinámica tal como se elabora a partir del *De corporum concursu* con el establecimiento de la equivalencia entre la causa plena y el efecto entero y la recuperación en Huygens de la estimación por mv^2 , de la rehabilitación de formas sustanciales tal y como se formula en los *Pensées sur l'instauration d'une physique nouvelle* (1679) y lo que pretende ser una bofetada pública, a saber, la *Brevis demonstratio* de 1686, que señala el fracaso cartesiano en dos niveles: el estado del movimiento que es algo relativo y no tiene el carácter fundamental de la fuerza, y el estatuto de la estimación (¿es la misma cantidad de movimiento que se conserva en el caso de cada choque o bien para el universo entero?); y *b)* la introducción del neologismo *dynamica* que acuñó la pluma de Leibniz en 1689-1690.

Con el sistema de fuerzas, Leibniz estableció una articulación que más tarde desarrolló en una red conceptual muy ajustada en la que se distinguen y oponen fuerzas activas y pasivas, primitivas y derivadas, según un esquema que él describe en el *Specimen dynamicum* de 1695. La particularidad de este esquema es que establece correspondencias entre las fuerzas primitivas y derivadas que se refieren respectivamente al orden sustancial y al orden fenoménico, de tal manera que su relación se piensa en el modo de la representación o incluso de la expresión.

Sin embargo, como ha establecido François Duchesneau, es desde una perspectiva teórica interna a la teoría física que Leibniz introdujo el concepto de acción siguiendo la ciencia de las fuerzas. Ciertamente, se trataba de introducir el tiempo en la estimación del ejercicio de la potencia que produce el movimiento, pero, más importante para nuestros propósitos, también se trataba de proporcionar una prueba *a priori* del principio de conservación aislando en lo que determina el movimiento aquello que escapa a sus condiciones físicas; se trataba, pues, de identificar en cada cuerpo un efecto formal que conserva su fuerza pero no la consume. Lo que había que explicar y comprender con la introducción de la acción era la necesidad de forjar una entidad que permitiera explicar el hecho de que el cuerpo ejerce un movimiento sobre sí mismo, la famosa *actio in se ipsum*.

Pero, al hacerlo, lo que Leibniz introduce es una noción metafísica en el corazón de la dinámica, una noción metafísica que define de la misma manera en los cuerpos y en la sustancia simple como acción sobre sí misma o acción inmanente, es decir, que le permite operar una unidad explicativa (del movimiento de los cuerpos y de la secuencia de percepciones de la sustancia simple) en lugar de plantear una confrontación expresiva de los dos sistemas de fuerza.

La cuestión que queda abierta es saber cómo se articula este concepto dinámico en la metafísica de la década de 1690, es decir, qué significa para Leibniz, como escribe en el *Système nouveau de la nature* (1695), en el *De ipsa natura* (1698) o en las cartas a Burchard de Volder, que la dinámica arroje luz sobre la noción de sustancia. Mi hipótesis es, pues, que, en la economía general de la metafísica leibniziana, el “paso” por la dinámica entendida como ciencia de la potencia y de la acción no es solo afirmar la actividad de la sustancia, sino demostrar su carácter esencial. Ciertamente, desde los primeros textos de 1686, en particular el *Discours de métaphysique*, Leibniz afirma que la sustancia (en este caso) individual es activa por esencia. La expresión según la cual las “acciones sunt suppositorum” indica que cada uno de los estados de la sustancia, cada una de sus percepciones, surge de su propio fondo.

100

El dispositivo de la cuádrupartición de fuerzas (fuerzas primitivas/derivadas, activas y pasivas) permitió pensar una analogía entre la fuerza interna de los cuerpos y la actividad espontánea de la sustancia. La interpretación que propone Michel Fichant del sentido de la acción,⁴ que recojo aquí, consiste en decir que la acción sobre uno mismo en el movimiento corresponde o responde a la acción inmanente de las sustancias. Decir esto es sellar, por la dinámica, la unidad metafísica de la realidad en la medida en que es un solo y mismo concepto, una misma unidad significativa, que hace inteligible y, como tal, vincula el movimiento en los cuerpos y la serie de percepciones en las sustancias simples.

⁴ Michel Fichant, “L’ontologie leibnizienne de l’action: *Actiones sunt suppositorum*”, *Philosophie* 53 (1997): 135-148; “De la puissance à l’action: La singularité stylistique de la dynamique”, en *Science et métaphysique dans Descartes et Leibniz* (París: PUF, 1998), 205-243; “Préface”, en *Leibniz – De Volder: Correspondance*, trad. por Anne-Lise Rey (París: Vrin, 2016), 7-17.

La cuestión de la acción en su misma ambivalencia es hacernos pasar de una relación de analogía a una relación de correspondencia entre el campo fenoménico y el campo sustancial.

Podemos ver que en esta historia del fracaso de la metafísica dinámica, tal como la describe Daniel Garber, el privilegio casi exclusivo dado a un texto, el *Specimen dynamicum*, y, dentro de este texto, a la cuatripartición de las fuerzas, equivale a ocultar un conjunto de evidencias textuales que, a lo largo de la década de 1690, construyen, por el contrario, la entrada en la escena pública de la acción como objeto de conservación de la dinámica y como esencia de la sustancia. Esto es precisamente lo que hizo posible el establecimiento del dispositivo monadológico de la última metafísica de Leibniz, en la medida en que la dinámica ha permitido pensar, gracias al mismo sentido de un solo término, la unidad de la inteligibilidad de la realidad.

En efecto, es posible considerar la cuatripartición de fuerzas como aquello que mantiene una división conveniente pero no obstante expresiva entre el campo fenoménico y el metafísico. Como indica Laurence Bouquiaux,⁵ algo se resiste a la idea de que el movimiento de los cuerpos es una imagen, una representación de la actividad de las sustancias. Así que, por supuesto, para explicar esta resistencia, se podría decir, en un extremo del espectro, que esto lleva a la conformación de una metafísica incompatible (la llamada metafísica “dinámica” de las sustancias corpóreas y la de la unidad), y que esta incompatibilidad termina por llevar a la exclusión de la metafísica dinámica a favor de la única metafísica de la unidad, que más tarde se llamará “monadología”. Pero en el otro extremo del espectro, sin duda debemos ir más lejos y considerar que la acción es lo que permite reabsorber la homología y unificar el campo de inteligibilidad de la realidad. La dinámica, en tanto que se articula según el mismo régimen de inteligibilidad y, por tanto, unifica bajo un mismo principio explicativo las sustancias corpóreas y las sustancias simples, es este momento teórico del pensamiento leibniziano que funda la actividad de la sustancia simple. De esta manera, se pueden entender todas las fórmulas de los textos de la década de 1690 en los que

⁵ Laurence Bouquiaux, “La quadripartition de la force dans le *Specimen dynamicum*”, en *Congreso Leibniz*, Montréal, 14 de octubre de 2018.

Leibniz repite una y otra vez que la dinámica permite hacer inteligible la sustancia. La idea de una simple ilustración del dispositivo metafísico en el ámbito fenoménico no resiste el trabajo de conceptualización que Leibniz realiza en estos textos. Retomo la observación de Daniel Garber: el proyecto de los textos de 1695 es, en efecto, unificar la física y la metafísica. Pero en lugar de concebir que la dinámica corresponde únicamente al campo físico y que, por tanto, debe unificarse con las consideraciones metafísicas relativas a la unidad que Leibniz desarrolló independientemente con relación a esta línea de conceptualización, esto llevaría a reconocer el fracaso del proyecto de unificación. Por el contrario, propongo considerar que la dinámica es precisamente el campo conceptual que articula física y metafísica y garantiza así la unidad de la inteligibilidad de la realidad. De este modo, se entiende cómo el discurso sobre las sustancias corpóreas y aquel sobre las sustancias simples, que podrían ser concebidos como formas diferentes de inteligibilidad, se encuentran unificados por el término “acción”, lo que permite pensar, gracias al concepto de perfección,⁶ la relación entre las sustancias y Dios. Es en este sentido que la acción hace posible la introducción de la mónada.

⁶ *The Leibniz – Des Bosses correspondence*, trad. por Brandon C. Look y Donald Rutherford (New Haven: Yale University Press, 2007).

TRADUCIR FILOSOFÍA: NOTA A LA TRADUCCIÓN DE ΑΠΟΚΑΤΑΣΤΑΣΙΣ ΠΑΝΤΩΝ DE LEIBNIZ AL ESPAÑOL

*Lidia Alejandra Vásquez Velasco**

RESUMEN: Este texto es una nota con una pretensión filológica sobre el proceso ecdótico que da sustento a la traducción al español del manuscrito epistolar de Leibniz *Apocatastasis panton*. Se aborda primero la preocupación de Leibniz por la traducción y, después, se define qué es la ecdótica y cuáles son sus alcances en materia de interpretación para legitimar tanto una traducción como una lectura. Se menciona la ruta filológica del manuscrito y sus traducciones, así como la ruta filosófica.



TRANSLATING PHILOSOPHY: NOTE ABOUT A SPANISH TRANSLATION
OF ΑΠΟΚΑΤΑΣΤΑΣΙΣ ΠΑΝΤΩΝ BY LEIBNIZ

ABSTRACT: This is a translation note on the ecdotic process that supports Leibniz's Spanish translation of the epistolary manuscript *Apocatastasis Panton*. First, Leibniz's concern for translation will be exposed, then what ecdotics is and what its scope is in terms of interpretation to legitimize both a translation and a reading. Finally, the philological route of the manuscript and its translations is shown, as well as the philosophical route.

PALABRAS CLAVE: ecdótica, crítica textual, filología, latín, *stemma*.

KEY WORDS: ecdotic, latin, philology, *stemma*, textual criticism.

DOI: 10.5347/01856383.0138.000302708

* Universidad Nacional Autónoma de México.

TRADUCIR FILOSOFÍA: NOTA A LA TRADUCCIÓN DE ΑΠΟΚΑΤΑΣΤΑΣΙΣ ΠΑΝΤΩΝ DE LEIBNIZ AL ESPAÑOL

*Los diccionarios bilingües, por otra parte,
hacen creer que cada palabra de un idioma puede ser
reemplazada por otra de otro idioma.*

*El error consiste en que no se tiene en cuenta
que cada idioma es un modo de sentir
el universo o de percibir el universo.*

Jorge Luis Borges, “El oficio de traducir”.

En la actualidad, el quehacer filosófico no se puede reducir a la escritura o a la lectura de textos filosóficos. Gracias a la globalización, la tecnología digital y de comunicaciones es posible acceder a información y, sobre todo, a textos que permitan la reflexión filosófica desde otros campos disciplinares y de acción que convergen o se intersecan con la filosofía. En este artículo, se abordará el proceso basado en la crítica textual (ecdótica) de la traducción de un texto de Leibniz titulado *Apocatastasis panton*.

En *Discurso sobre la teología natural de los chinos*, Leibniz se refiere en varias ocasiones a la traducción de los textos escritos en chino que él emplea y suele plantear un problema para el quehacer del traductor de filosofía, por ejemplo, frases como la siguiente: “Creo que la traducción de este pasaje resiente un poco el prejuicio de quien la realiza al decir que el alma deviene una misma sustancia con el cielo”.¹ Ahí señala que es posible hacer una traducción infiel al original. Es decir,

¹ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Discurso sobre la teología natural de los chinos. Carta del Sr. Leibniz sobre la filosofía china al Sr. N. De Rémond, consejero del Duque Regente e introductor de embajadores* [1716] (Buenos Aires: Prometeo Libros, 2007), 263.

el *traduttore traditore* se puede encontrar también en las traducciones filosóficas. La traducción infiel (errónea) de un texto filosófico podría tener implicaciones aún más graves que los errores en otros tipos de traducción pues, a diferencia de otros textos como el literario, en el que una traducción infiel podría molestar o negar un aspecto estético de la obra, en los textos filosóficos se afecta un sistema de pensamiento, una representación cognoscitiva del mundo.

En otros lugares afirma: “El autor chino, según la traducción que nos da el Padre Longobardi, prosigue así”.² El filósofo de Hannover suele hacer hincapié en la distinción conceptual de las reflexiones teológicas las cuales están siempre condicionadas por la traducción. Por ello decidió estudiar chino, y aunque no alcanzó a dominar la lengua, esta inmersión lingüística le permitió notar la exigencia de una traducción fidedigna, científica y confiable para el quehacer filosófico. En no pocas ocasiones incluso adelanta ideas para hacer visible que la traducción de textos filosóficos debe emprenderse de manera objetiva y certera, sin intereses personales o colectivos que hagan decir otra cosa que la lengua original: “Habría que tener una traducción *bien exacta* de ese pasaje para ver si Confucio habla allí del primer principio”.³ Sus reflexiones están atravesadas siempre por la preocupación por acceder a ideas y conceptos de una manera más fiel.

106

Estas y muchas otras frases y párrafos en la obra de Leibniz señalan directamente la preocupación de Leibniz por la práctica de la traducción y su lugar en la lectura de los textos filosóficos. Para él, era un imperativo en el quehacer filosófico sobre otras culturas y lenguas tener traducciones con certeza.

Esto se debe a que el propio Leibniz hablaba varias lenguas. Su lengua materna fue el alemán, y de niño aprendió francés, inglés, italiano y holandés. Además, leía y escribía en latín y griego. Este conocimiento políglota le hizo percibir la necesidad de acceder a buenas traducciones, y entiéndase como buenas traducciones aquellas que transmiten el mensaje con mayor claridad y certeza, con la cercanía y los matices más parecidos a la lengua original.

² *Ibid.*, 161.

³ *Ibid.*, 163. Las cursivas son mías.

Cuando Leibniz descubrió la escritura china, quedó asombrado por su naturaleza híbrida entre el fonema y el icono. Algunos aseguran que de ahí nació su idea de una *characteristica universalis* hecha con la lógica del cálculo infinitesimal y la naturaleza iconográfica del alfabeto chino. Estas suspicacias pueden demostrar el impacto de una traducción eficaz y certera en una mente creativa y reflexiva como la de Leibniz. Ahora bien, la traducción de textos filosóficos, además de producir estas reflexiones que impactan tanto en la práctica de la traducción como en la práctica filosófica, también ha ayudado a la conservación de textos:

Como es bien sabido, la traducción del texto filosófico ha desempeñado un papel de fundamental importancia en la historia del pensamiento. A lo largo de esta, fue necesaria la traducción, e incluso traducciones de traducciones, de muchos textos filosóficos para garantizar la pervivencia de obras que, de otro modo, se hubieran perdido irremediabilmente.⁴

La mayoría de los lectores de filosofía o filósofos que desconocen el griego, el latín o el alemán no pueden disfrutar cómodamente de los textos originales sin el apoyo de herramientas de traducción: ediciones bilingües, diccionarios o traductores. Por esta razón, algunos traductores y filólogos afirman que “las traducciones de los textos filosóficos han sido más importantes que los propios textos originales para dar a conocer y transmitir el pensamiento humano”,⁵ según las palabras de Francisco Chico.

Se debe resaltar que los filólogos reflexionan sobre la importancia de la traducción en la filosofía para acceder a la historia del pensamiento y conservar los documentos de gran valor cultural para una lengua y una forma de pensar el mundo. Incluso han llegado a afirmar que la traducción de textos filosóficos podría ser “la principal relación intercultural”.⁶ Por su lado, los filósofos comienzan a abrirse a la posibilidad de realizar crítica textual cuando se trate de traducir textos filosóficos para

⁴ Francisco Chico Rico, “La traducción del texto filosófico: entre la literatura y la ciencia”, *Castilla. Estudios de Literatura* 6 (2015): 94-112.

⁵ *Ibid.*, 94.

⁶ Francisco L. Lisi, “Transmisión y recreación: La traducción de textos filosóficos clásicos”, *Ordia Prima* 10 (2011): 159-186.

hacer reflexión filosófica acerca de otras lenguas y culturas.⁷ Jacques Derrida y Walter Benjamin han hecho hincapié en la traducción como una actividad filosófica fundamental para el pensamiento propio.

Este vaivén de reflexiones entre un campo disciplinario y el otro indican que hay una exigencia contemporánea de traducir conceptos e ideas con el rigor de la disciplina que se está traduciendo. Frente a un texto filosófico, no basta con ser filólogo o filósofo, sino que se debe buscar el trabajo colaborativo entre ambas disciplinas y la creación de humanistas capaces de conciliar conceptos y métodos *por mor* de una traducción fidedigna. En este caso, se puede deducir que la inclusión de la traducción, la ecdótica y de la filología —aunque sea en meras aproximaciones metódicas o conceptuales— debe ser parte de la formación de un filósofo.

La ecdótica es una rama de la filología cuyo objetivo es editar textos de la forma más fiel posible al original o a la voluntad del autor, procurando principalmente la eliminación de errores de transcripción o de interpretaciones. Cuenta con un instrumental filológico sumamente codificado y experimentado desde los tiempos del Museo de Alejandría. Se apoya en herramientas o disciplinas auxiliares de la historia, como la paleografía, la codicología o la historia de las ideas. El problema central al que se enfrenta la ecdótica es demostrar la autoría, datación o fecha y edición propiamente dicha del manuscrito.

En este caso del *Apocatastasis panton*, se expondrá el proceso filológico al que se tuvo que someter el texto de Leibniz para su traducción al español. Para ello se recurrió a la edición alemana fijada por Max Ettlinger, que es la autoridad máxima sobre el manuscrito. Sin embargo, ese texto no fue lo que motivó la traducción, sino la referencia en el libro de Hans Blumenberg, *La legibilidad del mundo*, en el que se hace una referencia al *Apocatastasis* para señalar que Leibniz utiliza la metáfora (imagen) del libro. Gracias a esa mención se pudo ubicar un manuscrito poco estudiado y no traducido al español.

⁷ Carolina del Olmo, “La filosofía ante la traducción. Coloquio con Ana Carrasco, Ramón del Castillo y Antonio Gómez Ramos”, *Minerva* 23 (2014): 87-92.

Las traducciones de manuscritos o textos anteriores al siglo XX siguen procesos similares para legitimar su versión. En el caso del *Apocatástasis panton* se hizo un breve pero riguroso recorrido para establecer su traducción al español. Primero, se estableció el manuscrito Ω por Max Ettlenger, quien a partir de las cartas de Overbeck y de los borradores de las cartas de Leibniz, estableció la carta de Leibniz al teólogo como original y en 1920 realizó la primera edición y traducción del latín al alemán junto con un dossier de la correspondencia.

A partir de esta traducción, en 1991 Michel Fichant preparó su edición, con transcripción en latín y traducción al francés, titulada “*De l’horizon de la doctrine humaine (1693); Ἀποκατάστασις πάντων = (La restitution universelle) (1715)*”, publicada en París, en la Bibliothèque des Textes Philosophiques de la Librairie Philosophique J. Vrin. Fichant accedió al manuscrito, lo transcribió en su totalidad y después lo tradujo al francés con la traducción al alemán como guía.

Debido a la antigüedad del manuscrito, ya no es posible consultarlo sin el permiso de la Biblioteca Hannover y de rigurosos procesos de autorización por parte de la fundación Leibniz. Por esa razón fue imposible para la traducción al español traducir la versión del latín original, y en cambio se empleó la transcripción de Fichant y se buscó una tercera traducción que convalidara la traducción al español, la traducción al inglés realizada por David Forman y publicada en el 2017.

En su artículo *Leibniz y el eterno retorno. Reflexiones sobre la idea de apocatástasis*,⁸ Michel Fichant relata el recorrido filológico del manuscrito, empezando con la correspondencia entre Adam Theobald Overbeck y Leibniz del 17 de junio de 1715. En el ensayo de Fichant, el remitente aparece con el nombre de Adam, pero en otros lugares aparece como Adolphe, y esto ha dado lugar también a investigaciones sobre los remitentes del filósofo.

Esa carta es el resultado de las reflexiones de Leibniz acerca de la revolución o la palingenesia de todas las cosas, es decir, el concepto del eterno retorno (*aeternus reditus*), a propósito de la publicación en 1700

⁸Michael Fichant, “Leibniz y el eterno retorno. Reflexiones sobre la idea de apocatástasis”, *Revista de Filosofía* 8 (1992): 283-302.

del libro de Johann W. Petersen *Mystērion Apokatastaseōs Pantōn*. Después de la publicación de este libro Leibniz entabló correspondencia con Petersen y con otros teólogos, como Adam Theobald Overbeck, para reflexionar sobre la relación entre el cristianismo y las doctrinas milenaristas y del eterno retorno. Fichant señala que la carta tiene una versión anterior, un borrador que Leibniz no envió a su remitente pero guardó. Así pues, hay una carta enviada por Leibniz y recibida por Adam Theobald Overbeck y el borrador anterior. El borrador tiene formato entre carta y ensayo, mientras que el texto final es propiamente una carta. Se conservan ambas versiones en el acervo reservado de la Biblioteca de Leibniz en Hannover. Ya se cuenta con las transcripciones de los manuscritos de la correspondencia de Leibniz. Por desgracia, esta carta y otras aún no se han puesto al público.⁹

Todavía se encuentra sin traducir al español mucho material de Leibniz que puede abrir líneas de investigación tanto sobre la obra de Leibniz como sobre la de sus remitentes. Por ejemplo, es de 1716 la correspondencia con David Wilikins y Anton van Leeuwenhoek, por mencionar a dos de los más interesantes científicos de la época.

En este caso, la traducción al español no pudo realizarse con el manuscrito principal; por lo tanto, cabría la posibilidad de hacer una nueva versión más rigurosa y de carácter científico filológico. Está en los planes de la Red Iberoamericana Leibniz realizar ediciones de los manuscritos con sus respectivas anotaciones y versiones de la correspondencia más importante del filósofo. De momento, es otra línea posible de trabajo e investigación para los estudiantes de filosofía. Sería muy valioso realizar una edición facsimilar en español de la correspondencia más importante de Leibniz.

El inventario de sus grafías ya casi está listo para una lectura paleográfica rigurosa. La transcripción de Fichant sirvió como punto de partida, porque el latín del siglo XVII es una lengua escolástica muy estudiada por latinistas y, según los expertos, de fácil acceso.

⁹ Para consultar la correspondencia de Leibniz en idioma original se puede acudir al sitio de la Biblioteca de Leibniz: www.gwlb.de/. Para la correspondencia de 1715, véase: www.gwlb.de/Leibniz/Leibnizarchiv/Veroeffentlichungen/Transkriptionen1715bea.pdf; para la correspondencia de su último año de vida, 1716, véase: <https://www.gwlb.de/Leibniz/Leibnizarchiv/Veroeffentlichungen/Transkriptionen1716bea.pdf>.

El latín de Leibniz es mucho más sencillo que el clásico de Cicerón. A diferencia del latín romano, el de Leibniz y sus remitentes tiene menor complejidad sintáctica y prevalece la estructura SVOC (sujeto, verbo, objetos y complementos), salvo en las aperturas de párrafos, en las que se emplea el hipébaton colocando el verbo al último, como en el latín clásico. La estructura de la oración es muy sencilla y casi no se encuentran oraciones subordinadas.

Casi siempre se usa el latín para disertaciones complejas teológicas relacionadas con las matemáticas y otras ciencias. También están en latín temas relacionados con la historia y la política, pero con menor frecuencia. En el caso de *Apocatastasis panton* la discusión es teológica, pero con un tono principalmente matemático.¹⁰

La traducción al español se realizó primero a partir de la transcripción de Fichant, pero se utilizó la traducción en inglés para asegurar una traducción fidedigna. Debido al tipo de latín y la calidad de la transcripción, la traducción no supuso ningún problema. Los vocablos que son falsos cognados en español y latín fueron los que exigieron una revisión para ver si en la época se empleaban de manera similar o con otro sentido. También las palabras relacionadas con las demostraciones matemáticas de la época se tuvieron que cotejar en diccionarios etimológicos. Se tuvo que buscar la traducción más apegada al lenguaje actual de las demostraciones matemáticas. Con ayuda de la versión en inglés se pudo conservar el carácter formal y lógico de la demostración de Leibniz, en tanto que la versión en francés fue de sumo apoyo para la parte más narrativa del texto, en la que se puede asegurar que aparecen incluso figuras retóricas complejas, como la alegoría.

Además de la revisión ecdótica, se tuvo que realizar un breve recorrido sobre el tema de la carta y su exposición en la correspondencia de Leibniz. Está demostrado que a partir del libro milenarista de Petersen,¹¹ Leibniz entró en la discusión sobre la restauración de las cosas o el eterno retorno, problema cuyo origen, aunque no es bíblico, toma relevancia al encontrarse en el libro de los Hechos de los apóstoles, capítulo 3, 20-21: “ὅπως ἂν ἔλθωσι καιροὶ ἀναψύξεως ἀπὸ προσώπου τοῦ Κυρίου καὶ

¹⁰Michael Fichant, “Leibniz y el eterno retorno”, 283.

¹¹*Ibid.*, 288.

ἀποστείλῃ τὸν προκεχειρισμένον ὑμῖν Χριστὸν Ἰησοῦν, ὃν δεῖ οὐρανὸν μὲν δέξασθαι ἄχρι χρόνων ἀποκαταστάσεως πάντων ὧν ἐλάλησεν ὁ Θεὸς διὰ στόματος πάντων ἁγίων αὐτοῦ προφητῶν ἀπ’ αἰῶνος”.¹² La traducción que propone la edición de Reina Valera es: “y él envíe a Jesucristo, que os fue antes anunciado a quien de cierto es necesario que el cielo reciba hasta los tiempos de la restauración de todas las cosas, de que habló Dios por boca de sus santos profetas que han sido desde tiempo antiguo”.¹³

El término ἀποκαταστάσεως πάντων aparece como sustantivo neutro singular genitivo y adjetivo genitivo plural masculino, a diferencia del término en nominativo. Leibniz emplea el término en nominativo, y parece que con esa declinación le otorga centralidad al problema del eterno retorno y subraya su deuda con el pensamiento de Orígenes, filósofo griego de Alejandría que pulió la noción para explicar el proceso del fin del mundo.¹⁴ El uso de Leibniz no es gratuito, y Michel Fichant expone con mucho rigor y exactitud por qué el filósofo optó por quitar de la segunda versión el adjetivo πάντων. Justamente eliminó el adjetivo para alejarse un poco de la problemática bíblica y acercarse más al problema filosófico (metafísico) del eterno retorno.

Es muy importante y de gran relevancia para el quehacer filosófico abordar otras vertientes de la disciplina, como la traducción de textos filosóficos, la crítica ecdótica y la filológica para la edición de escritos filosóficos y sus traducciones. Es una labor que, si bien parece ardua, pues exige el conocimiento de lenguas clásicas griego y latín, además de lenguas modernas (alemán, inglés y francés), también es cierto que es muy gratificante, pues acerca las obras a personas que no podrían conocerlas de otro modo, ya sea por la distancia o por el lenguaje. Es casi una obra de asistencia social que permite compartir el capital cultural con quienes no pudieron adquirir el dominio de una lengua muerta o una moderna de difícil acceso, además de que favorece el diálogo entre disciplinas, porque pueden traducirse autores que vivieron cuando la delimitación entre las ciencias no era tan marcada.

¹² Constantin von Tischendorf, *Novum Testamentum graece. Ad antiquos testes recensuit. Apparatum criticum multis modis* (Leipzig: Giesecke und Devrient, 1872), 27.

¹³ *Reina Valera* (Corea: Sociedades Bíblicas Unidas, 2015), Hechos 3, 20-21.

¹⁴ Fichant, “Leibniz y el eterno retorno”, 289.

RALPH CUDWORTH
Y EL LABERINTO
DEL LIBRE ARBITRIO.
SUÁREZ, HOBBS
Y LEIBNIZ A LA LUZ
DE SU *TREATISE*
*OF FREEWILL**

*Griselda Gaiada***

RESUMEN: Este artículo aborda el problema del libre arbitrio atendiendo a las relaciones entre el entendimiento y la voluntad. El debate de cuño escolástico acerca de cuál de ambas facultades debe ser considerada libre se prolongó en la modernidad temprana y dio lugar a diferentes respuestas: voluntaristas, intelectualistas y necessitaristas. La primera parte de este trabajo presenta esas tres posiciones a la luz de las doctrinas de Suárez, Leibniz y Hobbes. La segunda se ocupa de las críticas que Ralph Cudworth les opuso en su *Treatise of Freewill*. Como se verá, cada una de tales soluciones engendra diferentes expresiones de lo que llamaremos la “paradoja de las facultades”, que el platónico de Cambridge buscó superar mediante una novedosa psicología de la acción.



RALPH CUDWORTH AND THE LABYRINTH OF FREE WILL. SUAREZ, HOBBS
AND LEIBNIZ IN THE LIGHT OF HIS *TREATISE OF FREEWILL*

ABSTRACT: This article addresses the *problem of free will* by examining the relationship between the understanding and the will. The scholastic debate about which of both faculties should be considered free was continued in early Modernity, giving rise to different answers: voluntarists, intellectualists and necessitarians. The first part of this paper presents these three positions in the light of the doctrines of Suárez, Leibniz and Hobbes. The second part is devoted to the Ralph Cudworth’s criticisms against them in his *Treatise of Freewill*. As it will be seen, each of these solutions produces different expressions of what I will call the “paradox of the faculties”, which the Cambridge Platonist sought to overcome through an original psychology of action.

* Este artículo fue realizado en el marco de una beca de nivel superior de la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica de Argentina, obtenida por el proyecto de investigación: “La metafísica modal leibniziana: necesidad y contingencia. Contradicciones y fisuras en el pensamiento de Leibniz”. Este último se inscribe dentro del PICT-2017-0506 (ANPCYT).

** CEFHIC-Universidad Nacional de Quilmes.

GRISELDA GAIADA

PALABRAS CLAVE: Entendimiento, intelectualismo, necesitarismo, voluntarismo.

KEY WORDS: Intellectualism, necessitarianism, understanding, voluntarism.

RALPH CUDWORTH
Y EL LABERINTO
DEL LIBRE ARBITRIO.
SUÁREZ, HOBBS
Y LEIBNIZ A LA LUZ
DE SU *TREATISE
OF FREEWILL*

*¿Qué albedrío es el nuestro,
si Dios, antes de encender las estrellas,
conocía todos nuestros actos
y nuestros más recónditos pensamientos?*

Jorge Luis Borges

Al menos desde san Agustín, la cuestión del *liberum arbitrium* ha preocupado sin cesar a la filosofía, no solo con relación a la responsabilidad por las acciones voluntarias, sino también en lo que atañe al misterio de la libertad que confronta al hombre con el gran drama de la caída. En torno a la herencia griega del alma y sus principios, se urdió progresivamente una compleja trama en la que la superioridad del principio racional se trabó con conceptos cada vez más alambicados. El intelecto y la voluntad estuvieron en el centro del asunto, por cuanto el concepto de libertad basculó de una facultad a la otra, según la prioridad que se les concediera dentro del alma racional. Así pues, las relaciones entre el entendimiento y la voluntad, lejos de ganar claridad, se vieron oscurecidas por una jerga escolástica cada vez más abstrusa. Los filósofos del siglo XVII, en buena parte herederos de la carga medieval, prestaron singular atención a ambas facultades, prolongando el debate escolástico acerca de dónde correspondía situar la libertad formal de los seres racionales. Suponer que la libertad reside en

el entendimiento con exclusión de la voluntad, o bien en la voluntad al margen del entendimiento, no fue una cuestión menor, ya que cualquiera de estas opciones compromete el sentido del libre arbitrio.

Como difícilmente pueden encontrarse filósofos que entre los siglos XVI y XVII no se hayan pronunciado al respecto, el propósito inmediato de este trabajo se limita a ofrecer un análisis de las posiciones de Francisco Suárez (1548-1617), Thomas Hobbes (1588-1679) y Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716). La elección de estos nombres no es casual, sino que se explica por el hecho de que cada uno se asocia a una de las grandes corrientes con las que el problema del libre arbitrio quedaría luego etiquetado: voluntarismo, necessitarismo e intelectualismo. Además de presentar sus puntos de vista, en la segunda sección se ahondará en las críticas que les opuso Ralph Cudworth, cuya agudeza y profundidad filosóficas ameritan un lugar más destacado en la bibliografía especializada. En nuestra opinión, Cudworth puede ser considerado, si no como el juez que dirime la controversia, al menos como uno de los pocos autores modernos que penetró en el corazón del problema del libre arbitrio, mostrando como nadie las deficiencias de los argumentos esgrimidos habitualmente. Él fue quien vislumbró la “paradoja de las facultades”, por así llamarla, presente tanto en interpretaciones intelectualistas como voluntaristas del libre arbitrio.

116

Por lo anterior, el *Tratado del libre arbitrio* de Cudworth constituirá aquí una pieza clave. Como su título lo indica, tiene por objeto el problema de la libertad y de la responsabilidad moral, además de presentar una novedosa psicología de la acción autónoma que redefine al libre arbitrio como “un poder del alma que combina las funciones del intelecto y la volición”¹ (*hegemonicon*). Pensado probablemente como la tercera parte del *True intellectual system of the universe*, publicado en vida (1678), no es posible determinar a ciencia cierta por qué Cudworth habría aplazado indefinidamente su publicación. El tratado tiene más bien la forma de un borrador, y ciertamente su contenido se superpone

¹ Sarah Hutton, Introducción a *A treatise concerning eternal and immutable morality with a treatise of freewill* de Ralph Cudworth, ed. por Sarah Hutton (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 26.

en gran medida con el de su *Sistema* y con el de su otro manuscrito póstumo, *A treatise concerning eternal and immutable morality*, concebido, al parecer, como la segunda parte del libro de 1678.

La relación entre el entendimiento y la voluntad. Si hay libertad formal, ¿en qué facultad del alma reside?

Como se ha dicho, son tres las corrientes principales que explican la manera en la que diferentes filósofos abordaron el problema del libre arbitrio: 1) el *necesitarismo*, según el cual el intelecto determina totalmente a la voluntad, de modo que una vez producido el juicio intelectual, la voluntad es incapaz de contradecirlo o, en su ausencia, de poder elegir algo; 2) el *intelectualismo*, según el cual el intelecto funciona como la razón determinante de la voluntad y su juicio la precede mostrándole el bien que debe seguir; 3) el *voluntarismo*, según el cual la voluntad determina al acto por sí misma y el juicio del entendimiento no es la causa de su inclinación voluntaria hacia el objeto.

A cada una de estas posiciones subyacen tres preguntas clave, a partir de las cuales analizaremos las corrientes mencionadas. En primer lugar, ¿qué facultad origina la determinación de la voluntad?; esto es, si se trata de una determinación extrínseca o intrínseca. En segundo lugar, ¿qué tipo de relación existe entre el entendimiento y la voluntad? A saber, si el entendimiento es el que mueve a la voluntad a su ejercicio, su juicio la determina *necesariamente* o no. O bien, si es la voluntad la que inicia el movimiento del entendimiento para que este despliegue un juicio práctico, ¿cuál es el alcance de este juicio? Por último, ¿en qué facultad reside la libertad formal? Suponiendo que el entendimiento no esté determinado por causas suficientes que vuelvan necesario el “efecto” que se sigue de la elección,² es decir, admitiendo que hay libertad más allá de un sentido negativo (ausencia de obstáculos al movimiento), aparece la pregunta acerca de dónde reside dicha libertad, en la mente o en la voluntad.

²Thomas Hobbes, *Of liberty and necessity*, en *Hobbes and Bramhall on liberty and necessity*, ed. por Vere Chappell (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), § 11, 20-21.

El necesitarismo de Hobbes

Hobbes, como se sabe, consideró que la eficacia natural de los objetos determina a los agentes voluntarios, haciendo necesaria no solo su *acción*, sino también su *voluntad*. A su juicio, las acciones libres se reducen a simples “efectos” y, al igual que en la legalidad natural, toda acción “voluntaria” está necesitada por las cadenas de causas, cuyo primer eslabón es Dios. Ni el efecto proveniente de la “elección” ni la propia voluntad del agente escapan a la necesidad, puesto que todo lo que ocurre en la deliberación es tan necesario y dependiente de una causa suficiente como cualquier otro hecho del mundo.

Así por ejemplo —dice Hobbes— no es más necesario que el fuego arda que el hecho de que un hombre u otra criatura, cuyos miembros se mueven a su antojo, tenga elección, esto es, la libertad de hacer lo que desea hacer, aunque no esté en su poder o voluntad elegir su deseo, o elegir su elección o voluntad.³

Aquí se ve manifiestamente que el libre arbitrio no posee ningún espesor para Hobbes; ni la acción ni el ejercicio de la voluntad estarían en poder del hombre. No obstante, sus reflexiones permiten responder a la pregunta acerca de dónde se sitúa el origen de la determinación de la voluntad. Para él, es el entendimiento el que determina o, mejor dicho, “necesita” la acción que se sigue de la voluntad (determinación extrínseca), aunque su juicio no constituya toda la causa suficiente,⁴ sino la última parte de ella, como sucede cuando se añade una última pluma que hace peso suficiente para quebrar la espalda del animal de carga.⁵ La crítica a las palabras de Medea (*video meliora proboque, deteriora sequor*) que le opuso Bramhall son elocuentes al respecto: Medea vio muchas razones, nos dice Hobbes, para abstenerse de matar a sus hijos, pero el último juicio de su entendimiento no fue otro que tomarlos como objeto

³ *Ibid.*, § 11, 21. Salvo que se indique lo contrario, todas las traducciones son mías.

⁴ *Ibid.*, § 31, 38.

⁵ *Ibid.*, § 23, 34.

de venganza contra su marido,⁶ de modo que la acción malvada se siguió necesariamente.⁷

La voluntad se reduce entonces al “último apetito” que antecede a la acción, y su función no es otra que traducir en acto el “pensamiento actual” que en cierto momento tiene el agente. Así, por ejemplo, en situación de ira, la acción seguirá el “pensamiento de venganza”, o en situación de miedo súbito, el “pensamiento de escape”.⁸ En esta perspectiva necesitarista, la voluntad carece, pues, de jurisdicción para ejercer una verdadera causación libre (voluntariedad intrínseca). A decir verdad, extremando la posición de Hobbes, el “último apetito” de la voluntad apenas si difiere del “último pensamiento” que precede a la acción, rozando muy de cerca la paradoja de un *intelecto que quiere necesariamente*. Si la absoluta necesidad natural se aplica también a las acciones o “efectos particulares” provenientes de un agente —llamado “voluntario”

⁶ Cabe señalar aquí que Leibniz utilizó la famosa frase de Medea en su *Confessio philosophi* (1672/1673?) en un sentido que no dista demasiado del hobbesiano, al menos en lo que concierne a la determinación que opera el entendimiento sobre la voluntad. Aunque no llegue al extremo de un entendimiento que “necesita” el acto de la voluntad, Leibniz interpreta la frase de Medea a la luz del alcance de un entendimiento finito: no es que Medea piense que es lo peor, sino que el entendimiento juzga la venganza como un bien mayor que el mal del crimen (A VI 3, 134-135). En este periodo, se constata la ausencia de una teorización de la voluntad como una facultad autónoma, por lo que su competencia no parece ser otra que seguir el mandato intelectual. En este sentido, Yakira destaca la dificultad que sobreviene en tal contexto: “lo que resulta difícil de entender es cómo la voluntad, que por su propia esencia es únicamente determinable por algo diferente de ella, puede seguir siendo considerada libre”. Elhanan Yakira, “El problema de la libertad humana en Leibniz y Spinoza”, en *Leibniz frente a Spinoza. Una interpretación panorámica*, ed. por Leticia Cabañas et al. (Granada: Comares, 2014), 219.

