

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS



EL CONCEPTO DE TIEMPO EN
LA METAFISICA DE LEIBNIZ

XF
1979
VAZ

T E S I S A
QUE PARA OBTENER EL TITULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFIA
P R E S E N T A

JUAN FELIX VAZQUEZ ABAD

México, D. F.

1979



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A mi madre
A la memoria de mi padre

Quiero expresar mi gratitud al Mtro. José Ignacio Palencia, por la dedicación con - que asesoró esta pequeña investigación.

Agradezco también las valiosas orientaciones que me brindaron la Lic. Lizbeth Sagols y el Lic. Alberto Constante.

J. V. A.

septiembre de 1979

INDICE

INTRODUCCION.....	p. 5
I. LA TEMPORALIDAD DEL SER.	
1a. PARTE: LA NOCION DE FUERZA.....	p. 10
II. LA TEMPORALIDAD DEL SER.	
2a. PARTE: DINAMISMO Y MONADOLOGIA.....	p. 22
III. LA NATURALEZA DEL TIEMPO.....	p. 34
IV. EL CONCEPTO DE TIEMPO EN LA	
METAFISICA DE LEIBNIZ.....	p. 44
CONCLUSIONES.....	p. 53
BIBLIOGRAFIA.....	p. 57

INTRODUCCION

Suele afirmarse que uno de los grandes hitos en la historia de la filosofía es la crítica de Kant, y que la peculiar posición que ella - ocupa en el desarrollo del pensamiento se debe a su ruptura con la tradición metafísica occidental y a su postulación de los límites de la razón en la immanencia. De una u otra forma ello implicaría, si fuera cierto, que todo el pensamiento filosófico anterior es una vana especulación y que su estudio, o bien no merece la pena, o bien obedece exclusivamente a un interés erudito más o menos justificable. Y sin embargo podemos constatar que los historiadores de la filosofía, no obstante su general aquiescencia respecto al lugar que ocupa Kant en la historia, siguen volviendo a las fuentes anteriores, especialmente a los griegos, en quienes cada vez se encuentran nuevos motivos de interés y nuevos aportes para el pensamiento actual.

Con Leibniz ocurre que la ciencia contemporánea ha puesto de manifiesto reiteradamente la deuda que tiene con sus aportaciones tanto en el campo de la física como en el de las matemáticas, pero pocos son los filósofos que se interesan por su pensamiento; si acaso, reconocen el mérito histórico de su teoría del conocimiento. Pero las reflexiones ontológicas de Leibniz y, concretamente, su sistema monadológico, parecerían seguir siendo una "novela metafísica" o un "cuento de hadas"(1). Y más llama la atención esta situación por el hecho de que Kant fue el primero en reconocer la grandeza del pensamiento de Leibniz al afirmar

que "... la *Crítica de la Razón Pura* podría muy bien ser la auténtica apología de Leibniz contra sus seguidores..." (2). Claro está que la - autenticidad de la apología kantiana estriba en su capacidad crítica - ante la obra de este "...gran hombre frente al cual no podemos concebir oposición si no es al lado del máximo respeto." (3).

Una vuelta a Leibniz como la que presentamos en esta investigación, aunque no solamente se aborde desde la perspectiva del idealismo trascendental kantiano, sí encontraría en la actitud del autor de la *Crítica de la Razón Pura* ante aquél, una justificación: el destacar críticamente aspectos vigentes de su filosofía.

Que las reflexiones de Leibniz sobre el tiempo y la temporalidad constituyen un aspecto vigente de su filosofía es precisamente lo que trataremos de mostrar en las siguientes páginas.

Para ello, exponemos en los dos primeros capítulos la metafísica de Leibniz, tomando como hilo conductor sus implicaciones para el análisis del problema de la temporalidad del ser. Así, en el primer capítulo aparecen los fundamentos metodológicos de la ontología leibniziana, con atención especial al origen del concepto de "fuerza"; en el - segundo se expone la teoría monadológica referida principalmente al - concepto de "apetición" y considerada en sus dos posibles interpretaciones: como una metafísica de la sustancia y como una ontología del sujeto cognoscente. El tercer capítulo está destinado a las reflexiones explícitas de Leibniz en torno al concepto de "tiempo", donde destaca la distinción entre "tiempo absoluto" y "tiempo relativo" y la importancia que tiene para la epistemología leibniziana el hecho de que el

primero sea una estructura subjetiva *a priori* de la conciencia. La teoría relacional del tiempo y su adecuación con la metafísica de Leibniz, es decir, con la monadología, constituyen el contenido del último capítulo. Dado el carácter parcial de esta investigación, hemos hecho referencia en las conclusiones a algunos de los problemas que quedan abiertos y que llevarían a investigaciones posteriores.

Todo el que haya tenido interés en acercarse a la filosofía de Leibniz ha podido percatarse de que, junto a la dificultad de comprensión de su contenido, existe el problema de la bibliografía. Leibniz no escribió nunca un texto en el que se expusieran de modo acabado todas sus reflexiones; las obras más comúnmente citadas y manejadas, el *Discurso de Metafísica* y la *Monadología*, no sólo no reflejan la totalidad de su doctrina metafísica, sino que no contienen los fundamentos en que ésta se basa ni los problemas que se trataban de solucionar con el sistema. Los *Nuevos Ensayos sobre el Entendimiento Humano*, a pesar de su extensión, presuponen el conocimiento de la obra de Leibniz y sólo aportan una parte de lo que pueden ser sus premisas o sus consecuencias. Hay que acudir a una serie de opúsculos y, sobre todo, a su correspondencia con grandes figuras intelectuales de la época para explorar las posibilidades interpretativas de un sistema que, como la monadología, se acerca muchas veces a lo que podría ser una gran "metáfora" de lo real —piénsese, por ejemplo, en las "ventanas" de las que carecen las mónadas, en los "relojes", en el presente "grávido de" porvenir...

Tampoco es fácil el acceso a Leibniz desde las fuentes secundarias.

Copleston (4) habla muy acertadamente de la gran cantidad de interpretaciones distintas y hasta contradictorias de la filosofía de Leibniz, y él mismo no está exento, como no lo está nadie, de presentar sólo una de estas posibilidades interpretativas. En esta investigación hemos incluido donde era preciso una discusión de los expositores más conocidos de Leibniz, en particular de Bertrand Russell, cuya *Exposición crítica* resulta sumamente impregnada de su pensamiento propio. En cambio, hemos seguido en buena medida la exposición de Cassirer de la teoría del conocimiento leibniziana, por parecernos indiscutiblemente valiosa tras confrontarla con fuentes primarias, y a pesar de que Cassirer no habla en detalle de la ontología de Leibniz, que es nuestro principal objeto de estudio.

Por último, queremos insistir en que la presente investigación es hermenéutica y crítica. Gran parte de lo que afirmamos en ella, particularmente en las conclusiones, no hubiera sido del agrado del mismo Leibniz. Sin embargo, creemos con Kant que la auténtica apología de un clásico de la historia de la filosofía sólo puede hacerse asumiendo críticamente su pensamiento. Una adopción dogmática hubiera sido contraria al espíritu de Leibniz, así como al espíritu mismo del quehacer filosófico.

NOTAS

- (1) La primera expresión es de Hegel (*Lecciones ...* III, p. 343) y la segunda de Russell (*Exposición crítica...* p. 17), aunque en última instancia ambos van a concluir que la filosofía de Leibniz tiene un valor y un mérito considerables.
- (2) Kant. *Por qué no es inútil una nueva 'Crítica de la Razón Pura'*. p. 113.
- (3) *Ibid.* p. 21.
- (4) Copleston. *Historia de la Filosofía*. Vol. IV, pp. 254 a 256.

I. LA TEMPORALIDAD DEL SER

1a. PARTE: LA NOCIÓN DE FUERZA

Quando el problema del tiempo se aborda desde la perspectiva ontológica, se convierte en el problema de la temporalidad del ser. Afirmar que el ser es temporal implica afirmar que lo que es deviene y que lo que deviene es en y por ese devenir, pero implica, además, comprometerse a dar razón de la permanencia y de la mismidad de lo que cambia, porque sin ese aspecto de la temporalidad -la permanencia- se negaría que la misma cosa ha cambiado, se afirmaría que hay tantos seres como momentos sucesivos y, por tanto, que el ser no cambia. Este problema, cuya -solución clásica en la filosofía consistió en separar el cambio de la -permanencia, el devenir del ser, y adjudicar uno y otro a dos mundos o a dos regiones distintas de la realidad, fue encarado por Leibniz de modo radical, cuando definió la sustancia como fuerza. Nicol ha señalado acertadamente este carácter novedoso de la metafísica leibniziana, al -afirmar que "...sea cual sea la dificultad de comprender la noción -leibniziana de fuerza (...), la importancia que tiene para la historia de la filosofía el concepto de *vis*, (...) consiste en que por él se pone al ser en relación con el tiempo." (1). Este capítulo está, pues, destinado a demostrar esta tesis.