⁷ Suárez aventuró en sus *Disputaciones metafísicas* (1597) este tipo de respuesta, aunque confesó no encontrarla en ningún autor en particular de su época. Creyó que era posible argumentar de manera plausible que “la voluntad está completamente determinada a su elección por el juicio del intelecto, de modo tal que 1) en ausencia de ese juicio, la voluntad no puede estar determinada a elegir nada, y que 2) una vez que el juicio ha sido dado, la voluntad es incapaz de estar en desacuerdo con el mismo —esto es, incapaz de no conformarse a dicho juicio—”. Así pues, una vez que se ha producido el juicio de la razón, “1) la voluntad no está en poder de no actuar (si ha sido juzgado que debe actuar), o bien 2) no está en su poder actuar (si ha sido juzgado que no debe actuar)”. Desde luego, Suárez consideró inaceptable que la voluntad se comporte “pasivamente antes que activamente” y que se la someta al “movimiento de otra facultad por una especie de necesidad”. Francisco Suárez, *On efficient causality: Metaphysical disputations 17, 18, and 19*, trad. por Alfred J. Freddoso (New Haven: Yale University Press, 1994), Disp. 19, Sec. 5, § 12, 336.

⁸ Hobbes, *Of liberty and necessity*, § 25, 37.

solo por no interrumpir en vida su deliberación—⁹ ningún lugar podría serle atribuido a la “libertad formal”.

El intelectualismo de Leibniz

A diferencia de Hobbes, Leibniz rechazó que la necesidad física pudiera afectar a las almas. Como exigencia de su armonía preestablecida, las causas libres difieren de las causas naturales: no solo no son subsumibles bajo la legalidad natural, sino que además son espontáneas. La espontaneidad, en rigor atribuible a toda sustancia simple por ser principio de acción, debe ser entendida aquí como el “imperio” que tiene una sustancia inteligente sobre sus acciones,¹⁰ es decir, como la libertad de los seres racionales. En la *Teodicea* leemos que “la inteligencia es como el alma de la libertad”,¹¹ frase que bien podría constituir el *leitmotiv* del “intelectualismo” que comúnmente se ha atribuido a Leibniz. Ya en *De libertate a necessitate in eligendo* (1680-1684?), el filósofo había afirmado que “la mente no está determinada por algo externo, sino por sí misma”, de modo que seguiría siendo activa, aun cuando toda otra cosa (excepto Dios) dejara de existir. Por ende, “en esta potencia [que tiene la mente] de determinarse a sí misma para actuar consiste la naturaleza de la libertad”.¹²

Esto nos adelanta, en principio, la respuesta acerca de dónde situar la raíz de la libertad formal, que Leibniz formuló explícitamente en *De libertate et gratia* (1680-1684?) como sigue: “la libertad tiene su raíz en la naturaleza de la mente, porque solamente las mentes son libres”.¹³ En su opinión, la mente se inclina por razones verdaderas o aparentes al bien, pero nunca puede darse una inclinación tan fuerte que haga que el acto se siga *necesariamente*.¹⁴ Dicho de otro modo, siempre es capaz

⁹ *Ibid.*, § 28, 38.

¹⁰ Leibniz, *Teodicea*, § 291, GP VI, 289.

¹¹ *Ibid.* § 288, GP VI, 288.

¹² Leibniz, *Confessio philosophi*, A VI 4, 1451: “Et in hac potentia seipsam determinandi ad agendum consistit natura libertatis.”

¹³ *Ibid.*, 4, 1455: “Libertas ita explicanda est ut radicem suam habeat in natura mentis quia solae mentes sunt liberae.”

¹⁴ Leibniz insistió contra John Wyclif y Hobbes en que la libertad que se encuentra en las mentes está exenta tanto de coacción como de necesidad. Véase: *ibid.*, 1452.

de suspender el juicio, porque ninguna apariencia del bien puede ser tan determinante como para que ello no suceda.¹⁵ Así pues, la “mente elige”¹⁶ en función de lo que delibera, pero “nada habrá de elegir”¹⁷ en ausencia de la deliberación. El libre arbitrio parece ser exclusivo patrimonio intelectual, y difícilmente se podría dudar del intelectualismo que Leibniz habría abrazado. Por otra parte, la pregunta acerca de qué facultad inicia la determinación de la voluntad tampoco parece dar lugar a dudas: la voluntad no haría más que seguir las razones que le muestra el entendimiento. No solo este último determinaría a la facultad apetitiva —cuya voluntariedad no sabría no ser extrínseca—, sino que, además, al menos en cierta selección de textos, la voluntad se vería impedida de oponer un acto contrario al juicio intelectual. Su pasividad sería tal que no haría más que querer el último juicio del entendimiento práctico.

Sin embargo, la relación entre el entendimiento y la voluntad se complica al considerar otras afirmaciones de Leibniz, como, por ejemplo, cuando dice que “la relación entre el juicio y la voluntad no es tan necesaria como podría pensarse”.¹⁸ En la *Teodicea*, se afirma que la *esencia de la voluntad* es “el esfuerzo de actuar tras el juicio”. No obstante, como hace falta tiempo para que este esfuerzo llegue a su cima, puede ocurrir que se lo suspenda o modifique por la intervención de nuevas percepciones o inclinaciones, capaces de hacer que la mente se desvíe o forme un juicio contrario.¹⁹ Además, agrega Leibniz, “tampoco seguimos siempre el último juicio del entendimiento práctico, determinándonos a quererlo”,²⁰ ya que a menudo el entendimiento procede por “pensamientos sordos” que no alcanzan a conmover lo suficiente a la voluntad.²¹ Por ende, habría que admitir que la voluntad puede permanecer insensible o incluso rechazar el juicio expreso del entendimiento, si apetece lo contrario.

¹⁵ *Ibid.*, 4, 1456.

¹⁶ *Ibid.*: “Mens eligit”.

¹⁷ *Ibid.*, 4, 1457: “Quod si sine deliberatione divertenda est, habemus intentum, scitur enim mentem nihil esse electuram”.

¹⁸ Leibniz, *Teodicea*, § 311, GP VI, 301.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*, § 51, GP VI, 130.

²¹ *Ibid.* § 311, GP VI, 301.

Al parecer, Leibniz habría matizado en el periodo tardío la pasividad de la voluntad, o más bien, allí asomaría un conato de “voluntariedad intrínseca”, que dificulta afirmar sin más que el origen de la determinación de la voluntad proviene siempre del entendimiento. Más aún, surgiría de esto una paradoja: si el entendimiento mueve a la voluntad hacia su ejercicio y objeto, entonces ¿cómo podría esta no estar determinada siempre por el juicio de aquel, esclarecido o no? Y si la voluntad puede determinarse por sí misma en cuanto a su ejercicio y objeto, ¿por qué necesitaría del juicio previo del entendimiento? La respuesta de que *la raíz de la libertad está en la mente* no soluciona la cuestión, pues reproduce a su manera la paradoja en cuestión: si el entendimiento es la facultad formalmente libre, entonces la voluntad no elige por su cuenta, sino dirigida siempre por lo que la mente elige (voluntariedad extrínseca). Y si la voluntad es capaz de elegir por sí misma, entonces ya no requiere el comando expreso del entendimiento (voluntariedad intrínseca). Por tanto, habrá que reconocerla como una “facultad arbitraria”²² o formalmente libre. Como se advierte, la relación entre ambas facultades no se resuelve meramente en términos intelectualistas. Es cierto que suele prevalecer la idea de que la voluntad precisa de la tutela de la inteligencia para determinarse según el bien, pero también es cierto que Leibniz no la redujo a una “facultad ciega” cuyo objeto le sería dado en préstamo desde afuera.²³

122

El voluntarismo suareciano

Francisco Suárez dedicó buena parte de su *Disputación XIX* (1597) a responder a la pregunta acerca de qué facultad del alma racional amerita ser considerada *formalmente libre*. Para ello, analizó cuidadosamente ambas facultades: entendimiento y voluntad. En primer lugar, rechazó cualquier sombra de necesitarismo, ya que a su juicio es absurdo que

²² La expresión “facultad arbitraria” debe entenderse aquí en su acepción más lata de una facultad que es capaz de elegir, que detenta el libre arbitrio.

²³ Véase: Leibniz, *Teodicea*, § 309-311, GP VI, 299-301; *Conversatio cum Domino Episcopo Stenonio de Libertate*, A VI 4, 1375 y 1380.

una facultad libre con respecto a su ejercicio pueda estar determinada a un acto “por la sola fuerza de la naturaleza”.²⁴ Por el contrario, su determinación ha de ser voluntaria. Ahora bien, esta determinación voluntaria puede ser de dos clases: 1) o bien la facultad está determinada extrínsecamente mediante un acto voluntario suscitado por otra facultad, 2) o bien lo está mediante un acto intrínsecamente voluntario. El primer disyuntivo afirma la “voluntariedad extrínseca” de la voluntad; el segundo, su “voluntariedad intrínseca”. En el primer caso, la voluntad no es libre por sí misma, dado que “no se mueve a sí misma con respecto a su ejercicio”,²⁵ sino que es libre como una facultad “comandada” por el entendimiento. En el segundo caso, sí lo es, pues es “capaz de determinarse a sí misma con respecto al ejercicio de un acto libre”,²⁶ sin necesidad de que el entendimiento la mueva a actuar. Como el entendimiento no es una facultad intrínsecamente voluntaria, concluye Suárez, solo la voluntad puede ser considerada como una *facultad formalmente libre*.

En cuanto a la pregunta acerca de qué facultad inicia la determinación, el jesuita cree que no puede ser otra que la propia voluntad. Esta no solo se autodetermina, sino que además debe determinar al intelecto para que le ofrezca un juicio práctico respecto del objeto apetecido. El acto intelectual no se produce libremente por obra de la propia inteligencia práctica, sino que requiere “un comando o movimiento de parte de la voluntad que quiere”. Y así, continúa Suárez, “toda la libertad de dicho acto intelectual pertenece formalmente a la voluntad y no al entendimiento”.²⁷ En otros términos, el origen de la determinación reside en la voluntad, la cual, en virtud de lo que apetece, mueve al entendimiento para que con su acto despliegue un juicio, del que se dice que “la precede”, aunque sin determinarla, ya que a ella corresponde determinarse por su entera cuenta. Suárez lo sostiene con diversos argumentos, extraídos del sentido común, de la autoridad de la Iglesia y de las Escrituras. Así, por ejemplo, si se le preguntara a alguien por qué piensa

²⁴ Suárez, *On efficient causality*, Disp. 19, Sec. 5, § 19, 340.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*, Sec. 5, § 20, 341.

en cierta cosa más bien que en otra, dirá que “lo hace porque quiere”.²⁸ También se prueba por la opinión de los teólogos, quienes, a partir de las Escrituras (1 Corintios, 7:37), consideraron que toda bondad o maldad se asienta en la voluntad. Es por eso que a menudo, nos dice Suárez, los Antiguos Padres llamaron a la libre elección simplemente “voluntad libre”.²⁹

Además, sostener lo contrario, esto es, que el intelecto es formalmente libre con respecto al ejercicio de su acto, acarrea el problema de una duplicación del mal. La argumentación de Suárez discurre así: tan pronto como el intelecto juzgara que cierto objeto malo es susceptible de ser elegido, habría maldad en el acto intelectual considerado en sí mismo y antes del acto de consentimiento de la voluntad. La atribución indebida de una libertad que no le pertenece conduciría al absurdo de un intelecto que disputa consigo mismo, o se contradice a sí mismo, rechazando el mandato del bien que brota de sí (puesto que no habría propiamente error, sino culpa). A su vez, cuando la voluntad realiza el acto de elegir dicho objeto, se incurriría nuevamente en maldad, en la medida en que su acto es evitable y contrario a la razón.³⁰ Más aún, mientras la voluntad no prestara su consentimiento, pero permaneciera el juicio intelectual, la persona merecería ser reprendida por el juicio fallido del intelecto libre. Para Suárez, todo esto es absurdo, pues no puede haber pecado allí donde no hay nada de voluntario.³¹ En suma, el pecado no puede ser diferido a una operación que antecede al acto mismo de querer pecar. Solo *si velit, peccare possit*.

Así pues, el intelecto no hace más que brindar la regla práctica a la voluntad, lo que se explica por la naturaleza de esta última, que para Suárez “es, por así decirlo, ciega”.³² No obstante tal cosa, como la voluntad tiende siempre al objeto mediante “una inclinación perfecta y voluntaria”, “es capaz de libertad, y en esto incluso excedería en cierto sentido al intelecto”.³³ Como defensor de un sentido renovador de

²⁸ *Ibid.*, Sec. 5, § 20, 340.

²⁹ *Ibid.*, Sec. 5, § 24, 343-344.

³⁰ *Ibid.*, Sec. 5, § 25, 344.

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*, Sec. 5, § 25, 345.

³³ *Ibid.*

la contingencia,³⁴ el jesuita hizo de la voluntad una facultad autode-terminante, es decir, plenamente capaz de determinarse o no por la regla intelectual.

Críticas de Cudworth a las tres posiciones. El principio hegemónico del alma

Contra el necessitarismo

Debido a lo polémica que fue la figura de Hobbes entre los miembros de la *Royal Society* y entre los así llamados platónicos de Cambridge, Cudworth dedicó buena parte de su *Tratado del libre arbitrio* a analizar los dichos de Hobbes relativos a la necesidad. Ya el primer capítulo apunta de lleno a socavar el necessitarismo hobbesiano. Su argumento se centra en el ateísmo al que conduciría la filosofía de Hobbes. Si se aceptase que las acciones humanas son necesarias, nos dice Cudworth, no solo se horadaría la distinción entre el mal de culpa y los males necesarios, sino también la idea misma de justicia vindicativa y desde luego la creencia en el juicio final. Sus críticas se desarrollan en cuatro argumentos que retoman los ataques de Hobbes a la atribución de una libertad contingente al hombre.³⁵ Aquí solo nos ocuparemos del último argumento, por ser el que representa el nervio del necessitarismo.

³⁴Al respecto, véase Griselda Gaiada, “Sobre el tablero de la libertad: La partida entre la contingencia y la determinación. Leibniz y Lady Conway contra Molina y Suárez”, *Revista Latinoamericana de Filosofía* 41, núm. 1 (2015): 103-119.

³⁵No vamos a entrar aquí en el detalle de las críticas que Cudworth dirige contra Hobbes por fundamentar la necesidad de la agencia humana en la naturaleza de Dios, el único al que en rigor correspondería la libertad contingente. Solo diremos que Cudworth rechaza que la libertad contingente de la voluntad humana atente contra la presciencia divina. A su criterio, la ignorancia en lógica de Hobbes no tiene parangón, ya que confunde la necesidad de la proposición disyuntiva con la necesidad de sus disyuntivos: “[Hobbes] dice que si hay necesidad en la disyunción, debe haberla en una u otra de sus dos partes tomadas aisladamente. Si no hay necesidad de que algo suceda, entonces debe ser necesario que no suceda, como si no pudiera haber necesidad en la disyunción, aunque ambos miembros de la misma sean contingentes y ninguno de ellos necesario. Esto es una ignorancia vergonzosa en lógica, especialmente para quien se jacta de hacer demostraciones geométricas.” Cudworth, *A treatise of freewill*, cap. 22, 203-204.

Cudworth abre fuego contra Hobbes presentando como sigue su principio según el cual *todas nuestras voliciones son necesarias*:

Toda volición está determinada por la razón del bien, o la apariencia del bien mayor; ahora bien, las apariencias y razones del bien están en el entendimiento, y en consecuencia no son arbitrarias, sino necesarias, de donde se sigue que todas las voliciones deben ser necesarias.³⁶

Como se ve, el pasaje evoca el vínculo que habría para Hobbes entre el entendimiento y la voluntad. En opinión de Cudworth, quienes conciben tal relación en términos de un intelecto que actúa necesariamente sobre sus objetos, sin nada de voluntad que lo determine a su ejercicio o a la especificación del objeto, creen que la voluntad es “ciega” y que el intelecto se conforma a la necesidad de una “cadena de pensamientos”³⁷ que la determina por completo. Así pues, sostienen que “la facultad ciega de la voluntad siempre sigue necesariamente el último juicio práctico del entendimiento necesario”.³⁸ Esto no es otra cosa que afirmar que toda volición y acción humanas están necesitadas, ya que en un contexto así, los apetitos, impulsos y deseos de la voluntad no significan nada, no son más que las apreciaciones y juicios de un entendimiento que actúa en todo necesariamente.³⁹

Ahora bien, aun suponiendo que el bien aparente se encontrara en el entendimiento, tampoco se seguiría que “los hombres fuesen meramente pasivos con respecto a las apariencias del bien y a sus propios juicios prácticos”.⁴⁰ Para justificarlo, Cudworth apela a Aristóteles, quien ya había rechazado que tales apariencias fuesen necesarias: las apariencias del bien y los juicios prácticos difieren en nosotros según nuestro grado de deliberación y hábitos electivos, es decir, según la manera en que apuntalemos nuestras decisiones a fin de resistir a las

³⁶ *Ibid.*, cap. 2, 158.

³⁷ Clara alusión al *Leviatán*. Véase Thomas Hobbes, *Leviatán: La materia forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*, trad. por Carlos Mellizo (Barcelona: Altaya, 1997), cap. 3, 32.

³⁸ Cudworth, *A treatise of freewill*, cap. 5, 168.

³⁹ Véase: *ibid.*, cap. 6, 169.

⁴⁰ *Ibid.*, cap. 21, 203.

pasiones y “apariencias inferiores” (*lower appearances*). Por ello, sucede a menudo que los mismos motivos y razones no tienen el mismo efecto en diferentes personas ni tampoco en la misma persona en diferentes momentos de su vida.⁴¹ De donde hay que concluir que la necesidad de las acciones humanas es un “error vulgar” que ignora la naturaleza humana y el amplio legado de la filosofía antigua.

Contra el intelectualismo

Cudworth analiza también las dificultades que minan las posiciones intelectualistas. Aunque sus críticas no mencionen a nadie en particular, es lógico suponer que se dirigían principalmente a los partidarios del punto de vista tomista, para quienes “la voluntad sigue las directivas del intelecto”.⁴² Si bien la cronología impide que Leibniz haya sido uno de sus blancos, las objeciones cudworthianas al intelectualismo tienen amplio alcance entre los defensores de la subordinación de la voluntad a la razón, y en ese sentido se las puede aplicar también a las posteriores reflexiones de Leibniz.

Según Cudworth, el problema del libre arbitrio conduce a un *bivium* o encrucijada entre dos caminos, causada en gran medida por la asimilación de la “jerga escolástica”. Intelectualismo y voluntarismo representan, claro está, una y otra vía. En un caso, se entroniza al intelecto como “el iniciador y primer motor de todas las acciones”,⁴³ pues *ignoti nulla cupido*. A él corresponde juzgar sobre todas las cosas, no solo sobre la verdad o falsedad de las cosas especulativas, sino también sobre “la elegibilidad de las cosas prácticas”, esto es, “sobre lo que debe hacerse o no”.⁴⁴ La otra vía, por su parte, inviste a la voluntad del poder de mover al entendimiento y de determinarlo a su ejercicio y especificación del objeto. Es la posición de los defensores de la libertad de indiferencia, de la que trataremos en la última sección.

⁴¹ *Ibid.*, 202-203.

⁴² Hutton, “Introducción” en *ibid.*, 26.

⁴³ Cudworth, *A treatise of freewill*, cap. 5, 167.

⁴⁴ *Ibid.*

Lo importante que hay que destacar ahora es que, a juicio de Cudworth, ambos caminos desembocan en una forma de razonar absurda:

Puesto que atribuir el acto de intelección y percepción a la facultad del entendimiento, y los actos de volición a la facultad de la voluntad, o decir que es el entendimiento el que entiende y la voluntad la que quiere, es lo mismo que si se dijera que la facultad de caminar camina, y que la facultad de hablar habla, o bien que la facultad musical interpreta una lección de laúd, o canta tal o cual tema.⁴⁵

La precipitada adopción de la “jerga escolástica” llevaría así a una discriminación artificial de las facultades que ignora el verdadero funcionamiento del alma. Los filósofos, nos dice, admiten generalmente el principio de que las *actiones sunt suppositorum*. El problema es que muchos de ellos no llegan a advertir que el lenguaje adoptado introduce artificialmente dos *supposita*, dos cosas subsistentes, dos agentes y dos personas en el alma racional, a las que dan el nombre de entendimiento y voluntad. La forma de hablar de los escolásticos acarrea pues una “confusión inextricable” y deriva en un “absurdo ininteligible”, en la medida en que es imposible entender cómo incumbiría solo al entendimiento la mera intelección, sin nada de voluntad, y a la voluntad, la mera volición, sin nada de intelección.⁴⁶ Suponer un entendimiento que prescinde de toda volición, o bien una voluntad que carece de toda intelección, desnaturaliza los poderes o facultades que hay en el alma racional. Así pues, dicha atribución ficticia de competencias deviene causa de múltiples paradojas en las que caen los filósofos.

Desde el punto de vista intelectualista, la “paradoja de las facultades” implicaría para Cudworth una duplicación inútil de funciones: si el entendimiento juzga sobre el bien y debe comandar a la voluntad para que siga su juicio, entonces la voluntad deviene facultad ciega e incapaz de juzgar sobre el bien. El bien aparente o apetecido pasaría pues a la esfera del intelecto con la consiguiente carga volitiva. Pero si se acepta que el bien es objeto de la voluntad, entonces no podría verse cómo ella sería incapaz de reconocerlo mediante su propio ejercicio, con la

⁴⁵ *Ibid.*, cap. 7, 170.

⁴⁶ *Ibid.*, 171.

consiguiente carga intelectual de su lado. Lo mismo ocurre desde el punto de vista de la locación de la libertad formal: si el intelecto es la facultad arbitraria, entonces la voluntad no podría serlo, por lo que no elegiría por su cuenta, sino por lo que la mente ya ha elegido. Pero si se admite que la voluntad es capaz de elegir por sí misma, entonces posee arbitrio, y no podría verse por qué el juicio del entendimiento debería precederla y conducirla siempre al ejercicio de su acto.

La paradoja es manifiesta, y desde luego se la encuentra también al contemplar juntas ciertas afirmaciones dispersas de Leibniz en torno al libre arbitrio. Si “es cierto e infalible que la mente se determina hacia el máximo bien aparente, y que ningún ejemplo contrario jamás ha sido dado, donde el error, o al menos la irreflexión, no precediera al pecado”,⁴⁷ habría que reconocer que el juicio sobre el bien aparente corresponde solo al entendimiento y que la voluntad no hace sino acatar pasivamente ese juicio que la precede. Pero si “la voluntad tiende al bien en general y debe ir hacia la perfección que nos conviene”,⁴⁸ por cuanto “voluntatis objectum esse bonum apparens”,⁴⁹ deberíamos admitir que puede reconocer el bien por su propia cuenta y determinarse a seguirlo, sin que la exclusividad del juicio recaiga en otra facultad. Según esto, el dilema acerca de si la voluntad es extrínseca o intrínsecamente voluntaria se revela como falso y pone sobre el tapete la paradoja en cuestión, derivada del artificio de un intelecto que solo juzga y de una voluntad que solo quiere. Y es a esto a lo que Cudworth opuso su tesis de la unidad psicológica de la acción, sin negar la diversidad de poderes o facultades que tiene el alma racional:

Es el hombre o el alma que entiende, y el hombre o el alma que quiere, como es el hombre que camina y el hombre que habla o pronuncia un discurso, y como es el músico que interpreta una pieza en el laúd. Por ende, es una y la misma cosa subsistente, una y la misma alma que juzga y quiere a

⁴⁷ Leibniz, *De libertate a necessitate in eligendo* (1680-1684?), A VI 4, 1450: “Videtur dici posse: certum et infallibile esse, ut mens se determinet ad maximum bonum apparens; neque ullum exemplum contrarium unquam fuisse datum, ubi non error peccatum praecesserit, vel saltem incogitantia, ut in peccato primi hominis apparet, qui credebat se usu pomi fore Deo similem.”

⁴⁸ Leibniz, *Teodicea*, § 33, GP VI, 122.

⁴⁹ Leibniz, *Conversatio cum Domino Episcopo Stenonio de Libertate* (1677), A VI 4, 1380.

la vez, y es el mismo agente que actúa de diversas maneras. Y así se puede concebir fácilmente que una y la misma alma racional en nosotros pueda a la vez querer entendiendo o conociendo lo que quiere; y entender o pensar en tal o cual objeto queriéndolo.⁵⁰

Contra el voluntarismo

La vía voluntarista del *bivium* desemboca, como se ha visto, en una voluntad que se determina a sí misma con indiferencia de lo que prescribe el entendimiento. Aunque Cudworth no asocie sus reflexiones a nadie en particular, es claro que “tenía en mente a Suárez y a sus seguidores”.⁵¹ Sus críticas se dividen en tres argumentos: el primero concierne a las alternativas de la voluntad, el segundo cuestiona la definición suareciana del libre arbitrio y el último revela la “paradoja de las facultades” desde el punto de vista voluntarista.

En cuanto a lo primero, Cudworth rechaza que la “libertad contingente de autodeterminación” —supuesta la igualdad perfecta de los objetos y la autodeterminación fortuita de la voluntad— pueda constituir el verdadero sentido del libre arbitrio que sirve de fundamento a recompensas y castigos. Si hubiera dos objetos con la misma apariencia, nos dice, nadie podría ser reprendido o premiado por inclinarse a uno antes que al otro. A su juicio, no solo la hipótesis de la igualdad perfecta de las opciones es moralmente improbable —como si el bien y el mal fuesen dos guineas idénticas—, sino que además toda condenación justa solo puede provenir de un acto de desprecio por lo mejor a favor de lo peor allí donde “los objetos son en sí mismos realmente diferentes”.⁵² Por lo tanto, nuestra libertad solo puede probarse allí donde el bien y el mal están a nuestro alcance, allí donde habla nuestra conciencia para acusarnos o excusarnos por nuestras decisiones.⁵³

El segundo punto de la crítica de Cudworth se dirige al corazón de la doctrina suareciana de la libertad, según la cual “el hombre tiene libre

⁵⁰ Cudworth, *A treatise of freewill*, cap. 7, 171.

⁵¹ Hutton, “Introducción”, en *ibid.*, 26.

⁵² Cudworth, *A treatise of freewill*, cap. 5, 166.

⁵³ *Ibid.*, 167.

arbitrio, porque puede actuar y no actuar, dados todos los requisitos para actuar”.⁵⁴ Si esto ocurre gracias a la voluntad —donde el jesuita ha situado la libertad formal—, pronto se ve que la función del intelecto deviene estéril, puesto que su juicio, denuncia Cudworth, debe estar incluido entre los requisitos dados para actuar.⁵⁵ Dicho de otro modo, si la voluntad puede tanto actuar como no actuar tras haberse producido el juicio intelectual, es como si nunca hubiera existido ese juicio. El problema es, por así decirlo, la gratuidad del movimiento de “abajo arriba” y de “arriba abajo” que defienden los partidarios de la libertad de indiferencia. ¿Qué sentido tiene, pues, que la voluntad inicie la determinación del entendimiento para que este le proponga un juicio práctico, si a fin de cuentas hará lo que quiere con absoluta indiferencia respecto de ese juicio? Las palabras del filósofo son elocuentes:

Hay quienes con el fin de salvar el fenómeno de la libertad de la voluntad, piensan que es necesario suponer, primero que todo, que la voluntad, aunque ciega, determina así y todo al entendimiento, tanto al ejercicio como a la especificación de su objeto. Y pese a que el entendimiento, siendo necesario en sus juicios, solo propone a la voluntad ciega lo que piensa que debe hacerse, o su último juicio práctico en el caso concernido, y nada más, lo hace solamente para atraer e invitar a la voluntad a ello. Pero esta soberana reina o emperatriz del alma, la voluntad ciega, permanece tan libre e indiferente de hacer o no hacer esto o aquello, como si el entendimiento no hubiera dado ningún juicio al respecto, y finalmente se autodetermina de modo fortuito sin consideración alguna del mismo. Tal es el significado de la definición de la libertad que se da comúnmente, a saber: *Voluntas, positis omnibus ad agendum requisitis, potest agere, vel non agere*.⁵⁶

El pasaje ya anuncia la última crítica, dirigida al problema de la relación entre ambas facultades en lo que concierne al inicio de la determinación. Bajo un aspecto voluntarista que invierte la prioridad de la

⁵⁴ Suárez, Disp. 19, Sec. 5, § 4: “Item homo est liberi arbitrii, quia potest operari et non operari, positis omnibus requisitis ad agendum”.

⁵⁵ Cudworth, *A treatise of freewill*, cap. 5, 168.

⁵⁶ *Ibid.*

determinación, reaparece entonces la paradoja en cuestión. Si la voluntad mueve y determina al entendimiento tanto a su ejercicio como a sus objetos, porque precisa el juicio intelectual, entonces no puede explicarse su indiferencia ante este juicio, la cual, claro está, lo tornaría innecesario. Además, si la voluntad es una facultad ciega, no podría, como tal, mover al entendimiento respecto de las opciones que se le presentan. Por último, su ceguera le impediría determinarse a sí misma por lo mejor o lo peor, de modo que carecería de toda responsabilidad moral. A la luz de esto, no podría sostenerse, como lo hace Suárez, que “no hay en el hombre otra bondad o maldad formal y moral que aquella que proviene de la voluntad”.⁵⁷ Por otra parte, si se admite que la voluntad es capaz de reconocer la regla del bien que le ofrece el entendimiento, pero de determinarse en su contra si así lo desea, entonces ya no sería una mera facultad ciega sin discernimiento. Habida cuenta de todo esto, Cudworth habló de un círculo sin fin:

Además, [tales filósofos] están forzados a correr alrededor de un círculo sin fin: sostienen que la voluntad no puede querer nada que no le haya sido representado primero por el entendimiento (pues, de otro modo, la voluntad debería querer lo que no sabe qué), y por otra parte que el entendimiento no puede actuar sobre esto o aquello sin ser movido y determinado a ello por la voluntad, de modo que debe haber una acción del entendimiento que precede a todo acto de la voluntad y a la vez un acto de la voluntad que precede a todo acto del entendimiento, lo cual es aún más contradictorio e imposible.⁵⁸

Este círculo sin fin de una voluntad anteponiéndose al entendimiento y de un entendimiento anteponiéndose a la voluntad denuncia para Cudworth los límites de la forma de pensar suareciana, por su desconocimiento de la unidad del alma racional, capaz de querer entendiendo y de entender queriendo. La falla en el argumento indiferentista se explica por dos razones derivadas de la concepción misma de la voluntad. Por un lado, el movimiento de determinación que ejerce la voluntad sobre

⁵⁷ Suárez, *On efficient causality*, Disp. 19, Sec. 5, § 25.

⁵⁸ Cudworth, *A treatise of freewill*, cap. 6, 169.

el intelecto sería el producto de una acción ciega que no sabe “qué mueve ni por qué lo hace”.⁵⁹ Por otro lado, el entendimiento no podría determinar a la voluntad —debido a su naturaleza autodeterminante—, de modo que esta obrará, en cualquier caso, de manera fortuita y con independencia de los dictados de aquel. El juicio de Cudworth tiene, pues, ecos leibnizianos: “así, esta libertad de querer será mera irracionalidad y locura, actuando o determinando ella misma todas las acciones humanas”.⁶⁰ De donde se sigue la inaceptable conclusión de que el hombre querría siempre ignorando las razones, por lo que toda deliberación, todo juicio esclarecido, todo consejo prudente, más aún la razón misma, serían inútiles. A decir verdad, no habría *stricto sensu* ni virtud ni vicio, y tendría que decirse que quien ha obrado bien lo ha hecho de causalidad y, en caso contrario, que su voluntad ha actuado *jure suo*.⁶¹

Ahora bien, la *paradoja de las facultades* se resuelve —o más bien se la elude— si se evita asumir un discurso escolástico que toma a la voluntad indiferente, esto es, a la irracionalidad, como el principio hegemónico del alma.⁶² Para Cudworth, el principio dominante en el hombre no puede ser identificado con una facultad indiferente a los grados del bien y del mal, que sería “mero ímpetu, fuerza o actividad”.⁶³ Por el contrario, lo hegemónico en todo hombre es el alma comprendiéndose a sí misma, sosteniéndose a sí misma, como si estuviera en su propia mano (*as it were in its own hand*), como si estuviera replegada sobre sí (*as it were redoubled upon itself*), disponiendo de la capacidad para determinarse por lo mejor o lo peor.⁶⁴

Así pues, este *hegemonicon* determina siempre la capacidad pasiva de la naturaleza del hombre en uno u otro modo, ya sea por lo mejor o por lo peor. Y tiene un poder autoformante y autoestructurante (*self-forming and self-framing power*), por el cual todo hombre se hace a sí mismo (*every*

⁵⁹ *Ibid.*, cap. 8, 172.

⁶⁰ *Ibid.*, cap. 6, 169.

⁶¹ *Ibid.*, 170.

⁶² *Ibid.*, cap. 9, 177.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Ibid.*, cap. 10, 178.

man is self-made) lo que es. Y conforme a ello merece recompensa o reprobación, premio o castigo.⁶⁵

A modo de conclusión, cabe decir que este poder autoedificante del alma racional se inserta en un orden ontológico donde la sustancia incorpórea, como principio de actividad, es el fundamento metafísico de lo que sucede a nivel físico. La vida plástica de la naturaleza exhibe sus grados según se trate de una actividad más o menos consciente, más o menos reflexiva.⁶⁶ En este contexto, puede apreciarse el *situs* ontológico que corresponde a los seres racionales y el lugar que ocupa la libertad para Cudworth. El poder que tiene el hombre sobre sí mismo para deliberar en mayor o menor medida con respecto a la elegibilidad de carácter moral es la raíz de la libertad. Y cuando moldea su alma desplegando la bondad que hay en su centro, el hombre así autoedificado forja su libertad, la libertad de autodeterminarse según lo mejor.⁶⁷ La división artificial de las facultades del alma, a la que suscriben las vertientes intelectualistas, necesitaristas y voluntaristas, impide ver que este poder no se ejerce unilateralmente, ni necesariamente ni indiferentemente. Frente al laberinto de la libertad, Cudworth creyó encontrar una salida situando al libre arbitrio en la plasticidad del alma racional para crear su “lado interior” conforme al amor de Dios.

134

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ Sobre este tema, véase: Charles Zarka, *Liberté et nécessité chez Hobbes et ses contemporains: Descartes, Cudworth, Spinoza, Leibniz* (París: Vrin, 2012), 67-79.

⁶⁷ Por el contrario, cuando el principio hegemónico del alma se alía con los apetitos inferiores, experimenta un “poder autodegradante” (*self-impairing power*) por el cual el hombre deviene causa de sus propios males. Cudworth, *A treatise of freewill*, cap. 10, 178.

CUESTIONES DE METAFÍSICA LEIBNIZIANA: SOBRE DIOS Y VERDADES ETERNAS

*Alberto Luis López**

RESUMEN: Se abordan algunas cuestiones de la metafísica leibniziana para mostrar el vínculo entre la religión, Dios y la concepción de las verdades eternas, y con ello poner de manifiesto que la filosofía de Leibniz es un todo engarzado y coherente. Se expone sucintamente su idea de religión, se analiza su metafísica, en particular la creación y lo que son las verdades eternas, y finalmente se comentan algunas citas de los *Nuevos ensayos* que evidencian que dichas verdades exigen la existencia de Dios.



ISSUES OF LEIBNIZIAN METAPHYSICS: ON GOD AND ETERNAL TRUTHS

ABSTRACT: This paper addresses some issues of Leibniz's metaphysics to show the relationship between religion, God, and the conception of eternal truths, and with that to reveal that Leibniz's philosophy is a coherent and intertwined whole. His idea of religion is set out briefly, then his metaphysics is analyzed, in particular creation and what are the eternal truths. The paper ends with a commentary on some quotations from the *New essays* that make evident that these truths require the existence of God.

PALABRAS CLAVE: creación, innatismo, Leibniz, *Nuevos ensayos*, religión.

KEY WORDS: Creation, innatism, Leibniz, *New essays*, religion.

DOI: 10.5347/01856383.0138.000302710

*Universidad Nacional Autónoma de México.

CUESTIONES DE METAFÍSICA LEIBNIZIANA: SOBRE DIOS Y VERDADES ETERNAS

*Il y a plusieurs siècles qu'on
a demandé ce que c'est que la vérité.¹*

Introducción

G. W. Leibniz (1646-1716) es uno de los filósofos más influyentes en la historia de la filosofía. Se trata de un pensador que quiso estudiar todos los campos del saber y cuyo pensamiento debe ser considerado desde diversas perspectivas (filosófica, matemática, lógica, religiosa, política) si se le pretende comprender en toda su complejidad. Ejemplo del alcance de su pensamiento es que a pesar de haber publicado muy poco durante su vida tuvo una influencia notable en Alemania, donde su filosofía fue popularizada y simplificada por Christian Wolff y se convirtió en el sistema ortodoxo enseñado a los estudiantes en las universidades alemanas del siglo XVIII.²

En este trabajo abordo la metafísica leibniziana y en particular el tema de las verdades eternas y su relación con Dios. Mi interés por el tema se profundizó al conocer la carta de Leibniz a Ludwig von Seckendorf del 1º de junio de 1683,³ en la que refiere que Dios se da a conocer por

¹ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (en adelante NE) IV.v.1; GP V: 377. C. I. Gerhardt, *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, 7 vols. (Berlín: Weidmannsche Buchhandlung, 1875-1890; reimp. Hildesheim: Georg Olms, 1965).

² Charlie Dunbar Broad, *Leibniz. An introduction* (Londres: Cambridge University Press, 1975), 5.

³ Carta a Seckendorf del 1º de junio de 1683, A II.i, 533, en *Gottfried Wilhelm Leibniz: Sämtliche Schriften und Briefe* (Darmstadt / Berlín: Deutsche Akademie der Wissenschaften), 1923ss.

las verdades eternas y reconoce que los argumentos que han versado sobre ellas han sido deficientes, pero podrían convertirse en demostraciones rigurosas si fueran desarrollados correctamente. Esta carta, al relacionarla con otros planteamientos del autor, me hizo percatarme de varias cosas: 1) que la relación entre las verdades eternas y Dios es de necesidad; 2) que para Leibniz la metafísica se diferencia muy poco de la lógica, la cual, al ser un instrumento que utiliza símbolos precisos brinda certeza en el razonamiento y no solo en el lenguaje lógico, sino también en el metafísico y en el moral; 3) que debido a lo anterior, Leibniz vincula diversos lenguajes, incluido el lógico-simbólico, para aclarar el pensamiento y eliminar en lo posible la ambigüedad; 4) que esto resulta útil para sus intereses religiosos y sobre todo para su interés en demostrar la existencia de Dios, uno de los propósitos fundamentales de su filosofía; y 5) en resumen, que en Leibniz hablar de verdades eternas remite a Dios de la misma manera que hablar de Dios lleva inevitablemente a las verdades eternas.

Leibniz y la religión heterodoxa

138

Leibniz fue un pensador enciclopedista que se interesó por igual por todos los ámbitos del conocimiento; por eso mismo, sus ideas religiosas, contrario a lo sostenido por Russell,⁴ cumplen un papel importante en su filosofía. Su interés por el saber religioso, junto con su convicción de que “se puede abrazar una concepción metafísica de Dios como fundamento de todo ser sin hacer ninguna concesión a la verdad revelada del cristianismo”,⁵ lo llevó a estudiar otras tradiciones filosófico-religiosas como la místico-hermética, conformada por las enseñanzas de sabios antiguos como el persa Zoroastro, el egipcio Hermes Trismegisto, el tracio Orfeo, los griegos Pitágoras y Platón y el judío

⁴ Bertrand Russell, “Prefacio”, en *A critical exposition of the philosophy of Leibniz* (Londres: George Allen & Unwin, 1900).

⁵ Donald Rutherford, “Introduction: Leibniz and religion”, *American Catholic Philosophical Quarterly*, 76, 4 (2002): 524.

Filón de Alejandría.⁶ Estas enseñanzas se convirtieron en tradiciones que se transmitieron de un siglo a otro hasta llegar a Leibniz, quien se sirvió parcialmente de ellas para configurar sus propias convicciones teológico-religiosas.

Paradinas indica que en la Alejandría del siglo II se dio un nuevo impulso a la tradición mística debido a que un grupo de teólogos y filósofos paganos se sirvieron de ella para oponerse al cristianismo. Para ellos, dicha tradición recogía la revelación original o primaria dada por Dios a la humanidad, una *prisca theologia* que concordaba fundamentalmente con la revelación cristiana. Para exponer esas ideas se redactaron escritos como los *Oráculos caldeos*, el *Corpus hermeticum* y los *Himnos órficos*, atribuidos a Zoroastro, Hermes Trismegisto y Orfeo, en los que se recogía la sabiduría de los antiguos babilonios, egipcios y griegos. La tradición místico-hermética pagana, ya con elementos judíos y cristianos, fue recuperada por el alejandrino Ammonio Saccas y continuada por Plotino, Porfirio, Jámblico y Proclo, que dieron origen a la corriente llamada neoplatónica. Esa tradición continuó en 1439 con Gémino Pletón, discípulo de Proclo y quien “enseñaba una forma de filosofía neoplatónica según la cual algunos profetas de la Antigüedad, como Hermes, Zoroastro y Orfeo eran los fundadores del pensamiento filosófico y teológico.”⁷ En 1462 sus ideas llegaron a oídos de Cosme de Médicis, quien fundó una Academia Platónica y puso al frente a Marsilio Ficino. Se formó así una nueva escuela filosófica que incorporó la tradición mística judía de la cábala y que se extendió por Europa hasta ser conocida como neoplatonismo florentino o renacentista.

Para esta tradición, el Uno es la perfección suprema de la que se deriva todo lo existente por emanación y el universo es una especie de gran organismo penetrado de fuerzas espirituales en el que se da una conexión y armonía entre todas las cosas, es decir, es un sistema armonioso que tiende a la unidad y a la coordinación de todas las cosas. Leibniz retomó

⁶ Aquí retomo los artículos de Jesús L. Paradinas Fuentes, “Leibniz y la religión”, *Thémata Revista de Filosofía* 42 (2009): 123ss., y Bernardino Orio de Miguel, “Leibniz y la tradición hermética” *Thémata Revista de Filosofía* 42 (2009):107ss.

⁷ Jesús L. Paradinas Fuentes, *Humanismo y educación en el Dictatum Christianum de Benito Arias Montano* (Huelva, Universidad de Huelva, 2006), 68-69.

varias de estas ideas tal y como fueron expuestas por el neoplatonismo renacentista, las cuales le llevaron a considerar, por ejemplo, que Platón defendía doctrinas cristianas esenciales como la inmortalidad del alma (GP IV 298-9/AG 241) o que una única verdad, hasta ese momento confusa, subyacía a toda la investigación filosófica y daba unidad a la historia de la filosofía, esto es, que había “cierta filosofía perenne” que debía ser recuperada a partir de las opiniones parciales y a veces contradictorias de los filósofos antiguos.⁸

De ese neoplatonismo, o platonismo en sentido amplio, resulta la noción de la armonía existente en el universo que dio lugar a lo que Leibniz denominó en *Théodicée* (1710) y en *Monadologie* (1714, en adelante M) “sistema de la armonía preestablecida”.⁹ Esta noción es central en su pensamiento, “le sirvió para conciliar dos principios claves de su filosofía, a saber, el principio de identidad de los indiscernibles (que defiende la pluralidad de lo existente) y el principio de continuidad de todas las cosas (que propugna la unidad última del universo)”;¹⁰ con ello buscó armonizar los contrarios tanto para hacer una síntesis de los más diversos conocimientos como para unificar, a pesar de no ser un cristiano ortodoxo, quizá ni siquiera uno convencido, el escindido mundo cristiano sumido en la discordia y las guerras de religión. La armonía representa también un fin práctico que Leibniz propuso para buscar la paz y la reconciliación religiosa como medio para alcanzar la mayor felicidad humana. En suma, la religión de Leibniz, a la que define por momentos como “el culto al poder invisible del inteligente o de la deidad, que, si es contrario a la razón, se llama superstición. Aunque Cristo era visible, su poder era invisible”,¹¹ es un ejemplo de la inclusión y de la fusión de tradiciones que caracterizó su pensamiento.

⁸“La verdad está más extendida de lo que uno cree, pero muy a menudo está pintada, y muy a menudo también disfrazada, debilitada, desfigurada, corrompida por adiciones que la dañan y la vuelven menos útil. Al exponer estos rastros de la verdad en los antiguos, o (para hablar en términos más generales) en nuestros predecesores, se extrae el oro del barro, el diamante de su mina y la luz de la oscuridad; y esto equivaldría a un tipo de filosofía perenne [*perennis quaedam Philosophia*].” GP III, 624-5. Véase: Rutherford, “Introduction: Leibniz and religion”, 525.

⁹Véase: *Théodicée* §§32, 59, 60, 61, 62, 66, 74, 118, 248, 112, 130, 247, 340, 345, 346-358 y M §§59, 78, 80, 87, 88.

¹⁰Paradinas Fuentes, “Leibniz y la religión”, 124.

¹¹“Est cultus potentiae invisibilis intelligentis seu Numinis, quae si rationi contraria sit, superstitio appellatur. Etiam cum Christus esset visibilis, tamen ejus potentia erat invisibilis.”

Metafísica leibniziana: Dios y creación

La manera de entender la religión llevó a Leibniz a tener una determinada comprensión metafísica de la realidad. Para él la metafísica, que en su caso descansa sobre su lógica, era una ciencia de lo real, es decir, de la esencia, porque es la que da razón a las entidades; por eso Rodero dice que desarrolla una “metafísica esencialista” en la que predomina la esencia sobre la existencia. “En el racionalismo de Leibniz la realidad actual depende de su realidad posible: para la *realitas* siempre se necesita de la posibilidad [...] la verdadera realidad es la posibilidad”.¹² Metafísica y Dios van de la mano; por eso para Leibniz “el mecanismo metafísico de la creación trae consigo, en primer término, la existencia de un Absoluto, una *Monas monadum* (refiriéndose a Dios). Existe creación y criaturas, cosas y no nada, puesto que existe un creador”.¹³ Leibniz entiende la realidad en términos de su relación con un Dios trascendente poseedor de atributos esenciales como la sabiduría y la bondad. En este sentido, su filosofía va unida a su aceptación del cristianismo como una tradición viva de fe mediante la cual se interpreta y adora a Dios.¹⁴ Por esto mismo, para él todo conocimiento es en última instancia conocimiento de las ideas divinas o atributos de Dios. Esto implica que los seres humanos, como seres finitos cuya mente es emanación de la esencia divina, son capaces de una comprensión parcial de las perfecciones de Dios, que se expresan en las verdades eternas de la razón y en la armonía del mundo creado.

Para los fines de este trabajo basta con decir que el filósofo de Leipzig entiende a Dios como “el Dios de la onto-teología, la Ratio o Prima Causa que sostiene a la vez las cosas y su representación. Ser eminente, plenitud de ser, es fuente del ser de todas las cosas, condición necesaria y suficiente de todo lo que es, como de todo lo que puede ser dicho”.¹⁵ Dios es la razón última de las cosas, un ser que existe en acto fuera de la

G. W. Leibniz, *Phil.*, VII, D. II. Véase: L. Couturat, *Opusculus et fragmentes inédites de Leibniz* (París: Felix Alcan, 1903), 508.

¹² Sergio Rodero Cilleros, “Leibniz en español”, *Azafea* 12 (2010): 218.

¹³ *Ibid.*, 220.

¹⁴ Rutherford, “Introduction: Leibniz and religion”, 523.

¹⁵ Martine de Gaudemar, *Leibniz. De la puissance au sujet* (París: Vrin, 1994), 87ss.

serie de las cosas existentes y que es responsable de conducir a la existencia. Se trata de un ser necesario, de hecho es el único Necesario,¹⁶ que tiene en sí mismo la razón de su existencia, es decir, es una potencia que da origen a todo, una sustancia simple primitiva que contiene las perfecciones contenidas en las sustancias derivadas y, por lo mismo, es el sujeto de todas las perfecciones o afirmaciones. Lógicamente, Dios se define como el sujeto de todos los atributos primeros, aquel en el que residen todas las perfecciones y del que emanan las posibilidades y las existencias.¹⁷ A partir de la exigencia de un ser que es causa, Leibniz concibe un Dios que escoge el mejor plan y lo dota de existencia, pero rechaza que tal ser sea un puro nombre que se le da a una necesidad lógica y ontológica; por el contrario, asume que se trata de una figura providencial, un sujeto dotado de una voluntad dirigida por el entendimiento pero distinto de él.¹⁸

Una vez dicho que Dios es necesario, aparece el tema de la creación, que implica un traslado de las esencias o posibilidades de la mente divina a la realidad actual. La creación conlleva el principio metafísico de razón suficiente,¹⁹ que busca el fundamento y justifica la relación entre creador y cosas creadas. Dios crea para comunicarse, su bondad lo lleva a ello, aunque no lo necesite porque puede no crear, y por eso lo que no elige crear no es imposible. Para Leibniz, Dios distribuye todos los resultados posibles en un número infinito de sistemas universales que su sabiduría compara entre sí, preparando la elección del mejor sistema posible. Por su *fiat*, da a los seres pensantes que decidió crear la fuerza de generar los fenómenos que llevan dentro, en su esencia ideal, como disposiciones e inclinaciones. De esta manera, tras haberles comunicado una expresión de su poder pasan de objetos del pensamiento a sujetos de sus acciones y pasiones.

¹⁶ En escritos breves como *El ente perfectísimo es posible*, *El ente perfectísimo existe*, *Que el ente perfectísimo existe*, Leibniz propone un argumento ontológico: el Ser Necesario existe con tal que sea posible. Este argumento postula la coincidencia plena en Dios de posibilidad y necesidad.

¹⁷ Véase: M §§43-48; DM §§1-6; PNG §§8-10, 15-16.

¹⁸ Esta cuestión ha generado tensiones en su filosofía al tener que armonizar la concepción de Dios como principio lógico con la del Dios cristiano.

¹⁹ Este principio comprende seres posibles, actuales y a Dios (sujeto a tal principio porque al decretar la creación tiene una razón para ello).

De Gaudemar arguye que Leibniz busca “conciliar creacionismo y emanatismo”²⁰ y que hay en él dos versiones de creación o del origen radical de las cosas. Si Dios solo mostrara las cosas, la producción de estas parecería una acción de su pensamiento, como si obrase en sí mismo. Pero Leibniz añade a esta versión emanatista una versión creadora e insiste en la voluntad de Dios para que el universo sea resultado de una elección. Esta elección es motivada, es decir, presupone razones para querer y decidir porque no hay decreto absoluto, y el decreto de la creación es una proposición indemostrable porque es contingente; de este modo la creación es preferible pero no necesaria. La creación continua de Leibniz está en este registro emanatista, en el que Dios asegura en todo momento el ser positivo de todas las cosas.

Para Leibniz, Dios desea escoger lo más perfecto, por eso la sabiduría divina, aplicada a la creación, implica la necesidad de escoger lo mejor.²¹ Los componentes necesarios para explicar la creación libre de las cosas por Dios los expresa en M §§48, 53, 54 y 55, en donde menciona que Dios sigue la mejor ley, de ahí que el mejor de los mundos posibles sea necesario más que posible, ya que “la Sabiduría hace conocer a Dios, su bondad le hace elegirlo y su potencia le hace producirlo” (§55). Esto permite aseverar que solo tiene existencia lo que Dios desea que exista, lo que no implica determinismo, porque una sustancia libre como Dios, según Leibniz, se determina a sí misma guiada por el bien que le ofrece su propio entendimiento.

¿Qué son las verdades eternas?

Antes de aclarar lo que son las verdades eternas, retomo un texto de Easton en el que muestra diversas interpretaciones sobre el estatus

²⁰ Martine de Gaudemar, “Leibniz”, en *Le Vocabulaire des philosophes*, ed. por Jean-Pierre Zarader (París: Ellipses, 2016), 349.

²¹ Véase: “Acerca de la necesidad de elegir lo mejor” y “Acerca de la libertad exenta de necesidad en la elección”, *Metafísica*, G. W. Leibniz, *Obras filosóficas y científicas*, ed. por Juan Antonio Nicolás (Granada: Editorial Comares, 2010), II, 115 y 127.

ontológico de estas verdades en Descartes,²² las cuales van desde la afirmación de que las verdades eternas son ideas innatas en la mente humana hasta la de que son ideas o arquetipos en la mente de Dios. Un ejemplo es Larry Nolan, quien identifica las verdades eternas con naturalezas simples y argumenta que no pueden ser extramentales, porque la realidad objetiva de una idea no garantiza la existencia de su objeto; en cambio, David Cunning (“True and immutable nature”, “Fifth meditation TINS revisited”) sostiene que las verdades eternas son abstracciones de las ideas innatas y que la eternidad de estas verdades se deriva del hecho de que las cosas creadas en su esencia nunca cambian. Por su parte, Anthony Kenny identifica estas verdades con naturalezas inmutables que no pueden depender de Dios, de la mente humana o de las sustancias, y concluye que deben ser entidades platónicas, mientras Tad Schmaltz (“Platonism and Descartes’ view”) o Marleen Rozemond critican estas lecturas conceptualistas y platonistas y argumentan que las verdades eternas no pueden depender de la mente humana para su existencia, sino que deben basarse en las realidades o estructuras objetivas inherentes a la mente de Dios.

144

Como puede verse, no hay consenso sobre lo que sea la verdad eterna en Descartes, de la misma manera que no lo hay, aunque en grado diferente, en Leibniz. Por eso conviene recordar que la noción de verdad eterna es una expresión de Agustín de Hipona que aplica a los conocimientos necesarios y universales que la mente halla en sí misma, puesto que son verdades necesarias, inmutables, y por lo mismo, eternas. Son verdades referentes al mundo sensible, anteriores al ejercicio de la razón y de origen trascendente que apuntan a la verdad personificada en Dios. Esta noción enlaza con la también agustiniana noción de las ideas divinas, que son las ideas platónicas situadas por el neoplatonismo en la mente divina, y con la teoría de la iluminación interior como vía

²²Patricia Easton, “What is at stake in the Cartesian debates on the eternal truths?”, *Philosophy Compass* 4, 2 (2009): 350. Aunque Easton habla de interpretaciones sobre Descartes, también sirven para el caso de Leibniz, ya que este conoció bien la obra del francés e influyó en su concepción de las verdades eternas. Por eso las explicaciones de Easton son útiles e ilustrativas, y más porque Leibniz nunca definió las verdades eternas con actitud geométrica, lo que deja lugar a diversas interpretaciones.

de acceso a la verdad. Aunque la tradición filosófica posterior, sobre todo la escolástica y el racionalismo, utilizó este concepto, en la práctica se asemeja al concepto de analiticidad. La cuestión de las verdades eternas fue discutida a lo largo de los siglos por filósofos como Platón, Agustín, Soto, Suárez, Descartes, J. Thomasius o Scherzer, estos dos últimos influencia directa de Leibniz por haber sido sus maestros.²³

Dicho lo anterior, y retomando la pregunta que titula este apartado, sobre qué son las llamadas verdades eternas,²⁴ conviene citar al autor de los *Nouveaux essais*:

Concluamos que existen dos tipos de proposiciones, unas particulares y relativas a la existencia, como, por ejemplo, que un elefante existe; las otras generales y sobre la dependencia de las ideas, como, por ejemplo, que los hombres deben obedecer a Dios. La mayor parte de las proposiciones generales y ciertas llevan el nombre de verdades eternas, y, en efecto, todas ellas lo son. No se trata de que sean proposiciones que fueron formadas actualmente en alguna parte de toda la eternidad o que hayan sido grabadas en el espíritu de acuerdo con algún modelo que existiese siempre, sino de que estamos seguros de que cuando una criatura, provista con las facultades y los medios para ello, aplique sus pensamientos a la consideración de dichas ideas, encontrará la verdad de esas proposiciones.²⁵

Las verdades eternas o necesarias son verdades como las de la lógica, la geometría o los principios racionales; son eternas en el sentido de que su verdad es independiente de la existencia de cualesquiera cosas contingentes, de ahí que sean “inmutables”, “necesarias”²⁶ e irrefutables. Están basadas en el principio de identidad o de no contradicción y tienen validez objetiva. Aunque “su verdad y su realidad se funda en

²³ Marine Picon, “‘The summulists’ disputes de *constantia subjecti*”: The young Leibniz and his teachers on eternal truths and existence”, *Intellectual History Review* 24, 2 (2014): 135-151.

²⁴ Broad, *Leibniz. An introduction*, 157ss.

²⁵ NE IV.xi.13-14.

²⁶ José L. Fernández Rodríguez, “Las verdades eternas: por qué Malebranche criticó el voluntarismo de Descartes”, *Anuario Filosófico* 16, 2 (1983): 9.

Dios”²⁷, es decir, “proviene de la suprema razón”²⁸, y por lo mismo dependen de Él porque es quien les otorga esa realidad, no deben identificarse con Dios ni equipararse con el entendimiento divino. Que dependan de Él no implica que sean arbitrarias o que dependan de su voluntad arbitraria, por el contrario, dependen de su entendimiento que está conforme con su sabiduría.

La certeza de estas verdades no proviene de los sentidos y por eso mismo no es ambigua o confusa; por el contrario, “la base de nuestra certidumbre respecto a las verdades universales y eternas radica en las ideas mismas, independientemente de los sentidos, como asimismo las ideas puras e inteligibles tampoco dependen de los sentidos, como por ejemplo la de ser, uno, mismo, etc.”²⁹; pero el fundamento real y último de esta certeza no es epistémico, es de hecho Dios. El que brinda certeza es

ese espíritu supremo y universal que no puede dejar de existir, cuyo entendimiento, a decir verdad, constituye la región de las verdades eternas [...] esas verdades necesarias, por ser anteriores a las existencias de los seres contingentes, tienen que estar fundadas en la existencia de una sustancia necesaria. Ahí es donde yo encuentro el original de las ideas y de las verdades que hay grabadas en nuestras almas, no en forma de proposiciones, sino como fuentes cuya aplicación y las ocasiones harán surgir enunciaciones actuales.³⁰

Del final de la cita se colige que las verdades eternas están en nosotros, pero pese a ello no siempre se muestran de modo explícito, “no siempre nos apercebimos de ellas”³¹, entre otras cosas porque están en nosotros pero no como lo están en Dios, pues en Él están sin límites y en nosotros se encuentran limitadas, como sostiene Leibniz en el prefacio a *Théodicée*.³²

²⁷ NE II.xiii.17.

²⁸ NE II.xxv.1.

²⁹ NE IV.iv.5.

³⁰ NE IV.xi.14.

³¹ NE IV.x.7: GP V, 419.

³² *Théodicée*, GP VI, 27.

Verdades eternas ↔ Dios

Las verdades eternas, además de ser un concepto epistemológico, ontológico y metafísico, cumplen un papel teológico al remitir a Dios, es decir, al convertirse en prueba de su existencia, asunto especialmente acuciante para Leibniz (basta recordar sus cinco argumentos para demostrar la existencia de Dios: ontológico, modal, de las verdades eternas, cosmológico y de la armonía preestablecida)³³ y que él mismo confirmó a Elizabeth von der Pfalz en su escrito de 1678:

No hay nada más común hoy en día que las demostraciones de la existencia de Dios. Advierto que es casi como las pruebas de la cuadratura del círculo y del movimiento perpetuo: el peor estudiante de matemáticas y de mecánica se arroja a estos sublimes problemas [...] Del mismo modo, todos los que han aprendido un poco de metafísica comienzan primero con la demostración de la existencia de Dios y de la inmortalidad de nuestras almas, que, en mi opinión, son los frutos de todos nuestros estudios, pues constituyen el fundamento de nuestras mayores esperanzas.³⁴

La relación condicional entre verdades eternas y Dios es clara y se ve también en M §29, cuando se dice que lo que distingue a los humanos de los animales es el conocimiento de las verdades necesarias y eternas, el cual “nos hace tener la Razón y las ciencias, elevándonos al conocimiento de nosotros mismos y de Dios. Y esto es lo que se llama en nosotros Alma Razonable o Espíritu”.³⁵ Cuando en M §46³⁶ se aclara que estas verdades no son arbitrarias ni dependen de una voluntad que actúa arbitrariamente, se indica en forma implícita que pueden ser conocidas. Conocer esas verdades, sus características y condiciones, lleva

³³ Véase: Pierre Burgelin, “Théologie naturelle et théologie révélée chez Leibniz”, *Studia Leibnitiana*, suppl. 4 (1969): 1-20; David Blumenfeld, “Leibniz’s modal proof of the possibility of God”, *Ibid.*, 4, 2 (1972): 132-140 y “Leibniz’s proof of the uniqueness of God”, *Ibid.*, 6 (1974): 262-271; Brian Leftow, “A Leibnizian cosmological argument”, *An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 57, 2 (1989): 135-155.

³⁴ A II.1.660–661/AG 235. Véase: Brandon C. Look, “Arguments for the existence of God”, en *The Oxford Handbook of Leibniz*, ed. por Maria R. Antognazza (Nueva York: Oxford University Press, 2018), 701.

³⁵ M §29; GP VI, 611.

³⁶ M §46; GP VI, 614.

a preguntarse por su causa, por la razón suficiente, y eso dirige la pregunta hacia Dios. De esta manera, en las verdades eternas hay una prueba de la divinidad, aunque más que demostrar la existencia de Dios exigen su existencia, lo que mostraré a continuación retomando algunos pasajes de los NE.

Las verdades eternas exigen la existencia de Dios

En el libro primero de los NE Leibniz rechaza la crítica de Locke al innatismo pero también introduce la noción de verdad eterna. En un pasaje que aparece al inicio de la obra, Théophile (Leibniz) plantea las siguientes preguntas:

¿Por qué no podría haber otra razón por la que el alma pueda tener algo en sí misma sin haberlo apercibido? Porque igual que admites que un conocimiento adquirido puede quedar oculto en la memoria, la naturaleza podría ocultarle también algún conocimiento originario. ¿Es necesario que una sustancia que se conoce sepa en primera instancia lo que le es natural? ¿Esta sustancia (por ejemplo nuestra alma) no puede y no debe tener múltiples propiedades y afecciones, que es imposible considerar en su totalidad desde el primer momento? [...] ¿Por qué motivo el alma no puede poseer algo que nunca haya utilizado?³⁷

Leibniz indica que hay ciertos conocimientos en el alma que a pesar de no ser *apercibidos*,³⁸ es decir, no ser conscientes de ellos, pueden existir o estar depositados en ella. Esto es lo que le plantea más adelante el interlocutor Philalethe (Locke), al argüir que de ser esto cierto habría en el alma verdades que no son adquiridas, sino que están “grabadas” (*gravées*) en ella aunque no las conozca ni llegue a conocerlas, algo que parece absurdo. Leibniz responde que no hay nada absurdo en ello

³⁷ NE I.i.5; GP V, 74-75.

³⁸ Es bueno recordar la diferencia en Leibniz entre percepción y apercepción, cuyo antecedente inmediato puede estar en la división lockeana entre percepción y reflexión o sentido interno, pues mientras el primer término es usado en sentido habitual, como sensación o recepción sensorial exterior, el segundo se refiere a un conocimiento reflexivo del estado interior, es decir, a una especie de conciencia que implica un darse cuenta.

porque “algún día, cuando nuestras almas estén en otro estado, se podrán desarrollar en ellas cosas más relevantes de las que podemos conocer en el actual modo de vida”.³⁹ El siguiente pasaje complementa la idea y brinda información valiosa:

THÉOPHILE: El espíritu no solo es capaz de conocerlas, sino también de encontrarlas en sí mismo, y si solo tuviese la simple capacidad de recibir los conocimientos o la potencia pasiva para ello, tan indeterminada como la que tiene la cera para las figuras y la tabla rasa para las letras, no sería la fuente de las verdades necesarias, como he demostrado que es: pues es innegable que los sentidos no son suficientes para hacernos ver su necesidad, y que el espíritu tiene una disposición (tanto activa como pasiva) para sacarlas él mismo de su fondo [...] La prueba originaria de las verdades necesarias solo proviene del entendimiento, y las demás verdades provienen de las experiencias o de los demás sentidos.⁴⁰

Esta cita reitera que las verdades necesarias no dependen de los sentidos, sino del entendimiento humano; de hecho, le son intrínsecas porque ahí se originan. Leibniz puntualiza que por muchas experiencias particulares que se tengan de una verdad universal, sin conocer su necesidad nunca se podrá estar seguro de ella. Al igual que las verdades necesarias, las verdades eternas tampoco dependen de los sentidos y pese a que estos pueden ayudar a su aprendizaje, insinuándolas y confirmándolas, eso no significa que “puedan demostrar su certeza indubitante y eterna”;⁴¹ lo que implica que, *stricto sensu*, su conocimiento es más intuitivo porque depende y emana del propio espíritu humano;⁴² en consecuencia, si se quieren conocer estas verdades y lo que se desprende de ellas habrá que apelar a uno mismo, lo que significa que las verdades

³⁹ NE I.i.5; GP V, 75-76.

⁴⁰ NE I.i.5; GP V, 76.

⁴¹ NE I.i.5; GP V, 77.

⁴² Esta misma idea aparece en *Meditationes de cognitione, veritate, et ideis*, escrito en 1684 pero publicado en 1784 en *Acta Eruditorum*. A pesar de que el texto tiene por objetivo tomar partido frente al asunto cartesiano de los niveles de representación y de conocimiento sobre la base de los criterios de la verdad, Leibniz señala lo siguiente: “De lo que resulta evidente que no captamos las ideas de aquellas cosas que conocemos distintamente, sino en tanto en cuanto nos servimos de un conocimiento intuitivo”. A VI.4, 585.

eternas constituyen, en relación con la existencia de Dios, un tipo de prueba o demostración *a priori*.

En otro pasaje de los NE se plantea la necesidad de la existencia de Dios al poner de manifiesto la realidad de las verdades eternas, para lo cual se hace referencia al innatismo:⁴³

THÉOPHILE: Su origen [de la consideración del infinito] es el mismo que el de las verdades universales y necesarias. Lo cual permite ver cómo aquello que da cumplimiento a la propia concepción de la idea de infinito se encuentra en nosotros mismos, y no viene de las experiencias de los sentidos, como las verdades necesarias no pueden ser probadas por la inducción ni por los sentidos. La idea de absoluto está en nuestro interior como la de ser: esos absolutos no son otra cosa que los atributos de Dios, y se puede decir que son la fuente de las ideas tanto como Dios mismo es el principio de los seres.

[...]

Yo creo que tenemos la idea positiva de una [duración infinita o eternidad] y otra [inmensidad] y que dicha idea será verdadera con tal que no la concibamos como un todo infinito, sino como un absoluto o atributo sin límites que, respecto a la eternidad, encontramos en la necesidad de la existencia de Dios, sin que de ello se comprenda la existencia de partes y sin que dicha noción se forme por adición de tiempo. Con esto se demuestra también que el origen de la noción de infinito proviene de la misma fuente que las verdades necesarias.⁴⁴

Destaco varios puntos de esta cita: 1) que las verdades eternas están en nosotros mismos y no pueden ser “probadas” por la experiencia sensible; 2) que el alma tiene un papel activo como fuente de las ideas, de manera análoga a como Dios, con su natural actividad, es causa de todos los seres; y 3) que la idea de absoluto se equipara a un atributo de Dios, lo que de algún modo pone de manifiesto que la noción de Dios también es innata.

⁴³ Retomo aquí los comentarios de Ma. del Socorro Fernández García, *La existencia de Dios por las verdades eternas en Leibniz* (Pamplona: Cuadernos de anuario filosófico, Serie Universitaria 38, 1996), 38ss.

⁴⁴ NE II.xvii.3-16; GP V, 145-146.

Estos tres puntos se vinculan entre sí porque apuntan a la actividad del alma, que no solo recibe, sino que al actuar adquiere conocimiento. En este sentido, hay que recordar que para el autor del *Sistema nuevo* todas las ideas son innatas en tanto que están dadas, virtual o potencialmente, en el interior del alma. Lo innato es una disposición que el alma tiene naturalmente, gracias a la cual las verdades emanan de ella, ya sea fruto de una pura intuición o con ayuda de los sentidos. El llamado racionalismo de Leibniz no le impide valorar el conocimiento aprendido a través los sentidos, sino que, por el contrario, reconoce que son útiles porque hasta cierto punto pueden auxiliar al entendimiento, ya que “los sentidos nos proporcionan la ocasión de apercebir su existencia [de ideas y principios]”⁴⁵

Dado que las ideas o verdades están en la propia alma, la idea de Dios podría también encontrarse en ella, y en caso de estarlo se confirmaría que se trata de un argumento *a priori*. Para demostrar esto hay que remitirse a una carta de agosto de 1686 al filósofo francés Simon Foucher. Ahí, Leibniz escribe que Dios creó el alma para que todo nazca de ella, por lo que podría pensarse que Dios mismo es también objeto del propio pensamiento, ya que pese a estar fuera de las criaturas obra sobre ellas porque dependen de Él:

[C]ada sustancia individual experimenta el universo a su manera [...] Todo efecto experimenta su causa y la causa de cualquiera sustancia es la resolución que Dios le imprimió al crearla; pero esta resolución implica relaciones con todo el universo, como Dios que tuvo todo en mente cuando hizo cada parte [del universo], cuanto más sabios somos más relacionamos nuestros deseos.⁴⁶

Se colige de la cita que la sustancia o alma, con sus respectivas ideas, tiene un vínculo con Dios en tanto que le imprime ideas o verdades; en otras palabras, las ideas impresas en el alma son una especie de representación de Dios y del vínculo con el universo, lo que no quiere decir que se vean las verdades eternas en Dios, como planteaba Malebranche,

⁴⁵ NE I.i.1; GP V, 67.

⁴⁶ Carta de Leibniz a Foucher de agosto de 1686, GP I, 383-384 y A II.1, 86-93.

sino que se ven por Dios, es decir, gracias a Él. Dios es, entonces, tanto impresor de ideas como mediador entre el universo y las criaturas al establecer una relación entre ellas. Además, funge como la única causa que actúa sobre las sustancias y por eso posibilita una relación entre los fenómenos al ser causante de su correspondencia.

Volviendo a la cita de los NE (II.xvii.3-16), al final Leibniz señala que podemos tener la idea (o verdad eterna) de eternidad, pero solo si la concebimos como un “absoluto o atributo sin límites que [...] encontramos en la necesidad de la existencia de Dios”. A pesar de que Leibniz habla de la necesidad de la existencia de Dios por las verdades eternas no queda claro cómo se da eso; pese a ello, es posible aclarar el asunto remitiéndose a Fernández García,⁴⁷ quien, desde “el propio sistema leibniziano”, defiende que estas verdades solo pueden ser objetos del entendimiento divino vistas o consideradas intuitivamente e introduce un elemento interesante que tiene que ver con la noción leibniziana de causa y razón. Las ideas eternas —dice la comentarista— no tienen causa porque de tenerla no serían eternas, empero, sí tienen razón de su existencia y por lo mismo son algo en vez de nada. Sirviéndose de las obras *De rerum originatione radicali* (1697) y del *Résumé de Métaphysique* (1703), sostiene que es necesario que dichas verdades existan para que puedan a su vez ser la causa de las cosas existentes, porque estas solo pueden proceder de las existentes y, a su vez, deben fundarse en algún ser real y necesario, ya que de lo contrario habría que buscar su causa fuera de él. Así justifica Leibniz, según Fernández, la exigencia necesaria de la existencia de Dios.

Finalmente, la última referencia a la que quiero aludir aparece en el libro cuarto de los NE, donde Leibniz (Théophile) sostiene que la mayoría de las proposiciones generales y ciertas se denominan verdades eternas porque de hecho lo son. Incluso indica que no se trata de proposiciones grabadas en el espíritu de acuerdo con un modelo siempre existente, sino que “estamos seguros de que cuando una criatura, provista con las facultades y los medios para ello, aplique sus pensamientos a la consideración de esas ideas, encontrará la verdad de esas propo-

⁴⁷ Fernández García, *La existencia de Dios*, 50ss.

siciones”.⁴⁸ Las verdades eternas, aclara, son adquiridas por la actividad del alma, pero no basta con que las busque en ella misma, sino que hacen faltar también ciertas condiciones para que el resultado de la búsqueda sea satisfactorio.

Líneas más adelante, tras discurrir sobre proposiciones mixtas y teoremas geométricos, Leibniz inquiriere sobre lo que pasaría con las verdades eternas si no hubiese ningún espíritu:

THÉOPHILE: ¿Dónde estarían estas ideas si no existiese ningún espíritu y en qué se convertiría entonces el fundamento real de esta certeza de las verdades eternas? Eso nos lleva al fundamento último de las verdades, a saber, a ese Espíritu Supremo y Universal que no puede dejar de existir, cuyo Entendimiento, a decir verdad, es la Región de las verdades eternas como reconoce y expresa de manera muy viva san Agustín. Y para que no se piense que no hay necesidad de recurrir a Él, se debe considerar que esas verdades necesarias contienen la razón determinante y el principio regulador de su misma existencia, y en una palabra las leyes del universo. Así, estas verdades necesarias, por ser anteriores a las existencias de los seres contingentes, tienen que estar fundadas en la existencia de una sustancia necesaria. Ahí es donde yo encuentro el original de las ideas y de las verdades que están grabadas en nuestras almas, no en forma de proposiciones, sino como fuentes cuya aplicación y las ocasiones harán surgir enunciaciones actuales.⁴⁹

Esta cita, mencionada anteriormente pero ahora copiada *in extenso*, es relevante porque al preguntarse Leibniz qué pasaría con esas verdades de no haber ningún espíritu, se remite a Dios, pero también a la necesidad de su existencia, porque al no poder “dejar de existir” se convierte en el garante de la existencia de dichas verdades, las cuales, en tanto eternas, no tienen como tal un momento preciso en el que adquieran la existencia. Esto lleva a pensar que si no surgen en un momento dado, entonces no se debe preguntar tanto por su origen o causa como por su razón. Lo anterior remite al principio de razón suficiente porque Leibniz no se pregunta por la causa, sino por el fundamento o razón de esas

⁴⁸ NE IV.xi.13; GP V, 427-428.

⁴⁹ NE IV.xi.14; GP V, 429.

verdades, esto es, por lo que hace que sean de un modo y no de otro; más aún si se considera que para él no hay nada sin razón o sin el porqué de su existencia, lo que explica que afirme constantemente, como en *Confessio philosophi* (1671), que se requiere el principio de razón suficiente para probar la existencia de Dios:

Creo que puede demostrarse que nada existe salvo que sea posible asignarle (al menos por Aquel que es omnisciente) una razón suficiente de por qué existe y por qué es así y no de otra manera. Quien niegue esto se olvida de la distinción entre ser por sí y no ser. De todas formas, lo que sea que exista tendrá todos los requisitos para existir; sin embargo, todos los requisitos para existir, tomados juntos y al mismo tiempo, son una razón suficiente para existir. Por lo tanto, lo que sea que exista tiene una razón suficiente para ello.⁵⁰

Mencionado el principio de razón suficiente se puede comprender mejor la cita y el argumento que contiene. Leibniz asume a Dios como fundamento último de las verdades eternas, pero resulta que esas verdades necesarias contienen —como él mismo indica— la razón determinante de su existencia, esto es, su razón suficiente. Ahora bien, en la cita menciona algo más, a saber, que dichas verdades tienen que estar fundadas en la existencia de una sustancia necesaria que llama “Espíritu Supremo y Universal que no puede dejar de existir”. Lo más relevante para demostrar la existencia de Dios a partir de las verdades eternas es el hecho de que ese espíritu o Dios contiene el original de las ideas y de las verdades que están grabadas en nuestras almas.

¿Qué implica lo anterior? Para responder hay que volver a lo mencionado al principio de este trabajo, respecto a que las verdades eternas se descubren en uno mismo y no son aprendidas por enseñanza ni por los sentidos, sino más bien por una especie de intuición aperceptiva de los propios contenidos del alma. Si estos contenidos, que están en uno mismo a modo de arquetipos, son conocidos o reconocidos por medio de una apercepción, pero sus originales están en otro ser distinto de

⁵⁰ *Confessio philosophi*, A VI.3, 118. Véase: G. W. Leibniz, *Confessio philosophi. Papers concerning the problem of evil, 1671-1678*, ed. por Robert C. Sleigh, Jr. (New Haven y Londres: Yale University Press, 2005), 33.

uno, entonces tras reflexionar sobre uno mismo se pasará naturalmente a reflexionar, y en consecuencia a conocer, sobre ese otro ser en el que recaen los originales.⁵¹ Es aquí donde aparece el entendimiento de Dios, que es la fuente (divina) en la que se encuentra lo que hay de real en la posibilidad.

Como se ha dicho, si Dios no existiera no habría nada existente ni nada sería posible, como señala Leibniz en *M* y en *Théodicée*,⁵² pero dado que hay cosas existentes y posibles y las verdades eternas son un ejemplo de ello, entonces se colige que Dios o ese ser supremo y universal debe existir. Hay que considerar que el hecho de que esas verdades dependan de Dios y de alguna manera sean objeto de su creación, no significa que la creación sea algo que pasa de lo eterno a lo temporal, más bien se trata de “la realización temporal de algo eterno”.⁵³ En relación con esto, y de manera parecida a como entiende Berkeley la semejanza ontológica entre Dios y las criaturas,⁵⁴ esas verdades conducen a Dios porque “al estar penetrada la realidad creada por las verdades eternas que no son otra cosa que los atributos de Dios, descubrimos en esas mismas cosas la huella del Creador. Las verdades eternas reclaman una sustancia eterna y así prueba a Dios como raíz de la posibilidad, pues su mente es la misma razón de las ideas o verdades”.⁵⁵

Comentarios finales

En este escrito me introduje en la metafísica leibniziana para abordar el tema de las verdades eternas y cómo muestran *a priori* la existencia de Dios. Al hacerlo quise evidenciar tanto el profundo interés de Leibniz por el tema de Dios y por demostrar su existencia como su intento por

⁵¹ Esta idea aparece también en Berkeley; véase: *Dialogues*, 231ss, y el sermón *Immortality*, 222. George Berkeley, *The works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*, ed. por A. A. Luce y T. E. Jessop (Londres: Nelson and Sons Ltd., 1948-1957), vols. 2 y 7.

⁵² *M* §§43-44, GP VI, 614 y *Théodicée* §§20, 184-189, GP VI, 114-115 y 226-229.

⁵³ José M. Ortiz Ibarz, *El origen radical de las cosas* (Pamplona: Eunsa, 1988), 127-128.

⁵⁴ Alberto Luis López, “Berkeley: Tres vías para el conocimiento de Dios”, *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 146 (2021): 465-482.

⁵⁵ Fernández García, *La existencia de Dios*, 53.

hacer que estas verdades ofrecieran una prueba rigurosa. Como creía que los asuntos teológico-religiosos no tenían por qué ser ajenos al rigor lógico y demostrativo, quiso dotar a esta prueba, pese a ser *a priori* y basarse en la peculiar noción de verdad eterna, de la mayor fuerza posible. Los motivos que lo llevaron a ello son: 1) que aunque creía que no se podía conocer plenamente a Dios, eso no era motivo para no hacer intentos para acceder a su ser y comprender, en la medida de lo posible, su naturaleza; 2) que consideraba que la razón era la única vía, al menos la realmente importante, para llegar a Dios, cuya esencia era asequible a la razón humana; por eso tenía sentido elaborar un razonamiento deductivo-demostrativo a partir de la noción de verdad eterna; 3) que asumía que las verdades eternas ponían de manifiesto la relación de Dios con el mundo y, por consiguiente, con las criaturas, al ser verdades que estaban en Él pero no contaban con la razón suficiente de su propia existencia, de ahí que Dios fuera fundamento de todo lo existente y de todo lo posible.

La metafísica leibniziana ofrece múltiples temas de estudio, que por su amplitud y complejidad nos recuerdan que falta mucho para agotar el pensamiento del filósofo de la armonía preestablecida.