Podemos comenzar la indagación planteando un problema señalado por Bertrand Russell en la hermenéutica del concepto leibniziano de "sustancia

cia", en la medida en que la solución a este problema demostrará que - en Leibniz se opera una radical transformación de la concepción del ser que consiste en suprimir la brecha entre ser y devenir, entre permanencia y cambio, o, en términos clásicos, entre sustancia y accidentes, e única vía para temporalizar el ser.

Russell afirma tajantemente que "...no debemos decir, como se hace a menudo sin mayor fundamento, que Leibniz identificó la sustancia con la actividad; la actividad es la esencia de las sustancias, pero las sustancias mismas no son esencias, sino los sujetos de las esencias y de los demás predicados." (2). Pero más adelante añade que "...el propio Leibniz, al sostener que una sustancia se define por sus predicados, cayó en el error de confundirla con dichos predicados." (3). ¿Cuál sería el resultado de admitir una u otra interpretación de la sustancia en Leibniz? Si la sustancia es el sujeto de los accidentes, y no se - identifica con éstos, Leibniz no habría superado la brecha entre la - permanencia y el cambio; el verdadero ser persistiría mientras los acci- dentes, cuyo ser es mermado, se sucederían unos a otros. No habría, en última instancia, una temporalización del ser: éste quedaría a salvo del devenir y de la sucesión de sus predicados. Pero si la sustancia no es más que la colección de predicados, se afirmarían el puro cambio y la pura multiplicidad, sin unidad ni permanencia. Esta segunda interpretación tampoco logra la temporalización del ser, porque éste queda negado para afirmar el devenir; pero queda negado justo porque es lo otro respecto del devenir y de la diversidad, y al afirmar éstos se tiene que rechazar aquél.

Si hemos de demostrar que Leibniz lleva a cabo la operación de - temporalizar el ser, tenemos que encontrar una tercera posibilidad hermenéutica de la sustancia leibniziana, que identifique al ser con el - devenir o cambio, pero no por ello niegue la permanencia. Puesto que la clave de dicha operación es el concepto de "fuerza" o "actividad", atenderemos a su origen y fundamentación en el sistema.

Suele afirmarse que la metafísica de Leibniz surge a partir de su lógica y, concretamente, de su teoría del sujeto-predicado. Tal afirmación parecería encontrar su justificación en el *Discurso de Metafísica* y en la *Correspondencia con Arnauld*, donde se presenta por primera vez el sistema en forma acabada. La teoría en cuestión descansa de la postulación del fundamento *a priori* de la conexión entre el sujeto y el predicado: "...siempre, en toda proposición afirmativa verdadera, necesaria o contingente, universal o singular, la noción del predicado está comprendida, en cierto modo, en la del sujeto: *predicatum inest subjecto*, o, si no es así, no sé en qué consiste la verdad." (4). No basta, pues, que la experiencia nos muestre que a un sujeto se le puede atribuir un predicado, sino que tiene que existir una conexión entre las nociones que sea independiente de la experiencia. "Sentado esto [el estar contenido el predicado en el sujeto, expresa o virtualmente], podemos decir que la naturaleza de una sustancia individual o de un ser completo es tener una noción tan completa que sea suficiente para comprender y hacer deducir de ella todos los predicados del sujeto a quien esta noción se atribuye." (5). Así, la sustancia es el sujeto de los predicados que expresarían en el lenguaje los estados o modos de ser de cada ente, tan-

to los que lo definen en su esencia y son, por esto, fijos e inmutables, como los que se presentan en diversos momentos, y de ahí que la sustancia sea el sujeto de la fuerza o de la acción para producir estos estados sucesivamente.

Sin embargo, se advierte ya que esta construcción lógica de las nociones de sustancia y de fuerza no es suficiente para la elaboración de una teoría ontológica como la que afirmamos que Leibniz sostuvo, por más que haya constituido en su obra un pilar del sistema, porque la concepción de la sustancia como sujeto de predicaciones, que a su vez no puede ser predicado de otro sujeto, implica la distinción entre sustancia y accidente, que, como vemos, mantiene la brecha entre ser y devenir, entre permanencia y cambio; pero, además, es justamente esta concepción lógica el punto de partida del sistema spinoziano y aun del cartesiano, que cuando se enfrenta al concepto de Dios se ve obligado a afirmar que, en rigor, éste es la única sustancia (6). Hemos de encontrar el origen de las nociones metafísicas leibnizianas en un modo de proceder estrictamente ontológico, sin que esto quiera decir que se niegue la participación de los postulados lógicos que, decíamos, constituyen un pilar del sistema, pero insuficiente, en la medida en que la explicación de la ontología de Leibniz requiere la consideración de un punto de partida irreductible a dichos postulados.

Desde Aristóteles, la filosofía primera quedó constituida como la ciencia del ser, de sus causas y de sus principios. En Leibniz se afirma expresamente este carácter a la vez lógico y ontológico de los prin-

cipios, por una coincidencia absoluta entre el ser y el conocer. La realidad tiene que ser apresable por la razón, si no, no habría ciencia alguna posible. Así, la razón se convierte en normadora del ser; la búsqueda de los principios lógicos da como resultado el descubrimiento de los principios ontológicos. Estos principios han de ser hallados deductivamente, por un proceso que parta del principio supremo de la razón y vaya dotando a éste de diversos contenidos. Ahora bien, el contenido mismo de este principio supremo no puede ser distinto de la misma razón, sino que tiene que identificarse plenamente con ella y con su función originaria: dar razón. Aparece así el principio de razón suficiente, no ya como una mera tautología, sino como la formulación expresa del fundamento de todo quehacer teórico-cognoscitivo: "nada acaece sin razón".
(7)

Sólo a partir de aquí puede comprenderse la clasificación leibniziana de las proposiciones en verdades de hecho y verdades de razón. Leibniz descubre que no todas las proposiciones pueden deducirse del principio de no contradicción, pero que aquéllas que revelan datos de existencia tienen que tener también una razón suficiente, esto es, tienen que fundamentarse en un principio *a priori*, independiente de la experiencia, capaz de enlazar el sujeto con el predicado aun cuando este enlace no implique la contradicción de la proposición contraria. "...consta [dice Leibniz] que toda predicación verdadera tiene algún fundamento en la naturaleza de las cosas..." (8). Justamente porque las cosas ocurren por una razón, es porque las proposiciones que aluden a ellas tienen que encontrar una base *a priori* o razón de su verdad.

Sin embargo, la teoría de los principios, aun cuando pueda conside-

rarse estrictamente ontológica, no basta todavía para explicar de qué manera construye Leibniz su sistema metafísico. Es indispensable observar otro aspecto metodológico de la ontología leibniziana. Si bien es cierto que su sistema es apriorístico, en la medida en que estos principios son aplicados a la realidad, también lo es que esta realidad aparece como el dato del cual hay que dar razón. Este segundo aspecto del método ontológico leibniziano ha sido generalmente olvidado por los intérpretes y expositores de Leibniz, al subrayar el carácter racionalista de su sistema. El método puramente deductivo en metafísica había llevado a una concepción del ser cuya expresión más coherente, el monismo panteísta expuesto en la *Ética* de Spinoza, no solamente repugnaba al cristiano ortodoxo, sino también al científico riguroso que no encontraba en ella una verdadera explicación de las cosas. Son las cosas mismas, la realidad, la verdadera evidencia de la que debe partir la investigación (9). Podemos decir que, una vez establecida la necesidad de encontrar una razón suficiente, tenemos que partir, además, de un dato primario del cual demos razón. Leibniz se planteó esta cuestión en su máxima radicalidad, comenzando por la pregunta ontológica aun antes de establecer deductivamente los principios *a priori* de las proposiciones. Basta con el principio de razón y con la evidencia del ser: "...la primera cuestión que se tiene derecho a presentar es ésta: ¿por qué existe algo más bien que nada? Pues la nada es más fácil y simple que el algo." y añade, "Además, supuesto que algunas cosas deben existir, hay que poder dar razón de por qué deben existir así y no de otro modo." (10).

Esta evidencia del ser la expresó Leibniz en varias ocasiones y de diversas maneras, pero podemos decir que, en general, se encontraba para él entre las que llamó "verdades de hecho primitivas", es decir, verdades cuyo contrario no implica contradicción (en efecto, la nada se presenta como una posibilidad) y que conocemos por un acto de aprehensión primaria, "...nosotros somos, por decirlo así, innatos a nosotros mismos, y por el hecho de ser, el ser es innato en nosotros; el conocimiento que poseemos de nosotros mismos encierra en sí el conocimiento del ser." (11). Que hay ser es una evidencia, pero también lo es que el ser no contiene en sí su razón de ser, es decir, que lo que es no es necesariamente. De la contingencia de cada cosa se ve llevada la razón a pensar la contingencia del universo en su totalidad; de ahí que no sea gratuita la aparición de la posibilidad de la nada; y, más aun, el hecho de que Leibniz se pregunte por qué no existe la nada implica que el principio de no contradicción ha sido, por así decirlo, "desterrado" del ámbito de las realidades, del ámbito del ser. Paralelamente a la postulación de la distinción lógica entre "verdades de razón" y "verdades de hecho", aparece en metafísica el rechazo del principio de no contradicción como fundamento del ser. Sólo desde esta base puede comprenderse la teoría leibniziana del tiempo.

La respuesta que da Leibniz al primer problema es conocida: Dios es la razón suficiente del ser contingente y su decisión de crear éste y no otro mundo encuentra su fundamento en el principio de perfección según el cual en toda decisión libre se opta siempre por la mejor de las alternativas posibles; de ahí que para Leibniz este mundo sea el mejor

de los mundos posibles. Lo importante para el tema que nos preocupa aquí es la respuesta a la segunda cuestión: ¿Por qué las cosas son como son?. Pero, ¿cómo son?. El dato del modo de ser de los entes es el devenir y el cambio, y la metafísica leibniziana se propone la tarea de dar razón de este devenir y este cambio que se constatan en la realidad. "Que ocurren cambios", decís, 'nos lo enseña la experiencia; pero no estamos averiguando lo que la experiencia enseña, sino lo que se sigue de la propia naturaleza de las cosas'. ¿Pero suponéis, entonces, que soy capaz de probar algo en la naturaleza, o que deseo hacerlo, a menos que los cambios estén supuestos de antemano?" (12).

Sólo a partir de aquí puede comprenderse que Leibniz haya recurrido al concepto de sustancia, dotándolo, empero, de un contenido novedoso en la historia de la filosofía: la fuerza del cambio. Sin esta fuerza "...everything will be the same, as if no change or differentiation had taken place in the bodies, and no reason can be given for the diverse appearances which we experience by sense." (13). Es esta sustancia concebida como fuerza la que nos explica la permanencia en el cambio y la unidad en la multiplicidad de estados por los que atraviesa. Pero se requiere, además, para ello, que esta fuerza se llene de contenidos, - que no son otra cosa que los modos de ser.

Leibniz deduce del principio de razón suficiente uno de los principios más importantes de su sistema, no sólo por su significado, sino por las consecuencias ontológicas que se derivan de él: "...no hay en la Naturaleza dos Seres que sean perfectamente el uno como el otro, y donde no sea posible encontrar una diferencia interna, o fundamentada

en una denominación intrínseca," (14). Si se ha de rescatar el concepto de sustancia no puede emplearse a la manera tradicional, sino que tiene que afirmarse que ella incluye y se define por sus predicados, ya que - de otro modo los entes en sí mismos serían indiscernibles unos de otros. Tiene, pues, que considerarse, además de la fuerza, la serie de los accidentes como determinantes de la sustancia, como la sustancia misma. Aunque esta tesis estuvo implícitamente presente en la metafísica leibniziana desde su primera presentación definitiva, el *Discurso de Metafísica*, la encontramos explicitada en los *Nuevos Ensayos sobre el Entendimiento Humano*, donde se enfrenta a la crítica de Locke a la concepción tradicional de la sustancia y se afirma la necesidad de revolucionar este concepto:

"Al distinguir dos cosas en la sustancia, los atributos o predicados y el sujeto común de estos predicados, no es maravilla que no se pueda concebir nada de particular en este sujeto. Y así tiene que ser, puesto que se han separado todos los atributos en los que se podía concebir algún detalle. Así, pedir alguna cosa más en ese puro sujeto en general de lo que hace falta para pensar que es la misma cosa (...) es pedir lo imposible e ir contra el propio supuesto que hemos hecho al abstraer y al concebir separadamente el sujeto y sus cualidades o accidentes. La misma supuesta dificultad podríamos aplicarla a la noción del ser y a todo lo que hay más claro y más primitivo, pues se podría preguntar a los filósofos qué es lo que entienden por el puro ser en general, pues al excluir todo detalle por este procedimiento tendrían tan poco que decir como cuando se les pregunta qué es la pura sustancia en general." (15)

Como se puede apreciar ahora, la metafísica leibniziana ha acabado

con aquella brecha entre sustancia y accidentes que suponía la separación entre ser y devenir y entre permanencia y cambio. Esto sería suficiente para demostrar que Leibniz temporaliza el ser sustancial mismo. lo cual, lejos de excluir la permanencia, la incluye como nota esencial del tiempo, como la fuerza del cambio, que se manifiesta en el devenir a la vez que lo produce: "...the substance of things itself consists in - the force of acting and being acted upon; hence it follows that no enduring thing can be produced if no force that long endures can be impressed upon it by the divine power." (16).

En la fuerza para cambiar de modo de ser y en los modos cambiantes mismos se conserva y fundamenta la identidad y la unidad de cada ente. De aquí que Leibniz postule que el presente contiene las huellas del pasado y las semillas del futuro; cada momento de cada sustancia se diferencia de todo otro por esta presencia del pasado y esta tendencia al futuro (17), que la convierte en la suma de los estados por los que ha atravesado y atravesará, y, además, en la ley del cambio: "Todas las cosas singulares se hallan sucesivamente sujetas a cambio, lo único permanente en ellas es la ley misma, que lleva consigo un cambio constante y que en las sustancias singulares coincide con la ley total, reinante en todo el universo." (18).

NOTAS

- (1) Nicol, E. *Historicismo y existencialismo*. p. 108;
- (2) Russell, B. *Exposición crítica de la filosofía de Leibniz*. p. 69.
- (3) *Ibid.* p. 71.
- (4) Leibniz. *Correspondencia con Arnauld*. (Carta del 14 de julio de 1686). p. 64.
- (5) Leibniz. *Discurso de Metafísica*. § 8, p. 33.
- (6) Cfr. Russell. *Op.cit.* p. 61.
- (7) Leibniz. *Correspondencia con Arnauld*. (Carta del 14 de julio de 1686). p. 64. Otras formulaciones del principio en *Monadología* § 32, p. 36 y en *Principios de la Naturaleza y de la Gracia* § 7, p. 86.
- (8) Leibniz. *Discurso de Metafísica*. § 8, p. 33.
- (9) Bertrand Russell, percatándose de la insuficiencia de las premisas lógicas para la explicación del sistema leibniziano, señala, como una premisa más, que "La percepción proporciona el conocimiento de un mundo exterior, o sea, de existentes distintos de mí mismo y de mis estados." (*Exposición crítica...* p. 22). Sin embargo, plantearlo de esta manera implica postular algo que al final de la investigación, cuando todos los datos perceptuales aparezcan como contenidos fenoménicos de una conciencia monádica, habrá que negar.
- (10) Leibniz. *Principios de la Naturaleza y de la Gracia*. § 7, p. 86.
- (11) Leibniz. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*. I, p. 71.
- (12) Leibniz. G. II p. 264. citado en Russell. *Op.cit.* p. 250.
- (13) Leibniz. *On Nature itself...* en *Philosophical Papers and Letters*. p. 506.
- (14) Leibniz. *Monadología*. § 9, p. 28. La demostración del principio de identidad de los indiscernibles a partir del de razón se ofrece en la 5a. *Carta a Clarke*: "I infer from that principle, among other consequences, that there are not in nature two real, absolute beings, indiscernible from each "

other, because, if there were, God and nature would act without reason in ordering the one otherwise than the other; and that therefore God does not produce two pieces of matter perfectly equal and alike." Leibniz, 5a. *Carta a Clarke.* en *Philosophical...* p. 699

- (15) Leibniz. *Nuevos Ensayos...* II p. 212.
- (16) Leibniz. *On Nature itself...* p. 502.
- (17) Cfr. Leibniz. *Nuevos Ensayos...* II p. 87 y Cassirer, *El Problema del Conocimiento.* p. 99
- (18) Leibniz. "Carta a De Volder" del 31 de mayo de 1704, citado en Cassirer. *Op.cit.* p. 120.

II. LA TEMPORALIDAD DEL SER

2a. PARTE: DINAMISMO Y MONADOLOGIA

1.- El concepto leibniziano de fuerza, aun éste que acabamos de determinar como razón del devenir, tiene múltiples acepciones en las obras de Leibniz, y, a pesar de que él consideró que para la explicación físico-dinámica de la naturaleza había que acudir a este concepto que era propiamente metafísico (1), sin duda el concepto adquiere nuevos contenidos en la doctrina metafísica, es decir, en la monadología.