LEIBNIZ Y LOCKE: CONSIDERACIONES SOBRE LOS LÍMITES Y LOS FUNDAMENTOS DEL CONOCIMIENTO HUMANO*

*William de Siqueira Piauí***

*Lauro Iane de Morais****

*Percy Daniel Arce Santos*****

RESUMEN: El presente texto pretende explicar la opinión de Leibniz sobre si la creación y la demostración matemática están fundamentadas, no solo sobre cierta lógica general, que podría expresarse en silogismos y prosilogismos, sino también en reglas de progresión particulares o en determinadas funciones. Si ese es el caso, habría una matemática universal o caracteres matemáticos semejantes, lo cual alteraría definitivamente lo que se pensaba que era el fundamento y alcance del conocimiento humano. Para tal investigación partiremos de la disputa ficticia entre Teófilo, quien es el mismo Leibniz, y Filaletes, quien representa al inglés John Locke y que busca esclarecer la supuesta imposibilidad de establecer la cuadratura del círculo, que ha sido expuesta en los *Nuevos ensayos*.



LEIBNIZ VERSUS LOCKE: SOME REMARKS ON THE LIMITS AND FOUNDATIONS OF HUMAN KNOWLEDGE

ABSTRACT: This paper aims to explain Leibniz's opinion according to which creation and demonstration in mathematics are founded upon a certain general logic that is conversant not only with syllogisms and prosyllogisms, but also with the rules of particular progressions or functions. If this is the case, there would be a universal mathematics or good characteristics, bringing several consequences on what is thought to be the foundation and range of human knowledge. We intend to do such an inquiry mainly using the fictional clash between Theophilus, that stands

* Traducido por Víctor Hugo Rivas Calderón.

** Profesor del Programa de Posgrado en Filosofía y del Departamento de Filosofía de la Universidad Federal de Sergipe.

*** Profesor de la Universidad Estadual do Vale do Acaraú.

**** Doctorando por el Programa de Posgrado en Sociología de la Universidad Federal de Sergipe.

for Leibniz himself, and Philalethes, that stands for the English philosopher John Locke, regarding the alleged impossibility of squaring the circle claimed by the latter, that is portrayed in the *New Essays*.

PALABRAS CLAVE: empirismo, epistemología, filosofía moderna, racionalismo.

KEY WORDS: empiricism, epistemology, modern philosophy, rationalism.

LEIBNIZ Y LOCKE: CONSIDERACIONES SOBRE LOS LÍMITES Y LOS FUNDAMENTOS DEL CONOCIMIENTO HUMANO

Consideraciones iniciales

Llamaremos teoría del conocimiento o epistemología y filosofía del lenguaje, aplicadas a la matemática, a aquello que produjo la inteligencia o capacidad de crear en matemática del filósofo alemán Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716). Expondremos su opinión, según la cual la creación y demostración matemática, para las cuales el establecimiento de determinados caracteres son fundamentales, se valen de cierta lógica general que podría quedar registrada, tanto en silogismos y prosilogismos, como también en reglas de progresión particulares o en determinadas funciones, lo que indicaría una cierta matemática universal o ciertos caracteres¹; no podemos olvidar la valoración y consideración de caminos nuevos; dejando ciertas cuestiones para el futuro, tampoco podemos olvidar que no siempre está en nuestro poder resolver o afirmar que es imposible de resolver determinada cuestión, porque alteraría definitivamente lo que se pensaba ser el fundamento y alcance del conocimiento humano. Haremos tal explicación principalmente por medio de la disputa ficticia tratada en sus *Nuevos ensayos*, a partir de las críticas del personaje Teófilo, que en general representan las opiniones de Leibniz, al personaje Filaletes, que representa las opi-

¹G. W. Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, trad. por J. Echeverría Ezponda (Madrid: Alianza, 1992), IV, XVII, §9, y VII, §6, 589 y 406. En adelante NE.

niones del filósofo inglés John Locke, principalmente con relación a la supuesta imposibilidad de establecer la cuadratura del círculo.

I

Una muestra de la presencia, desgraciadamente perjudicial para el avance y adecuado reconocimiento de la ciencia, de temas relacionados con el binomio razón-fe, parece ser lo que queda explícito en la disputa entre los personajes Filaletes y Teófilo con relación a las limitaciones de nuestro conocimiento:

FILALETES — [...] las afecciones mecánicas de los cuerpos no tienen ninguna relación con las ideas de colores, sonidos, olores y gustos, placer y dolor; y que su conexión no depende más que del capricho y de la voluntad arbitraria de Dios (*du bon plaisir et de la volonté arbitraire de Dieu*). [...] emprender una investigación así es perder el tiempo, por miedo que este tipo de creencias perjudiquen el crecimiento de la ciencia.

TEÓFILO — [...] Dicho desánimo produce mucho daño, y de hecho personas muy sabias y muy importantes han impedido los progresos de la medicina por la falsa persuasión de que era esfuerzo perdido trabajar en ello. Si os fijáis en cómo *los filósofos aristotélicos* hablaban de los meteoros, como del arcoíris, por ejemplo, veréis que creían que ni siquiera había que pensar en explicar distintamente dicho fenómeno; y los intentos de Maurolico, y con posteridad de Marco Antonio de Dominis, les parecían algo así como un vuelo de Ícaro. Sin embargo, el paso del tiempo ha desengañado a la gente.²

Evidentemente, perdura aquí cierto comportamiento escolástico —el mismo de los “filósofos aristotélicos” del tiempo pasado— respecto de lo que el empirista y ocasionalista Locke, representado por el personaje Filaletes, pensaba del conocimiento que podemos alcanzar en relación con las ideas de los sentidos (colores, sonidos, olores, gustos, placer, dolor etc.),³ que llegan a nosotros por causalidad debida al

² *Ibid.*, IV, III, §28-9, 462-3; las cursivas son nuestras.

³ Para un estudio que permitiría en parte una estética como ciencia o lógica de lo sensible a la manera de un Baumgarten, véase nuestro artículo: “Da verdade estética: Baumgarten, Leibniz e Descartes”, *Ágora filosófica* 6, núm. 2 (2006): 171.

bon plaisir o capricho y voluntad arbitraria o libre de Dios, el “agente infinitamente sabio”,⁴ es decir, de modo ocasional, lo que llevaría a recusar o negar la posibilidad de un estudio científico. La respuesta del innatista y racionalista Leibniz, representado por el personaje Teófilo, muestra una actitud mucho más optimista sobre lo que podemos o podremos conocer, incluso lo que ya conocemos, si tenemos en cuenta la mención a Francesco Maurolico (1494-1575) y Marco Antonio de Dominis (1560-1624) quienes, en la transición del siglo XVI al XVII, escribieron tratados sobre el arcoíris, relacionados con la cuestión general de la naturaleza de la luz, y por eso también con las cuestiones asociadas a los sentidos (los colores, por ejemplo). La estrategia, que veremos repetirse una infinidad de veces en los NE, será mostrar el desconocimiento de la historia de la ciencia (reciente y próxima) e incluso las posibles consecuencias de los avances más recientes para la medicina, tomando en cuenta que Locke tenía formación en medicina, era inglés y había dicho que usaría el método histórico en su *Ensayo*.⁵

Como fuera, estamos lejos del tipo de enfrentamiento que Leibniz tendrá con Descartes, entre muchos otros “científicos” modernos. ¿Qué decir en lo referente a las críticas que hará al seudocientífico Locke, si el francés, quien también quedó reconocido por haber hecho mucho en óptica e incluso en astronomía, al establecer aquello que sería la base de la revolución de la primera ley de la refracción, no podía ser disculpado, tanto por la poca utilidad general de sus descubrimientos, como por no poder probar adecuadamente las leyes que había encontrado en este ramo en particular? Ya decía el propio Leibniz:

La única cosa de útil que él [Descartes] creía proporcionar eran telescopios [o lunetas] para ver más próximo, fabricados siguiendo la línea hiperbólica, con los cuales prometió hacernos ver animales en la luna o partes tan pequeñas cuanto los dos animales⁶ [...] posteriormente se

⁴ John Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, trad. por Edmundo O’Gorman (Colombia: FCE, 1994), IV, III, §28, 557.

⁵ *Ibid.*, I, I, §2, 17.

⁶ Una de las obras que acompañó al *Discurso del método*, además de *Meteoros* y *Geometría*, fue *Dióptrica*. Es un tema que aparece en las partes 9 y 10, que contiene una descripción de los telescopios y lunetas y la metodología para fabricar lentes. Véase también: Leibniz, NE, IV, XVI,

demostró que la utilidad de la línea hiperbólica no es tan grande como él creía. [...] Su *Dióptrica* tiene pasajes admirables, pero también tiene otros insustentables, por ejemplo, todavía fue tanteando a ciegas, pues las razones que ofreció para probar *las leyes de la refracción no valen nada*.⁷

Crítica dura, evidentemente, pero ¿qué decir de quien, al modo de los “filósofos aristotélicos” del tiempo pasado o la gente en general, en una actitud ciertamente perjudicial al progreso de la ciencia, incluso ya en curso y al progreso asociado a muchos de los descubrimientos en el área de la óptica (teorías de la luz, de los colores, para la fabricación de lentes, prismas etc.) o la astronomía (ley de la gravedad universal, teoría de los meteoros, de los cometas, de las mareas, fabricación de lentes para telescopios, microscopios, etc.), volvía a afirmar que es perder el tiempo emprender tales investigaciones, haciendo todo volver a la irracionalidad de una causalidad dependiente apenas del capricho de Dios?

La opinión general de Leibniz será preferir lo más natural y siempre apostar por el descubrimiento de “razones inteligibles”, que solo puedan ser descubiertas en el futuro; así, la respuesta definitiva que dará al posicionamiento de Filaletes/Locke será la siguiente:

162

TEÓFILO — Lo que pasa es que todavía suponéis [Filaletes] que dichas cualidades sensibles, o mejor, las ideas que tenemos sobre ellas no dependen *naturalmente* (*naturellement*) de las figuras y los movimientos, sino únicamente del capricho de Dios (*du bon plaisir de Dieu*), que nos proporciona esas ideas. [...] Si en cambio hubiéramos llegado a la constitución interna de algunos cuerpos [con la utilización de microscopios más potentes, por ejemplo], podríamos ver cuándo pueden corresponderles esas cualidades, las cuales serían reducidas por sí mismas a sus [causas o] *razones inteligibles* (*raison intelligibles*) [...]. Sin embargo, a los hombres les ocurre a menudo que buscan *nodum in scirpo*, y que se crean dificultades donde no las hay, preguntándose por aquello que no

§12, 571 y el artículo de José Portugal dos Santos Ramos “Demonstração do movimento da luz no ensaio de óptica de Descartes”, *Scientiae Studia* 8, núm. 3 (2010): 421-50.

⁷G. W. Leibniz, “Carta de Leibniz a Molanus sobre Deus e a alma (¿1679?)”, trad. por William de Siqueira Piauí *et al.*, *O Manguzal* 1, núm. 7 (2020): 171 y 180. La traducción y las cursivas son nuestras.

es posible y lamentándose a continuación de su propia impotencia y de los límites de su conocimiento.⁸

Así, es principalmente un error fundado en supuestas impotencias y límites del conocimiento humano y un aumento indebido de dificultades asociadas también a una larga serie de desconocimientos particulares, que guían muchas de las consideraciones hechas por Locke en el *Ensayo*, de ahí que sean ellas las que hacen la base también de su falta de optimismo con relación al alcance del conocimiento científico, incluso el matemático.

Tal vez Locke tuviera alguna razón acerca de lo que es real y precisamente se conocía hasta aquel momento, pero ¿cómo no ver en el estudio de la óptica avances que permitieron, como a su coterráneo y contemporáneo Newton, fabricar telescopios mucho más potentes que las lunetas o anteojos de Galileo o de Descartes, para observar lo que está a distancia extrema, o sea, la macrofísica, la astronomía? O, ¿cómo no ver también, a partir de la creación de microscopios cada vez más potentes, en relación con muchas pesquisas revolucionarias en el área de la botánica e incluso de la medicina, la realización teórica y efectiva de revoluciones en lo extremadamente pequeño, o sea, en la microfísica?⁹

La respuesta del optimista Leibniz vendrá no solo de un reconocimiento, explicitado en varios textos, del avance general de los descubrimientos médicos y ópticos, sino también de la propia creación de las herramientas matemáticas que garantizan un progreso general más seguro y cada vez más intenso, como cuando respondió: “tengo la certeza de que se darán los primeros pasos una vez que el *análisis infinitesimal* nos haya proporcionado los medios para combinar la geometría con la física, y la *dinámica* nos haya suministrado las leyes generales de la naturaleza”.¹⁰

Tal vez podamos, por lo tanto, al menos comprender mejor la situación general en la que deberíamos colocar parte de tales cuestiones mirando más profundamente la disputa evidentemente ficticia entre Locke

⁸ Leibniz, NE, IV, VI, §7, 479-81, las cursivas son nuestras.

⁹ Como base para ambas preguntas, véase Locke, *Ensayo*, IV, III, §24, 553-4.

¹⁰ Leibniz, NE, IV, III, §25, 461-462.

y Leibniz, o, dicho de manera más apropiada, entre Filaletes y Teófilo, a veces haciendo el comparativo con Descartes y otros, respecto de lo que ellos pensaban sobre ciertos conocimientos científicos.

II

Escritos en respuesta al *Ensayo sobre el entendimiento humano* de Locke, Leibniz concluyó hacia 1704 los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento por el autor del sistema de la armonía preestablecida*,¹¹ que contiene capítulos homónimos. Sabemos de las duras críticas que Leibniz, innatista y más platónico, hizo siempre a Descartes y a sus seguidores, pero nadie reunió en un solo libro críticas tan sistemáticas, duras y extensas como el Locke de los *Ensayos*, excepto tal vez el *Diccionario* de Bayle considerado en los *Ensayos de teodicea*. Por lo menos desde 1679, Descartes, el genio de la matemática y de la filosofía moderna, y sus seguidores son criticados, entre muchas otras, de la siguiente manera:

[H]e reconocido por experiencia que quienes son enteramente cartesianos en general no son aptos para la invención (*ne sont guerres propres à inventer*), solo siguen el oficio de los intérpretes o comentaristas de su maestro, como los filósofos escolásticos hicieron con Aristóteles; y en cuanto a descubrimientos tan hermosos (*belles découvertes*) que se hicieron después de Descartes, no hay ninguno que yo sepa que haya sido realizado por un verdadero cartesiano. Conozco un poco a esos caballeros y los desafío a que me nombren una de sus fundaciones. *Esto es una señal de que Descartes no conocía el verdadero método (la vraye Methode) o que no se lo dejó a ellos. [...] Es cierto que Descartes fue un gran genio (un grand genie) y que las ciencias le deben mucho, pero no como creen los cartesianos comunes (le peuple).*¹²

¿Ahora también los cartesianos son comparables a los filósofos aristotélicos del tiempo pasado o a los escolásticos? A pesar de haber escrito una pequeña obra explícitamente sobre el asunto, su famoso *Discurso*

¹¹ Además de lo que dice en el prefacio; en el capítulo IV, en §13, del mismo libro IV, Leibniz resume su filosofía de la substancia y la armonía preestablecida.

¹² Leibniz, “Carta a Molanus”, 170-171. La traducción y las cursivas son nuestras.

del método, Descartes no alcanzó (es lo que Leibniz afirma en muchas otras ocasiones) el verdadero método, especialmente cuando la cuestión es inventar o descubrir; tampoco fue capaz de establecer la matemática universal que al final de los *Nuevos ensayos* Filaletes acepta lentamente que comprendió.¹³

De cualquier modo, si Leibniz dirige esas duras críticas primeramente a uno de los mayores genios de la modernidad y solo después a sus seguidores, ¿qué decir de las que endereza a un filósofo inglés con formación en medicina, que a medida que avanza el libro IV¹⁴ de los NE revela un desconocimiento cada vez más completo de las cuestiones reales de método, las más importantes invenciones y debates científicos de su época y, aún peor, de la matemática, antigua y moderna, qué decir de él, que pretendía valerse del método histórico en su *Ensayo*?¹⁵

Solamente así podemos comprender qué agresivo y preciso es, entre muchos otros, el siguiente debate entre estos personajes:

FILALETES — [...] *Pero a pesar de todo [A] nuestro conocimiento nunca podrá llegar a abarcar todo lo que deseáramos conocer relativo a las ideas que poseemos. Por ejemplo, [B] acaso nunca seremos capaces de encontrar un círculo igual a un cuadrado, y saber con certeza si lo hay.*

TEÓFILO [...] — [B'] ya Arquímedes demostró que existe, y que es aquel cuyo lado es media proporcional entre el semidiámetro y la semicircunferencia. Asimismo, determinó una recta igual a la circunferencia del círculo mediante una recta tangente a la espiral, como otros lo hicieron por medio de la tangente a la cuadratriz, forma de cuadratura con la cual Clavius se mostró completamente de acuerdo; ello sin aludir al hilo aplicado a la circunferencia que gira describiendo la cicloide, transformándose en recta. [...] *Se trata, pues, más bien, de encontrar la proporción entre el*

¹³ Leibniz, NE, IV, XVII, §9, 599. Esto justifica las numerosas incursiones del libro IV, “Sobre el conocimiento”, por la lógica silogística, la geometría, la aritmética y el álgebra, incluyendo el cuestionamiento de sus verdaderos fundamentos y sus bases metafísicas; véanse principalmente los capítulos XVI, XVII, XXIX del libro II, capítulo III del libro III, y prácticamente todos los capítulos del libro IV, pero principalmente sus capítulos I, II, VII, XI, XII, XVI, XVII y XXI.

¹⁴ Al comienzo del libro III, Leibniz hace lo mismo con respecto a la falta de conocimientos de Locke sobre las discusiones de lingüistas e historiadores. Basta ver la cantidad de autores y libros citados allí; véanse: *Leibniz e a linguagem (I): línguas naturais, etimologia e história* (Curitiba: Kottter, 2019), 41-76.

¹⁵ Véase: nota 9.

*cuadrado y el círculo. Pero [B^o] como dicha proporción no puede expresarse mediante números racionales finitos, ha sido necesario, para seguir utilizando solo los números racionales, expresar dicha proporción por una serie infinita de números, cosa que logré hacer en forma bastante simple. [...] pero cuando tenemos que hacérselas con cantidades infinitamente variables y que aumentan gradualmente,*¹⁶ no estamos en disposición de hacer lo que queramos, y resulta demasiado trabajoso hacer todo cuanto hace falta para [1] intentar llegar metódicamente (*par méthode*) a encontrar la expresión reducida o [2] *la regla de la progresión (la règle de progression)*, la cual nos exige de la necesidad de continuar. Como la utilidad que se saca de esto tampoco compensa por tanto esfuerzo, [3] el éxito que se derivara para quien lo logre ha sido cedido a la posteridad, la cual podrá lograrlo cuando esta complejidad o prolijidad haya disminuido por medio de preparativos [o preparaciones] y nuevas (*par des préparations et ouvertures nouvelles*) formas de platearse el problema, que con el tiempo podrán ser planteadas.¹⁷

Nuevamente vemos aquella actitud general filaletolockeana [A] de apostar a la limitación de nuestro conocimiento, a pesar de que en el *Ensayo* se vale muchas veces de ejemplos supuestamente sacados de la matemática, y casi siempre muy mal comprendidos —como el [B] de la cuadratura del círculo, al menos tres veces mencionado en el libro IV, capítulos II, III y XVII—, pero, dicho de modo más general, de valerse especialmente de cierta geometría figurativa (empírica o práctica)¹⁸ y cierta aritmética exclusivamente de unidades (empírica o práctica) y de afirmar que va a utilizarse el método histórico.

¹⁶ Esto es lo que requeriría el análisis de una amplia variedad de curvas transcendentales, es decir, no mecánicas, lo que Leibniz había problematizado, entre otros, en los siguientes términos: “Sin embargo, hay cuadraturas particulares de ciertas porciones donde la cosa puede ser tan compleja que no siempre estará *in potestate* hasta ahora de solucionarlas”; “para abrir el camino de las cantidades transcendentales, ya que algunos problemas [geométricos] no son ni planos, ni sólidos, ni supersólidos ni de ningún grado definido, sino que trascienden cualquier ecuación algebraica [más común]”; “en cuyo caso se pueden encontrar innumerables líneas que satisfacen la propuesta, razón por lo cual muchos [como Descartes y algunos cartesianos], considerando el problema no suficientemente resuelto, pensaron que no estaba *in potestate* resolverlo”. Véase nuestro artículo: “Leibniz e Descartes: labirintos e análise”, *Cadernos espinosanos* 9 (2002): 161-64.

¹⁷ Leibniz, NE, IV, III, §1, 447-8, Las cursivas son nuestras.

¹⁸ Lo que se evidencia, entre otras, en la noción de número basada únicamente en la noción de unidad y en la demostración geométrica basada en la presentación de la figura o intuición perceptiva de Locke, véase: *Ensayo*, entre otros, el libro II, cap. XVI y libro IV, cap. II.

Así, en primer lugar [B’], la respuesta de Leibniz evidencia que Locke no está en condiciones de comprender los viejos libros, los documentos o monumentos de geometría, como el *Sobre las espirales* de Arquímedes (al que incluso recuerda como el primer matemático en escribir demostrativamente sobre física en *Sobre el equilibrio*) o los de Diofanto, Proclo, Pappus, Apolonio y Euclides,¹⁹ ni los viejos libros de aritmética. Esto revelaría, así como en relación con la óptica, que no conoce la infinidad de obras que se publican en la época, como la de Ismael Bouillaud también sobre la espiral, la de Gregorio de San Vicente²⁰ sobre la cuadratura del círculo e incluso otras que pretenden ser ediciones críticas, especialmente de los *Elementos*, como la de Christoforos Clavius. Igualmente, en el capítulo I del mismo libro IV Leibniz ya había mencionado a Johannus Scheubelius y Christianus Herlinus, a los cuales volveremos más adelante, y había llamado la atención al hecho de que no son las figuras las que constituyen lo esencial de las demostraciones presentes en los libros, lo que también vale aquí, sino la aplicación de cierta lógica que apunta a una matemática universal que puede quedar registrada incluso en silogismos y prosilogismos,²¹ lo que justificará las sucesivas vueltas y el examen profundo de la lógica aristotélica. “En efecto, la lógica es tan apta para la demostración como la geometría, y se puede decir que la lógica de los geómetras, o la manera de argumentar de Euclides, tal como explicó y estableció respecto a las proposiciones,

¹⁹ Leibniz, NE, IV, II, §12, 439.

²⁰ *Ibid.*, IV, XVII, §13, p. 591.

²¹ Ya hemos señalado la prueba de la validez universal del cálculo que utiliza algo similar a la segunda figura del silogismo, pero que llega a proposiciones recíprocas y por eso se puede hacer tanto el camino sintético como el analítico de demostración: “a saber: $\int pdy = \frac{1}{2}x^2$ (¿A es C?). Por medio de $pdy = xdx$, muestra que: $\int pdy = \int xdx$ (A es B). Por medio de $\frac{1}{2}x^2 = xdx$, muestra que $\frac{1}{2}x^2 = \int xdx$ (C es B). Y por medio de $pdy = \frac{1}{2}x^2$, concluye que: $\int pdy = \frac{1}{2}x^2$ (entonces, A es C)”. Leibniz no solo encontró y explicitó el término medio $\int xdx$ (podemos decir que el teorema fundamental del cálculo estaba en germen aquí), sino que, además, aclaró qué proposiciones intermedias eran necesarias para comprender los pasos de la prueba. Quedaba por dar respuesta a la cuestión filosófica sobre la realidad o significación de los caracteres dx , dy , dz , por ejemplo, cómo el infinitésimo se relacionaba con el triángulo característico y cuál era el estatuto ontológico de ambos, lo que incluso conduciría a aquel laberinto que interesaba más a los filósofos, o sea, lo del continuo y los indivisibles que constituyen sus elementos. Véase: G. W. Leibniz, *Ensaio de Teodiceia*, trad. por William de Siqueira Piauí y Juliana Cecci Silva (São Paulo: Estação Liberdade, 2013), 49.

son una extensión o aplicación particular de la lógica general”.²² Por lo tanto, deberíamos valernos de una amplia gama de métodos, lo que constituiría una lógica general mucho más amplia, sin olvidar la advertencia de que es preciso tener mucho más cuidado del que los modernos en general tuvieron al criticar la lógica aristotélica. Se trata de examinarla y mantener lo que es universalmente firme y también lo que puede ser usado en casos particulares.

Y, en segundo lugar [B’], la respuesta de Leibniz evidencia que Locke tampoco está en condiciones de comprender los problemas más recientes de la aritmética, como los dejados por Diofanto, que trataron de resolver Escipión Ferreo, Luis de Ferrara, Descartes o Newton, problemas en que los números no coinciden con unidades, como las fracciones, los negativos y los trascendentes,²³ y aún más si tales problemas envuelven alguna idea de infinito, como sumas de fracciones que van al infinito o algo que varíe al infinito y suba de grado en grado como los trascendentes o como en las raíces de números negativos, consideradas cantidades imposibles por la mayoría de los matemáticos modernos.²⁴ También por eso Locke revela que no conoce o no es capaz de comprender muchas de las obras contemporáneas, incluso una álgebra posterior a Vieta, y que, cuando no son nuevas ediciones, proceden de rescates de las antiguas o son soluciones totalmente nuevas para problemas antiguos o problemas nuevos que exigen [3] preparativos y nuevos caminos e invenciones matemáticas. Al constatar que no son las unidades las que

168

²² Leibniz, NE, IV, II, §12, 440. Solo queda ir más allá de lo que también Euclides ya había hecho más que evidente, es decir, salir del razonamiento geométrico práctico/empírico (*Ibid.*, IV, I, §9 y XVII, §13, 429 y 590) y llegar a un cálculo geométrico cualitativo, como un análisis de la situación, por ejemplo, capaz de servir también de herramienta para avalar toda la geometría antigua; una especie de semiótica de las matemáticas en el sentido de Newton. Da Costa, *Introdução aos fundamentos da matemática* (São Paulo: HUCITEC, 2008), 71.

²³ Leibniz, NE, II, XVI, §4 y IV, II, §13, 174 y 590.

²⁴ Véase: parte 2, “Equações cúbicas, irreducibilidade e as raízes imaginárias”, de nuestro artículo “Uma introdução histórico-filosófica aos números complexos”, *Theoria, revista eletrônica de filosofia* VII, núm. 7 (2015): 172. En los NE IV, I, §9 y IV, III, §18, Leibniz recuerda haber diseñado el mismo tipo de regla que nos permitirían comprender la construcción de las tablas en *De arte combinatoria*; como ejemplo, podemos mencionar la tabla IV del problema 4, que se construye de acuerdo con una regla que hoy llamaríamos factorización, véase: G. W. Leibniz, *Mathematische Schriften*, ed. por C. J. Gerhardt (Hildesheim, 1962), 61.

constituyen lo esencial de los objetos de la aritmética, y que las demostraciones en aritmética se valen de cierta lógica que también podría quedar registrada en silogismos y prosilogismos, de preferencia en [2] reglas de progresión particulares, cálculos legítimos o funciones,²⁵ Descartes, siguiendo la vía de Vieta, o sea, la del álgebra especiosa o mixta,²⁶ ya había reducido muchas de las líneas o figuras geométricas más importantes y por eso es reconocido como el padre de la geometría analítica.

Así, Leibniz cita otros autores, sea porque eran importantes matemáticos, contemporáneos o antiguos, o bien porque habían producido ediciones importantes y se valían de silogismos o prosilogismos, de álgebra especiosa o mixta, en relación con textos y documentos fundamentales de la historia de la matemática.

Más allá del desconocimiento evidente de la historia de la matemática y, también por eso, debido a su incapacidad de comprender que hay problemas en relación con el conocimiento, que de hecho podemos alcanzar e incluso que ya poseemos la solución en algunos casos, al menos hay dos cosas fundamentales aquí: primero, Locke está comprometido, ya sea con una geometría práctica/empírica²⁷ que depende demasiado de la figura/imaginación/memoria, que haría hasta recordar a los egipcios y babilonios, o bien con una aritmética práctica/empírica²⁸ que también depende demasiado de la unidad/imaginación/memoria; las cuales en caso de haber sido seguida por los matemáticos, jamás tendríamos el cálculo o análisis de la situación, las geometrías no euclidianas o el campo de los números imaginarios, para decir poco. De cualquier modo, es principalmente por eso que el autor del *Ensayo* será incapaz de considerar solucionados muchos problemas matemáticos que él pensaba que todavía marcaban los límites del conocimiento.

La pregunta sobre si hay o no un círculo igual al cuadrado o de la cuadratura del círculo, fantasma de muchos filósofos o supuestos matemáticos de la época, ya había sido redimensionada y transformada:

²⁵ Véase nuestro artículo: “Leibniz e a Biología: notas introdutorias”, *Helius* III, núm. 2 (2020): 430ss.

²⁶ Leibniz, NE, IV, VII, §6 y XVII, §13, 488 y 590.

²⁷ *Ibid.*, IV, II, XII y XII, §6, 441 y 543.

²⁸ *Ibid.*, II, XVI, §4, 174.

existe una proporción entre el cuadrado y el círculo, cuestión hacía mucho tiempo resuelta y que encontró nuevas formas a partir de la matemática moderna, con la cual Leibniz contribuyó al menos de dos modos: primero, cuando afirma haber encontrado “en forma bastante simple” en su “cuadratura aritmética”, aquella proporción particular que “no puede expresarse mediante números racionales finitos” y exige “para seguir utilizando solo números racionales” ser expresada “por una serie infinita de números” (recuerdo de un texto publicado alrededor de 1674).²⁹ Segundo, cuando afirma la facilidad con que la curva mecánica del círculo y una infinidad de otras, incluyendo algunas trascendentes, pueden ser resueltas a partir de su nuevo cálculo diferencial; lo que no solo revela una vez más el desconocimiento de lo que acontecía en la ciencia de su época, sino también que no podría llamar a Locke para ser el árbitro de su inventiva en el descubrimiento, por [1] otros métodos o a partir de [3] nuevos preparativos y nuevas formas de plantearse el problema de dicha proporción.

Por tanto, otra cosa que queda en evidencia en la respuesta que Leibniz da a la problematización lockeana del conocimiento en general y científico en particular, que citamos aquí al mencionar la expresión “nuevos preparativos y nuevas formas de plantearse el problema”, se refiere a las bases de la afirmación “que con el tiempo podrán ser planteadas”. Justamente un modo de tener cuidado también con el exceso de confianza en cuanto a supuestas soluciones que habrían sido encontradas en relación con, entre otras cosas, otros tipos de cuadratura, o como decía el propio Leibniz:

Pero en determinadas partes existen cuadraturas particulares, en las cuales la cosa pueda estar tan oculta que no siempre se estará *in potestate* para

²⁹ Una referencia a su texto *Quadrature arithmétique*, en lo que, para una circunferencia de diámetro 1, por lo tanto, de radio 0.5, la cuadratura se puede expresar como $\frac{\pi}{4} = \frac{1}{1} - \frac{1}{3} + \frac{1}{5} - \frac{1}{7} + \frac{1}{9} - \frac{1}{11}$ (obviamente, la suma resta va al infinito). Véase: “Cuadratura aritmética”; en G. W. Leibniz, *Escritos matemáticos*, trad. por M. S. de Mora Charles (Granada: Comares, 2014), 93-105. En lo que sigue, los problemas asociados con la cuadratura del círculo se reducirían al estudio por derivación o integración de la función $f(x) = \mp\sqrt{r - x^2}$.

desarrollarla, al menos hasta el momento.³⁰ También suele ocurrir en los números y en las figuras que la indicción nos presenta resultados para los cuales todavía no ha sido descubierta su razón general; y estamos muy distantes de haber llegado a la perfección en el análisis geométrico y numérico, como algunos habían llegado a imaginarse, a partir de las habladurías (*les gasconnades*) de algunos, por demás muy sabios, pero demasiados precipitados o demasiados ambiciosos.³¹

Para Leibniz, muchos de los problemas matemáticos, y el ejemplo de la cuadratura de curvas en general es paradigmático, deben esperar a que se formulen nuevos preparativos y posibilidades de solución, como también los problemas relacionados con la solución de ecuaciones de grado superior a cuatro deben esperar la llegada un arte más general capaz de superar las dificultades del álgebra de su época.³² Solamente los habladores (*les gasconnades*) creían pronto y con demasiada facilidad, pero indebidamente, que estaban en condiciones de decir que ya poseían ese arte; por el contrario, no está en poder de nadie llegar con esos métodos a la solución de los problemas. Fue justamente el caso de Descartes que, a partir de sus métodos, afirmó la supuesta imposibilidad de resolver curvas no mecánicas y la supuesta posibilidad de resolver ecuaciones superiores al cuarto grado. Tal es el telón de fondo de algunas de las críticas de Leibniz al nada matemático Locke y al genio Descartes y sus seguidores, o como él mismo ya había dicho:

Queda por mencionar algo de las otras ciencias que intentó Descartes [...] Comenzaré por la geometría, ya que se cree que este es el punto fuerte del señor Descartes. Hay que hacerle justicia, era un hábil geómetra, pero no hasta borrar a los demás. Hace creer que leyó a Vieta,³³ sin embargo, Vieta

³⁰ Lo que obligó a Leibniz a utilizar una ecuación auxiliar para resolver ciertas curvas trascendentes, como “ $0 = a + bx + cy + exy + fx^2 + gy^2$ ”, tomando x como abscisa y y como ordenada; Véase nuestro artículo: “Matemática e metafísica em Leibniz: o cálculo diferencial e integral e o processo psíquico-metafísico da percepção”, *Theoria, revista eletrônica de filosofia*, núm. 5 (2010): 9.

³¹ Leibniz, NE, IV, II, §7, 437-438.

³² *Ibid.*, IV, XVII, §13, 590.

³³ Véase: Leibniz, 1992 [NE, IV, XVII, §13], 590.

dijo mucho [...]. [Descartes] habla de geometría con una arrogancia insupportable (*une hauteur insupportable*). Dijo con mucho orgullo (*hardiment*) que con su método es posible resolver todos los problemas. No obstante, se vio obligado a reconocer, primero, que los problemas de la aritmética de Diofanto no estaban en su poder [solucionar] y, segundo, que el inverso de las tangentes también lo rebasaba. Me parece que pocos cartesianos entenderán lo que quiero decir, pues hay pocos geómetras excelentes entre ellos; [los cartesianos] se contentan con solucionar algunos problemas menores a partir de los cálculos de su maestro, y solo dos o tres grandes geómetras de nuestro tiempo, que comúnmente se cuentan entre ellos, entienden lo que acabo de decir para ser considerados cartesianos.³⁴

Nuevamente, el texto termina diciendo que los cartesianos, como los aristotélicos del pasado, ni siquiera serían capaces de entender de qué se trata, tal vez con la excepción de Tschirnhaus o Claude Hardy,³⁵ lo que les impidió avanzar en la parte más sublime, más útil y, evidentemente, más reciente de la geometría, como la que considera las inversas de las tangentes.

Por tanto, la precisión en la enunciación técnica de los puntos críticos revela que no se trata solo de una conversación con alguien que no sabe nada de matemática o de historia, y también es evidente que si Leibniz tenía algún nuevo camino o solución para parte de los problemas mencionados, solamente dos o tres geómetras de los dichos cartesianos, con los cuales incluso se correspondía, serían capaces de comprenderlas.

III

Dicho esto, ahora asociemos las *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*³⁶ de 1684 y los *Nuevos ensayos* de más o menos 1704, para hablar de dos modos diferentes de la lógica general que debe formar la base del

³⁴ Leibniz, “Carta a Molanus”, 176-177. La traducción y las cursivas son nuestras.

³⁵ Leibniz, NE, IV, VII, §4, 486.

³⁶ *Meditationes*, en el sentido de reflexiones, sobre el conocimiento, la verdad y las ideas, en *Die philosophischen Schriften*, ed. por C. J. Gerhardt (Hildesheim, 1960); en adelante MCVI.

conocimiento cierto o demostrativo, especialmente el geométrico, en oposición al que contendría ideas engañosas:

Por otro lado, no debemos desdeñar como criterio de verdad de los enunciados las reglas [*regulae*] de la *lógica común* [*communis logicae*], que también utilizan los geómetras, es decir, *que nada se admita como cierto a menos que sea probado por medio de una experiencia precisa o una demostración firme* [*ut scilicet nihil admittatur pro certo, nisi accurata experientia vel firma demonstratione probatum*]. La demostración firme, de hecho, es la que observa *lo que prescribe la forma lógica*, no como si los silogismos estuvieran ordenados a la manera de las escuelas (como los que Christianus Herlinus y Conradus Dasypodius formularon en [sus] primeros seis libros de Euclides), sino al menos como un argumento que concluye por la fuerza de la forma [*sed ita saltem ut argumentatio concludat vi formae*]; *los argumentos que fueran concebidos* [*conceptae*] *en la debida forma* [*in forma debita*] *pueden decirse, además, como un ejemplo* [*exemplum*] *de algún cálculo legítimo* [*calculum aliquem legitimum*]. Y, así, no se debe descuidar ninguna premisa necesaria, y todas las premisas deben estar ya demostradas o por lo menos equivaler a las hipótesis asumidas, en cuyo caso la conclusión también sería hipotética. Los que observen esto con diligencia, muy fácilmente podrán protegerse [*cavebunt*] de ideas engañosas [*ideis deceptricibus*].³⁷

Cuando incluyen el infinito, las reglas de progresión son siempre muy difíciles de encontrar, incluso las que son necesarias para encontrar una infinidad de trascendentes o resolver las ecuaciones con grado superior a cuatro, son nuevos ejemplos de cálculos legítimos, y podemos al menos estar seguros de la validez de los razonamientos en que se basan. Si se hace con rigor, la defensa de tal lógica general asumirá más específicamente, a partir de la historia de la geometría y también de sus historiadores, la siguiente forma nueva en los NE:

TEÓFILO — [...] Pero si se pone por escrito una demostración larga, como lo son, por ejemplo, las de Apolonio, y se repasan todas sus partes, como si se examinase una cadena, eslabón por eslabón, los hombres pueden llegar

³⁷ Leibniz, *MCVI*, 426. La traducción y las cursivas son nuestras. Véase también: G. W. Leibniz, *Escritos filosóficos*, trad. por Ezequiel de Olaso *et al.* (Madrid: Mínimo Tránsito, 2003), 316.

a tener seguridad en sus razonamientos: para lo cual existen, además, las pruebas, y el éxito final lo justifica todo. [...] Todo esto nos permite comprender que los hombres pueden llegar a poseer demostraciones rigurosas sobre el papel, y *sin duda tienen infinidad de ellas. Pero si no se acuerdan de que las han realizado con todo rigor [parfaite rigueur], no pueden llegar a poseer certeza en el espíritu.* Dicho rigor consiste en una *regulación [règlement]* tal que la observación hecha sobre una parte cualquiera constituye siempre una garantía por lo que respecta a la totalidad; al modo en que, al examinar la cadena por sus eslabones, viendo cada uno para comprobar si está firme, y tomando medidas para no saltarnos ninguno, conseguimos estar seguros de la solidez de la cadena. Procediendo así podemos lograr toda la certeza que pueda haber para las cosas humanas.³⁸

Leibniz concluye volviendo a la cuestión de la real utilidad de las figuras, de la reducción a silogismos y prosilogismos y recordando algunos de los géometras editores de la obra de Euclides:

La fuerza de la demostración es independiente de la figura trazada, la cual solo sirve para facilitar la inteligencia de cuanto se quiere decir, y para fijar la atención; quienes mantienen el razonamiento son las proposiciones universales, es decir las definiciones, los axiomas y los teoremas ya demostrados, y lo mantendrían aun cuando no hubiese figura. Por eso, un sabio geómetra, [Johannus] Scheubelius, presentó las figuras de Euclides desprovistas de las letras que las relacionan con la demostración adjunta; y [Christianus] Herlinus redujo todas esas demostraciones a silogismos y prosilogismos.³⁹

La estructura referente al uso de las definiciones, axiomas, teoremas, proposiciones universales es lo que se desprende de la mayor parte de los antiguos libros de geometría y de los libros contemporáneos de Locke. Teniendo en vista los esclarecimientos en cuanto al uso de figuras en geometría, resta, pues, volver a hablar del conocimiento referente a la claridad y la distinción, cuando se trata del álgebra; pero aquí es necesario abandonar nuevamente al pseudomatemático o historiador de ella,

³⁸ NE IV, I, §8-9, 427-429.