La noción de "mónada" surge en el sistema a partir de todas las consideraciones tanto lógicas como ontológicas que hemos señalado en el primer capítulo: Si bien la sustancia tiene que incluir en sí la serie de sus predicados, no puede disolverse en éstos y, por ende, en la pura multiplicidad y el puro cambio. "...tengo por un axioma esta proposición idéntica, que sólo se diversifica por el acento, a saber: lo que no es verdaderamente un ser, no es tampoco verdaderamente un ser." (2). De aquí extrajo Leibniz como consecuencia la negación de la sustancia extensa y la afirmación de una sustancia de naturaleza representativa, capacitada para mantener su simplicidad en el acto de unificación sintética de sus contenidos y en el paso de unos contenidos a otros. "La unidad sustancial exige un ser perfecto indivisible y naturalmente indestructible, puesto que su noción envuelve todo lo que debe sucederle, lo cual no podría encontrarse ni en la figura ni en el movimiento, que envuelven algo de imaginario, como podría demostrarlo, sino en un alma o forma sustancial, a se-

mejanza de lo que se llama yo..." (3). Es en esta sustancia, la mónada, así concebida, en la que se cumplen las exigencias que los principios - leibnizianos marcaban.

Entre las notas constitutivas de la noción de "mónada" sobresale el hecho de "no tener ventanas", esto es, de no influir en el exterior ni recibir influencia de él. Sin duda, esta concepción de la sustancia se basa en el principio lógico del sujeto-predicado, de modo que cuando el sujeto es una sustancia individual (no predicable a su vez de otro sujeto) todos los predicados, que designan otros tantos atributos o estados de la sustancia, deben incluirse en él y poder derivarse de él, y, según Nicolai Hartmann, esta concepción de la sustancia estaba ya contenida en las doctrinas inmediatamente anteriores a la de Leibniz (4). De acuerdo con esta noción autosuficiente de la sustancia, las representaciones que conforman el contenido de la mónada se suceden unas a otras en dependencia a su propia legalidad interna. Nuevamente nos encontramos en el terreno del monadismo con la superación de la brecha entre la permanencia y el cambio, ya que la identidad monádica no se consigue afirmando su distinción respecto de sus contenidos representativos, sino en ellos mismos. "...todo ser creado está sujeto al cambio, y, por consiguiente, también la Mónada creada..." (5). El concepto de "fuerza" se transforma en la monadología en el de "apetición", que denota un principio activo interno a cada mónada, de acuerdo con el cual ésta pasa de una representación a otra.

Este carácter representativo propio de la mónada tiene consecuencias insoslayables para las cuestiones de la individualidad y de la temporalidad.

dad, que son inseparables en Leibniz. La mónada representa o expresa el universo desde una perspectiva finita, lo cual equivale a decir que el universo, en su multiplicidad, se encuentra unificado desde diversos puntos de vista en las distintas mónadas. "Una cosa expresa otra (en mi lenguaje) cuando hay una relación constante y ordenada entre lo que puede decirse de las dos (...). En la percepción natural y en la sensación, basta que lo que es divisible y material y se encuentra disperso en varios seres, se exprese o represente en un sólo ser indivisible, o en la sustancia dotada de una verdadera unidad." (6). De esta manera, el contenido monádico es en última instancia el universo entero, expresado como una unidad; cada cambio en el universo es representado en la mónada a partir de sí misma por el principio de la apetición como un cambio espontáneo - dentro de su simplicidad.

Esta total coincidencia de fenómenos entre el universo y cada mónada aislada, puesto que no se debe a la influencia recíproca, encuentra su explicación en la hipótesis de la armonía preestablecida: desde el momento de la creación, cada mónada recibió la ley que regula los cambios de sus representaciones en absoluta correspondencia con los cambios externos. Con fundamento en esta hipótesis Leibniz afirma la conexión de todas las cosas entre sí y, más aun, la determinación de la individualidad de cada mónada por esta conexión con las demás. Hegel descubrió en Leibniz el carácter dinámico del principio de individuación (7), pero, yendo más allá, la verdadera individuación se produce para Leibniz por la relación de la mónada con el universo, relación que cambia en la medida en que el universo mismo cambia, y que implica la concepción de la alteridad como

atributo explicativo de la identidad. De acuerdo con Nicolai Hartmann "Der ganze Unterschied der Monaden soll doch ein qualitativer sein - und in ihrer divergenten *representatio mundi* liegen; aber eben diese - Verschiedenheit soll selbst wiederum, an der Andersheit der Monaden - hängen." (8). Lo "otro" respecto de cada mónada aislada, el resto de mónadas que conforman el universo, está contenido en cada mónada y en diferente "perspectiva"; sólo así puede cada mónada ser distinta a las - otras, ser única.

Así, Leibniz concilia de modo sorprendente dos afirmaciones aparentemente contradictorias: el hecho de que cada mónada es autosuficiente, autónoma, encerrada en sí misma, y despliega a partir de un principio - interno todos sus estados sucesivos, y el hecho, no menos significativo dentro de su sistema, de que cada cosa en el universo es parte de éste y no puede comprenderse más que en las relaciones que mantiene con todas las demás cosas. "...la individualidad encierra el infinito, y sólo el que es capaz de comprender el infinito puede tener conocimiento del principio de individuación de tal o cual cosa..." (9). Puede afirmarse incluso que esta tesis no se deriva de las características de la noción de "mónada", sino que ésta es postulada como representativa del universo para, una vez más, dar razón de la alteridad como nota constitutiva de la individuación. En la *Correspondencia con Arnauld* se dice que los átomos materiales no pueden encerrar ni sus estados pasados y futuros ni los del universo, por lo cual no dan razón de la realidad, en la cual, según nos descubre la física dinámica, el movimiento de cualquier cosa se comunica a todo el universo y todo se ve afectado por los cambios que

sucedan en cualquier parte (10),

Más adelante tendremos ocasión de exponer las consecuencias que para el concepto leibniziano de tiempo encierra esta tesis de la alteridad como atributo constitutivo de la individualidad. De momento es necesario destacar la noción de temporalidad que se desprende de la monadología, ya que la mónada no contiene sólo la representación del universo en un momento dado, sino, como ya dijimos, todos sus estados pasados y futuros, que son otros tantos estados pasados y futuros del universo. "El presente [dice Leibniz] está grávido de porvenir; el futuro podría leerse en el pasado..." (11). Así como el ser temporal no es una colección de seres en sus diversos momentos, el tiempo mismo no puede concebirse como una sucesión de instantes, sino como el continuo despliegue de condiciones dadas de antemano y contenidas virtualmente en el momento precedente. Cassirer señala que Leibniz revoluciona la concepción del decurso temporal enfocando el problema del devenir no como una recreación o epigénesis, sino como una preformación (12), de acuerdo con la cual cada estadio del ser contiene en sí una tendencia al estadio siguiente, y el ser en general es, en su misma interioridad, dinamismo y tendencia al cambio.

2.- La noción de mónada como unidad representativa resulta oscura cuando se la interpreta en el sentido de la sustancia corpórea. Leibniz mismo afirmó en varias ocasiones que no estaba satisfecho con su solución y que, en caso de existir semejantes sustancias anímicas en los cuerpos, no podríamos llegar jamás a conocer sus operaciones, por lo cual, tenemos que suponer dichas operaciones análogas a las del Yo.

Los objetos visibles y tangibles no cumplen con las exigencias que la razón impone a las verdaderas sustancias. La misma masa extensa y sus cualidades primarias no resisten el análisis; todo el mundo material aparece en última instancia como meramente fenoménico, "...y como esto ha de ser siempre así, no se llegará jamás a algo de lo cual pueda decirse: he aquí realmente un ser, sino cuando se encuentren máquinas animadas cuya alma o forma sustancial constituya la unidad sustancial independiente de la unión externa que crea el contacto. Y si no se encuentra ninguna, se sigue que, excepto el hombre, no hay nada de sustancial en el mundo visible." (13).

Es realmente en el hombre como sujeto cognoscente donde cobra su sentido el concepto de "mónada". A partir de él se descubre que todo el mundo sensible que suponemos externo a nosotros es contenido de la conciencia que lo produce espontáneamente. Leibniz, por supuesto, afirma - que este contenido de la conciencia monádica corresponde a una realidad extramental, y para ello recurre a la hipótesis de la armonía preestablecida, pero dicha correspondencia se ve matizada cuando se postula que el espacio, el tiempo, la extensión, el movimiento y en general todas las categorías referidas universal y necesariamente a la experiencia son - puestas por el espíritu en la percepción constitutiva del fenómeno (14), y se convierte en una armonía preestablecida entre sujetos. "...la consideración de la naturaleza de las cosas no es más que la consideración de la naturaleza de nuestro espíritu y de aquellas ideas innatas que no se necesita buscar en el exterior." (15). No es necesario un objeto común para garantizar la objetividad del conocimiento; ésta surge a partir de

la comunidad intersubjetiva, del despliegue paralelo y armónico de los contenidos representativos de cada sujeto y, en última instancia, de los principios universales y necesarios que establecen los nexos entre los distintos fenómenos, cuya materia es distinta en cada sujeto según la perspectiva de su representación del universo, pero no así su organización y legalidad. Afirma Leibniz que "Dios tiene las ideas de las cosas antes de crearlas, y nada impide que pueda comunicar también estas ideas a las criaturas inteligentes; tampoco hay demostración exacta que pruebe que los objetos de nuestros sentidos y de las ideas simples que los sentidos nos presentan estén fuera de nosotros." (16). Sin embargo, no es la adecuación con una realidad extramental la que fundamenta la certeza de esas ideas, porque "...es verdad también que siempre que los fenómenos estén ligados, no importa que se les llame sueño o no, porque la experiencia demuestra que no nos engañamos en las medidas que tomamos sobre los fenómenos cuando son tomadas según las verdades de la razón." (17). Estas verdades de la razón son las que garantizan la armonía intersubjetiva, armonía ciertamente preestablecida, porque no surge de las relaciones entre el hombre y los objetos ni de las relaciones interhumanas, sino que se deriva a partir de los principios racionales innatos y comunes por esencia a todos los hombres.

Es también en la noción de "mónada espiritual" donde se manifiesta con mayor fuerza la tesis de la temporalidad del ser que hemos venido exponiendo:

La característica fundamental de la mónada espiritual o Yo es la -
apercepción o conciencia del Yo. El Yo es la fuente de todo el conocimien

to *a priori* o de las verdades eternas, cuya realidad les es otorgada - por ser contenidos de la conciencia divina, por lo cual Leibniz afirma que la mónada espiritual es no sólo espejo del universo, sino también de Dios, y es, por ello, una "pequeña divinidad".

Sin embargo, en virtud del carácter ensimismado de toda mónada, se descubre que el sujeto cognoscente es fuente de todo conocimiento, aun del conocimiento sensible. Todo contenido mental es producto del Yo y revela de modo inmediato, más que a la cosa representada, al sujeto representante.

De aquí la nota distintiva de la mónada espiritual como sujeto cognoscente: ésta es capaz de producir una síntesis de sus contenidos, manteniendo no solamente la unidad del objeto captado por la conciencia, si no también su propia identidad en y por la multiplicidad de sus contenidos. "Nosotros mismos experimentamos una multitud en la sustancia simple, cuando hallamos que el menor pensamiento del que somos conscientes comprende una variedad en el objeto." (18).

Puede afirmarse que el sujeto leibniziano es la unidad sintética de apercepción, en un doble sentido. Primero, porque conforma la unidad del fenómeno, organizando y sintetizando la multitud de datos que le son impuestos a la conciencia (aunque esta imposición no implique percepción de un mundo externo sino sólo mediatamente y con carácter de verosimilitud), y, segundo, porque el Yo acompaña cualquier contenido mental. Esto debe ser aclarado: Leibniz afirma que hay contenidos mentales de los cuales no somos conscientes, esto es, percepciones "pequeñas" o "confusas" que inciden en el espíritu sin que éste las determine en un acto de aper

cepción. Sin embargo, en la medida en que la mónada espiritual advierte la existencia de tales percepciones, éstas tienen que postularse como percepciones para una conciencia, y, más aun, cuando advierte que todo el universo es para ella sólo representación subjetiva, extraída de su propio fondo, puede afirmar que aun aquellas percepciones inconscientes son productos del Yo y revelan al Yo.

Ahora bien, a diferencia del de Kant, este Yo es la sustancia espiritual, la única capaz de ser conocida intuitiva y no especulativamente. Ciertamente es que en la autoconciencia lo que intuimos son contenidos del Yo, pero éstos son el mismo Yo, ya que, como vemos, la individualidad monádica se produce y explica por la alteridad. Por ello, en aparente contradicción con lo establecido en la monadología e, incluso, en la noción leibniziana de "sustancia", afirma Leibniz del sentido interno que -
 "...may be called reflection; but this reflection is not limited to perceiving the mere operations of the mind, as is stated by Locke; it extends even to perceiving the mind itself." (19).

Para explicar la permanencia del sujeto sin separarlo, como sustrato, de sus contenidos mentales, acude Leibniz a las "pequeñas percepciones" o "percepciones inconscientes", sosteniendo que "...en fuerza de estas pequeñas percepciones el presente está preñado de porvenir y repleto del pasado..." y que "Dichas pequeñas percepciones son también las que constituyen y circunscriben aquello que llamamos uno y el mismo individuo, pues en virtud de ellas se conservan en el individuo huellas de sus estados anteriores por las cuales se establece el nexo con su estado actual." (20).

El sujeto es, pues, en su raíz misma, un ser temporal, que se individualiza en el despliegue de sus contenidos mentales definiéndose constantemente por ellos y, al mismo tiempo, sin perder su identidad y su permanencia en el devenir. Por consiguiente, es también en él, y en última instancia sólo en él, donde encuentra su justificación y su fundamento en la evidencia intuitiva el concepto de sustancia como "fuerza", como potencia activa de producción y autoproducción espontánea del ser: "...who will doubt that the mind thinks and wills, that many thoughts and volitions are produced in us and by us, and that there is something spontaneous about us? To doubt this would be to deny human freedom and to thrust the cause of evil back into God, but also to contradict the testimony of our internal experience and consciousness..." (21).

NOTAS

- (1) Cfr. Leibniz. *On Nature itself...*, p. 506.
- (2) Leibniz. *Correspondencia con Arnauld*. (Carta del 30 de abril de 1687) p. 110.
- (3) *Ibid.* (Carta del 8 de diciembre de 1686). p. 79.
- (4) Cfr. Hartmann, N. "Leibniz als Metaphysiker". p. 15: "Im Substanzbegriff jener Zeit hat nicht das Moment der Beharrung die Zentralstellung, wie man nach dem Vorbilde der Alten erwarten sollte (die ihm geschaffen haben), sondern das Moment der Selbständigkeit."
- (5) Leibniz. *Monadología*. §10, p. 28.
- (6) Leibniz. *Correspondencia con Arnauld*. (Carta del 9 de octubre de 1687). p. 126.
- (7) Cfr. Hegel. *Lecciones...* III, p. 347: "...la actividad es la diferenciabilidad dentro de la unidad, y en esto y no en otra cosa consiste la verdadera diferencia (...) la mónada no es algo puramente representativo, sino que también cambia, pero permaneciendo, al mismo tiempo, absoluta dentro de sí, como lo que es..."
- (8) Hartmann, N. *Op.cit.* p. 8.
- (9) Leibniz. *Nuevos Ensayos...* III, p. 27.
- (10) Cfr. Leibniz. *Correspondencia con Arnauld*. p. 81.
- (11) Leibniz. *Principios de la Naturaleza y de la Gracia*. p. 89.
- (12) Cfr. Cassirer. *Op.cit.* p. 98 y como contraste la concepción cartesiana en Descartes. *Meditaciones Metafísicas*. (Meditación IV) p. 152: "...el tiempo de mi vida puede dividirse en una infinidad [sic] de partes, cada una de las cuales no depende en modo alguno de las demás; y así, de que yo haya existido un poco antes no se sigue que deba existir ahora, a no ser que en este momento alguna cosa me produzca y me cree, por decirlo así, de nuevo..."
- (13) Leibniz. *Correspondencia con Arnauld*. (Carta del 8 de diciembre de 1686). pp. 79-80.
- (14) Este aspecto de la teoría del conocimiento leibniziana será desarro-

llado en el capítulo siguiente, por su vinculación estrecha con el concepto de tiempo.

- (15) Leibniz. *Nuevos Ensayos...* I, p. 51.
- (16) *Ibid.* III, p. 35.
- (17) *Ibid.* IV, p. 136.
- (18) Leibniz. *Monadología*. §16, p. 30.
- (19) Leibniz. *Phil...* V, p. 23 citado en Rescher. *The Philosophy of Leibniz*. p. 126 n.
- (20) Leibniz. *Nuevos Ensayos...* I, p. 10.
- (21) Leibniz. *On Nature itself...* pp. 502-3.