³⁹ *Ibid.*, §1, 429.

Locke, y hacer otra síntesis de los matemáticos que habrían contribuido a un arte más general, que debería formar su base. Si avanzamos, en el mismo libro VI de los NE, veremos a Leibniz hablar de las limitaciones del álgebra en los siguientes términos:

Esta dificultad [que Descartes pensó que había encontrado la solución a las ecuaciones superiores a cuatro grados] hace ver que *ni siquiera las ideas más claras y más distintas*⁴⁰ nos proporcionan siempre todo cuanto queremos y cuanto se podría sacar de ellas, lo cual hace pensar que el álgebra está lejos de ser el arte de inventar, ya que precisa un arte mucho más general: se puede decir también que el álgebra especiosa general, es decir, el arte de los caracteres, supone un auxilio maravilloso, porque *descarga la imaginación*. Viendo los libros de aritmética de Diofanto y los de geometría de Apolonio y Pappus, no cabe la menor duda de que los antiguos llegaron a obtener algunos resultados en este sentido. Vieta le ha dado una amplitud mayor, expresando no solo lo que se quiere obtener, sino también los números dados, mediante caracteres generales, con lo cual hace al calcular lo que ya Euclides hacía al razonar, y Descartes ha extendido la aplicación de dicho cálculo a la geometría, representando las líneas mediante ecuaciones.⁴¹

Más allá de todos los ejemplos extraídos o pensados a partir de la lógica silogística y después de haber problematizado, pero solo después de haber “demostrado” que “uno y uno son dos”⁴² es en realidad la definición de dos o, lo que implica el mismo tipo de razonamiento, que dos más dos es la definición de cuatro,⁴³ es justamente con el objetivo de hacer comprender a Filaletes/Locke cuál es la base de esta ciencia creada por Vieta y también por Descartes que Leibniz proporciona también otra manera de comprender la lógica general o matemática universal y también una buena caracterización con un ejemplo que se vale de un arte no tan general, esto es, de una especiosa mezcla de caracteres y números. Con ese objetivo, pues, hace un cálculo minucioso y sin tener

⁴⁰ Por eso nuestra mención a MCVI y al capítulo XXIX, libro II, de los NE.

⁴¹ NE IV, XVII, §13, 592. Las cursivas son nuestras.

⁴² *Ibid.*, IV, VII, §6, 488.

⁴³ *Ibid.*, §10, 492.

que contar con los dedos de la mano ni recurrir a la noción de número-unidad, de la solución del problema general “encontrar dos números cuya suma”, o a , “sea un número dado”, o x , “y cuya diferencia”, o b , “sea asimismo otro número dado”, o v ,⁴⁴ que determina con una especiosa mixta, o sea, dado también que $x = 10$ y $v = 6$, y $a = 8$ y $b = 2$, a partir, evidentemente, de la fórmula o cálculo general $(a + b) + (a - b) = x + y$, fórmula que ofrece un “*canon* general” o un “teorema” ahora más próximo de lo que sería la base del álgebra o de la especiosa.

Así, con los fundamentos del álgebra especiosa a la Vieta y llevando al máximo la imaginación, comprendemos que es posible evitar muchos problemas también asociados al problema clásico de la filosofía del lenguaje referente al significado de las expresiones que utilizamos en nuestros cálculos:⁴⁵ en matemática no importa tanto saber a qué cosas, entendidas como unidades o figuras, se refiere un carácter. De ahí la utilidad general también de las raíces imaginarias y de las relaciones que no suponen la inclusión del predicado en sujeto.⁴⁶

Consideraciones finales

176 | Por fin, de lo que desprendemos de los textos de Leibniz parece que podemos sacar al menos tres conclusiones: primero, que el conocimiento asociado a figuras (geometría) y unidades (aritmética) no debe depender exclusivamente de la imaginación o los recuerdos; segundo, que cuando estamos en posesión de ideas claras y distintas todavía no podemos tener certeza de nada; tercero, en aritmética, geometría y álgebra nos valemos de múltiples pensamientos ciegos o sordos y de diversas reglas de progresión o funciones, por eso mismo, persiste la posibilidad de estar equivocados, pero también de avanzar sin límites. Ante la posibilidad de cometer tantos errores y dado el estado actual de la matemática, ¿qué

⁴⁴ *Ibid.*, §6, 488-489.

⁴⁵ Locke, *Ensayo*, IV, III, §19 y 28, 548 y 557. “TEÓFILO — [...] No siempre podemos disponer de la ayuda de las figuras, como en geometría; pero el álgebra muestra que es posible realizar grandes descubrimientos sin tener que recurrir siempre a las ideas mismas de las cosas”. NE IV, III, §28, 464.

⁴⁶ Véanse: §§46 y 55 de la última carta a Clarke.

remedios hay? En parte, los enunciados en las *Meditaciones sobre el conocimiento, la verdad y las ideas*, que fueron retomados explícitamente en el capítulo XXIX del libro II de los *Nuevos ensayos*, pero también en los enunciados del libro IV; entre otros, que las demostraciones en matemática, para las cuales la escritura y utilización de caracteres muy determinados son fundamentales, se valen de cierta lógica general que podría quedar registrada inclusive en silogismos y prosilogismos. Y también hay reglas de progresión particulares o determinadas funciones o cálculos legítimos, lo que siempre apunta a cierta matemática universal o buena característica,⁴⁷ sin olvidar que no siempre está en nuestro poder resolver o decir que es imposible resolver determinada cuestión, que debemos estar atentos a los preparativos y oportunidades nuevas, dejando ciertas cuestiones para cuando sea posible resolverlas con menor esfuerzo. Todo contribuye a revisar los fundamentos y límites del conocimiento humano, en general, y, con buena disposición, para ampliarlos.

Así, y para concluir, ahora podemos volver al problema supuestamente sin solución de la cuadratura, con la mención a otro descubrimiento de Leibniz, que Locke tampoco estaba en condiciones de comprender:

Sin embargo, todavía *después del descubrimiento de nuestra álgebra moderna*, el señor Bouillaud (Ismael Bullialdus), excelente geómetra que yo conocí en París, seguía asombrándose de las demostraciones de Arquímedes sobre la espiral, y no podía comprender cómo a ese gran hombre se la había ocurrido utilizar la tangente de esta línea para *medida del círculo*. El padre Gregorio de San Vicente parece haberlo adivinado, al pensar que se debió al paralelismo de la espiral con la parábola. *Pero esta vía es puramente particular, mientras que el nuevo cálculo de los infinitesimales*, que procede por la vía de las diferencias, que yo he descubierto y comunicado al público,⁴⁸ *proporciona una vía general, en la cual este descubrimiento por medio de la espiral no es más que un juego y uno de los ensayos más sencillos, como casi todo lo que se había descubierto antes en materia de medidas de curvas*. La razón de las ventajas de este

⁴⁷ NE, IV, XVII, §9 y VII, §6, 397 y 490.

⁴⁸ Véase nuestro artículo: “Matemática e metafísica em Leibniz”, 1.

*nuevo cálculo consiste también en que descarga a la imaginación de los problemas que Descartes excluyó de su geometría, con el pretexto de que por lo regular conducían a lo mecánico, pero en el fondo porque no eran adecuados a su cálculo.*⁴⁹

Ciertamente menos simple de ser comprendido que la cuadratura aritmética, pero mucho más económico y general dado que no se reduce a las curvas mecánicas como el círculo, sino que se extiende a una infinidad de ellas, especialmente cuando se apoya en ecuaciones auxiliares para tratar ciertas transcendentales. Se trata, evidentemente, de la creación de lo que hoy conocemos como el cálculo diferencial o cálculo por vía de las diferencias, y el cálculo integral, con el cual Leibniz inventó o descubrió una forma totalmente independiente de Newton y que, después de muchos estudios y ensayos, publicó en un artículo de 1684 titulado *Nova methodus pro maximis e minimis, itemque tangentius, quae nec fractas nec irrationales quantitas moratur, et singulare pro illius calculi genus*, el mismo año del artículo *Meditationes*, y que probablemente es el origen del artículo de 1686, *De geometria recondita et analysi indivisibilium atque infinitorum*,⁵⁰ el mismo año en que publicó el *Discurso de metafísica*, y que ciertamente son el origen de muchas afirmaciones y problematizaciones que aparecen ahí y que se refieren también al fundamento y alcance del conocimiento humano. Estos artículos no solo revolucionaron las matemáticas y las ciencias de su época, sino que también impusieron, aparte de una actitud rigurosa, una amplia diversificación de métodos o tipos de cálculo, toda una nueva filosofía del lenguaje y epistemología: nuevos ensayos sobre el entendimiento humano, o sea, nuevos ensayos también sobre los nuevos fundamentos y límites del conocimiento humano.

178

⁴⁹NE, IV, XVII, §13, 592-593.

⁵⁰Véase: Leibniz, *Escritos matemáticos*, cap. III-5 y III-6, 311-329, y Leibniz, *La naissance du calcul différentiel*, trad. por Marc Parentier (París: J. Vrin, 1995), cap. III y V, 96-117 y 126-143.

PLACER, VIRTUD Y FELICIDAD EN LEIBNIZ

*Roberto Casales García**

RESUMEN: Más allá de las dificultades inherentes al estudio de la filosofía práctica de Leibniz —como la evolución misma de su pensamiento, la falta de un tratado sistemático donde articule su ética, su caracterización de la política y su filosofía del derecho—, dificultades que explican por qué este aspecto de su filosofía suele ser desconocido y tan poco estudiado, a lo largo de su obra encontramos una filosofía práctica y una teoría de la justicia universal en la que se vinculan placer, virtud y felicidad. Para analizar esta relación haré tres cosas: en primer lugar, trataré de esclarecer el papel que cumple el placer y los afectos en su filosofía práctica; en segundo lugar, partiré de la distinción entre los placeres de los sentidos y el placer del espíritu, para esclarecer su noción de felicidad; finalmente, hablaré de la relación entre virtud y felicidad.



PLEASURE, VIRTUE AND HAPPINESS IN LEIBNIZ

ABSTRACT: Beyond the inner difficulties of studying Leibniz's practical philosophy —as it is the evolution of his thought, the lack of a systematic treatise where he articulates his ethics, his account of politics and his philosophy of right—, difficulties that explain why this aspect of his philosophy is normally ignored and less studied, through his works we can find a practical philosophy and a theory of universal justice in which pleasure, virtue, and happiness are related. To analyze the relationship between them, I am going to do three things: Firstly, I'll clarify the role that pleasure and affectivity plays in his practical philosophy; second, I'll study the distinction between sensible pleasures and those which constitute what Leibniz called spiritual pleasure, in order to clarify his notion of happiness; finally, I'll establish the relationship between virtue and happiness.

PALABRAS CLAVE: afectos, amor, gozo de la perfección, razonamiento práctico.
KEY WORDS: affections, enjoyment of perfection, love, practical reasoning.

DOI: 10.5347/01856383.0138.000302712

* Universidad Popular Autónoma de Puebla.

PLACER, VIRTUD Y FELICIDAD EN LEIBNIZ

Introducción

Ya desde sus obras jurídicas de juventud, específicamente sus *Elementa iuris naturalis* (1669-1671) y su *Codex iuris gentium* (1693),¹ Leibniz establece una fuerte relación entre su noción de justicia, que ocupa un lugar central dentro de su filosofía práctica, y sus nociones de placer, virtud y felicidad, lo cual se hace particularmente evidente cuando define la primera en términos como: “el hábito de amar a los demás”, “el hábito de deleitarse con el bien ajeno”,² o bien, de correspondencia con su definición más conocida, como la “caridad del sabio (*caritas sapientis*)”.³ Sea que usemos una u otra de estas definiciones presentes a lo largo de su obra, observamos que en todas se establece, en primer lugar, una relación entre la justicia, entendida como “la virtud de amar”,⁴ y cierta forma de deleitarnos o complacernos con la felicidad, el bien y la perfección del otro, que es lo que propiamente

181

¹ Se citan todas las obras de Leibniz siguiendo los criterios del proyecto “Leibniz en español” (<http://leibniz.es/siglas-de-ediciones-de-obras-leibniz-en-espanol/>). Se indica en primer lugar la versión castellana de la que se toma la cita y, en segundo lugar, la edición original.

² Gottfried Wilhelm Leibniz, *Los elementos del derecho natural*, ed. por Tomás Guillén Vera (Madrid: Tecnos, 1991), 80 (citado en adelante como Guillén). Véase también: Gottfried Wilhelm Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, Akademie Ausgabe (Berlín: Akademie Verlag, 1993ss.), VI 1, 465.

³ *Codex iuris gentium*, AA IV, 5, 45.

⁴ *Elementa iuris naturalis*, Guillén, 60; AA VI, 1, 455.

entiende Leibniz cuando habla del “amor”.⁵ No es raro, en este sentido, que Leibniz caracterice este amor como un amor virtuoso o de benevolencia, que es aquel que nos conduce a “buscar por uno mismo la felicidad de otro, o, lo que viene a ser lo mismo, ser feliz con la felicidad de otro [...] sin percibir ni esperar otra cosa a cambio o como recompensa en el futuro”,⁶ y que se distingue del amor de concupiscencia, que “es interesado, pero de una manera que puede ser permitida, y consiste precisamente en la contemplación de nuestro propio bien, sin tener en cuenta la felicidad o el atractivo de otro”.⁷

Algunas lecturas de la filosofía práctica de Leibniz, como la de Christopher Johns, afirman que “es importante mantener las *motivaciones* psicológicas (como el placer, la felicidad o el amor) conceptualmente distintas de las *justificaciones* racionales”,⁸ en cuanto que los primeros solo “constituyen una psicología moral descriptiva, mas no los criterios normativos para su filosofía práctica”.⁹ De acuerdo con Gregory Brown, sin embargo, la lectura de Johns no distingue entre “la pregunta sobre qué es lo moralmente correcto y la pregunta sobre qué obliga a un agente a hacer lo que es correcto”, olvidando que Leibniz se centra en la segunda y que, de igual forma, “para él la obligación no puede desvincularse de la motivación”.¹⁰ En esta misma línea interpretativa

⁵ Esto último se puede apreciar en distintos momentos de su obra, como la definición de amor que aparece en su *Confessio philosophi* de 1672-73, donde define el amor como “deleitarse en la felicidad de otro” (“La profesión de fe del filósofo”, en: *G. W. Leibniz. Obras filosóficas y científicas*, ed. por Ángel Luis González (Granada: Comares, 2010), II, 24 (citado en adelante como OFC II); AA VI, 3, 116), o en su correspondencia con la electriz Sofia de Hannover, en la que lo define como “encontrar placer en el bien, la perfección, la felicidad de otro” (*Filosofía para princesas*, ed. por Javier Echeverría (Madrid: Alianza, 1989), 79 (citado en adelante como Echeverría II); Gottfried Wilhelm Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, ed. por C. I. Gerhardt (Hildesheim: Georg Olms, 1965), 549 (citado en adelante como GP).

⁶ Gottfried Wilhelm Leibniz, “De la justicia”, en *Escritos de filosofía jurídica y política*, ed. por Jaime de Salas (Madrid: Biblioteca Nueva, 2009), 107 (citado en adelante como Salas II); Gottfried Wilhelm Leibniz, *Mitteilungen aus Leibnizens ungedruckten Schriften*, ed. por G. Mollat (Leipzig: Haessel, 1893), 36-37 (citado en adelante como Mollat).

⁷ Carta a la electora Sofia sin fecha, Echeverría II, 77; GP VII, 547-548.

⁸ Christopher Johns, *The science of right in Leibniz's moral and political philosophy* (Nueva York: Bloomsbury, 2013), 4.

⁹ *Ibid.*, 11.

¹⁰ Gregory Brown, “Leibniz on motivation and obligation”, en “Für unser Glück oder das Glück Anderer”, *Vorträge des X Internationalen Leibniz-Kongresses*, ed. por Wenchao Li (Hildesheim: Georg Olms, 2016), II, 372.

se encuentra la lectura de Julia Jorati, quien defiende que ese amor virtuoso o desinteresado “nos habilita no solo para actuar como debemos, sino también para hacerlo por las razones correctas”, de modo que “la razón no es suficiente para la motivación moral porque es necesario cierto estado afectivo”.¹¹ Aunque mi lectura de la filosofía práctica de Leibniz se inclina más por las propuestas de Brown y de Jorati, especialmente en lo que respecta al papel central del amor, el placer y los afectos dentro de su teoría de la motivación, considero que su caracterización del amor desinteresado nos remite a un entramado mucho más complejo en el que se entrelazan no solo diversos aspectos afectivos de los agentes morales, sino también distintos factores epistémicos que involucran la capacidad del agente para deliberar y, por tanto, cierta concepción de la racionalidad práctica.

Con la intención de mostrar esto último, en este trabajo me propongo analizar la relación entre placer, virtud y felicidad, para lo cual realizaré tres cosas: en primer lugar, estudiar el papel que cumplen tanto el placer como los afectos en la teoría leibniziana de la acción intencional; en segundo, articular la distinción que hace el hannoveriano entre los placeres de los sentidos y el placer del espíritu, en cuanto que ambos afectan al ánimo y lo conmueven, con la intención de esclarecer su noción de felicidad; y finalmente, articularé esta noción de felicidad con su teoría de la virtud.

El papel del placer y los afectos en Leibniz

Uno de los primeros aspectos de la filosofía práctica de Leibniz que debemos analizar para comprender el papel que cumplen el placer y los afectos en la teoría leibniziana de la acción, es lo que tanto en sus *Nouveaux essais sur l'entendement humain* de 1705, como en sus *Essais de Théodicée* de 1710, denomina *pensamientos sordos*, ya sea para explicar el fenómeno de la incontinencia o para ahondar en la relación entre el juicio y la voluntad. En ambos casos se observa, en efecto, que la razón no

¹¹ Julia Jorati, “Leibniz’s twofold gap between moral knowledge and motivation”, *British Journal for the History of Philosophy* 22, núm. 4 (2014), 750.

siempre es suficiente para motivar a los agentes morales a hacer el bien por las razones correctas, ya que

cualquiera que sea la percepción del bien, el esfuerzo de obrar después del juicio, que constituye en mi opinión *la esencia de la voluntad*, es distinto de él; y así, como necesita tiempo para llevar este esfuerzo a su cima, puede ser suspendido e incluso cambiado por una nueva percepción o inclinación que se atraviesa, que desvía al espíritu y que incluso lo obliga algunas veces a hacer un juicio contrario. Esto es lo que hace que nuestra alma tenga tantos medios para resistir a la verdad que conoce y que haya un camino tan largo desde el espíritu al corazón, sobre todo cuando el entendimiento no procede en gran medida más que por *pensamientos sordos*, poco capaces de conmovir [...]. Así el enlace entre el juicio y la voluntad no es tan necesario como pudiera pensarse.¹²

Esto significa que, por más que “la voluntad jamás se ve arrastrada a actuar a no ser por la representación del bien, que prevalece sobre las representaciones contrarias”,¹³ o que “la sustancia libre se determina por sí misma, y esto según el motivo del bien percibido por el entendimiento, que la inclina sin necesitarla”,¹⁴ dado que, como “la mayor parte de nuestros pensamientos son, por así decirlo, sordos (en latín los califico de *cogitationes caecas*), es decir, carentes de percepción y de sensibilidad, y se reducen al empleo sin más de los caracteres [...] sin tener prácticamente presentes los objetos mismos”, “este conocimiento no puede afectarnos, pues para llegar a sentirse conmovido es nece-

¹² Gottfried Wilhelm Leibniz, “Ensayos de teodicea. Sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal”, en *Obras filosóficas y científicas*, ed. por Tomás Guillén Vera (Granada: Comares, 2012), X, 308 (citado en adelante como OFC X); GP VI, 301. Tal como sugiere Ezio Vailati, la noción leibniziana de *pensamientos sordos* o *ciegos* “no se origina en sus *Nuevos ensayos* ni está especialmente conectada con la debilidad de la voluntad [...] sus raíces son epistemológicas y están fundadas en la creencia de Leibniz en que los signos son necesarios para nuestro razonamiento”, en cuanto que “nuestra mente tiene una capacidad limitada de atención, como se evidencia por el hecho de que no podemos pensar en muchas cosas al mismo tiempo”. Ezio Vailati, “Leibniz on Locke on weakness of will”, en *Leibniz*, ed. por Catherine Wilson (Nueva York: Routledge, 2018), 213.

¹³ *Essais de théodicée*, OFC X, 122; GP VI, 128.

¹⁴ *Ibid.*, 296; GP VI, 288.

sario algo más vivo”.¹⁵ De acuerdo con esto último, que los dictados de la razón se muestren como pensamientos sordos, en efecto, se debe a dos cosas:

En primer lugar, a que en nuestra elección o volición perfecta, como la denomina Leibniz en sus *Nouveaux essais sur l’entendement humain*, “concurren diversas percepciones e inclinaciones, y aquella es resultado del conflicto entre estas”, entre las que encontramos “algunas que son imperceptibles, cuyo amontonamiento provoca una inquietud, y nos mueven sin que conozcamos la causa”, así como también algunos impulsos “acompañados de placer o dolor”, sea a partir de nuevas sensaciones o de imaginaciones que renuevan “los atractivos que esas mismas imágenes tenían de sus sensaciones precedentes”.¹⁶

En segundo, a que en ese conflicto “no es otra cosa que la oposición entre las diferentes tendencias que surgen de los pensamientos confusos y de los distintos”, de los que “los pensamientos confusos ordinariamente se hacen notar con mucha claridad, pero nuestros pensamientos distintos no suelen ser claros más que en potencia”, de modo que, respecto a estos últimos, que contienen los dictados de la razón, “si nos tomásemos el trabajo de penetrar en el sentido de las palabras o de los caracteres podrían serlo, pero al no hacerlo, sea por negligencia o sea por la brevedad del tiempo, no hacemos sino palabras vacías o por lo menos imágenes demasiado débiles a sentimientos vivos”.¹⁷

Mientras que lo primero es fundamental para explicar en qué medida nuestra alma siempre tiene diversos medios para resistirse a la verdad,

¹⁵ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, trad. por Javier Echeverría Ezponda (Madrid: Alianza, 1992), 212 (citado en adelante como Echeverría I); AA VI, 6, 185-186.

¹⁶ *Ibid.*, 219; AA VI, 6, 194. Tal como se observa en la *Tablé de définitions* datada entre 1702 y 1704, Leibniz dice que la “*voluntad* es la tendencia del ser inteligente” y la distingue de la determinación, entendida como “el juicio último del entendimiento práctico, o la conclusión de la cuestión acerca de la cual se delibera”, y de la elección, que consiste en “establecer qué será mejor de entre varias cosas” (Gottfried Wilhelm Leibniz, “Tabla de definiciones”, en *Methodus vitae, vol. III. Ética o política*, ed. por Agustín Andreu (Murcia: Plaza y Valdés, 2015), 73 (citado en adelante como: Andreu III). Véase también: Gottfried Wilhelm Leibniz, “Tablé de définitions”, en *Opuscules et fragments inédits de Leibniz. Extraits des manuscrits de la Bibliothèque royale de Hanovre*, ed. por Louis de Couturat (Hildesheim, 1961), 498 (citado en adelante como Couturat).

¹⁷ *Nouveaux essais sur l’entendement humain*, Echeverría I, 213; AA VI, 6, 186-187.

ya que, como sostiene en el párrafo 310 de la tercera parte de sus *Essais de théodicée*, “en cuanto a nosotros, además del juicio del entendimiento, del que tenemos un conocimiento expreso, se mezclan con él las percepciones confusas de los sentidos, que hacen nacer pasiones e incluso inclinaciones insensibles de las que no nos apercebimos siempre”,¹⁸ lo segundo nos permite identificar la causa por la cual nuestro conocimiento o nuestro discernimiento sobre el bien y el mal no siempre logran su cometido. Para Leibniz, en efecto, esto último se debe a que todo este conocimiento, por más distinto que sea, no posee la fuerza suficiente como para conmovier al agente racional a reparar en el bien o mal representado, teniendo como consecuencia que este se muestre solo claro en potencia. Por más distintos que sean nuestras disquisiciones respecto al bien y al mal, podemos “tener la idea de un bien o un mal ausente, pero debilitada” a tal grado que “no hay que extrañarse de que apenas les conmuevan”, tal y como ocurre en el caso de la incontinencia, donde “preferimos lo peor [...] porque captamos el bien que encierra, sin sentir el mal que también hay allí ni el bien que hay en el campo contrario”.¹⁹ Esto significa, según Jorati, “que la fuerza motivacional de un deseo no corresponde a la cantidad de bien que el agente percibe en su objeto, ni a la distinción de su percepción”, de modo que “el hecho de que un agente, al considerar todas las cosas, juzgue que un curso de acción es mejor no garantiza que su motivación para perseguirlo sea más intensa”.²⁰

186

¿Qué significa, sin embargo, que estos pensamientos carezcan de la fuerza motivacional suficiente como para conmovernos? ¿Quiere esto decir que nuestras consideraciones respecto al bien o el mal de un curso de acción no son del todo suficientes para determinarnos a actuar de tal o cual forma? La clave para responder a estas interrogantes, a mi parecer, la podemos encontrar en tres partes de sus *Nouveaux essais sur l'entendement humain*:

La primera referencia la encontramos en el párrafo 11 del capítulo II del primer libro, donde sostiene que “ocurre a diario que los hombres

¹⁸ *Essais de Théodicée*, OFC X, 308; GP VI, 300.

¹⁹ *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Echeverría I, 212; AA VI, 6, 186.

²⁰ Julia Jorati, *Leibniz on causation and agency* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019), 171.

actúan contra sus conocimientos, escondiéndoselos a sí mismos para poder dirigir su espíritu hacia otras partes y seguir sus pasiones”, lo que explica señalando que “el futuro y el razonamiento pocas veces tienen tanto poder como el presente y los sentidos”, a lo que añade que “a menos que uno tome la firme resolución de considerar siempre el bien y el mal verdaderos, para buscarlo o evitarlo, uno siempre será vencido”.²¹

La segunda referencia nos remite nuevamente al párrafo 35 del capítulo 21 del segundo libro, donde parte de la referencia anterior para afirmar que “los preceptos más notables de la moral junto con las reglas más sabias de la prudencia no tienen consecuencias más que en las almas que ya son sensibles a ello (bien *directamente*, o, como eso no siempre es posible, por lo menos *indirectamente*, como demostraré en seguida) y que no son sensibles a lo que es contrario”, razón por la cual sostiene, aludiendo a Cicerón, “que si nuestros ojos pudiesen ver la belleza de la virtud, la desearíamos con ardor”.²²

Finalmente, al final del párrafo anterior, cuando menciona que “no siempre es posible llevar el análisis de los bienes y males verdaderos tan lejos como para que podamos captar el placer y el dolor que implican, de modo que lleguen a conmovernos”, razón por la cual debemos prescribirnos, como norma de acción, “poner atención a las conclusiones de la razón, y seguirlas una vez comprendidas”.²³

Estas tres referencias nos permiten inferir que, para Leibniz, la motivación se encuentra íntimamente vinculada al placer y el dolor, de modo que los preceptos de la moral solo logran conmovernos cuando estamos lo suficientemente sensibilizados como para percibir la belleza o el placer de la virtud.²⁴ Las conclusiones del entendimiento práctico, sin embargo, no siempre logran ofrecernos una imagen fuerte respecto del bien o del mal que tal o cual curso de acción implican, es decir, una imagen lo suficientemente fuerte como para oponerse a los atractivos

²¹ *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Echeverría I, 95; AA VI, 6, 94-95.

²² *Ibid.*, Echeverría I, 212; AA VI, 6, 186.

²³ *Ibid.*, Echeverría I, 214; AA VI, 6, 187-188.

²⁴ Esto concuerda con lo que Leibniz comprende como la gran reforma de la educación, la cual, como afirma en su *Memoire pour des personnes eclairees et de bonne intention* de 1692, “debe consistir en hacer agradable la virtud y en convertirla en una especie de naturaleza”; *Memoire pour des personnes eclairees et de bonne intention*, Salas II, 378; AA IV, 4, 615.

sensibles que nos ofrecen nuestros pensamientos confusos, razón por la cual, quien no está habituado a seguir los dictados de la razón, puede terminar prefiriendo algo que en el fondo encierra un mal mayor. Esto se hace peculiarmente patente cuando aludimos a un bien o un mal ausente, como ocurre, por usar el ejemplo de Jorati, con los fumadores: aunque “saben perfectamente bien que fumar hace año”, este conocimiento “es tan abstracto y tan lejano del dolor actual que no tiene un efecto fuerte” sobre la persona que decide fumar; “si, en cambio, tuviera una imagen vívida de cómo sería sufrir algún padecimiento relacionado con el cigarro, estaría más dispuesta a abstenerse de fumar”.²⁵

De ahí que, si queremos hacer agradable la virtud, según Leibniz, debemos empezar por la educación, la cual “debe ser regulada de manera que los bienes verdaderos y los auténticos males queden resaltados todo cuanto se pueda, recubriendo las nociones que aluden a ellos con los aditamentos más adecuados para ello”,²⁶ y, en caso de que se trate de una persona que no tuvo acceso a esa educación, aconseja “comenzar desde ya, pues más vale tarde que nunca, a buscar los placeres puros y razonables, para oponerlos a los de los sentidos, que son confusos, pero conmueven”.²⁷ Si bien Leibniz sostiene que “es cierto e infalible que la mente se determina hacia el máximo bien aparente”,²⁸ en el caso de los espíritus creados, cuyo ser se caracteriza por ser falible, “las pasiones usurpan a menudo el lugar de la razón, por lo que puede afirmarse con respecto a la voluntad en general que *la elección sigue la mayor inclinación*, bajo lo cual comprendo tanto pasiones como razones verdaderas o aparentes”.²⁹ Para entender en qué medida nuestra elección sigue la mayor inclinación, acorde con los términos de esta última referencia, así como también comprender cómo es posible hacer agradable la virtud o, lo que es lo mismo, “hacer del ejercicio de la virtud su mayor fuente de placeres”,³⁰ es importante considerar dos cosas:

²⁵ Jorati, *Leibniz on causation and agency*, 172.

²⁶ *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Echeverría I, 213; AA VI, 6, 187.

²⁷ *Ibid.*, Echeverría I, 213; AA VI, 6, 187.

²⁸ *De libertate a necessitate in eligendo*, OFC II, 135; AA VI, 4B, 1450.

²⁹ “Carta de Leibniz a Coste del 19 de diciembre de 1707”, en *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*, ed. por Concha Roldán Panadero (Madrid: Tecnos, 1990), 225 (citado en adelante como Roldán).

³⁰ *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Echeverría I, 218; AA VI, 6, 191.

Por un lado, que aun cuando nuestras apeticiones “son lo que en las escuelas se denomina *motus primo primi*”, en cuanto a que “constituyen auténticamente los primeros pasos que la naturaleza nos hace dar, no tanto hacia la felicidad como hacia la alegría, pues solo se tiene en cuenta el presente”, “la razón opone a ello las imágenes de los grandes bienes y males por venir, y una firme resolución y costumbre de pensar previamente a actuar y a intentar conseguir lo que haya sido considerado como lo mejor, incluso en el caso en que las causas sensibles de nuestras conclusiones ya no continúen presentes en el espíritu y se hayan reducido a imágenes débiles, o incluso a pensamientos sordos sustentados por palabras y signos privados de un significado actual, de manera que todo consiste en el piénsalo bien y en el memento: el primero para hacerse uno sus propias leyes y el segundo para seguir las, incluso cuando ya no se recuerde la razón que las hizo surgir”.³¹

Por otro lado, que la fuerza motivacional de nuestras inclinaciones se encuentra íntimamente vinculada a lo que Leibniz comprende bajo el nombre de “afecto”, ya que, como se aprecia en su *De affectibus* de 1679, “un *afecto* es en el ánimo, lo que un impulso (ímpetu) en el cuerpo. ‘Pues como el afecto es la determinación del ánimo por secundar alguna serie de pensamientos, así’ el impulso es lo mismo que la determinación del cuerpo a recorrer cierta línea de movimiento”.³² De acuerdo con este mismo texto, esto se debe a que el afecto “es la ocupación del ánimo que parte de alguna sentencia acerca del bien y del mal”,³³ que puede proceder o bien de la razón o bien de la percepción del bien que se sigue de los sentidos, y cuya ocupación del ánimo influye decisivamente en que tal o cual pensamiento, sea confuso o distinto, constituya una mayor inclinación.

Si bien es cierto que en la elección concurren tanto nuestros apetitos racionales o voliciones, como nuestros apetitos no racionales, sean estos frutos de nuestras sensaciones o, incluso, de aquellas pequeñas

³¹ *Ibid.*, 216; AA VI, 6, 189-190.

³² *De affectibus*, Andreu III, 99; Gottfried Wilhelm Leibniz, “De affectibus”, en *Textes inédits d’après les manuscrits de la bibliothèque provinciale de Hanovre*, ed. por Gaston Grua (París: Presses Universitaires de France, 1948), 525 (citado en adelante como Grua).

³³ *De affectibus*, Andreu III, 89; Grua, 514.

percepciones insensibles que “producen ese no sé qué” y que “nos determinan en muchas ocasiones sin pensarlo, y que engañan a la opinión vulgar, mediante la apariencia de una *indiferencia de equilibrio*, como si, por ejemplo, nos resultara completamente indiferente volvernos a derecha o a izquierda”.³⁴ En todo caso, cuando Leibniz espera que toda elección siga la mayor inclinación, vemos que este proceso involucra tanto el placer como el dolor, en cuanto a que el placer “no es otra cosa que la percepción de la belleza, del orden y de la perfección”,³⁵ es decir, “un conocimiento’ o [un] sentimiento de ‘la’ perfección [u orden] no solamente en nosotros, sino también en otros”,³⁶ como de los afectos, que influyen de manera decisiva en nuestro estado de ánimo.

Relación entre felicidad, placer y gozo

A lo largo de muchos de sus escritos de filosofía práctica, vemos que Leibniz insiste en decir que debemos moderar nuestros afectos, como cuando dice que “la justicia misma propiamente reside en la moderación de los afectos”,³⁷ e incluso la define como “la virtud que, de acuerdo con la razón, dirige el afecto del hombre hacia sus semejantes”,³⁸ o cuando afirma que “la virtud es una potencia interna del hombre que impide que se aparte del recto camino que conduce a la felicidad por obra de los afectos de su propia alma”.³⁹ De igual forma, Leibniz sostiene que la virtud sirve para moderar y dirigir las pasiones, en cuanto que “una vida gobernada por la virtud en general” consiste en “una vida en la que los hábitos del alma siguen a la razón y a la moderación de las pasiones (*affectusque*)”.⁴⁰ Esto se debe, según el hannoveriano, a que tanto a los dictados de la razón como a aquellos “caracteres de la ley

³⁴ *Nouveaux essais sur l’entendement humain*, Echeverría I, 43 y 44; AA VI, 6, 54 y 56.

³⁵ *Résumé de Métaphysique*, OFC II, 303; Couturat, 535.

³⁶ *La felicite*, Andreu III, 106; Grua, 579.

³⁷ *Appendix, Continens corollaria disputationis arithmeticae*, Andreu III, 37. También en *Opera philosophica quae exstant latina gallica germanica*, ed. por Joannes Eduardus Erdmann (Berlín, 1840), 44 (citado en adelante como Erdmann).

³⁸ *De tribus juris naturae et gentium gradibus*, Salas II, 111; Mollat, 8.

³⁹ *Praecognita ad encyclopediam sive scientiam universalem*, Andreu III, 152; GP VII, 47.

⁴⁰ *De tribus juris naturae et gentium gradibus*, Salas II, 112; Mollat, 9.

natural que Dios, según san Pablo, ha grabado en sus espíritus [...] nos resistimos [...] mediante las pasiones, los oscurecemos por medio de prejuicios y los alteramos a base de costumbres contrarias”.⁴¹ Si una vida honesta, además, se entiende como una buena vida, es decir, se relaciona no solo con la virtud sino también con la felicidad, de modo que seamos capaces de hacer del ejercicio de la virtud la mayor fuente de nuestros placeres, se sigue que “es buena cosa el abandono, o la moderación, de ciertos placeres que pueden perjudicar más tarde, dando origen a dolores o impidiendo placeres mejores y más duraderos”.⁴²

Por más que “la voluntad tiende al bien general” y que “todos los placeres tienen en sí mismos algún sentimiento de perfección”, como sostiene Leibniz en el parágrafo 33 de la primera parte de sus *Essais de théodicée*, esto no significa que cualquier placer se relacione con la felicidad, ya que “cuando nos limitamos a los placeres de los sentidos o a otros con perjuicio de bienes mayores, como la salud, la virtud, la unión con Dios, la felicidad, en esta privación de una tendencia ulterior es en lo que consiste el defecto”.⁴³ Leibniz incluso sostiene que “hay dolores o penas que son sumamente útiles o instructivos”,⁴⁴ como ocurre, por ejemplo, con el dolor que experimentamos cuando metemos la mano al fuego (si no experimentáramos ese dolor, en efecto, quizá no solo no retiraríamos la mano del fuego, sino que también experimentaríamos con otras partes de nuestro cuerpo para analizar sus efectos). De ahí que, al final de sus *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison* de 1714, concluya que “nuestra felicidad no consistirá nunca, y no debe consistir, en un goce pleno en el que no hubiera nada que desear y volviera estúpido a nuestro espíritu, sino en un progreso perpetuo hacia nuevos deleites y nuevas perfecciones”.⁴⁵ Algo semejante se aprecia en sus *Nouveaux essais sur l’entendement humain*, concretamente

⁴¹ *Nouveaux essais sur l’entendement humain*, Echeverría I, 92-93; AA VI, 6, 92-93.

⁴² *La felicite*, Andreu III, 106; Grua, 579.

⁴³ *Essais de Théodicée*, OFC X, 117; GP VI, 122.

⁴⁴ *La felicite*, Andreu III, 108; Grua, 582.

⁴⁵ *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, OFC II, 351; *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison. Principes de la philosophie ou monadologie*, ed. por André Robinet (París: Presses Universitaires de France, 1954), 65 (citado en adelante como: Robinet I).

en el párrafo 41 del capítulo XXI del segundo libro, donde Teófilo afirma lo siguiente:

No sé si es posible un placer máximo; más bien tiendo a pensar que puede crecer al infinito, pues no sabemos hasta dónde serán llevados nuestros conocimientos y nuestros órganos en toda la eternidad que nos espera. Creo, por tanto, que la *felicidad* es un placer duradero, lo cual no podría existir sin una continua progresión hacia nuevos placeres. Si comparamos dos, uno de los cuales va incomparablemente más de prisa y por mayores placeres que el otro, cada uno de ellos será feliz en sí y *para sus adentros*, aunque su felicidad sea muy desigual. La felicidad es, por así decirlo, un camino entre los placeres; y el placer no es más que un paso adelante hacia la felicidad, el más corto que se puede dar en función de las impresiones actuales, pero no siempre el mejor, como ya dije al final del párrafo 36. Quiriendo seguir el camino más corto se puede errar el camino verdadero, como la piedra que cae en derechura puede encontrarse demasiado pronto con obstáculos que le impidan avanzar lo suficiente hacia el centro de la Tierra. Lo cual permite conocer que la razón y la voluntad son las que nos llevan a ser felices, pero que el sentimiento y los apetitos solo nos conducen al placer.⁴⁶

192

Esta noción de felicidad supone la distinción entre dos tipos de placeres: por un lado, aquellos placeres de los sentidos que tienen su origen en “la percepción confusa de alguna perfección”;⁴⁷ por otro, los placeres del espíritu, los cuales “no consisten en las cualidades propias de los sentidos externos”;⁴⁸ cuanto “en el conocimiento de las perfecciones por sus razones, es decir en el conocimiento del Ser perfecto, que es la razón última de las cosas y de sus emanaciones”.⁴⁹ Aunque Leibniz admite que algunos placeres de los sentidos se aproximan a los placeres del espíritu, e incluso afirme que “los mismos placeres de los sentidos se reducen a placeres intelectuales confusamente conocidos”,⁵⁰ como ocurre

⁴⁶ *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Echeverría I, 221; AA VI, 6, 194.