III. LA NATURALEZA DEL TIEMPO

Los dos capítulos anteriores nos permitieron demostrar que Leibniz sostuvo una concepción del ser en la cual se inserta la temporalidad, -entendida como dinamismo y cambio o -más precisamente- como tendencia -constantemente realizada a un nuevo estado. Sin embargo, Leibniz reflexionó explícitamente acerca del tiempo, y esta determinación que él hizo del tiempo ha llevado a varios expositores (1) a afirmar que sus reflexiones al respecto son incompatibles con su teoría dinámica del ser. El presente capítulo está destinado a exponer dicha concepción de la naturaleza del tiempo en Leibniz; en el próximo se extraerán las consecuencias de ambas tesis.

En primer término, aparecen en Leibniz dos afirmaciones referentes a la naturaleza del tiempo -y del espacio, ya que ambos conceptos se encuentran tratados siempre paralelamente (2). Por un lado, espacio y tiempo son relativos, es decir, relaciones entre los entes; por otro, son -subjetivos, esto es, características del fenómeno percibido por el sujeto. No obstante, ambas afirmaciones no se contraponen; aluden a dos cosas distintas, como mostraremos en seguida.

"...I hold space to be something merely relative, as time is; that I hold it to be an order of coexistences, as time is an order of successions." (3). El tiempo es para Leibniz un orden en la sucesión de eventos, una relación de acuerdo con la cual los acontecimientos ocurren an-

tes o después. No existe realmente un tiempo previo a las cosas, en el cual eventualmente pudiera haber algo (o pudiera no haber nada), sino que son las cosas las que determinan, en su devenir, relaciones de pre-existencia o post-existencia, pasado o futuro. "...it [the space] does not depend upon such or such a situation of bodies, but it is that order which renders bodies capable of being situated, and by which they have a situation among themselves when they exist together, *as time is that order with respect to their successive position*. But if there were no creatures, space and time would be only in the ideas of God." (4).

Sin embargo, no es ésta la idea que el sujeto tiene del espacio y el tiempo. Estos aparecen en su percepción del mundo no como conjuntos de relaciones, sino como totalidades homogéneas y uniformes, independientes de los objetos. Esta es la concepción del espacio y el tiempo "absolutos", y su realidad metafísica fue defendida por Newton (5) y atacada, antes de Kant, por el propio Leibniz.

Los argumentos en contra de la existencia del espacio y el tiempo absolutos como cosas en sí mismas son varios y están expuestos de muy diversas maneras en las obras de Leibniz. Fundamentalmente, la tesis proviene del intento de resolver el problema del continuo. En los entes reales, las partes son anteriores al todo, lo simple anterior a lo compuesto (6). La realidad es, pues, "discreta", al menos en el sentido de que consta de partes deslindables cuyo conjunto forma un agregado. Como veremos más adelante, este postulado presenta en la monadología un contenido singular, que lo hace compatible con el principio de continuidad (7). - Baste por ahora consignar que, para Leibniz, los elementos simples, uni-

tarios e indivisibles, o sea, las mónadas, son las únicas realidades existentes. El espacio y el tiempo absolutos, por su carácter de totalidades continuas, son entes ideales; de aquí que la extensión no sea un atributo de los entes, sino el modo de percibir un agregado de unidades reales, ya que, si la extensión fuera real, constaría de partes extensas que, a su vez, tendrían que constar de partes hasta el infinito, y no habría en última instancia unidades extensas simples. Este argumento, que de hecho invalida por sí mismo la realidad metafísica del espacio, es utilizado para negar la realidad del tiempo:

"It cannot be said that a certain duration is eternal, but that things, which continue always, are eternal, by gaining always new duration. Whatever exists of time and of duration, being successive, perishes continually, and how can a thing exist eternally which (to speak exactly) does not exist at all? For how can a thing exist whereof no part does ever exist? Nothing of time does ever exist but instants, and an instant is not even itself a part of time. Whoever considers these observations will easily apprehend that time can only be an ideal - thing." (8). El instante, como el punto atómico material respecto al espacio, no sólo no es parte del todo temporal, que es una totalidad homogénea, sino que tiene que ser negado en virtud del principio de identidad de los indiscernibles: dos instantes, considerados en sí mismos, son exactamente iguales y por tanto inexistentes.

Antes de mostrar cómo concilia Leibniz esta tesis de la idealidad del espacio y el tiempo absolutos con su teoría relacional de los mismos, es necesario mencionar el papel que juegan estos conceptos en la episte-

mología leibniziana. La refutación de la existencia extramental del espacio y el tiempo es la pieza clave del concepto de "fenómeno" en Leibniz. Vimos antes cómo los principios generales del conocimiento iban de terminando los contenidos perceptuales desde su consideración como datos de la realidad empírica hasta convertirlos en contenidos fenoménicos extraídos de la conciencia monádica en su espontaneidad interna.

Dentro de este proceso se inserta el hallazgo del idealismo moderno: el tiempo y el espacio no nos son dados a la experiencia solos, sino siempre como concomitantes a la materia experimentada, a las cosas percibidas; más aun, al acompañar siempre a todo percepto, se descubren como sustratos, como condiciones para el ordenamiento de toda percepción actual o posible; de aquí que procedan "...del sentido común,, es decir, del espíritu mismo, pues son ideas del entendimiento puro que se refieren sin embargo al exterior y de las que adquirimos noticia por los sentidos." (9). Es la idealidad del espacio y del tiempo la que posibilita la conexión entre los fenómenos y garantiza así la certeza de las verdades sobre el mundo físico, que, como vimos, se fundamenta en una armonía preestablecida entre los principios innatos a todo sujeto cognoscente. Leibniz reitera, a pesar del carácter innato de la idea de tiempo, que su origen cronológico en el sujeto es la percepción del mundo: "Una serie de percepciones despierta en nosotros la idea de duración, pero no la engendra. Nuestras percepciones no forman nunca una serie bastante constante y regular que corresponda a la de tiempo, que es un continuo uniforme y simple, como una línea recta. El cambio de las percepciones nos da ocasión de pensar en el tiempo y lo medimos por cambios uniformes;

pero aun cuando no hubiera nada uniforme en la naturaleza, el tiempo no dejaría de poder ser determinado, como no dejaría de serlo en lugar, aun cuando no hubiese ningún cuerpo fijo o inmóvil." (10). Leibniz insiste en la posibilidad de que haya ideas innatas aunque el individuo cobre conciencia de ellas por el aprendizaje, pero, yendo más a fondo, en realidad su refutación de Locke al respecto apunta a la posibilidad de estructuras *a priori* de la conciencia que, no obstante ser condiciones de la experiencia, sólo adquieren contenido y validez en ella misma (11).

Ahora bien, es claro que, al menos por lo que respecta al tiempo, si éste como estructura subjetiva *a priori* de la conciencia se "despierta" a ella debido a la sucesión de las percepciones, Leibniz no puede negar un modo de existencia real y cognoscible del tiempo, a menos que, como Kant, hubiera situado la "razón suficiente" de la aparición ante la sensibilidad de los datos perceptuales en un mundo esencialmente incognoscible.

¿Puede afirmarse que para Leibniz dicha razón suficiente de la sucesiva manifestación de fenómenos ante la conciencia es el mundo externo? Aquí es necesario recordar que, como vimos en los capítulos anteriores, existen para Leibniz varios planos de realidad, varias fases o, para decirlo con Cassirer, "puntos de vista" ante lo real. "Ninguno de esos puntos de vista puede ser considerado superfluo, pero ninguno posee tampoco una única y exclusiva razón de ser. Cada una de las fases a que se llega posee una significación relativa y peculiar, pero apunta al mismo tiempo hacia otra que se halla por encima de ella y la desplaza." (12). Sólo teniendo en cuenta esto puede considerarse la teoría relacional del

tiempo como razón suficiente de aquella sucesión fenoménica, porque a su vez el tiempo como conjunto de relaciones encontrará tantas determinaciones y tantos contenidos como planos de realidad se postulen.

Haciendo referencia al principio de identidad de los indiscernibles dice Leibniz que "...el tiempo y el lugar no constituyen la esencia propiamente dicha de la identidad y la diversidad, aunque sea cierto que la diversidad de la cosa va acompañada de la del tiempo y del lugar, porque éstos traen consigo impresiones diferentes sobre la cosa, por no decir que son más bien las cosas las que nos hacen distinguir un lugar y un tiempo de otros..." (13). El hecho de que las cosas sean en diversos momentos o, más estrictamente, sean unas antes de otras y éstas después de aquéllas, es la causa de que nuestras impresiones se sucedan unas a otras y, por tanto, se "despierte" en nosotros una idea de tiempo uniforme y homogéneo gracias a la cual podemos organizar y legalizar el mundo fenoménico.

De hecho, en varias ocasiones Leibniz sostuvo a la vez ambas teorías: "El tiempo es un ente de razón, ni más ni menos que el espacio. Coexistir, lo mismo que preexistir o postexistir, es algo real..." (14); y en otra parte: "The parts of time and place considered in themselves are ideal things, and therefore they perfectly resemble one another like two abstract units. But it is not so with two concrete ones, with two real times, or two spaces filled up, that is, truly actual." (15).

Como una consecuencia de esta teoría relacional del tiempo, Leibniz aborda la cuestión del momento de la creación del mundo. Es absurdo, dice, que se pregunte por qué Dios no creó el mundo antes o después del instante en que lo hizo, y que, al no haber una razón en la elección del momen-

to de la creación, se afirme que Dios hace algo para lo cual no hay una razón suficiente. "...the answer is that his inference [del supuesto interlocutor] would be right if time was anything distinct from things existing in time. For it would be impossible there should be any reason why things should be applied to such particular instants rather than to others. But then the same argument proves that instants, considered without the things, are nothing at all and that they consists only in the successive order of things..." (16). Como no hay un tiempo anterior a las cosas, la creación del mundo lleva aparejada la creación del tiempo; de aquí que el mundo, a pesar de ser creado, es eterno, ha existido desde siempre porque no pudo haber un "antes" de la existencia de las cosas.

Sin duda, la doctrina leibniziana del tiempo y el espacio como conjuntos ^{de} relaciones entre los objetos, además de su originalidad y enorme importancia dentro de la historia de la filosofía, es conciliable con la tesis de la subjetividad del espacio y el tiempo absolutos, en la medida en que no habría más espacio que las relaciones de distancia entre los objetos ni más tiempo que el determinado por las relaciones de coexistencia, preexistencia y postexistencia de las cosas, y así la concepción de un espacio y un tiempo homogéneos y uniformes, independientes de los objetos y entendidos como sustratos de las relaciones actuales o posibles de distancia o lapso temporal, procede sólo de la forma en que el sujeto percibe el mundo y, a su vez, lo organiza y lo posibilita para una comprensión racional y legislada conforme con sus principios lógicos. El espacio y el tiempo absolutos serían, por así decirlo, relativos al sujeto cognoscente.

Sin embargo, esta solución abre un nuevo problema cuando abordamos la realidad desde la doctrina metafísica de la monadología, desde ese "punto de vista" superior de acuerdo con el cual estas cosas, cuyas relaciones componen la realidad metafísica del espacio y el tiempo, aparecen ellas mismas como fenómenos. A este problema dedicaremos el próximo capítulo de la investigación.

NOTAS

- (1) Cfr. Russell. *Op.cit.* p. 153 y Copleston, *Historia de la Filosofía*. Vol. IV, p. 288.
- (2) Aunque en Leibniz los conceptos de espacio y tiempo aparecen siempre juntos, procuraremos en esta investigación deslindar las características del tiempo de las del espacio, sobre todo porque las relaciones de ambas nociones con la metafísica leibniziana son muy diferentes.
- (3) Leibniz. 3a. Carta a Clarke. en *Philosophical Papers...*, p. 682.
- (4) Leibniz. 4a. Carta a Clarke. en *Ibid.* p. 690.
- (5) Cfr. Cassirer. *Op.cit.* p. 396-7.
- (6) Cfr. Leibniz. *Monadología*. §2, p. 26.
- (7) El principio de continuidad parece provenir, de acuerdo con los intérpretes de Leibniz, de las matemáticas y, concretamente, del cálculo infinitesimal, pero es un hecho que Leibniz intentó emplearlo en la metafísica, a pesar de afirmar la composición de lo real. Cfr. Rescher. *Op.cit.* pp. 51 y 52.
- (8) Leibniz. 5a. Carta a Clarke. en *Philosophical Papers...*, p. 705.
- (9) Leibniz. *Nuevos Ensayos...*II, p. 103. Cfr. también Cassirer. *Op.cit.* pp. 401 a 403, aunque Cassirer ignora aquí la teoría relacional del espacio y el tiempo y parece aceptar que Leibniz sostuvo una concepción exclusivamente subjetiva de los mismos.
- (10) Leibniz. *Nuevos Ensayos...*II, pp. 131-2
- (11) Cfr. *Nuevos Ensayos...* *passim*, especialmente Libro I.
- (12) Cassirer. *Op.cit.* p. 121.
- (13) Leibniz. *Nuevos Ensayos...*II, p. 225.
- (14) Leibniz. G. II, p. 183. citado en Russell, *Op.cit.* p. 304.

- (15) Leibniz. 5a. *Carta a Clarke*. en *Philosophical Papers*...p. 700.
- (16) Leibniz. 3a. *Carta a Clarke*. en *Philosophical Papers*...pp. 682-3.

IV. EL CONCEPTO DE TIEMPO
EN LA METAFISICA DE LEIBNIZ

1.- El problema fundamental con el que se enfrenta la teoría relacional del tiempo en el sistema leibniziano procede de la tesis epistemológica respecto a las relaciones. Habíamos señalado ya que para Leibniz toda proposición consta de sujeto y predicado, y éste expresa un atributo del sujeto; de aquí que Bertrand Russell (1), con apoyo en varios fragmentos de Leibniz, sostenga que para éste no existen en el mundo real las relaciones, sino sólo las sustancias y sus modos o atributos. Las relaciones serían "objetos mentales". Es clara la importancia de este problema para la dilucidación del tipo de existencia que al tiempo otorga Leibniz, si hemos determinado que, frente a la concepción subjetiva del tiempo absoluto, se afirma un modo de realidad del mismo, o sea, el determinado por las relaciones de lapsos que transcurren entre un evento y otro, entre la existencia de una cosa y la de otra.

Dice Leibniz que "...las cualidades no son más que modificaciones de las sustancias, y el entendimiento añade las relaciones." (2). Interpretada esta afirmación asiladamente, parecería sostenerse que, efectivamente, las relaciones no tienen ningún tipo de existencia real, salvo, para decirlo con Russell, el ser "accidentes del sujeto" que las contempla. Pero en Leibniz, aun en los *Nuevos Ensayos*, se encuentra una teoría de las relaciones que no puede comprenderse sólo epistemológicamente, sino atendiendo también y primordialmente a su metafísica, donde no sólo se hace inte-

ligible, sino que conlleva implicaciones de gran importancia y vigencia.

Rescher, a pesar del carácter introductorio de su monografía, afirma esta necesidad de interpretar la teoría de la relacionalidad en Leibniz a la luz de su ontología: "Leibniz' thesis with respect to relations is in fact not a logical thesis about relations, but a metaphysical thesis about the world, or rather about its constituent substances, According to our understanding of his position, Leibniz' view is that all relations between substances are reducible in the sense of inhering in - predications about the substances at issue." (3). La clave de la interpretación es el principio de identidad de los indiscernibles, que, como vimos en el capítulo II, implica la tesis de la alteridad como atributo de la individualidad.

En varias obras Leibniz insiste en que el principio de individuación de cada cosa es la posición que ocupa respecto a las demás, o sea, la relación real, efectiva, que guarda con los otros entes. "...cada sustancia simpatiza con todas las demás y recibe un cambio proporcional, que corresponde al menor cambio que tiene lugar en todo el universo, aunque este - cambio es más o menos notable, según la *relación* que los otros cuerpos y sus acciones tienen con el nuestro." (4), y en otra parte, ya en el contexto de la teoría monadológica: "...es necesario que en la sustancia simple haya una pluralidad de afecciones *y de relaciones*, aunque no haya partes en ella." (5). Retomando lo visto en el capítulo II, la monadología - leibniziana se caracteriza por mantener cada sustancia individual encerrada en sí misma, sin influir ni recibir influencia respecto a las demás, y sin embargo lograr una concatenación de todo el universo: "...aunque la

imaginación se rebele a concebirlo [dice en los *Nuevos Ensayos*], existe una compenetración de todas y cada una de las partes del universo, cada una de las cuales constituye una unidad sustancial que representa la unidad del universo desde un punto de vista diferente." (6). Leibniz, aunque mantuvo la teoría lógica del sujeto-predicado y la empleó en metafísica, no sólo no desdeñó el problema de las relaciones, sino que las transformó en atributos a través de la alteridad implicada en la singularidad monádica. Esto significa, en otros términos, que la relación de cada sustancia con lo que ella no es la define en su ser y, más aun, transforma su ser mismo.

Se comprende ya que Leibniz, hablando del mundo fenoménico, diga que "Las relaciones y los órdenes tienen algo del ente de razón...", pero inmediatamente afirme que "Esto se puede decir muy bien respecto de las cosas que percibimos, aunque en rigor metafísico sea verdad que no hay denominación exterior (*denominatio pure extrinseca*), a causa de la conexión real de todas las cosas." (7). El mundo físico, un "punto de vista" de la realidad que, en última instancia, aparecerá como fenoménico, se manifiesta no sólo en entes singulares y concretos, sino también en conexiones y relaciones; pero, en el proceso de determinación de lo real, estas relaciones, que posibilitan el conocimiento científico (vgr. la causalidad física, los órdenes cuantitativos 'mayor que', 'menor que' y, en general, - toda comparación y todo enlace universal y necesario de los objetos), son subjetivos, proceden del sujeto cognoscente. No por ello se niega, empero, su existencia real; al contrario, la fase suprema del conocimiento, la metafísica, descubre en cada sustancia individual una relación con todo

el universo y con todos los momentos pasados y futuros.