⁴⁷ *La felicitate*, Andreu III, 106; Grua, 579.

⁴⁸ *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, OFC II, 350; Robinet I, 61.

⁴⁹ *La felicitate*, Andreu III, 106; Grua, 580.

⁵⁰ *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, OFC II, 351; Robinet I, 61.

con los placeres de la música y los de la simetría que nos permiten “comprender las razones de la armonía o de la perfección que nos da dicho placer”,⁵¹ dado que “ese placer puede ser de imperfecciones más grandes que nacen de ahí”, se sigue que debemos “desconfiar de los placeres de los sentidos, como se desconfía de un desconocido o más bien de un enemigo que halaga”.⁵² Debemos desconfiar de los placeres de los sentidos, en opinión del hannoveriano, no porque necesariamente apunten a un mal u oculten una imperfección mayor y, por tanto, dolor, sino porque estos pueden, como mera posibilidad, o bien ser causa de “dolores mucho más grandes o mucho más prolongados”, o bien impedir “placeres mayores y más duraderos”.⁵³

El problema con los placeres de los sentidos, así, radica no tanto en la forma en la que los percibimos, a saber, a través de los sentidos, sino, más bien, en que el análisis de los mismos se quede al nivel de la mera sensación, donde difícilmente podremos percibir si, detrás de esa sensación se oculta algo que podría ser causa de imperfección: un fruto, por tomar el ejemplo que usa el hannoveriano, puede ocultar un veneno detrás “de un buen gusto y de un buen olor”.⁵⁴ Esto último se debe, según Leibniz, a que “las cosas sensibles no pueden ser entendidas perfectamente por nosotros, porque para su constitución concurren cosas infinitas”, e decir, “un agregado de infinitas percepciones”,⁵⁵ de modo que “las percepciones de nuestros sentidos, incluso cuando son claras, deben necesariamente contener algún sentimiento confuso”.⁵⁶ Por eso, en los placeres de los sentidos “puede haber una alegría intempestiva y desmesurada”, de forma que “cuando nuestro *placer y energía* se hacen

⁵¹ *La felicite*, Andreu III, 107; Grua, 580. De acuerdo con el párrafo 17 de sus *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, la música y la simetría se aproximan a los placeres del espíritu debido a que en ambos descubrimos cierta armonía, ya sea “en las conveniencias de los números y en la cuenta, de la que no nos apercebimos, pero que el alma no deja de hacer, de los golpes o vibraciones de los cuerpos sonoros, que se encuentran a intervalos determinados”, o sea “en las proporciones”. *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, OFC II, 351; Robinet I, 61.

⁵² *La felicite*, Andreu III, 106; Grua, 579-580.

⁵³ *Ibid.*, Andreu III, 108; Grua, 582.

⁵⁴ *Ibid.*, Andreu III, 106; Grua, 580.

⁵⁵ *De formis seu attributis Dei*, OFC II, 81; AA VI, 3, 515

⁵⁶ *Discours de métaphysique*, OFC II, 199; AA VI, 4B, 1582.

patentes en tales efectos a consecuencia de los cuales otras fuerzas superiores y efectos se debilita”: podemos deleitarnos, por ejemplo, “con una manzana del paraíso” y sentir “una gran alegría por anticipado”, sin reparar en que esta puede hacernos “perder la salud y también el juicio”⁵⁷ y, por tanto, ser causa de una mayor desdicha. A partir de lo cual se siguen dos cosas: en primer lugar, que para el hannoveriano la felicidad humana consiste “no solo en poder conseguir lo que se desea, en la medida en que ello es posible, sino también en saber querer lo más conveniente”;⁵⁸ y, en segundo, que

solo conducen a la felicidad aquellos placeres que capta el entendimiento mismo, pues aunque en todo placer se encuentra la sensación de una concordia y un orden, donde tal orden queda oculto no resulta nuestro entendimiento esclarecido por él ni es situado en una mayor libertad, sino solo movido a seguir el instinto, el cual, a menudo inducido a oscuras, por ende, conduce a daños y servidumbre de las pasiones; pero cuando nuestro placer esclarece al mismo tiempo nuestro entendimiento y con ello nos hace más y más inclinados a actuar según el entendimiento, con toda seguridad llegamos a obtener mayor energía, libertad y perfección y con ello conocemos y consecuentemente amamos más a Dios o a la suprema sabiduría, que gobierna todo, y por la elevación de nuestra razón nos hacemos más y más aptos y partícipes de la razón suprema.⁵⁹

Así como tenemos “inclinaciones insensibles de las cuales no nos apercebimos” e inclinaciones sensibles “cuya existencia y objeto son conocidos, pero cuya formación no se siente”, de igual forma tenemos “inclinaciones distintas, que nos vienen dadas por la razón, cuya fuerza y formación sentimos; y los placeres de este tipo, que se obtienen con el conocimiento y la producción del orden adecuado a la armonía, son las más estimables”.⁶⁰ Cuando decidimos si debemos o no realizar tal o cual intervención quirúrgica que nos podría dar una mejor calidad de vida, como lo puede ser una intervención para quitar una catarata que

⁵⁷ *Von der Weisheit*, Salas II, 429; Grua, 584-585.

⁵⁸ *Juris et aequi elementa*, Salas II, 121; Mollat, 19.

⁵⁹ *Von der Weisheit*, Salas II, 430-431; Grua, 586.

⁶⁰ *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Echeverría I, 222; AA VI, 6, 194-195.

nos impide ver bien, por poner un ejemplo, nos damos cuenta de que ese pensamiento, al mismo tiempo que contiene la representación de un bien —la posibilidad de ver mejor y todo lo que eso significa—, implica también la representación de un mal —el dolor que esto va a causar, el tiempo que requeriré para recuperación—. Si nuestra elección se funda solo en aquellas inclinaciones sensibles, es probable que la expectativa del dolor y el mal generen en nosotros *miedo*, que es el afecto que deriva de la *sensio* u opinión sobre mal futuro,⁶¹ el cual puede movernos a rechazar la intervención quirúrgica. En cambio, si nuestra elección es fruto de la deliberación, entonces el entendimiento nos permite considerar que el mal esperado es menor al bien que esta puede traer y, en consecuencia, motivarnos a hacernos esa cirugía.

Tomando esto último en consideración, así, podemos entender en qué sentido Leibniz afirma que la “*felicidad* es el estado de alegría duradero”,⁶² y no dice que sea un estado pleno o puro de placer, definición que no solo concuerda con lo establecido al final de sus *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, sino que, además, permite hacer una última distinción: Leibniz habla de un estado de alegría, contento o gozo y no de un mero estado de placer, en cuanto que ser feliz puede implicar “estar gozoso en medio de los dolores”, como ocurre cuando “los placeres que uno siente al mismo tiempo son [mucho más grandes, y capaces de hacer olvidar los dolores]”.⁶³

Virtud y felicidad en Leibniz

Aun cuando el gozo “es el placer total que resulta de todo lo que el alma siente a la vez”, Leibniz advierte que también puede conllevar “malas consecuencias” que “nos suman después en una tristeza más grande o más duradera”, razón por la cual es preciso que una “ciencia de la felicidad” o sabiduría nos ayude en la “elección de gozos y placeres ‘y en los medios de obtenerlos, o de evitar tristeza’”.⁶⁴ Es preciso que esta

⁶¹ Véase: *De affectibus*, Andreu III, 94; Grua, 520.

⁶² *Table de définitions*, Andreu III, 82; Couturat, 508.

⁶³ *La felice*, Andreu III, 108; Grua, 582.

⁶⁴ Andreu III, 108; Grua, 582.

ciencia, en efecto, nos ayude a “hacer las cosas de manera que nuestro espíritu esté siempre por encima de la materia en que se ocupa” y que nos ayude a reflexionar “con frecuencia sobre el fin o la meta de lo que (se) hace”, con la intención de que “la práctica acompañe al conocimiento” y “el ejercicio de las buenas acciones nos resulte fácil y natural, ‘y se convierta en hábito’”.⁶⁵ Si “la felicidad es el estado más perfecto de la persona”, en el entendido de que implica, como sostiene en sus *Elementa iuris naturalis*, “un progreso *in infinitum* del bien”, que consiste “en un progreso no obstaculizado hacia bienes siempre mayores”,⁶⁶ se sigue que la verdadera felicidad reside en el ejercicio de la virtud, en cuanto que esta se entiende como “el hábito de bien obrar”⁶⁷ o, mejor dicho, como “el hábito de gobernar con la razón los afectos” y, por ende, de “regirlo todo con cierto orden”.⁶⁸ No es raro, en consecuencia, que el hannoveriano afirme que “hacer a los hombres más perfectos equivale a hacer progresar al bien general”, como tampoco lo es decir que “la perfección de los hombres radica principalmente en las virtudes del alma”.⁶⁹

De acuerdo con su *Guilielmi Pacidii. Initia et specimina scientiae generalis*, redactado probablemente en 1680, “la verdadera perfección del hombre reside en las virtudes del ánimo, que toman como punto de partida la recta razón o el conocimiento de la verdad”, y por eso sostiene que “encontrar la verdad y mostrar el modo como se la ha de encontrar parece ser la fuente de toda felicidad humana”.⁷⁰ Un hombre prudente, en este sentido, “ha de tomarse un cuidado también de la vida futura [...] considerar qué es digno del hombre, qué es lo apropiado a la naturaleza creadora, cómo contribuye a la verdadera perfección y armonía de las cosas al embellecer el propio lote y hacer el bien con la mayor amplitud que pueda cada uno”.⁷¹ Si, como sostiene Leibniz en su *Discours de métaphysique*, “la felicidad es a las personas lo que la perfección

⁶⁵ Andreu III, 108; Grua, 581.

⁶⁶ *Elementa iuris naturalis*, Guillén, 84; AA VI, 1, 466.

⁶⁷ *Table de définitions*, Andreu III, 73; Couturat, 498.

⁶⁸ *Définitions morales*, Andreu III, 85; Couturat, 517.

⁶⁹ Carta al duque Juan Federico del 29 de marzo de 1679, Salas II, 218; AA I, 2, 154.

⁷⁰ *Guilielmi Pacidii*, Andreu III, 42-43; GP VII, 125.

⁷¹ *Ibid.*, Andreu III, 42; GP VII, 124-125.

es a los seres”,⁷² se sigue que solo podemos tener una vida feliz si, por un lado, nos esforzamos “por emplear el ingenio del mejor modo que (nos) sea posible, con objeto de llegar a conocer lo que debe hacer en todos los asuntos de la vida”, y, por otro, permanecemos siempre en disposición firme y estable para hacer cuanto le indique su inteligencia sin dejar que sus pasiones lo aparten de ello”.⁷³ Mientras que lo primero corresponde a la *sabiduría*, lo segundo compete a la *virtud* en cuanto “propósito inmutable del ánimo y una continua renovación del mismo, por el que somos llevados continuamente a realizar lo que creemos ser bueno”.⁷⁴

En esta misma línea argumentativa nos encontramos con su *Memoire pour des personnes éclairées et de bonne intention* de 1692, donde sostiene que “para contribuir verdaderamente a la felicidad de los hombres hay que iluminar su entendimiento; hay que fortalecer su voluntad en el ejercicio de las virtudes, es decir, en el hábito de actuar según la razón; y, finalmente, hay que intentar suprimir los obstáculos que les impiden encontrar la verdad y perseguir los verdaderos bienes”.⁷⁵ Para alcanzar lo primero “hay que perfeccionar el arte de razonar, es decir, el método de juzgar e inventar, que es la auténtica lógica y la fuente de todos los conocimientos”; mientras que para lo segundo es necesario, además de emprender la reforma de la educación de la que se habló arriba, “hay que recurrir a las buenas compañías y buenos ejemplos, a una representación viva del bien y el mal para amar al uno y odiar al otro; es preciso el examen de conciencia y las reflexiones frecuentes”, así como también “acudir a determinados reglamentos que uno mismo se da, o que admite en compañía de otros”.⁷⁶ Todo lo cual entra en lo que el hannoveriano denomina como “la ley misma de justicia, que ordena que cada uno participe de la perfección del universo con la propia felicidad en proporción

⁷² *Discours de métaphysique*, OFC II, 203; AA VI, 4B, 1587.

⁷³ *De vita beata. Von Glückseligkeit*, Andreu III, 173; GP VII, 90.

⁷⁴ Andreu III, 174; GP VII, 92.

⁷⁵ *Memoire pour des personnes éclairées et de bonne intention*, Salas II, 378; AA VI, 4, 615.

⁷⁶ *Memoire pour des personnes éclairées et de bonne intention*, Salas II, 378; AA IV, 4, 615-616.

a la propia virtud, y con su afán por el bien común, afán con lo que se determina eso que llamamos caridad y amor de Dios”.⁷⁷

De ahí que el progreso en el bien en el que consiste la felicidad radique no meramente en nuestra propia perfección y en nuestro propio bien, sino, como señala Markku Roinila, también en el bien y la perfección de los otros,⁷⁸ en cuanto que, según Leibniz, “no hemos nacido, pues, para nosotros mismos, sino por el bien de la sociedad”.⁷⁹ Esto, que constituye la base para articular su teoría de la justicia universal, me permite concluir este texto mostrando la relación entre virtud, placer y felicidad por medio de su noción de amor desinteresado o virtuoso. De acuerdo con Leibniz, el amor no solo es “la conmoción que produce en el alma el movimiento de los espíritus, que la incita a juntarse con la voluntad a los objetos que la convienen”,⁸⁰ sino también “es encontrar placer en la perfección de otro”,⁸¹ en cuanto que el bien y la perfección de otro “excita alguna perfección en nosotros, porque la representación de la perfección lo es también en nosotros”.⁸² Según Leibniz, hay dos razones por las cuales deseamos el bien del otro: una interesada, “la de quien calcula”, que es parecido al afecto que “tenemos hacia el instrumento que utilizamos”, ya que “se desea el bien ajeno por causas que no son ese mismo bien”; y otra desinteresada, como ocurre con “el amor que un padre siente por su hijo”, en cuanto que aquí “el bien ajeno es deseado por sí mismo”.⁸³

Solo esta última, de acuerdo con su *De justitia*, entra dentro de la noción leibniziana de justicia, en cuanto que en esta “amar equivale a buscar por uno mismo la felicidad de otro, o, lo que viene a ser lo mismo, ser feliz con la felicidad de otro [...] sin percibir ni esperar ninguna otra cosa a cambio o como recompensa en el futuro”.⁸⁴ Nos damos cuenta,

⁷⁷ *De rerum originatione radicali*, OFC II, 282; GP VII, 306.

⁷⁸ Markku Roinila, “Leibniz’s passionate knowledge”, en *Blityri: Prospettive leibniziane (1716-2016)*, ed. por Stefano Gensini y Cristina Marras (Pisa: ETS, 2015), IV, 79ss.

⁷⁹ *La generosité*, Andreu III, 189; GP VII, 107.

⁸⁰ *De affectibus*, Andreu III, 91; Grua, 516.

⁸¹ *La felicite*, Andreu III, 106; Grua, 579.

⁸² *Ibid.*, Andreu III, 108; Grua, 582.

⁸³ *Juris et aequi elementa*, Salas II, 130; Mollat, 28.

⁸⁴ *De justitia*, Salas II, 106; Mollat, 36.

sin embargo, de que esto nos puede conducir a dos extremos: por un lado, a “amar a alguien de forma que dañemos a otro”;⁸⁵ por el otro, cuando amamos “extremadamente a otro con perjuicio para uno mismo”.⁸⁶ De ahí que, en conclusión, este amor solo sea virtuoso si, por una parte, es moderado por la razón y, por otra, se realiza de manera habitual, de modo que estamos dispuestos a privilegiar el bien y la perfección de la sociedad sobre la nuestra.

⁸⁵ *Elementa iuris naturalis*, Guillén, 59; AA VI, 1, 455.

⁸⁶ *Ibid*, Guillén, 76; AA VI, 1, 463.

LOS LÍMITES DE LA INTERIORIDAD: EL CONCEPTO DE INDIVIDUO EN LEIBNIZ Y SPINOZA

*Leila Jabase**

RESUMEN: Nos ocuparemos aquí de un punto de intersección entre Leibniz y Spinoza, en una cuestión de importancia para la filosofía moderna: el concepto de individuo. En Leibniz, la divisibilidad de la materia al infinito y la necesidad de un principio que dé razón de la unidad en la multiplicidad de los elementos que componen todo cuerpo, lo llevan a concebir unidades metafísicas que son el fundamento de lo que se nos presenta a los sentidos. En Spinoza, por su parte, para pensar las condiciones de permanencia de un mismo individuo a través de los diversos cambios que atraviesa, sostendrá que un individuo compuesto conserva su naturaleza no solo por mantener una relación de movimiento y reposo, sino también por su *conatus*, esto es, su fuerza para perseverar en el ser, al mismo tiempo que por su capacidad para generar afectos activos.



THE LIMITS OF INTERIORITY: THE CONCEPT OF THE INDIVIDUAL IN LEIBNIZ AND SPINOZA

ABSTRACT: We will deal here with a point of intersection between Leibniz and Spinoza, on a question of importance to modern philosophy: the concept of the individual. In Leibniz, the divisibility of matter to infinity and the need for a principle that accounts for the unity in the multiplicity of the elements that make up every body, lead him to conceive metaphysical units that are the foundation of what is presented to the senses. In Spinoza, on the other hand, to think about the conditions of permanence of the same individual through the various changes that he undergoes, he will argue that a composite individual conserves his nature not only by maintaining a certain relationship of movement and rest, but also by his *conatus*, that is, his strength to persevere in being, at the same time as by his ability to generate active affections.

PALABRAS CLAVE: *conatus*, cuerpo, fuerza, sustancia.

KEY WORDS: body, *conatus*, force, substance.

DOI: 10.5347/01856383.0139.000302713

* Universidad Nacional de Córdoba, SECyT, Argentina.

LOS LÍMITES DE LA INTERIORIDAD: EL CONCEPTO DE INDIVIDUO EN LEIBNIZ Y SPINOZA

Abordar la relación entre Leibniz y Spinoza constituye un tema de inusual dificultad, del que se encuentran lecturas filosóficas del más diverso tipo, que muestran tanto las oposiciones y contrastes entre ambos, como las distintas recepciones y líneas de encuentro trazadas a lo largo de la historia. Esto, de alguna manera revela hasta qué punto el vínculo entre ambos ha apasionado y desorientado por igual a filósofos y exégetas. A primera vista, se percibe la diferencia irreconciliable: en un caso la sustancia es única y es causa inmanente de todas las cosas; en el otro las hay infinitas, y encuentran su origen en una unidad dominante que es externa a la serie o agregado del mundo.¹ Así, mientras que Spinoza presenta un monismo sustancial con infinitos modos, Leibniz postula un universo plural, donde en la más ínfima porción de materia pueden encontrarse sustancias individuales. Cabe preguntarnos aquí, pues, cual es la naturaleza de estos seres individuales, de las partes constitutivas de las cosas, ya sean ellas

203

¹ GP VII 302. Los textos de Leibniz se citan por tomo o volumen y página. *Sämtliche Schriften und Briefe* se cita como A; *Die philosophischen Schriften* se cita como GP; *Leibnizens mathematische Schriften* se cita como GM. Utilizaremos las traducciones al español de Ezequiel de Olaso (EO) en *Leibniz. Escritos filosóficos* (Buenos Aires: Charcas, 1982); de Vicente P. Quintero (VQ) en *Correspondencia con Arnauld* (Buenos Aires: Losada, 2005); y la edición de Juan Arana en *Obras filosóficas y científicas VII: Escritos científicos* (Granada: Comares, 2009). De las traducciones inglesas, utilizaremos la de G. H. R. Parkinson (P) en *De summa rerum. Metaphysical papers, 1675-1676* (New Haven y Londres: 1992). El resto de las traducciones del francés y del inglés son de mi autoría.

sustanciales o modales, y, en dicho marco, cuál es el límite o la diferencia, cuál la región de la interioridad y de la inherencia de cada uno, en contraste con la exterioridad o el carácter exógeno de lo circundante. De esta manera, tal vez sea posible aportar una nueva luz no solo sobre las diferencias irreconciliables, sino también respecto de sus afinidades, con el objeto de mostrar hasta qué punto puede encontrarse en ambos filósofos una preocupación metafísica común.

A propósito de esto último, sabemos por una carta de 1677 de Leibniz a Jean Gallois, quien en noviembre de 1676 había visitado a Spinoza en su casa de La Haya, donde conversaron extensamente de diversos temas, entre ellos la cuestión de la sustancia y también la relación entre Dios y las criaturas.² Este encuentro, que deja plasmado en sus intercambios filosóficos, permite también visualizar lo que por momentos fue cierta recepción positiva del uno por parte del otro. Sin embargo, el lugar que ocupa el spinocismo en el sistema del pensador alemán sigue siendo objeto de discusión, a la vez que guarda relación con la ambivalencia con la que este se refiere a aquel. Igualmente, es la única doctrina filosófica de envergadura que está completa y explícitamente excluida de lo que suele denominarse su “eclecticismo conciliatorio”. Es decir, su pretensión de integrar toda la tradición filosófica al seno de su propio sistema, al modo de un centro de perspectiva en el que todas las doctrinas se encontrarían reunidas.³

Al mismo tiempo, la relación histórica y filosófica entre ambos también incluye una suerte de historia de la recepción y efecto de esta relación. Según es conocido, a principios del siglo XX algunos estudiosos argumentaron a favor de una influencia directa de Spinoza en la metafísica de Leibniz, y otros —con una perspectiva más moderada— plantearon que durante algunos años el alemán tuvo una considerable cercanía con los spinocistas.⁴ En contraste, una gran mayoría de las inter-

²A II i, 379-380: “Lo vi de paso por Holanda y hablé con él varias veces y durante mucho tiempo”.

³“Sin ningún spinocismo”. GP IV, 523-524.

⁴Entre los primeros, pueden contarse Bertrand Russell, *A critical exposition of the philosophy of Leibniz* (Cambridge: Cambridge University Press, 1900) y Leon Brunschvicg, *Spinoza et ses contemporains* (París: PUF, 1951); y, entre los segundos, Ludwig Stein, *Leibniz und Spinoza* (Berlín: G. Reimer, 1890).

pretaciones siguientes tuvieron por objeto fundamental poner en jaque cualquier relación entre sus propuestas y, en dicha medida, buscaron probar la independencia de las tesis de Leibniz e incluso su rechazo continuo al spinocismo.⁵ Las lecturas más recientes adoptan, empero, posturas más intermedias. Sin necesariamente cuestionar la “independencia” de la filosofía primera de Leibniz, buscan revalidar la tesis de un periodo amistoso durante su primer contacto con la ontología spinocista, entre 1675 y 1676.⁶ El presente trabajo se inscribe en esta última línea de estudios contemporáneos, sin pretender zanjar aquí la cuestión de si hubo o no una influencia mutua y, en tal caso, en qué aspectos. Ante todo, atenderemos a la relación entre ambos a propósito de un concepto, el de individuo. Dicho concepto nos remite al de sustancia, en la medida en que es en el marco de la naturaleza de esta como consideramos que el problema del individuo y de la individuación puede ser mejor comprendido. Asimismo, nos permite abordar las particularidades y diferencias entre ambos sistemas, y echar luz sobre una relación que —frente a las diversas interpretaciones historiográficas y filosóficas que reviste— merece todavía ser explorada.

Leibniz, el individuo y las infinitas sustancias

En general, el desafío de explicar los procesos por los cuales los individuos se constituyen como tales, es un tema de importancia para la filosofía del siglo XVII. Es conocida la dificultad que encontró el mismo Descartes para explicar la individuación de los cuerpos en una sustancia extensa y homogénea, para lo cual esbozó una respuesta que le

⁵Entre ellas, es particularmente destacable la lectura de Georges Friedmann, quien sostuvo que ambos filósofos fueron “un ejemplo incomparable de tesis y antítesis en la dialéctica de la historia de la filosofía” (Friedmann, G., *Leibniz et Spinoza* (París: Gallimard, 1946), 35; así como también Parkinson, quien continúa esta idea de un modo incluso más radical, al argumentar que no hay ningún momento de cercanía con el spinocismo, ni siquiera en los años parisinos, pues la filosofía leibniziana se opone al panteísmo y al determinismo. G. H. R. Parkinson, “Leibniz’s Paris writing in relation to Spinoza”, *Studia Leibnitiana Supplementa* 18, núm. 2 (1978): 73-89.

⁶Sobre este punto seguimos a Rodolfo Fazio, “Leibniz lector de la *Ética*: el papel de Spinoza en la reforma leibniziana de la noción de sustancia”, *Ideas*, núm. 3 (2016): 88.

valió fuertes críticas.⁷ Igualmente, filósofos del otro lado del espectro cartesiano, como Hobbes o Locke, encontraron en la naturaleza del cuerpo y en el de la identidad personal respectivamente, un problema que ameritaba una explicación satisfactoria. En cuanto a Leibniz, la divisibilidad de la materia al infinito y la necesidad de un principio que dé razón de la unidad en la multiplicidad de los elementos que componen todo cuerpo, lo llevó a concebir unidades metafísicas que son el fundamento de lo que se nos presenta a los sentidos. Sin embargo, sus compromisos filosóficos no siempre fueron los mismos, ni tampoco fue siempre el caso que afirmara la existencia de individuos sustanciales.⁸ En efecto, la consolidación del pluralismo sustancial que encontramos en sus escritos maduros, no parece verse plasmado en muchos de los textos juveniles, o que datan de la época en que Leibniz conoce a Spinoza. Muy por el contrario, pueden leerse pasajes que lo acercan a un monismo sustancial que dejaría poco lugar a la duda:

Que todas las cosas se distinguen no como sustancias sino como modos, puede demostrarse fácilmente, por el hecho de que, si las cosas son radicalmente distintas, una de ellas puede entenderse perfectamente sin la otra [...]. Pero no es así en las cosas; porque dado que la razón última de las cosas es única [...] es manifiesto que los requisitos de todas las cosas son los mismos. Y así la esencia también lo es. Si las únicas cosas que son realmente diferentes son las que pueden separarse, o una de las cuales puede entenderse perfectamente sin la otra, se sigue que nada es realmente diferente de otra cosa, pero todas las cosas son una.⁹

Muchos son los comentaristas que han reparado en esta suerte de parecido de familia con la filosofía de Spinoza,¹⁰ que puede colegirse de este y otros textos de Leibniz, y en particular en los escritos

⁷A este respecto, véase: Geneviève Lewis, *L'individualité chez Descartes* (Paris: Vrin, 1950).

⁸Este punto es profundizado por Catherine Wilson, "Atoms, minds and vortices in *De Summa Rerum*: Leibniz vis-a-vis Hobbes and Spinoza", en *The young Leibniz and his philosophy (1646-76)*, ed. por S. Brown (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1999), 223-243.

⁹"Que un ser perfecto es posible". A VI iii 573, P 90.

¹⁰Véase: Mark Kulstad, "Did Leibniz incline toward monistic pantheism in 1676?" en *VI Internationaler Leibniz-Kongress: Leibniz und Europa* (Hannover: Gesellschaft, 1994) 424-428; Robert Merrihew Adams, *Leibniz: Determinist, theist, idealist*, (Oxford: Oxford University Press, 1994); y Wilson, "Atoms, minds and vortices".

metafísicos del periodo 1675-1676, en lo que suele indicarse como *De summa rerum*. Al mismo tiempo, la cercanía con el spinocismo de esa época no es la única razón que puede encontrarse para dudar de que Leibniz haya sostenido siempre un mundo compuesto de sustancias individuales. Pues también pueden encontrarse escritos de 1670-71 en los que se percibe una clara cercanía con el mecanicismo de Gassendi o de Hobbes, cuando Leibniz se encontraba componiendo su *Hypothesis physica nova*.¹¹ Y el mismo Leibniz admite en más de una ocasión la época en la que compartió la explicación de los átomos de Demócrito.¹² De modo que la pretensión de una reconstrucción monolítica del pensamiento leibniziano acerca de la naturaleza del individuo y la sustancia, sobre todo si tomamos en cuenta sus años de formación en París, encuentra numerosas dificultades.

Sin embargo, creemos que sí puede pensarse en un *leitmotiv* de su pensamiento, un plano básico en sus compromisos metafísicos pese a las variaciones a lo largo de los años, en la imbricación entre los conceptos de sustancia y de unidad, lo cual llevará a Leibniz a la afirmación de un universo infinito de cuerpos que a su vez siempre se resuelve en un mundo plural, de organismos, de seres vivientes. Leibniz mismo escribió en una carta que sus meditaciones fundamentales giran en torno a la unidad y el infinito, donde “las almas son las unidades y los cuerpos son las multitudes, pero infinitas, a tal punto que el menor grano de polvo contiene un mundo de una infinidad de criaturas”.¹³ Al mismo tiempo, la comprensión de lo que no puede tener partes (la unidad) y de lo que es infinitamente múltiple (la composición), es una preocupación recurrente que también puede relevarse en un número importante de sus escritos, y que incumbe directamente al problema del individuo y de la individuación. El pensador alemán concentrará, pues, gran parte de su esfuerzo filosófico en explicar cómo puede haber composición sustancial si las únicas entidades reales son sustancias individua-

¹¹ Wilson, “Atoms, minds and vortices”, 223-243.

¹² Tal como puede leerse, por ejemplo, en el *Espécimen dinámico*: “Siendo aún joven, y estableciendo entonces la naturaleza del cuerpo únicamente en la masa inerte, de acuerdo con Demócrito y sus seguidores en este asunto Gassendi y Descartes, me salió un librito con el título de *Hipótesis física*”. GM VI 240, Comares 421.

¹³ GP VII 542.

les que en sí mismas no tienen partes.¹⁴ La respuesta de Leibniz a esta cuestión es lo que nos ocupará mayormente, y alude al problema del cuerpo de una manera que presenta una singular complejidad, que responde a dichas tensiones entre los compromisos metafísicos de los diferentes periodos de su pensamiento y exige seguir cierto itinerario de conceptos.

Así pues, si uno atiende a los escritos del periodo medio, tal como Garber muestra en un clásico artículo,¹⁵ emerge un escenario muy distinto al de los textos del periodo maduro como la *Monadología* o la correspondencia con De Volder. Allí Leibniz presenta su física como un estudio no de las apariencias y de los fenómenos, sino de las leyes que gobiernan al mundo real; un universo de sustancias de inspiración aristotélica, compuestas de materia prima y formas sustanciales. Al mismo tiempo, es en ese momento cuando introduce el concepto de fuerza como objeto de estudio de la dinámica, una nueva rama de la física que, además, le ayuda a trazar un nexo entre esta disciplina y la metafísica. Más precisamente, Leibniz considera que la naturaleza de la sustancia puede esclarecerse a partir de dicha noción, según puede verse expuesto en *La reforma de la filosofía primera y la noción de sustancia* de 1694: “a fin de ofrecer algún anticipo, diré por ahora que la noción de fuerza o potencia (que los alemanes llaman *Kraft* y los franceses *force*), a cuya explicación he dedicado una ciencia especial, la dinámica, aportará una grandísima luz para entender la verdadera noción de sustancia”.¹⁶ La posición leibniziana apunta a que la sustancia se constituye por su fuerza primitiva, por la cual tiene la fuerza de actuar (*vis agendi*), y no refiere a nada externo a la sustancia misma. Aún más, Leibniz distingue esta fuerza primitiva activa de la mera potencia de los escolásticos y la vincula con la noción de ente-lequia y de forma sustancial. Pues dicha *potencia* generalmente conocida en las escuelas, tiene el problema de que, si bien explica la posibilidad próxima de actuar,

¹⁴ Esfuerzos que también pueden verse en el problema del *vinculum substantiale* o de la transustanciación.

¹⁵ Daniel Garber, “Leibniz and the foundations of physics: The middle years”, en *The natural philosophy of Leibniz*, ed. por K. Okruhlik y J. R. Brown (Dordrecht: Springer, 1985).

¹⁶ GP IV 469, EO 457.

necesita un acicate externo, como un estímulo, para pasar al acto. La fuerza activa, en cambio, “contiene cierto acto o entelequia que es intermedia entre la facultad de actuar y la acción misma, y lleva consigo una tendencia a actuar [...], y para esto no precisa ayuda, sino la sola supresión de obstáculos”.¹⁷

Asimismo, no solo la noción de fuerza cobra importancia en este periodo medio de su filosofía, sino que también parecería que Leibniz le reconoce a las sustancias corpóreas el estatus de entes reales, es decir, ser uno por sí. Vemos también que el mundo no se resume solo en almas y entelequias incorpóreas, como podrá leerse más adelante.¹⁸ Sin embargo, dado que un cuerpo no consiste —como creía Descartes— solo en la extensión, es decir, en la magnitud, la figura y el movimiento, para Leibniz “hay que reconocer necesariamente en él algo que tenga relación con las almas”.¹⁹ Esto se vincula con el argumento que Leibniz le da a Arnauld acerca de la naturaleza de los agregados, el cual tiene por objetivo demostrar la necesidad de otorgar el carácter de entes reales a las sustancias corpóreas:

Creo que donde solo hay entidades por agregación, ni siquiera habrá entidades reales; pues toda entidad a través de la agregación presupone entidades dotadas de una verdadera unidad [...]. No concedo que solo haya agregados de sustancias. Si hay agregados de sustancias, también debe haber sustancias genuinas de las que resulten todos los agregados. Hemos de llegar necesariamente, o bien a [...] que no se puede encontrar realidad en los cuerpos, o finalmente hay que reconocer en ellos ciertas sustancias que poseen una verdadera unidad.²⁰

La idea de Leibniz en este fragmento es, como se ve, que la realidad de un agregado se deriva de la realidad de sus partes. Y es necesario reconocer estas sustancias corpóreas si lo que se desea es superar

¹⁷ GP IV 469.

¹⁸ Es decir, en el período maduro este escenario se modifica y los cuerpos se vuelven de cierta forma entidades fenoménicas cuya realidad está dispuesta según el orden de una mónada —inextensa— que las percibe.

¹⁹ GP IV 436.

²⁰ GP II 96.

la explicación deficiente de la realidad e individualidad de los cuerpos, proporcionada por Descartes y los ocasionistas. El problema que estos presentan radica en que los cuerpos terminan por no ser más que agregados sin una conexión realmente asignable más que el transporte simultáneo de *partes extra partes*. Tal como Leibniz vuelve a responderle a Arnauld, otra razón por la cual la extensión, la figura y el movimiento son insuficientes, radica en que “no hay en los cuerpos ninguna figura exacta y fija, a causa de la subdivisión actual de lo continuo hasta el infinito”.²¹ Y el movimiento, en tanto que es solo una modificación de la extensión y un cambio de distancia, implica algo imaginario; “de suerte que no podría determinarse a cuál sujeto pertenece [el movimiento] entre los que cambian, si no se recurriera a la fuerza que es causa del movimiento y que reside en la sustancia corpórea”.²²

Es de este modo que, si tenemos presente nuestro problema acerca del concepto de individuo, podemos comprender por qué para Leibniz es necesario reconocer un principio real que dé cuenta del compuesto. Sobre todo, para una filosofía en el que puede decirse que algo *es* real en tanto que unidad y, al mismo tiempo, donde existen sustancias compuestas o corpóreas que resultan de las relaciones entre aquellas sustancias simples. A partir de aquí, si hemos de sostener una verdadera unidad en el individuo, la misma requiere “una entidad naturalmente completa, indivisible e indestructible [...], la cual no puede encontrarse en la figura y el movimiento [...] sino en un alma o forma sustancial como ejemplo de lo que uno llama sí mismo”.²³ De lo contrario, en la medida en que el estatus ontológico de toda composición deriva de la realidad de sus componentes,²⁴ o sea de las sustancias simples, los entes que constituyen el universo no podrían distinguirse de meras “formas evanescentes”, tal como veremos en la crítica que Leibniz realiza a Spinoza.

²¹ GP II 97-98, VQ 120.

²² *Ibid.*

²³ GP II 76.

²⁴ En palabras de Leibniz, tienen “tanta realidad o sustancialidad como verdadera unidad hay en lo que entra en su composición”. GP II 97.

El individuo en la sustancia inmanente de Spinoza

Acercas de las condiciones de permanencia de un mismo individuo a través de los diversos cambios que atraviesa, el filósofo holandés sostiene que no solo remite al mantenimiento de determinada relación de movimiento y reposo, sino que también se explica por su *conatus* o fuerza para perseverar en el ser, al mismo tiempo que, como veremos, por su capacidad para generar afectos activos. Asimismo, la cuestión del individuo se presenta como el desafío de explicar en qué consiste ser un modo “en” otra cosa, esto es, en la sustancia única; y establecer cómo los modos no serían meras modificaciones en una red universal de relaciones, sino individuos que, estando compuestos de una pluralidad de elementos, se distinguen realmente los unos de los otros a causa de sus determinaciones intrínsecas.

Ahora bien, sabemos que la individuación en Spinoza es de naturaleza modal, y es un proceso cuantitativo que consta de partes extensas. Asimismo, implica cierta unidad entre ideas —como es el alma humana— que expresan la organicidad de las partes que son su objeto. La cuestión será pensar en qué relaciones partes cualesquiera pertenecen a un cuerpo dado, pues no son las partes *per se* las que definen a un cuerpo al modo cartesiano de *partes extra partes*, sino que lo esencial es la relación en la cual las partes le pertenecen aun si ellas se encuentran en constante cambio. Se trata de una relación que coincide con una fuerza de perseverancia y que expresa un grado de la potencia de Dios, o sea, de la Naturaleza, pero no en cuanto ella es considerada infinita, sino en cuanto puede explicarse de la esencia actual de un individuo afectado por los demás modos y que, como tal, no es más que causa parcial de sus afectos, es una parte de la naturaleza que no puede concebirse enteramente por sí sola, sin las demás partes.

Esto último nos lleva a la pregunta acerca de cómo cada parte de la Naturaleza “concuera con su todo y de qué modo se relaciona con las demás”,²⁵ una pregunta que encontramos en la correspondencia de Spi-

²⁵ C XXXII, 143. Para los textos de Spinoza se usarán las siguientes iniciales y abreviaturas: *Ética* (E) *Correspondencia* (C) y *Tratado breve* (KV). Las partes de las obras, así como las cartas, se citarán con números romanos; las proposiciones (P), definiciones (D) y lemas (L), con números arábigos; y los escolios se citan como Esc. Al final de cada referencia se agregará el número

noza con Oldenburg, y a la cual Spinoza responde con un curioso ejemplo sobre las formas y el fondo, a propósito de las percepciones de un gusano que habita en la sangre, y que permite comprender qué concepto de individuo encontramos en su obra:

Imaginemos ahora, si le place, que en la sangre vive un gusanito dotado de vista para discernir las partículas de la sangre, etc., y de razón para observar cómo cada una de estas partículas al chocar con otra retrocede o le comunica una parte de su propio movimiento, etc. Este gusanito viviría, sin duda, en la sangre, como nosotros en esta parte del universo, y consideraría cada partícula de la sangre como un todo, pero no como una parte y no podría saber que todas las partes están regidas por la naturaleza general de la sangre y están obligadas, como lo exige la naturaleza general de la sangre, a adaptarse y, en cierto modo, a coincidir entre sí.²⁶

A continuación de este pasaje, que sobresale por su afinidad barroca, Spinoza sostiene que no puede contestarle a Oldenburg cómo es que cada parte concuerda con todas las demás partes de la naturaleza, pues ello requeriría conocerla toda y, por eso mismo, poseer un entendimiento infinito, lo cual solo puede decirse de Dios. Pero sí puede decirle en qué consiste el individuo en tanto que entidad compleja y marcadamente relacional: pues la misma relación que puede verse entre el gusanito y las causas que le son externas, como la sangre en la que habita, también se extiende a la relación entre la sangre y sus propias causas externas, esto es, los demás individuos de la naturaleza que no concurren en su propia esencia actual. Todos los cuerpos de la naturaleza pueden y deben concebirse de este mismo modo, pues todos están rodeados por otros cuerpos y son determinados, a su vez, por estos a existir y a obrar de cierta manera. La clave para explicar su individuación también será la medida en que conserven la singular relación de composición que los constituye y la forma en la que dicha conservación puede ser sostenida en la duración de una vida. Sobre esto último nos detendremos ahora,

ro de página de las siguientes ediciones en español: *Epistolario* (Buenos Aires: Colihue, 2007); *Ética* (Madrid: Alianza, 2009); *Tratado Breve* (Madrid: Alianza, 1990).

²⁶ C XXXII, 144.

e implica pensar no solo en el concepto del esfuerzo o fuerza de perseverancia de los modos, sino, ante todo, en comprender cómo se vincula y cómo se diferencia la dinámica del *conatus* respecto del movimiento inercial, tal como lo entiende Descartes. Pues encontramos en el *conatus* spinociano un concepto innovador respecto del movimiento meramente inercial, que a su vez explica dicho sostenimiento de la forma, esencial a todo individuo. Remite a un estado de equilibrio entre las partes, cuyos límites marcan la amplitud máxima de las modificaciones o vestigios externos que puede recibir, sin perder dicho equilibrio o singular relación de movimiento y reposo, que resultaría en la muerte o disgregación de sus partes constitutivas. Es útil aquí pensar en términos de la “amplitud de una oscilación”, por usar una expresión de Zourabichvili, la cual designa una relación entre un máximo de movimiento y un máximo de reposo entre las partes.²⁷ Esto puede verse con claridad en el *Tratado breve*, una de las primeras obras de Spinoza en la que se refiere a muchas de las cuestiones que luego abordará de manera más profunda en la *Ética*, en particular acerca de la naturaleza de los cuerpos. Allí, en la parte acerca “del hombre y de cuanto le pertenece”, se ocupa de las cosas particulares, de sus límites y relaciones de proporción, y sostiene que “si un cuerpo tiene y mantiene su proporción, que es, por ejemplo, de 1 a 3, el alma y el cuerpo estarán igual que el nuestro, el cual está sin duda constantemente sometido al cambio, más no tan grande que se salga de los límites de 1 a 3. [...] Pero, si otros cuerpos actúan sobre el nuestro tan violentamente, que no puede mantenerse la proporción 1 a 3 del movimiento, eso constituye la muerte”²⁸

Entre este pasaje y aquel del gusanito en la sangre median varios años en la vida de Spinoza. El primero redactado entre 1656 y 1661, y el segundo es de una carta de finales de 1665. Entre uno y otro Spinoza ya había comenzado su redacción de la *Ética*, donde encontramos la centralidad y consolidación de la noción de *conatus* en tanto que fuerza de perseverancia²⁹ y la de afecto en tanto que grados de potencia, en sus dos formas: pasiones y acciones.³⁰ Por tanto, es junto con estas

²⁷ Zourabichvili, “Spinoza. Una física”, 49.

²⁸ KVII, Prefacio, nota 12 y 14, p. 100.

²⁹ EIIIP7, 204.

³⁰ EIIID3, 193.

dos nociones como creemos que precisa ser entendido el concepto spinociano de movimiento, y no como una mera tendencia inercial de los cuerpos a cambiar del lugar en que se encuentran. El *Tratado breve* nos muestra que los cuerpos se constituyen en la medida que mantienen la oscilación del cambio dentro de determinados límites, que también expresan el revestimiento de una determinada forma, la cual muestra una relativa firmeza o constancia que determina el máximo de desequilibrio que un cuerpo puede soportar sin perder esa constante. La *Ética*, por su parte, nos muestra que Spinoza entiende cada vez más la diferencia individual como una diferencia de capacidad y de potencia afectiva, en la que entra en juego la relación entre afectos activos y conocimiento, así como entre la aptitud del cuerpo y la cantidad de ideas adecuadas.³¹ Por último, el ejemplo del gusanito muestra, como escribe Zourabichvili siguiendo a Gueroult, el lugar de poder que ocupa “la presión de los ambientes”, pero también “la conveniencia o la naturaleza común sin la cual no habría unión, y por tanto sangre”.³²

Por otro lado, el concepto de individuo entendido en términos de capacidad y potencia afectiva es central si uno desea comprender el proyecto ético spinocista, anclado en el concepto de acción y de amor intelectual de Dios, así como la ontología inmanente que lo sustenta, claramente enunciada en aquella clásica proposición: “Dios es causa inmanente, pero no transitiva de todas las cosas”.³³ Con lo cual, junto con el lema *Deus sive natura*, Spinoza explica que todo lo que es, es en Dios y debe concebirse por Dios, que es causa de todas las cosas.

De este modo, puede pensarse que los conceptos de afecto y de *conatus*, entendidos como fuerza de perseverancia, implican una innovación respecto de la mecánica de los cuerpos de Descartes al menos

³¹ En este marco puede entenderse aquella proposición de la *Ética*: “Quien tiene un cuerpo apto para muchas cosas, tiene un alma cuya mayor parte es eterna”. EVP39, 422. Pues significa que un cuerpo mayormente apto es menos dominado por afectos contrarios y, de ese modo, tiene el poder de ordenar y concatenar las afecciones del cuerpo según el orden del entendimiento. Es decir, tiene un alma que se constituye por más afectos que son acciones, o sea ideas adecuadas, por lo cual, “considerada en sí sola, posee una gran consciencia de sí misma, de Dios y de las cosas”. EVP39 Esc, 424.

³² Zourabichvili, “Spinoza. Una física”, 38.

³³ EIP18, 73.

en dos puntos centrales: uno se encontraría en el tránsito de la ley de inercia y el principio de la creación continuada hacia dicha noción de *conatus*; y el otro, a la luz de este, refiere al esfuerzo por perseverar en la existencia como el elemento determinante a la hora de explicar lo que un cuerpo es.³⁴ Sabemos que la ley de inercia es una ley relativamente sencilla: afirma que un cuerpo abandonado a sí mismo persiste en su estado de inmovilidad o de movimiento, conserva su velocidad y dirección, hasta que algo lo modifique. Implica admitir que el cuerpo —móvil o inmóvil— es totalmente indiferente frente a uno u otro de estos dos estados opuestos, y que la condición de estar en uno o en otro es imposible atribuirla a un cuerpo dado, a no ser con respecto a otro cuerpo considerado en movimiento o en reposo de manera relativa. Así pues, igualar el principio de inercia a la ley del *conatus* implicaría reducir el *conatus* a la estricta conservación de una cantidad de movimiento. Es por ello que el principio de inercia sería, tomando las palabras de Lecrivain, el reverso y el límite extremo del *conatus*: “no indica más que las formas extenuadas del *conatus*, su soporte teórico y abstracto, aquel punto en el que el ser es apenas distinguible de la nada”.³⁵ Aquí, el *quantum in se est* se muestra en su mínimo, por debajo de lo cual ya no es nada. Los cuerpos más simples serían pura exterioridad y el *conatus* terminaría desapareciendo al convertirse simple y abstractamente en la ley de inercia. De este modo, la originalidad propia del concepto de *conatus* spinociano en tanto que explicación del movimiento en general, estaría dada por la atribución de la *vis perseverandi* intrínseca a este, donde se da una identificación completa entre dicha tendencia intrínseca y la esencia actual de las cosas.³⁶

Por último, es importante remarcar que, tal como Spinoza afirma en la *Ética*, la noción de individuo es por naturaleza sucesivamente

³⁴ Seguimos aquí el análisis de André Lecrivain, “Spinoza and cartesian mechanics”, en *Spinoza and the sciences*, ed. por Marjorie Grene y Debra Nails (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1986), 15-60.

³⁵ Lecrivain, “Spinoza”, 48.

³⁶ Un análisis más detallado sobre esto puede encontrarse en mi artículo “Del principio de inercia a la ley del *conatus*”, en *Spinoza. XIV Coloquio. Repensar la potencia revolucionaria de la modernidad*, comp. por Daniela Cápona González y Braulio Rojas Castro (Valparaíso: Autoedición, 2019), 118-128.

ampliada por composiciones y descomposiciones de segundo y de tercer género. Al mismo tiempo, “si continuamos así hasta el infinito, concebimos fácilmente que toda la naturaleza es un solo individuo, cuyas partes —esto es, todos los cuerpos— varían de infinitas maneras, sin cambio alguno del individuo total”.³⁷ Sin embargo, la expresión “individuo total” usada por Spinoza debe ser entendida en un sentido restringido, si lo que se desea es no caer en interpretaciones paradójicas, e igualar los modos a la sustancia, pues, como sabemos, es el individuo el que es divisible en partes y no la sustancia, por lo que no podría haber un individuo único que abarcara a todos. Es el individuo el que se compone de elementos separados y no la naturaleza divina y, en consecuencia, es imposible pensar una identificación entre ambos conceptos. Es decir, la idea de individuo total no refiere a la Naturaleza en tanto que Dios o sustancia, sino a una totalidad actual de modos infinitos.³⁸

Monismo y pluralismo sustancial: el problema de la interioridad y el afuera

216

Como es sabido, Leibniz toma real conocimiento de la *Ética* en 1677, una vez que ya tiene en sus manos la publicación de las *Opera posthuma* de Spinoza. Asimismo, realiza de ella una lectura detenida, de la que se conservan sus comentarios marginales. Al poco tiempo, en febrero de 1678, le escribe Henry Justel y le comparte su impresión de la obra: “encuentro muchos bellos pensamientos conformes a los míos, como lo saben algunos de mis amigos que también lo son de Spinoza. Pero también tiene paradojas que no encuentro ni verosímiles ni plausibles [...]. Considero este libro peligroso para quienes se tomen el esfuerzo de profundizar en él, porque los otros ni siquiera lo entenderán”.³⁹

Nos interesa abordar aquí esos comentarios marginales, en particular uno que resulta de gran utilidad para comprender la cuestión sobre las relaciones y composiciones de los individuos: el comentario sobre el

³⁷ EII L7Sc., 135-136.

³⁸ Un ejemplo de esto sería la *facies totius universi*, del atributo de extensión.

³⁹ A II i 393.

Lema VII de la segunda parte de la *Ética*. Allí, Spinoza se refiere a las relaciones de composición luego de haber establecido que los cuerpos o individuos no se distinguen en razón de la sustancia, sino en razón de la forma o unión por la cual comunican sus movimientos entre las partes componentes. Seguidamente, Spinoza sostiene que “un individuo así compuesto conserva, además, su naturaleza [...] con tal que cada parte conserve su movimiento y lo comunique a las demás como antes”.⁴⁰ Luego agrega: “vemos, pues, cómo un individuo compuesto puede ser afectado de muchas maneras, conservando, no obstante, su naturaleza”.⁴¹ El comentario leibniziano añade una suerte de cláusula al respecto: “es necesario que se conserve, también, la relación con las cosas exteriores”.⁴² Para pensar cuál sea el sentido de este comentario, podemos preguntarnos si Leibniz tiene en cuenta aquí el sentido que Spinoza le da a la *ratio* o *proportio*, que implica cierta idea de “comunicación” y que asegura la identidad de los cuerpos compuestos al constituir la ligazón y la dinámica entre las partes. En efecto, la importancia de la relación entre un individuo determinado y los cuerpos exteriores es también una de las principales claves de la ética y de la metafísica spinocista. Basta con recordar aquella expresión de la *Ética* en la que Spinoza vuelve a referirse a la naturaleza de los afectos y sobre cómo somos arrasados por las pasiones al modo de las olas en el mar, de un lado al otro en un constante estado de *fluctuatio animi*.⁴³ Justamente, la fuerza de perseverar en el ser propia de cada individuo implica que todas las determinaciones de la sustancia se esfuerzan en aumentar el grado de la propia potencia. Y, tal como Spinoza dirá en proposiciones siguientes, la forma de lograrlo no es otra que la adquisición de ideas adecuadas, esto es, de afectos que no son pasiones sino acciones, afectos activos que brotan de la fortaleza del alma y de la acción del entendimiento.⁴⁴

⁴⁰ EIII7, 135.

⁴¹ EIII7Esc, 135.

⁴² A VI iv, 1715.

⁴³ “Es evidente que nosotros somos movidos de muchas maneras por las causas exteriores, y que, semejantes a las olas del mar agitadas por vientos contrarios, nos balanceamos, ignorantes de nuestro destino y del futuro acontecer.” EIII P49Esc., 260-261.

⁴⁴ EVP4Esc, 390.

Por su parte, tal como vimos, el aumento o disminución de la propia potencia es directamente proporcional al equilibrio que un individuo pueda mantener entre sus partes constitutivas, así como entre las que se ubican por fuera de ella. Pero si un individuo no puede encontrar un entorno en el cual pueda mantener medianamente la superficie de su propio cuerpo, no podrá generar afectos activos ni adecuar sus ideas según el orden del entendimiento y, por tanto, no habrá más que formas evanescentes o límites difusos en constante devenir, que no permitirían la perdurabilidad de las imágenes o vestigios que constituyen la trama de todo cuerpo. Es decir, para Spinoza todas las afecciones del cuerpo son imágenes o huellas de otros cuerpos, y cuanto mayor sea la capacidad de entrar en relación con los cuerpos externos, cuanto mayor sea la amplitud de esa relación con el afuera, mayor será la riqueza y variedad de las imágenes. Y cuanto más nutrida sea por ello la imaginación de un cuerpo, tanto más lo será su memoria, cuyo correlato en el alma es inmediato y simultáneo, pues toda afección del cuerpo es también una idea del atributo pensamiento. De esta forma, puede verse la relación entre el grado de estabilidad e individuación de un cuerpo y la amplitud de los vínculos externos, mediante los cuales le es posible avanzar en el conocimiento de Dios y de la naturaleza, mediante la adecuación de sus ideas. Lo cual no solo implica la imbricación entre los procesos de individuación y la forma de un cuerpo,⁴⁵ sino que además existe una proporcionalidad respecto al conocimiento del mundo con el que cuenta. Sería interesante pensar también la relación de estos aspectos en Leibniz, dada la importancia que para el filósofo alemán tienen las relaciones entre las mónadas, en las que la percepción y el apetito que las constituye aumenta o disminuye de manera proporcional al conocimiento que tienen del universo. Esto es aún más claro si pensamos en la relación entre una mónada dominante y las demás, y entre una mónada y la unión con su propio cuerpo. El comentario leibniziano a la *Ética* no necesariamente ha de ser leído como una corrección a Spinoza, teniendo en cuenta que en ambos filósofos la cuestión de las

⁴⁵ La cual, en la medida en que se sostiene por la memoria y los hábitos, es también una forma de vida o de ser, es decir, una ética.

relaciones es central para comprender sus concepciones sobre el individuo y sobre los cuerpos. En palabras de Raphaële Andrault, una cuestión como esta, que podría parecer accesorio, deviene menos anodina si se tiene en cuenta que “para ambos autores, en los lemas spinocianos y en los textos de Leibniz donde la noción de relación con las cosas exteriores recibe un tratamiento conceptual explícito, esto cumple una función nodal tanto respecto de la explicación de los fenómenos de unión como de la definición de aquello que constituye la identidad [...] del cuerpo humano.”⁴⁶ También Renée Bouveresse repara en este punto y en las implicaciones para la noción de individuo, cuya identidad Spinoza define “por la conservación de su proporción interior”.⁴⁷ El hecho de que Leibniz adjunte tal comentario “no tiene nada de sorprendente en la pluma del autor de la *Monadología*, según la cual cada mónada expresa a todo el universo”.⁴⁸

Por otra parte, una última referencia clave sobre las relaciones internas y el afuera de ellas puede encontrarse cuando, al hablar del origen de las pasiones en el *Tratado breve*, Spinoza se detiene a analizar la *admiración*. Allí repara en su vínculo con el conocimiento y da el ejemplo de un campesino que se había metido en la cabeza que fuera de sus campos no había más. Sin embargo, habiéndole desaparecido un buen día una vaca y viéndose obligado a ir a buscarla muy lejos, se quedó muy admirado de que fuera de sus pequeños campos hubiera tantos otros campos. Seguidamente agrega: “Y a buen seguro esto también tiene que tener lugar en muchos filósofos, que se han creído que fuera del pequeño campo del globito terráqueo, donde ellos están, no existe ningún otro, puesto que ellos no lo observan”.⁴⁹ Creemos que es útil pensar estas palabras junto con las de Spinoza sobre el gusanito que se pasea en la sangre sin percibir en ella los lazos de conveniencia pues le son externos

⁴⁶ Raphaële Andrault, “L’individuation des corps animés: le ‘rapport aux choses extérieures’ dans les annotations leibniziennes à l’Éthique”, en *Spinoza et Leibniz rencontres, controverses, réceptions*, ed. por Pierre François Moreau, Raphaële Andrault y Mogens Lærke (París: PUPS, 2014), 194.

⁴⁷ Renée Bouveresse, *Spinoza et Leibniz. L’idée d’animisme universel* (París: Vrin, 1992), 236.

⁴⁸ *Ibid.*, 236.

⁴⁹ KV PII CIII, 104.

y que cabe considerar en analogía con cómo nos percibimos nosotros, en tanto que individuos en *nuestra parte* del universo, pues muestra la relevancia de lo que está fuera de nosotros para comprender el concepto de individuo en la inmanencia spinocista. Sean los otros campos respecto del campesino que habita una parcela de tierra, sean los globos terráqueos o “mundos posibles” que los filósofos no perciben pues no miran más allá de sus sistemas o sean sin más cada uno de los individuos que habitan el universo, no dejan de ser *en* Dios, no dejan de ser grados de potencia que se esfuerzan por perseverar en una y la misma sustancia.

Finalmente, más allá de compartir preocupaciones metafísicas comunes, es claro que las diferencias fundamentales entre Leibniz y Spinoza persisten, y no quisiéramos terminar nuestro escrito sin dejar de señalarlo. A modo de cierre, nos detendremos en la oposición entre el modo spinocista y la mónada leibniziana, partiendo del célebre pasaje de una carta a Louis Bourguet de 1714. Allí, cuando se encuentra escribiendo la *Monadología*, lejos ya de sus años en París y de sus encuentros de juventud con el spinocismo, Leibniz se expresa del modo que sigue: “es justamente por estas mismas mónadas que el spinocismo es refutado, puesto que hay tantas sustancias verdaderas como espejos vivientes del universo; [...] por el contrario, de acuerdo con Spinoza, solo hay una sustancia. Él tendría razón si no existieran las mónadas”.⁵⁰ Leibniz le reprocharía finalmente a Spinoza el no ser capaz de elaborar una teoría del mundo, dado que no podría explicar aquello que es constitutivo del mundo mismo, a saber, estar compuesto de una pluralidad de cosas que se distinguen realmente las unas de las otras.⁵¹ Según esto, las “cosas”, comprendidas en tanto que modos de la sustancia única spinociana, no serían más que elementos determinados externamente por una infinidad de otros elementos. Asimismo, si una cosa no es más que determinada exteriormente, termina por no ser nada en sí misma y no podría, en consecuencia, ser una cosa particular o individual. Sobre

⁵⁰ GP III 575.

⁵¹ Wolfgang Bartuschat, “Modes ou monades? Leibniz critique Spinoza”, en *Spinoza et Leibniz rencontres, controverses, réceptions*, ed. por Pierre François Moreau, Raphaële Andrault y Mogens Lærke (París: PUPS, 2014), 145.

esto Leibniz insiste, en un pasaje de *Ipsa natura*, luego de apuntar que la sustancia misma de las cosas consiste en la fuerza de actuar y de padecer, por lo que no pueden producirse en consecuencia cosas durables si el poder divino no puede imprimirles fuerza alguna que permanezca en ellas durante algún tiempo:

[Si así no fuera], se seguiría que ninguna sustancia creada, ninguna alma continuaría siendo numéricamente la misma, y que por tanto nada podría ser conservado por Dios, y por ello, que todas las cosas solo serían modificaciones y, por así llamarlas, fantasmas evanescentes y fluidos de la única sustancia divina, que es la permanente, y lo que viene a ser igual, que Dios sería la naturaleza misma o sustancia de todas las cosas, doctrina de pésima reputación que un escritor sutil pero profano introdujo o renovó recientemente.⁵²

En clara alusión al filósofo holandés, esta idea se repite con cierta variación en otra carta a Arnauld de enero de 1688, en la que Leibniz apunta que ha de haber en la naturaleza “algo más que extensión y movimiento, a menos que se niegue a las cosas toda la fuerza o poder, lo cual sería cambiar las sustancias que son, por modos; como lo hace Spinoza, que considera que solo Dios es una sustancia, y que todas las demás cosas son solo modificaciones de ella”.⁵³ Como se ve, este análisis leibniziano conduce a la pregunta clave sobre el individuo en Spinoza, y muestra una de las mayores diferencias entre ambos filósofos, anclada en sus conceptos de sustancia. Sin embargo, a partir del recorrido que hemos hecho, puede verse que las acusaciones que Leibniz realiza no corresponden completamente a la concepción original de Spinoza, quien definía una cosa individual justamente por su *conatus* o esencia actual, lo que implica cierta capacidad afectiva y activa. En todo caso, los llamados fantasmas evanescentes o formas fluidas son ese límite extremo del *conatus*, son las formas extenuadas de ciertos individuos que se encuentran en el punto donde la amplitud de la oscilación entre partes es casi nula. Asimismo, al no tener esto en cuenta, también se pasa por alto que

⁵² GP IV 509, EO 490.

⁵³ A II 133.

no hay tal cosa como átomos en la sustancia spinociana, es decir, partes totalmente simples que no se compongan con otras partes, sino que siempre se encuentran en relación con diversos grados de comunicación de sus movimientos y, por ello mismo, de comunicación de imágenes, de afectos y vestigios, de ideas. Todo lo cual constituye el revestimiento de una forma, a la vez que un cúmulo de memoria afectiva, y es también la condición de posibilidad de toda acción del entendimiento. Muestra de esto último son algunos de los afectos que Spinoza define en la cuarta y quinta parte de la *Ética*, como la fortaleza (en sus dos formas, firmeza y generosidad), la aquiescencia, la beatitud, o el amor intelectual de Dios. De modo que la crítica leibniziana a este respecto creemos que puede ser considerada inadecuada, no por la acusación de que en Spinoza solo hay una sustancia, pues es claro, sino por la conclusión que de allí extrae: que no hay individuos reales. Nuevamente, la realidad de los individuos es igual a la potencia que expresan y a la fuerza con la que perseveran y actúan, así como a la pluralidad simultánea (*plura simul*) de los afectos que soportan. Pero no por ello dejan de ser modos finitos, pues no son un imperio dentro de otro imperio,⁵⁴ son *en* Dios. También Leibniz concede la finitud de las mónadas, aunque expresen al universo entero y a Dios, al modo de un espejo vivo. Y si bien son pura interioridad, pues no hay un afuera de las mónadas, sí hay relación y sí hay vínculos de dominio y de fuerzas. Tampoco hay un exterior a la sustancia spinocista, solo un afuera modal en la naturaleza naturada; el único afuera posible para un filósofo que piensa al ser como unidad, al mismo tiempo que como potencia productiva infinita.

222

⁵⁴“Parece que conciben al hombre, dentro de la naturaleza, como un imperio dentro de otro imperio. Pues creen que el hombre perturba, más bien que sigue, el orden de la naturaleza.” EIII, Pref., 191.

REALIDAD ENERGÉTICA. DE LEIBNIZ A FREUD

*Josué Campa**

RESUMEN: El joven Sigmund Freud enfrentó una disputa sobre la concepción de la ciencia, que se confrontó con el mecanicismo materialista newtoniano y el racionalismo empirista leibniziano. De este modo, Freud se decidió a formular una ciencia psicológica y comenzó a plantear su propio camino, uno que le ganaría críticas a la psicología como “pseudociencia”, por parte de los filósofos de la ciencia del siglo XX.



ENERGETIC REALITY. FROM LEIBNIZ TO FREUD

ABSTRACT: Young Sigmund Freud faced a dispute over the conception of science, which is confronted in Newtonian materialist mechanism and Leibnizian empiricist rationalism. This way, Freud decided to formulate a psychological science and began to propose his own path, which received the criticism of psychology as a “pseudoscience” by 20th century philosophers of science.

PALABRAS CLAVE: Ciencia, Newton, psicología.

KEY WORDS: Newton, psychology, science.

DOI: 10.5347/01856383.0139.000302714

* Universidad de Guanajuato.

REALIDAD ENERGÉTICA. DE LEIBNIZ A FREUD

Introducción

El presente trabajo es parte de un proyecto de investigación sobre la influencia de Leibniz en el ideario científico y filosófico de los siglos XIX y XX. En este ideario encontramos una fuerte disputa sobre la concepción científica entre Newton y Leibniz, que se presenta como el debate del mecanicismo materialista newtoniano y lo que denominaremos aquí empirismo racionalista¹ leibniziano. Ambas posturas tuvieron adeptos y detractores, y hoy todavía se percibe su influencia, pero el mecanicismo fue considerado la concepción más popular de ciencia con la aparición de *El origen de las especies*² de Darwin. Si bien el mecanicismo era ya una fuerte tendencia, con la aparición del método darwinista terminó por influir a ciencias menos “exactas” como la biología, la neurología, la sociología y otras. En este ambiente encontramos a Freud, quien, como parte de una tradición y educación alemanas, quiere incorporarse a la tendencia científicista

225

¹ Esta idea es de Francisco Javier Luna Leal, “La dinámica sustancial de Leibniz”, *Eikasía* 85, (2019): 75-93. Luna Leal considera a Leibniz un inviolable empirista y un racionalista iconoclasta por su fuerte postura realista que no le permitía más que acercarse a los hechos que esta le permitía, pero sin dejar de lado una racionalización posterior que explore las posibilidades de entender la realidad que está más allá de la realidad física.

² Charles Darwin, *El origen de las especies*, trad. por Antonio de Zulueta (Madrid: Calpe, 1921).

mecanicista materialista posdarwinista del siglo XIX. En este texto trataremos al joven Freud en su texto *Proyecto de psicología*,³ “un esbozo inconcluso, desautorizado por su creador”.⁴

El interés en este trabajo freudiano está en que su temprana incursión a la tendencia científicista es más evidente que en otras obras; incluso podemos decir que el conflicto que le presentó este texto muestra no solo sus trabajos posteriores, sino la razón de que se dedicara a ellos sin consideraciones tan “rigurosas”.⁵ Este texto que Freud dejó inconcluso es su aproximación a la ciencia y su renuncia a satisfacer las necesidades que la concepción mecanicista materialista imponía, lo cual incitó las críticas del Círculo de Viena a la psicología. Sin embargo, destacar el papel de Leibniz como un precursor de consideraciones científicas, incluso en un tiempo en que pareciera irrelevante, abre un campo sumamente amplio y enriquecedor.

Este papel de Leibniz como proveedor de una consideración científica-filosófica será muy útil para quien quiera acercarse, pues, como toda postura filosófica, trae aire fresco a las corrientes tradicionales y casi hegemónicas con las que se desarrolló la ciencia que conocemos. El propio Lamarck, contraparte de Darwin, recibió la influencia de Leibniz por intermediación de sus maestros y llegó a una teoría de la evolución de las especies más enriquecedora que la darwiniana. Si bien cometió errores, fueron de origen semántico o de ingenio, no ya ontoepistémicos como los que se encuentran en el pensamiento darwiniano y en múltiples teorías mecanicistas.

Explicaremos el desarrollo de estas ideas de la siguiente forma. Primero, expondremos la concepción y los intereses de Leibniz según los desglosa Óscar Esquisabel en *Cálculo, ontología y metafísica: el proyecto ontoteológico de Leibniz*⁶ y *Combinatoria y matemática general: una relación compleja*.⁷ Esquisabel propone un orden alrededor de la

³ Sigmund Freud, “Proyecto de psicología”, en *Obras completas*, trad. por James Strachey (Buenos Aires: Amorrortu, 1992), I, 487.

⁴ James Strachey, Introducción a *Proyecto de psicología* de Sigmund Freud, 336.

⁵ Esta idea de rigor la relacionamos con la idea de ciencia que se manejó posteriormente.

⁶ Óscar Esquisabel, “Cálculo, ontología, metafísica: el proyecto ontoteológico de Leibniz”, *Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 51 (2012): 127-137.

⁷ Óscar Esquisabel, “Combinatoria y matemática general: una relación compleja”, en *Leibniz: Razón principios y unidad*, ed. por Juan Antonio Nicolás y Vivianne de Castilho Morera (Granada: Nova Leibniz / Latina, 2020), 462.

visión general del pensamiento científico-filosófico de Leibniz en que se conjuntan lógica, combinatoria característica y matemática general, y retiene, metafóricamente, las ciencias de forma derivada, al menos en su estructura. En un segundo momento, se verá que Freud confrontó las dos influencias con las que tuvo que lidiar y los conflictos que produjo su intento por formalizar científicamente una ciencia psicológica que entendía como *metapsicología*. Se deja para una tercera instancia y su conclusión, amenizar el trabajo con un análisis de la estructura freudiana con respecto a los intereses de Leibniz como un precursor de la idea de ciencia en la tradición alemana y de posturas que, incluso actualmente, podrían dar un interesante punto de partida para repensar nuestra perspectiva ante la ciencia y la crítica obligada desde la filosofía de la ciencia a las teorías y sus repercusiones de nuestro tiempo.

Leibniz y su reformulación de la ciencia

En principio, Esquisabel explica que la concepción científica de Leibniz contempla una ciencia que se apegue a los criterios de una lógica ampliada y de la combinatoria característica. El paradigma científico que presenta remite a un pensamiento que busca rescatar intereses y concepciones ligados a la enciclopedia universal descriptiva, al papel de la metafísica, la ontología, la lógica, la matemática universal, la didáctica, los intentos por un lenguaje racional y la formalización de todas las ciencias, de una sugerente unión de todos los aspectos del conocimiento humano, así como de todas las características de estos campos de conocimiento que se relacionan entre sí. Este proyecto le trajo a Leibniz múltiples dificultades y relaciones confusas, a las que Esquisabel intenta dar forma para fortalecer la coherencia del análisis de estas cuestiones. Podría decirse que el pensamiento leibniziano introduce una generalidad de la concepción científica similar a los esfuerzos del Círculo de Viena, pero, a mi parecer, ampliada con la introducción de la metafísica y con el entendimiento de la formalización de un conjunto de ciencias en general, que abarca tanto las ciencias “exactas” como las “abstractas”.

Las intenciones de Leibniz son los ejes de sus escritos, por así decir, y una de sus intenciones evidentes es formalizar una ciencia tal como Descartes pretendía, pero ampliando el margen de ciencia y realizando una estructura propia. Ese esfuerzo lo encontramos en el deseo enciclopédico que se ve reflejado en la reconfiguración de las ciencias conocidas de su tiempo, tal como expondremos enseguida. Parte de estas reconfiguraciones es hacer coincidir las descripciones y funciones de cada proyecto leibniziano, con la finalidad de alcanzar un entendimiento o paradigma científico. Estudiaremos el proyecto de la ciencia combinatoria característica, la matemática universal y la lógica ampliada, proyectos con los que Leibniz quería extender el dominio de las ciencias, no ya su parte material, sino la estructural o formal; por ejemplo, considerar fórmulas generales a las cuales ceñir con un contenido material las ciencias como las conocemos, para realizar un estudio de las ciencias en su completitud, o como escribe Esquisabel, “una ciencia de las ciencias, una ciencia de las formas generales [...] de las estructuras puras”⁸ (que pertenece más al rubro de la ciencia combinatoria característica), que se enmarca también como “la ciencia general” (más cercana a la lógica ampliada).

228

Hay cierta dificultad en la exposición de los contenidos o los rubros que abarca cada ciencia, así como el nombre que Leibniz da a cada uno. Pero a grandes rasgos, para el filósofo de Hannover el sentido de las ciencias las considera de forma general, pero la firme intención es concretar el cúmulo de conocimientos necesarios para analizarlas y someterlas a criterios de conocimiento aceptables. Dadas las ambiciones del autor, esta idea de ciencia posee matices amplios y, en cierto sentido, entremezclados, relacionados en elementos que estudian, desentrañan la estructura de las ciencias para que ramas de conocimiento derivadas de las formas más generales interactúen y den sentido al conjunto de realidades que expresan las ciencias en sí mismas.

Podemos seguir una guía de pensamiento en que, como dice Esquisabel, “el ensamble y armazón de la filosofía primera [de Leibniz] estaba articulado por relaciones formales, es decir, por estructuras”.⁹ Para

⁸ Esquisabel, “Combinatoria y matemática general”, 298.

⁹ *Ibid.*

lograr esto, debió postular una combinatoria característica, es decir, una ciencia característica ampliada. La ciencia característica se enfoca en la formalización del lenguaje racional, pero si se ve de una forma ampliada, añadiendo la ciencia combinatoria, comienza a aplicar el cálculo simbólico propio de la algoritmización del lenguaje, es decir, a idear, de forma abstracta, las estructuras. Ya no se enfoca únicamente en el cálculo simbólico general, sino que se aplica a los conocimientos humanos y empieza a trascender al estudio propio de la ciencia de las formas o estructuras de la combinatoria. Esto no solo se dirige a un lenguaje racional, sino que se centra en un paradigma de ciencia formal y abstracta, pues al añadir el entendimiento de la lógica ampliada, cabe contemplar todo el universo formal de las ciencias.

De este modo, al tiempo que la ciencia combinatoria característica junta una “ciencia de las ciencias” y una “ciencia de las formas generales (o de las estructuras puras)”, debe ser contemplada su relación con la lógica ampliada como “ciencia general”. En el artículo “Combinatoria y matemática general: una relación compleja” Esquisabel muestra la parte de la ciencia combinatoria característica, en “Calculo, ontología y metafísica” muestra que la lógica ampliada sustituye a la ontología, y que en su condición ampliada remite a los elementos metafísicos exacerbados que en un principio, con las anteriores definiciones de la lógica, no abarcaba todas las ciencias. Así pues, Leibniz parece reunir una serie de ciencias que, en su reconfiguración, adoptan dimensiones propias de un mundo en que puedan ser contempladas; por ejemplo, su teoría dinámica, en la que la fuerza monádica corresponde tanto a la teología como a la metafísica, ontología, física, química, psicología, etcétera.

Con respecto a la enciclopedia nuevamente debemos abrir nuestras expectativas, pues no es solo un conjunto de definiciones hechas arbitrariamente. La intención de Leibniz al actuar de forma enciclopédica es encontrar una manera de expresarse, esto es, estudiar las palabras e imponerles las limitaciones necesarias. Esta forma de trabajar lleva a que su búsqueda por referir las diferencias o especificidades de las ciencias use “la teoría de la definición”. Esquisabel anota: “las definiciones cumplen un papel análogo a las ecuaciones en el análisis geométrico”.¹⁰

¹⁰ *Ibid.*, 299.

Es un ejercicio que repetiremos constantemente. Leibniz hace un esfuerzo, quizá aquí más claro que en otros casos, de un análisis geométrico referido no ya a su uso en la matemática académica, sino visto de forma filosófica al modo de Descartes o Spinoza. Es una visión de la acción de formular ecuaciones, crearlas, darles un fundamento. Elaborar definiciones es un arte. Al igual que las demás ciencias, lo fundamental no es su aplicación, sino su formulación. Es un margen amplio al que apela el pensamiento leibniziano, cuando invita a ser Pitágoras no a ser pitagóricos, es decir, a crear y dar sentido a un teorema, no a duplicarlo en diferentes situaciones. Esta misma postura aparece nuevamente en la concepción de la matemática universal, aunque con una amplitud diferente. Tal vez como Platón en su academia, la idea de metafísica matemática (matemática ampliada) se apega a la ideación de estructuras (formas), no ya solo a una recopilación académica de fórmulas que se repiten y se proyectan a la realidad para saber la longitud de una sombra.

Estudiar la relación entre característica y combinatoria que Esquisabel propone forma parte de un “proyecto de una lengua o estructura racional y universal, cuyo fin es extender la potencia del método matemático a todos los dominios del razonamiento humano”;¹¹ es decir, tenemos por una parte la característica que se encarga del lenguaje o la estructura racional, de la que surge, por ejemplo el álgebra, y por la otra, al darle una dimensión más amplia podemos reunir este lenguaje simbólico con la operación de definiciones que conforma el método de la combinatoria. Es una situación más compleja que la que representaría el trabajo de cada ciencia por separado.

Esquisabel muestra la mayor profundidad y amplitud a dichas ciencias. Se habla de una dimensión más amplia en la que la característica es “ciencia de los lenguajes de la ciencia”, una “ciencia semiótica”, encargada de los sistemas simbólicos (“de donde surgen los lenguajes particulares de la ciencia”).¹² De este modo, la matemática forma parte de estos lenguajes particulares de la ciencia, los que tocan lo referente a la *cantidad*, un término que hay que recordar y que remite a aquello hacia lo que se proyectan los lenguajes de naturaleza matemática.

¹¹ *Ibid.*, 300.

¹² *Ibid.*

La característica también proporciona palabras a los lenguajes, enseña a fijar el razonamiento en pocas frases, usando caracteres¹³ en lugar de cosas, para descargar la imaginación.¹⁴ Sin duda, esta forma de ampliar la característica refleja al menos dos cuestiones importantes: el papel de los lenguajes que reducen elementos amplios a caracteres y el enfoque en las cantidades, en el sentido de que los objetos de la realidad serían cuantificables, es decir, aunque esta ciencia forme parte de las estructuras científicas no deja de remitirse a los objetos matematizables propios de las ciencias naturales. Esquisabel sigue mostrando el papel de la característica ampliada como “ya no solo un lenguaje específico, sino como ciencia general¹⁵ de la que dependen las ciencias como sistemas simbólicos, una especie de ‘metaciencia’”.¹⁶

Aquí Esquisabel comienza a tratar esta característica apegada a la combinatoria, y empieza por mencionar el marco del diseño del arte general de la invención.¹⁷ A comparación del análisis algebraico, cuyo objeto es el tratamiento de ecuaciones que remiten a cantidades,¹⁸ la amplitud que adquiere la característica con la combinatoria apela a un mayor número de clases de análisis con un mayor alcance que la “operación con cantidades”. De este modo, el margen contempla el análisis de las relaciones y conexiones entre objetos de naturaleza *cualitativa* (otro término para recordar), de la misma manera en que las ecuaciones algebraicas lo hacen con las *cuantitativas*.¹⁹ Así se muestra una única empresa, entre la combinatoria y la característica, en la que la primera

¹³ Podemos relacionar estos caracteres con, por ejemplo, los que se usan en el álgebra, una herramienta sumamente mencionada e importante para esta configuración de la característica y el paradigma científico leibniziano.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Algo que acercará la combinatoria característica a la lógica ampliada.

¹⁶ *Ibid.*, 301.

¹⁷ Un elemento que se verá después con mayor profundidad, pues es una de las artes que unen a la combinatoria característica con la dinámica y la lógica ampliada.

¹⁸ En algunos pasajes también se maneja como magnitud. En mi opinión, se refiere a lo medible, a aquellos objetos en los que se pretende utilizar las ecuaciones, al punto de que, para Leibniz, el álgebra es la ciencia de la magnitud. Es decir, está íntimamente relacionada con la noción de cantidad a la que también remiten estas ramas de la matemática subordinadas a la característica.

¹⁹ *Ibid.*

ofrece un “análisis de conceptos de los diversos ámbitos objetivos”²⁰ y la segunda “el diseño de los sistemas de notación”.²¹

Esquisabel formula las particularidades de la combinatoria característica, una ciencia superior que incluso subordina al álgebra.²² Cuenta que en una carta a Gallois, Leibniz afirma que la combinatoria característica también contempla el arte de la invención y forma parte de la “ciencia general”, lo que significa que en su relación con las otras ciencias resalta como ciencia de las formas. La ciencia general se identifica con la lógica ampliada, que, a su vez, está de cierta forma subordinada al lenguaje simbólico (de la característica). Es evidente, como dijimos, que la intención de Leibniz que presentamos como guía de estos esfuerzos persiste en una complicada correlación de distintas ciencias, con el designio de plantear una concepción científica, un paradigma científico en que podemos encontrar, como en los intentos positivistas del siglo XX, elementos de discriminación de las ciencias, así como límites y estructuras generales o puras que les sirvan de base. No se aleja de la metafísica, sino que la asimila, exigiéndole los rasgos más “objetivos” de su racionalidad.

Esta combinatoria característica se muestra con un doble carácter. Por un lado, es una ciencia formal, y por el otro, una ciencia simbólica en el sentido de que proporciona caracteres aptos para las ciencias.²³ Se entiende no ya que se adaptan a las ciencias, sino que forman parte de la formulación para estructurarlas, de modo que se da una especie de subordinación “formal-sintáctica”, en la que se conjuga “tanto el tratamiento de propiedades y relaciones abstractas como su operacionalización combinatoria por medio de un simbolismo adecuado”.²⁴ Con lo anterior se quiere resaltar el sentido tan amplio y adecuado de esta postura, pues, el interés de Leibniz era concretar la concepción científica amplia y consecuente con sus propios términos, quizá añadiendo la crítica ontoepistemológica al materialismo newtoniano, que limitaba tanto su concepción

²⁰ Refiriéndose a las formas, las estructuras de las conceptualizaciones dentro de cada ciencia.

²¹ *Ibid.* Refiriéndose a la creación de lenguajes racionales usados para reducir las ciencias.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*, 302.

²⁴ *Ibid.*

científica como sus alcances ontológicos al refugiarse únicamente en la ciencia matemática.

Esquisabel explica que, pese a los diversos modos en que Leibniz llegó a concebir estas ciencias, coincide en representar un “calculo general” con los caracteres universales, leyes de ordenación y transformación,²⁵ como una “ciencia de las fórmulas”, en la que se analizan, en una cita leibniziana, las formas de las cosas, es decir, las fórmulas en general, la *cualidad* en general, con un tratamiento diferente al del álgebra, que trata de las fórmulas aplicadas a la *cantidad*.²⁶ A falta de una explicación más detallada de Esquisabel y Leibniz, añadimos la siguiente: la cualidad y la cantidad remiten a situaciones muy distintas en el lenguaje leibniziano. En principio, la cualidad está ligada a lo semejante y desemejante, mientras que la cantidad a lo igual y desigual. En nuestra explicación, las cualidades semejantes pueden ser compartidas por diferentes entidades; por ejemplo, la cereza y la manzana comparten la cualidad de lo rojo, y en ese sentido son semejantes, pero en forma general cuantitativamente pertenecen a aspectos desiguales, caso contrario a lo que sería la comparación de dos manzanas, en que coincidirían las cualidades que poseen. Así, aunque no iguales del todo, pertenecen cuantitativamente a la igualdad o identidad de lo que es ser una manzana.

Otra acotación en la que se detiene Esquisabel es la equivalencia entre forma y fórmula (a lo que remite la combinatoria y la característica individualmente), pues “toda fórmula ‘expresa’ una forma, de manera tal que es una es el reverso de la otra”.²⁷ En conjunto, “la representación de la forma mediante una fórmula, que al fin y al cabo es un objeto *perceptible*, permite tratarla como un objeto físico y someterla a procedimientos de tipo combinatorio”.²⁸ Es sin duda la extensión que más nos interesa, pese a faltar la añadidura de la relación con la matemática general y la lógica ampliada, pues, de tal modo esta combinatoria característica es abarcadora y subyugante de las ciencias que puede

²⁵ *Ibid.*, 303.

²⁶ Cita de Leibniz en *ibid.*, 303.

²⁷ *Ibid.*, 304.

²⁸ *Ibid.*

trastocar todos los ámbitos del conocimiento humano, sean ciencias naturales o humanas, pues el proyecto de Leibniz consiste en buscar una adecuación ontoepistémica en la que el mundo, una vez añadidos elementos metafísicos como las mónadas o Dios, pertenezca y funcione dentro de una concepción científica-filosófica, una concepción mucho más enriquecedora que la mecanicista materialista newtoniana que concierne específicamente a explicaciones matemáticas. “En fin —dice Esquisabel—, la especiosa general [la combinatoria característica] adopta miles de modos y el algebra no contiene más que uno”.²⁹

Al respecto de esta controversia, la introducción de la matemática general (universal) que hace Esquisabel muestra no solo el problema que representó para Leibniz en la década de 1690 (justo cuando sucedió la disputa con Newton): “la matemática universal leibniziana se ha convertido en una versión bastante extendida, según la cual la matemática universal se identifica con el proyecto de la característica (y por tanto de la combinatoria) entendida como un cálculo lógico generalizado, especialmente en su versión de un lenguaje racional universal”.³⁰ Aunque Esquisabel encuentra muchos problemas en esta concepción, explica cómo Leibniz resuelve estas incongruencias remitiéndose a otros textos más amplios (*Dissertatio de arte combinatoria* y *Nouveaux essais*) en los que la matemática universal termina dependiendo de la característica, dado que esta última subordina a todas las ciencias y la matemática general solo se dedica a lo matemático en sí. Es una propuesta muy acorde a la disputa entre Leibniz y Newton, como respuesta a lo inadecuado y limitante del mecanicismo.

Desde mi punto de vista, se observa que esta relación ampliada entre la combinatoria característica y la matemática universal, pese a verla Esquisabel muy conflictiva, explica las intenciones de Leibniz respecto al alcance de su concepción científica. En efecto, para el filósofo, la comprensión matemática responde a esas formas de verla como “ciencia de la cantidad y la cualidad” o como “ciencia de la cantidad y su estimación”, pues “la posición y alcance ligado al de la combinatoria está

²⁹ Cita de Leibniz en *ibid.*, 305.

³⁰ *Ibid.*

estrechamente ligada al problema del objeto de la matemática universal”.³¹ La concepción que tiene Luna Leal de Leibniz como un inviolable empirista y un racionalista iconoclasta responde, a mi parecer, a la intención de integrar lo referente al estudio de la cantidad y la cualidad, y a la consideración de las ciencias especializadas que formulan estos estudios. Pareciera que Leibniz está pensando en un estudio que implique datos empíricos sólidos, que pertenecerían a un mundo en que no solo existen estos datos (como en el mecanicismo materialista), punto en que se presta toda esa información a un estudio más abstracto pero no por ello menos adecuado, lo cual llevaría a dar soporte a entidades teóricas como “la fuerza monádica”, cuya amplitud abarca la existencia de las mónadas, los cuerpos físicos y los hechos psíquicos, todos tocados por una misma entidad llamada “fuerza” pero con muy distintas “intensidades”.

De hecho, cuando Esquisabel se refiere a la matemática general como “ciencia de lo que se concibe con la imaginación, abarcando así tanto la cualidad como la cantidad”,³² responde no solo a la crítica a la limitación newtoniana, sino al tránsito de un estudio meramente material o cuantitativo a un plano en que lo cualitativo o abstracto propicia un estudio más adecuado. Se trata de una grave falta ontoepistemológica para algunas críticas al newtonianismo en que la proyección de los cálculos terrestres a los celestes forma parte de un uso inadecuado de la imaginación.³³

Es momento de explorar el papel de la lógica ampliada, la forma en que sustituye a la ontología dentro de la metafísica y, sobre todo, la amplitud general de la concepción científica leibniziana que, presentada por Esquisabel, queremos mostrar y relacionar con la pretensión de Freud de formalizar la psicología como una ciencia adecuada a su tiempo.

En “Cálculo, ontología y metafísica”, Esquisabel trastoca los temas referentes a la combinatoria característica, pero ligada al estudio del

³¹ *Ibid.*, 306.

³² *Ibid.*

³³ Véase: Antonio José Prieto Lindo, “Debate ontoepistémico entre Newton y Leibniz: solapamiento y tangencialidad” (tesis de doctorado, Universidad Complutense de Madrid, 2019).

cálculo y su amplitud como lenguaje racional y como ciencia de las formas, lo mismo que a la lógica ampliada, como ciencia general y remplazo de la ontología que, en su generalidad y subordinación de las otras ciencias, encuentra en la combinatoria característica el complemento que la hace formar parte de la metafísica y su exploración de los entes en tanto que entes, así como de las entidades necesarias y sustancias. Esquisabel examina uno de los principales ejes intencionales de Leibniz, el mundo explicado a partir de las mónadas, o la conformación ontológica del mejor de los mundos posibles, y lo presenta como ontoteológico, puesto que no debe olvidarse el papel de Dios en esta intención. Esta última referencia a la ontología es una concepción más cercana a una forma general y académica, no ya a la que presenta Leibniz, pues nuestra mención más bien remite a la coherencia ontoepistemológica leibniziana en su concepción científica-filosófica.

Pues bien, Esquisabel menciona dos intenciones del pensamiento leibniziano que no pueden ignorarse: los planes de ampliar y perfeccionar la lógica conocida y la enciclopedia universal demostrativa; la primera, como veremos, debía adoptar una dimensión más amplia, mientras que la otra era parte de las inquietudes que la corriente de pensamiento pansófico le provocaba. Entonces, la perspectiva de la lógica ampliada adopta dos perspectivas, la primera como metodología y la segunda como “ciencia general”. Con esto se resaltan dos factores, unos teóricos y otros metodológicos. Los factores teóricos reúnen “los principios comunes a todas las ciencias”, mientras que los metodológicos contienen “las reglas de la invención y del juicio”.³⁴ Esquisabel muestra que, en la visión de ciencia general, en la que la lógica releva a la ontología, esta se convierte en una ciencia categorial. De este modo, la combinatoria característica, que también gozaba de cierto acercamiento a la metafísica (justamente cerca de la ontología), mantiene también una estrecha relación con la lógica ampliada, pues no solo hay una conexión con la subordinación de las ciencias, sino que la inventiva, como ciencia o arte, sigue apareciendo, quizá no en un plano de cálculo, pero sí en inquietudes metafísicas, específicamente las ontológicas entendidas como ciencia de los entes en tanto que entes.

³⁴ Esquisabel, “Cálculo, ontología, metafísica”, 128.

Esquisabel muestra que en el pensamiento de Leibniz la lógica ampliada y la combinatoria característica pertenecen a la metafísica, o al menos a una parte.³⁵ Al decir “a una parte” se refiere justamente al análisis histórico de referencias sobre las diversas concepciones de la metafísica que competen al tiempo y espacio en que vivió Leibniz. Estas concepciones son, en general, la división de las ciencias encargadas de los dos grandes hitos de la metafísica, al menos en ese momento, el primero el de los entes en cuanto entes y el segundo el de Dios. En estos estudios metafísicos, desde la perspectiva de su tiempo, se entiende la importancia de comprender los rasgos de su objeto de estudio. Las ciencias y lo que las forman son la parte referente a los entes en tanto que entes, es decir, la ontología o ciencia general, que busca ordenar las formas existentes y su estudio. Ahora bien, la lógica ampliada ocupa un lugar, pues en el proyecto de Leibniz sigue contemplando los estudios referentes a Dios, el ente necesario, la monadología o las sustancias que (en cierto sentido) preceden a los entes. De todos modos, cabría decir que en los estudios leibnizianos pareciera que esta distinción metafísica simplemente colinda con la lógica ampliada en tanto que, como concepción científico-filosófica, es un examen de todas las formas de conocimiento a la que se deben subordinar las demás ciencias. Incluso si el estudio de la monadología explica la concepción de Dios, las sustancias (mónadas) y la realidad física, esta debe ceñirse también, en tanto cúmulo de conocimientos, a la lógica ampliada.

En cuanto a la combinatoria característica, como ciencia de las formas abstractas no solo contiene el esquema general de todas las ciencias, sino que también lleva a cabo una representación simbólica de dichas formas.³⁶ Esquisabel vuelve sobre la idea de que esta combinatoria característica constituye el arte de la invención formal, o sea, de los aspectos más abstractos de la lógica de la invención.³⁷ Explícitamente, esta inventiva parece ser entendida como el mismo esfuerzo de Leibniz, pero llevado a las ciencias particulares; es decir, la inventiva forma parte de las inclinaciones por conformar ciencias adecuadas, que se rigen y subor-

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*, 130.

³⁷ *Ibid.*

dinan a los dictámenes de la lógica ampliada (que ya contempla la combinatoria característica). Así, la ciencia combinatoria característica y la lógica ampliada coordinan las formas de todas las ciencias, su estructura y su cálculo (o lenguaje racional), además de la conformación de una de varias ciencias regidas por una ciencia general.

Sin embargo, Esquisabel señala las limitaciones, que comienzan por tener claro que la ciencia de las formas no es una ciencia de contenidos; estos contenidos solo se adquieren a partir de las ciencias que tratan de dominios objetivos específicos; es decir, los contenidos son los conceptos y datos que cada ciencia recupera de sus objetos de estudio, luego de haber aplicado distintos análisis en su campo de conocimiento, con lo que se produce un “análisis material de las ciencias”, lo que dotaría de contenido a las expresiones formales (estructurales) que dictamina la combinatoria característica.³⁸

Así completa Esquisabel la concepción de una combinatoria característica que, como parte de la ontología, se ocupa de las formas generales de la objetividad,³⁹ esto es, de la adecuación ontoepistemológica.

Para concluir con la concepción y las intenciones de Leibniz, nos encontramos con el problema de cómo han de coincidir la metafísica, la lógica y el mundo de las mónadas. Aquí encontramos el dilema de que no coincide el principio de razón suficiente metafísico con el principio de no contradicción lógico en un mundo que debe ser explicado desde sus formas hasta sus contenidos. Esquisabel señala que pese a las dificultades, el filósofo de Hannover parece apuntar a que la lógica ampliada contiene la idea de una ciencia de la totalidad, y que “podría considerarse como una práctica de la metafísica, en tanto que expande las verdades generales de esta hacia una ulterior indagación de la verdad”.⁴⁰ Para explicar el funcionamiento de la lógica, Esquisabel introduce la didáctica, pues en esa disciplina se encuentran elementos que resaltan sobre la conformación de la lógica y vuelven más evidente que agregar factores para ampliarla se convierte en una “práctica de la metafísica”: la

³⁸ *Ibid.*, 131.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ Cita de Leibniz en *Ibid.*, 132.

lógica contiene los principios comunes a los objetos de todas las ciencias, así como los principios específicos de cada una de ellas”.⁴¹

Óscar Esquisabel habla de la didáctica como la disciplina que tiene por finalidad dirigir los hábitos o facultades del espíritu, es decir, la memoria, la invención y el juicio, a las que se añade la metodología o el arte del orden. Dice que la invención, el juicio y la metodología forman parte de la lógica, y que la didáctica está conformada por la lógica y la memoria.⁴² Desde este punto de vista, la lógica solo es una disciplina de corte metodológico. Se consigue ampliar la lógica más allá de sus funciones instrumentales si se considera el proyecto pansófico, o bien, enciclopédico, que requiere añadir los preconocimientos.⁴³ Como ejemplo de las disciplinas que contemplan preconocimientos se encuentran la hexiología, la arqueología y la gnoseología, que se dedican a los primeros acercamientos novedosos sobre cierta parte de la realidad. De este modo, se postula que la lógica posee un carácter dual, como guía metodológica y como, ontológicamente, ciencia que trata de las formas y nexos formales de los objetos en cuanto tales.⁴⁴

En este panorama, la metafísica, para ser entendida con estos parámetros, es dividida por Leibniz en su forma general y especial. En la primera abarca la *cualidad* en general, abstraída de los sustratos (como lo rojo en la manzana, pero referido a la esencia, existencia, etc.); mientras que la segunda se refiere a los objetos y sustratos de las cualidades, es decir, es la parte encargada de la relación de los cuerpos y, en cierto sentido leibniziano, de lo referente al espíritu. Esquisabel señala que esta forma de pensar la metafísica contempla un sentido impropio y otro propio. El sentido impropio es la identificación con la lógica (como sustituta de la ontología) y el propio se relaciona con ser “la ciencia que se rige por el principio de razón suficiente, por medio del cual se puede dar cuenta del fundamento último de las cosas”.⁴⁵

⁴¹ *Ibid.*, 133.

⁴² *Ibid.*, 132.

⁴³ Según Esquisabel, los preconocimientos son conocimientos que hay que presuponer para poder aprender una ciencia.

⁴⁴ *Ibid.*, 133.

⁴⁵ *Ibid.*, 134.

La forma impropia sería el tratamiento de la parte de la metafísica que plantea Esquisabel. La propia está más relacionada con los problemas de las esencias y su pulsión por existir, así como la teoría de la sustancia monadológica y de Dios como ente necesario.⁴⁶ Desde esta perspectiva, tal distinción y tal explicación de la ramificación de la metafísica, la lógica, la ontología, la combinatoria, etc., muestran que la intención de Leibniz apunta a la construcción estructural de un mundo coherente en todas sus formas. Con este arte de abarcar todo el mundo y explicarlo de forma coherente, se llega —según Esquisabel— a pensar que “la disciplina que se ocupa de objetos especiales, en particular si se sostiene la teoría de la sustancia monadológica, deviene finalmente en una ‘psicología’ o ‘pneumatología’”. Esta cita concierne más a saber cómo se plantean estos estudios, referentes a la parte espiritual o mental, en la tradición alemana influida por Leibniz, que además es la influencia más oculta en los trabajos de Freud.

Hemos de resaltar del trabajo de Esquisabel su misma aseveración sobre esta postura que rescata de los textos leibnizianos, que se dan “en el contexto de un intento de presentar de manera global la organización de las ciencias”. Esto lo lleva a la disputa sobre el principio de razón suficiente (metafísica) y el principio de no contradicción (lógica) y su supuesta incongruencia al ser utilizados juntos. Pero Esquisabel aclara: “¿Acaso la metafísica no requiere también de principios necesarios, es decir, conectados con el principio de no contracción?”⁴⁷

240

Freud, hijo de su tiempo

En la doctrina de Freud encontramos elementos de una influencia de la tradición alemana respecto a la consideración de la ciencia y de los estudios pneumáticos, o bien, de la mente, el espíritu y demás entidades relacionadas con la psicología. Desde este punto de vista, tales estudios no solo tienen que ver con Leibniz, sino que, orgánicamente, atañen a la educación y el ideario intelectual alemán que responde a los planteamientos del filósofo. Entonces, no es muy común postular la expansión del

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.*, 134.

pensamiento de Leibniz fuera de la filosofía, pues, con respecto a la postura científica, fue el mecanicismo, la postura newtoniana, la que se reconoció como más acertada y “científica”. Como parte de las investigaciones que he realizado, encuentro que el papel de Leibniz como proveedor de elementos científicos fue mucho más amplio de lo que usualmente se considera, además de mucho más adecuado en términos ontoepistemológicos y referentes a la metafísica, la lógica y los intentos de universalización de las ciencias.

En el texto desautorizado, el *Proyecto de psicología*, encontramos el primer intento freudiano de concebir una ciencia psicológica, mejor conocida como metapsicología. Este esfuerzo pretendía cumplir los requisitos de finales del siglo XIX con respecto a qué es ciencia. Dicho de forma breve, las reflexiones sobre lo que fuera la ciencia eran el equivalente al mecanicismo materialista newtoniano, pero, tras la publicación de *El origen de las especies* la metodología darwiniana dio un fuerte impulso a las ciencias, en especial a las conocidas como ciencias humanas, que aspiraban a conquistar estatus matemáticos y a encontrar reducciones que se emparejaran con ciencias más consolidadas, como la física o la química.

Freud, trastocará estos elementos y abordó situaciones que competen a las necesidades científicas del mecanicismo materialista como del empirismo racionalista. En la inventiva freudiana se trasluce una fuerte disputa por concebir y “acomodar” los elementos materiales y neumáticos en la neurología, con vistas a materializar la metapsicología que deseaba. No nos detendremos en el análisis de la metodología que emplea, puesto que la concepción científica es nuestra prioridad; sin embargo, adelantando un poco las conclusiones, nuestra impresión es que la experimentación de Freud, la terapia y otros elementos de su psicología proceden del desánimo que le causó no haber podido concretar su proyecto de una ciencia psicológica.

Ya en el primer párrafo de *Proyecto de psicología*⁴⁸ se presenta una de las más grandes disputas que han existido: “El propósito de este proyecto es brindar una psicología de la ciencia natural”.⁴⁹ El nombre que

⁴⁸ Sigmund Freud, *Proyecto de psicología*, 487.

⁴⁹ *Ibid.*, 339.

se daba a los filósofos y científicos de los siglos anteriores al XIX era el de “filósofos naturalistas”. Entre 1830 a 1860, Whewell dirigió una campaña para separar la filosofía de la ciencia; de hecho, fue el precursor del afán por diferenciar entre el científico y el filósofo natural que desembocó en *El origen de las especies* de Darwin. La razón es la siguiente: El materialismo mecanicista de Newton fue un modelo que otros quisieron adaptar a las ciencias o a las disciplinas que se declaraban científicas. Estos esfuerzos fueron vanos hasta que Darwin no presentó un modelo que asimilaba ese modelo, o que al menos mostraba un contenido material y lo transformaba en una medida matemática. Darwin convirtió sus observaciones de los seres vivos en una medida *cuantificable*. Después, con mayor o menor éxito y credibilidad, las demás ciencias comenzaron a dar resultados similares, en los que convertían elementos de sus ramas de estudio en elementos cuantificables. Al deseo por formalizar una rama de estudio y convertirla en científica se le llamó científicismo.

Al darse Freud a la tarea de convertir la neurociencia en metapsicología, pasó por un desarrollo amplio de su metodología, pero la base que fundó contemplaba a las neuronas como supuesto material. El término *neurona*, antes de tener el significado que tiene a partir de 1897, designaba a ciertas células que conformaban el cerebro, pero que no habían podido observarse. Para Freud era un supuesto, un elemento mecanicista que daba sustento a su teoría, era aquello que se movía en la materialidad del cerebro y daba lugar a los fenómenos observables.

Lo anterior debe tenerse en cuenta al saber que dentro del mismo primer párrafo del proyecto se dice que construir una psicología como una ciencia natural implicará “presentar procesos psíquicos como estados cuantitativamente comandados de unas partes materiales comprobables”,⁵⁰ con la intención de volverlos *intuibles* y *exentos de contradicción*. Para tales objetivos se tomarán por guía dos ideas rectoras: 1) diferenciar entre actividad y reposo, según la ley general de movimiento, y 2) suponer las neuronas como partículas materiales.⁵¹

⁵⁰ *Ibid.*, 339.

⁵¹ *Ibid.*

Ambas ideas serán las intenciones que buscaremos explorar a continuación. James Strachey, quien emprendió la tarea de ordenar, comentar y anotar el primer volumen de las *Obras completas* de Freud, copia en la introducción al *Proyecto de psicología* fragmentos de las cartas de Freud a Fliess en las que escribe: “dos ambiciones me atormentan: primero, averiguar qué forma cobrará la teoría del funcionamiento psíquico si se introduce un enfoque cuantitativo, una especie de economía de la energía nerviosa, y segundo, extraer de la psicopatología aquello que pueda ser útil para la psicología normal”.⁵² Ciertamente hay un correlato más cercano entre incorporar lo cuantitativo a la psicología y las ideas rectoras de que habla Freud, pero la ambición de desenredar el origen de las psicopatologías y encontrar una psicología normal es quizá el punto más alto del pensamiento freudiano y es la intención básica de estos intentos de metapsicología.

Freud emplea un lenguaje simbólico: Q : cantidad (en general, con mismo orden de magnitud del mundo exterior), $Q\ddot{n}$: cantidad (con orden de magnitud intercelular), φ : sistema de neuronas pasaderas, ψ : sistema de neuronas impasaderas, ω : sistema de neuronas de percepción, W : percepción, V : representación, M : imagen motriz. Este uso parecería una puesta en práctica de la postura de Leibniz reflejada en la tradición científica alemana; pues una de sus principales funciones es volver simbólicos elementos complejos, tal como la ciencia característica, quizá fantaseando un poco, como una aplicación de la combinatoria característica, pues también tiene alguna relación con otras ciencias, como anatomía, física, química, histología.

Desde el principio, Freud liga la cantidad fluyente con los estados psicopatológicos y entiende que estas cantidades están en juego al momento de presentarse estímulos, sustituciones, conversiones y descargas. Estos estados de la psique se relacionan con la teoría de economía energética; por tanto, es necesario explicar cómo sucede. Freud explica que estas cantidades deben ser detenidas o aliviadas dentro del sistema neuronal. Para tales efectos, postula el “principio de inercia”, mediante

⁵² Strachey, Introducción a *Proyecto de psicología*, 326.

el cual las neuronas descargan esta cantidad (ha de entenderse descargar en el sentido de volver aptas las cantidades de energía para el delicado sistema nervioso).⁵³

Para esta descarga se presentan dos primeros tipos de neuronas, las neuronas ϕ , que denomina pasaderas, y las neuronas ψ , que son impasaderas. Estas células cancelan la recepción de Q y $Q\tilde{n}$. Las primeras son las cantidades del exterior y las segundas del interior, es decir, las cantidades que son tanto de los órganos como de las cantidades percibidas (se entiende que fueron externas y ahora son aptas para el sistema neuronal). Para tales esfuerzos presenta las barreras-contacto. La teoría se centra en la existencia del protoplasma, una sustancia dentro de las neuronas que de alguna manera convierte las cantidades externas a algo más apto para la conducción interna. Esta teoría forma parte de la explicación de la memoria, que tal como dice Freud, es algo que debe ser atendido por cualquier teoría psicológica. La explicación de la relación entre la memoria, las barreras contacto y las neuronas es la siguiente: la memoria es posible porque las neuronas tienen la capacidad de ser afectadas y poder regresar a su estado original, es decir, de recibir una energía manejable que no dañe el sistema neuronal, algo que se logra con la cualidad de las barreras-contacto. De este modo, las neuronas quedarían influidas mas no dañadas, y están listas para excitaciones nuevas, lo que abre el paso a un campo libre donde pueden darse los caracteres generales de la memoria.⁵⁴

Las neuronas ϕ tienen la cualidad de ser pasaderas por dejar pasar las $Q\tilde{n}$, es decir, una versión más liviana de Q . Por su parte, las neuronas ψ apenas dejan pasar estas cantidades $Q\tilde{n}$, sean las provistas por ϕ o las que se originan en estímulos endógenos (los del funcionamiento del cuerpo, hambre, temperatura, etcétera). Aquí surge el término “facilitación”, usado para explicar este movimiento de cantidades entre los sistemas neuronales, y que se relaciona con la capacidad de las neuronas de retener y permanecer receptivas. Justamente es importante esta explicación, por que al ser tratadas *magnitudes de impresión* se puede llegar a pensar en el *dolor*, y, por su intermediación, en el *trauma*.⁵⁵

⁵³ Freud, *Proyecto de psicología*, 343.

⁵⁴ *Ibid.*, 345.

⁵⁵ *Ibid.*, 348.

Freud ve esta primera formulación como una hipótesis, con un supuesto material que debe relacionarse con otras ciencias para mitigar la arbitrariedad, al igual que para responder a cuestiones imputables a su teoría. De esa forma, se produce una reducción a ciencias “mejor fundadas” que den sustento a su teoría. Freud habla de la biología, del sistema nervioso que recoge los estímulos del entorno y descarga las excitaciones endógenas generadas; este hecho refuerza la idea de que realmente hay un sistema de neuronas, que no es un invento. La anatomía le sirve para localizar la sustancia gris espinal, la encefálica y el encéfalo, es decir, las partes del sistema neuronal dispuesto por Freud. Con respecto a la física, observa el pensador alemán la existencia de las grandes cantidades de energía, así como de masas en movimiento que la propagan. En la física se basa el flujo de energía del sistema de neuronas, pues funcionan según la ley general de movimiento. En este punto, a Freud le queda por explicar lo más difícil: cómo estas cantidades terminan siendo de una magnitud inferior, apta para el sistema neuronal. Freud acude a la histología de su tiempo, que abre la posibilidad de que se produzca un flujo entre las terminaciones y las conexiones de neuronas (ϕ , ψ) del modo en que explica la teoría freudiana, lo que le confiere verosimilitud.⁵⁶

En cuanto a lo que llama “El problema de la cantidad”, Freud acepta que no tiene conocimiento de la magnitud de los estímulos; sin embargo, adopta otro supuesto, que estas $Q\ddot{n}$ sean de magnitud baja dadas las barreras-contacto, lo que le facilita la explicación. “Con esta aseveración queda salvada la identidad de la naturaleza de las neuronas ϕ y ψ y explicadas biológica y mecánicamente su diferencia con respecto al carácter pasadero”.⁵⁷ Ha de tenerse en cuenta la situación en que Freud estructura estos pensamientos, pues las relaciones que forma con respecto a las otras ciencias corresponden a una tradición alemana, mientras que la reducción de las explicaciones a ciencias más “asentadas” y su intención de explicar mecánicamente sus hipótesis están más cerca del mecanicismo materialista, dado que en esta corriente no se prioriza la relación con otras ciencias, fuera de la matemática. Entre tanto, el reduc-

⁵⁶ *Ibid.*, 348 y 349.

⁵⁷ *Ibid.*, 349.

cionismo sí es un método mecanicista, pues las ciencias deben ser reducidas a ciencias más asentadas, solo que esta disputa mecanicista llevará a un problema al tratar de la conciencia y su naturaleza.

En el apartado “El dolor”, Freud habla con mayor seguridad sobre la naturaleza biológica de los dispositivos que ha propuesto; sin embargo, estas fronteras eficaces, de ser violentadas, exteriorizan fenómenos que rozan lo patológico. Se presentan dos situaciones. En la primera, se dan los arquetipos normales de lo patológico, una de las intenciones más claras de Freud; en la segunda, la falla de estos “dispositivos” (de defensa) se manifiesta con el fenómeno del “dolor”. Este fenómeno se explica porque “el sistema de neuronas tiene la más decidida inclinación a huir del dolor”.⁵⁸ El recurso al dolor y la inclinación al no dolor recuerdan las teorías antiguas de placer y dolor, además de que parecieran mostrar una postura leibniziana en la inclinación a la existencia. Incluso la visión de Freud biológica y evolutiva, antes que darwiniana, acusa la influencia de Lamarck (cuya teoría es sumamente leibniziana).

Freud dice que el dolor eleva la tensión en $Q\ddot{n}$, es decir, grandes cantidades de Q pasan hacia ψ , lo que significa que ϕ no pudo contenerla apropiadamente. La explicación es que el dolor pone en movimiento ϕ y ψ , con lo que no se da una adecuada conducción y por ende hay un incremento cuantitativo que deja secuelas en ψ , que compara con ser traspasado por un rayo. A diferencia de un proceso adecuado que alimenta la memoria, esta inadecuación precede a un trauma, un elemento dañino para todo el sistema, con las mismas características de la memoria, pero de índole negativas en su descolocada fuerza.

En el capítulo “El problema de la cualidad” Freud introduce la existencia de la *conciencia*. Según explica, la conciencia ignora los supuestos de la cantidad y las neuronas: “hemos abordado los procesos psíquicos como algo que podría prescindir de esta noticia por la conciencia, como algo que existe independiente de una conciencia [...] la conciencia no nos proporciona una noticia completa ni confiable de los procesos neuronales [que] tienen que ser considerados en primer

⁵⁸ *Ibid.*, 351.

término como inconscientes y [...] deben ser inferidos”.⁵⁹ Esto le sirve de preparación para postular las cualidades, que son percibidas por la conciencia y descritas como “sensaciones que son *algo otro* dentro de una gran diversidad, y cuya alteridad es distinguida según nexos con el mundo exterior. En esta alteridad existen series, semejanzas, etc.; cantidades no las hay aquí en verdad”.⁶⁰ Se trata de una referencia, quizá algo diluida, a la ciencia combinatoria.

Freud piensa que el origen de estas cualidades no es objeto del estudio que realiza, pero, en todo caso, no pertenecen al mundo exterior, pues, al estar la psicología apegada a la ciencia natural, “afuera solo existen masas en movimiento”.⁶¹ Todo lo anterior significa que la conciencia se encuentra en “pisos superiores”⁶² al sistema de neuronas, y de algún modo, forma parte de este. Freud analiza las cualidades con respecto a las capacidades de ϕ y ψ y constata que, en dado caso, ψ forma parte de procesos psíquicos de reproducción y rememoración, pero que carecen de cualidad. Por ende, debe existir otro tipo de neuronas, las nombradas ω , que se excitan con la percepción (entendida como elemento consciente), no están ligadas a la memoria y tienen un origen inconsciente vinculado a la cantidad. De esta forma, sin hablar de distintas naturalezas, las neuronas ω son la muestra de que el sistema neuronal es capaz de mudar la cantidad en cualidad: al igual que hace ϕ para ψ , ψ reduce $Q\tilde{n}$ a cantidades todavía menores, y desde nuestra perspectiva, más sutiles.

Para lograr tal sutileza, Freud introduce el *periodo*, un concepto que toma de la física de su tiempo, y que utiliza para el flujo de movimiento en que disminuye la cantidad de energía, lo que nos recuerda los problemas de conservación de la energía del mecanicismo. En un periodo se desgasta la cantidad para que las barreras-contacto la disminuyan hasta que casi desaparezca. Como vemos, Freud conserva las ideas de Newton sobre el movimiento y el desgaste de energía.

⁵⁹ *Ibid.*, 352.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ *Ibid.*, 353.

⁶² *Ibid.*

El optimismo moderno en el progreso intelectual, moral y filosófico del hombre

Freud escribe que “solo mediante tales supuestos complicados y poco intuitivos he conseguido hasta ahora incluir los fenómenos de la conciencia en el edificio de la psicología cuantitativa”.⁶³ Es una declaración que lleva al punto central de este trabajo con respecto a la relación de Freud y la ciencia de su tiempo, pues, como mostramos, hay grandes debates entre concepciones científicas, surgidos de la disputa Leibniz-Newton. Aquí, vemos que Freud procura el desarrollo amplio que Leibniz impulsaba, pero en condiciones newtonianas. Estas dificultades vuelven evidentes los problemas que presentaría el mecanicismo y sus necesidades materiales sin una exploración racional más extensa. Estos problemas causaron el desánimo de Freud. “Según una avanzada teoría mecanicista, la conciencia es un mero añadido a los procesos fisiológicos psíquicos, cuya ausencia no cambiaría nada en el decurso psíquico. Según otra doctrina, la conciencia es el lado subjetivo de todo acontecer psíquico, y es por tanto inseparable del proceso anímico fisiológico.”⁶⁴

Freud estaba al tanto de estas disputas, al grado de que formuló una oposición intelectual al mecanicismo, en forma semejante a las posturas de Mach y Einstein, que encontraban en el mecanicismo serios problemas ontoepistemológicos, pues no solo observaban las dificultades que vimos, como la proyección newtoniana, sino que además el tratamiento de lo abstracto y otros elementos cercanos a la metafísica los llevaron a acercarse a la filosofía de Leibniz, más asimilable a la teoría de la relatividad.

Con todo, Freud mantuvo una postura deliberadamente ajena a esos problemas, pues, como explica Assoun, para el psicólogo alemán la idea de *interpretación* formaba parte del concepto de *explicación*, al contrario del mecanicismo.⁶⁵ Al ser esa la postura freudiana, podemos explicar las críticas posteriores al psicoanálisis, que aunque continuó un desarrollo cercano a la ciencia, no fue aceptado por los científicos y filósofos

⁶³ *Ibid.*, 355.

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ Paul-Laurent Assoun, *Introducción a la epistemología freudiana* (México: Siglo XXI, 2014).

de la ciencia. Al hablar de la conciencia en el marco de esta disputa entre empirismo y mecanicismo, el joven Freud escribe: “Entre ambas [posturas] se sitúa la doctrina aquí desarrollada. Conciencia es aquí el lado subjetivo de una parte de los procesos físicos del sistema de neuronas, a saber, de los procesos w , y la ausencia de la conciencia no deja inalterado al acontecer psíquico, sino que incluye la ausencia de la contribución del sistema w ”.⁶⁶

De este modo, vemos que el joven Freud ejecuta las intenciones de Leibniz; podemos ver la ambigüedad y los problemas que Leibniz presentó en su inmensa tarea, pero, también, la influencia sobre la concepción de ciencia, el estudio de la mente y las ideas de la combinatoria característica, como el uso de lenguaje simbólico, el estrechamiento entre ciencias para unificarlas y relacionarlas. De igual modo, los conceptos de cantidad y cualidad forman una parte importante de ciencias como la psicología, pero tienen un correlato en el intento por unificar ontopistemológicamente las ciencias en una ciencia general que abarque todas las estructuras científicas.

En los dos artículos de Esquisabel y en el libro de Bruno Bettelheim encontramos comentarios que relacionan a Leibniz con Freud, a nuestro parecer, con una intención muy similar. Esquisabel explica cómo ve el pensamiento leibniziano con respecto a la relación entre la lógica, el cálculo y la metafísica, “en el sentido más benigno que apunta al optimismo moderno relativo al progreso intelectual, moral y físico del hombre”,⁶⁷ y remite a la fusión de la combinatoria y la característica, “cuyo fin es extender la potencia del método matemático a todos los dominios del razonamiento humano”.⁶⁸ Por su parte, Bettelheim dice que “lo que animaba a Freud era tanto una aspiración científica como el deseo de facilitar, mediante el conocimiento y dominio de nuestras pulsiones, el acceso a una vida más humana”.⁶⁹ Esta idea muestra la intención de ambos autores, quizá propia de una tradición científica-filosófica alemana, de apuntar hacia el progreso del conocimiento integral del hombre,

⁶⁶ Freud, *Proyecto de psicología*, 355.

⁶⁷ Esquisabel, “Cálculo, ontología, metafísica”, 127.

⁶⁸ Esquisabel, “Combinatoria y matemática general”, 300.

⁶⁹ Bruno Bettelheim, *Freud y el alma humana* (Barcelona: Grijalbo, 1983), 157.

de su ciencia y su filosofía, de pensar en un hombre que se domine a sí mismo, a la forma —digamos— griega de conocerse a sí mismo, que implica el conocimiento del hombre en sí, sus creaciones, percepciones y formas de darse la racionalidad, entendida como el viejo *logos*.

Conclusión

Esperamos haber mostrado que la disputa científico-filosófica que enfrenta al racionalismo empirista leibniziano con el mecanicismo materialista newtoniano puede rastrearse y analizarse en autores como Freud, Darwin, Lamarck, Einstein y muchos más. La disputa se extiende hasta nuestros días, aun en la concepción de la ciencia y de la filosofía de la ciencia. De igual modo, esta exposición (con la investigación en que se basa) exige la reiterada concepción de la ciencia, desde nuestra actualidad y a favor de reivindicar posturas más amplias y ontoepistemológicamente adecuadas, en que haya una unificación de las ciencias, puesto que todas tratan el mismo fenómeno, la realidad. Lo anterior invita, más que a una estructuración de principios del siglo XX, a un esfuerzo por completar las relaciones entre distintas ramas de la ciencia y la filosofía sin un reduccionismo o una postura meramente materialista, sino, como Luna Leal dice de Leibniz, adoptando un empirismo inviolable y un racionalismo iconoclasta.