2.- Sólo sobre la base de esta comprensión metafísica de las relaciones puede entenderse el papel que juega la teoría relacional del tiempo en Leibniz y su perfecta adecuación con la teoría dinámica monadológica.

El tiempo es, en efecto, sólo el conjunto de relaciones de pre-, co- y post-existencia, pero este conjunto de relaciones es inherente a cada mónada dado su carácter representativo. La mónada es temporal en su ser mismo porque, al contener "las huellas de cuanto le ha sucedido" y "las semillas de cuanto le sucederá", contiene en sí una relación con el pasado y con el futuro que es la única manera de concebir el tiempo.

Es claro ahora que este dinamismo de las mónadas es la verdadera razón suficiente de la sucesiva aparición para la conciencia de contenidos fenoménicos. Después de haber dicho Leibniz que sin la fuerza interna no habría cambios en los cuerpos y "...no reason can be given for the diverse appearances which we experience by sense..." añade que "...this dissimilarity or diversity of qualities and this ἀλλοίωσις or alteration (...) come from the different degrees and directions of the impulses and therefore from the modifications existing within the monads themselves." (8). Y, en el mismo opúsculo, admite que, en última instancia, dicha razón suficiente de la sucesión de fenómenos radica en el sujeto cognoscente que contiene una fuerza y un dinamismo internos por los cuales produce, por sí mismo, la serie de representaciones mentales, pero que considerar que sólo el Yo es dinámico implica afirmar que sólo el Yo existe, porque la existencia sólo se realiza en el dinamismo y en la fuerza del cambio que

constituyen la permanencia y la sustancialidad de las cosas. Pero esta hipótesis de la sola existencia del Yo es, aunque metafísicamente posible, poco verosímil.

Sólo en el nivel representativo, ideal, que es todo el contenido monádico, puede Leibniz encontrar una conciliación del principio de continuidad con el carácter discreto de lo real que le era exigido por su principio de identidad entre el ser y la unidad. Si la realidad extensa no sólo no es continua al infinito, sino que no puede explicar el devenir y el cambio precisamente porque no puede contener una relación con los estados anteriores y posteriores en cada instante, la mónada, en cambio, despliega continuamente la serie perceptual conforme a un orden preestablecido y sintetiza a nivel ideal la multitud sin unidad del mundo físico, conservando ella misma su permanencia y su unidad. Cada instante no es ya este extremo ideal de un tiempo homogéneo y uniforme, sino que se encuentra lleno de un contenido real que lo hace ser único y distinto a cualquier otro, no porque haya una desvinculación entre él y los demás, sino justamente porque cualquier otro es para él "huella pasada" o "semilla futura". Esta consideración metafísica del problema de la relatividad y de la temporalidad del ser le permite a Rescher invertir el orden del planteamiento leibniziano, con lo cual aparece un enfoque novedoso del mismo: "At no two different moments of time can an individual substance have the same state, for if its state were exactly the same, the whole system of its contemporary substance states would have to be the same, and therefore, moments of time defined in terms of contemporary substance states, the moments of time would also be the same. Thus each individual

substance is subject of a perpetual continuous change of state, the only activity of which it is capable." (9). El dinamismo de la sustancia aparece aquí exigido por la tesis relacional del tiempo y por la idealidad del tiempo absoluto, cuyos instantes son indiscernibles y, por ende, inexistentes.

La totalidad de lo real es así una plenitud de relaciones; el universo sólo puede concebirse como un absoluto relacional, tanto en el orden sincrónico, esto es, en las relaciones que en cada momento guardan todas sus partes orgánicamente conectadas entre sí, como en el orden diacrónico, es decir, en las relaciones que cada momento establece con su pasado y con su futuro. Y el absoluto, así concebido, se encuentra - plasmado a la vez en cada mónada, que aparece de esta manera como un microcosmos, un pequeño universo encerrado en sí mismo y, sin embargo, en perfecta concordancia con el gran universo del cual es parte integrante.

El tiempo es así un atributo del Ser en la medida en que lo es la relatividad, porque el dinamismo y la evolución del universo se verifican como dinamismo y cambio de cada sustancia singular; a la vez, el tiempo interior a cada mónada es un tiempo común, un orden y una legalidad en el cambio universal gracias a la hipótesis de la armonía preestablecida; no en vano el ejemplo predilecto de Leibniz para ostentar dicha hipótesis es el de los relojes, cuyos tiempos son privados, ya que cada uno va marcando las horas con arreglo a su mecanismo interno, pero comunes, porque su Hacedor los ha construido con tal precisión que concuerdan perfectamente el uno con el otro. (10).

3.- De todo lo anterior se desprende una serie de rasgos generales en torno al concepto de tiempo en Leibniz, que podemos expresar con categorías ajenas a las de su sistema monadológico, adquiriendo así un enfoque más general y de mayor relevancia para nosotros.

El ser es temporal; no hay un sustrato inmutable e idéntico por detrás de los accidentes cambiantes, sino que estos "accidentes" determinan el ser, son el ser, otorgándole a cada ente una singularidad intrínseca.

Por "detrás" del devenir sólo se encuentra la fuerza, el dinamismo de cada sustancia, que no significa otra cosa que la capacidad interna de evolución y cambio.

Esta fuerza o acción interna es definida como orden o ley del cambio; de aquí que *la temporalidad es legalidad*, y no un devenir caótico y una pura alteridad a los cuales el hombre organice según sus costumbres convencionales, su conveniencia o su subjetividad singular.

Por otro lado, *la temporalidad es relatividad*. No hay más tiempo que las relaciones que se establecen entre los diversos eventos que ocurren en la naturaleza. Pero las relaciones son atributos de las sustancias, es decir, constituyen el ser de cada cosa y lo modifican.

Esta relatividad, por ser especialmente relación característica del presente con su pasado y con su futuro, es *permanencia*, de lo cual se deriva la concepción de la *temporalidad como duración*, es decir, a la vez cambio y permanencia. Lo que dura es lo que subsiste en el tiempo, no lo que se sustrae a él; pero durar y tiempo no son nada externo o sobreviniente a la realidad de la sustancia, sino ella misma, su única realidad.

De la relatividad del tiempo se deriva también la imposibilidad de un tiempo sin ser, sin algo que lo "transcurra"; no cabe hablar de un tiempo en el que "no pase nada", como tampoco de dos instantes idénticos o, en lenguaje leibniziano, indiscernibles. El paso del tiempo es siempre evolución y cambio del universo, constante fluir de las cosas. Si *el ser es tiempo, para Leibniz el tiempo también es ser.*

NOTAS

- (1) Cfr. Russell, B. *Op.cit.*, pp. 31-32.
- (2) Leibniz. *Nuevos Ensayos...* II, p. 123.
- (3) Rescher. *Op.cit.* p. 75.
- (4) Leibniz. *Correspondencia con Arnauld*. (Carta del 9 de octubre de 1687), p. 126.
- (5) Leibniz. *Monadología*. §13, p. 29.
- (6) Leibniz. *Nuevos Ensayos...* I, p. 35.
- (7) *Ibid.* II, pp. 221-2.
- (8) Leibniz. *On Nature itself...* en *Philosophical Papers...* p. 506.
- (9) Rescher. *Op.cit.* p. 91.
- (10) Cfr. Leibniz. *Nuevo Sistema de la Naturaleza...* (Tercera aclaración). pp. 67 a 69.

CONCLUSIONES

Leibniz nos propone una concepción novedosa del tiempo. Pero ello no hubiera sido posible sin una noción peculiar y sumamente rica de la metafísica misma, que parte, como vimos, de rechazar para el ámbito de lo real el principio de no contradicción, lo cual le permite establecer, fundamentalmente, una coincidencia de opuestos que en la concepción metafísica tradicional eran irreconciliables. En efecto, la temporalidad del ser no tiene cabida en la teoría si no se postulan la permanencia en y por el cambio, la unidad en y por la diversidad, la identidad en y por la alteridad, y, más aun, la contingencia y la relatividad del Ser. Sólo desde una perspectiva que adopte la unidad de los contrarios puede afirmarse que el ser es temporal, y ello lleva, a su vez, a concebir que el ser es este universo, es la immanencia misma, que el absoluto no es otra cosa más que el complejo total de relaciones que se establecen entre las cosas, y que este complejo de relaciones conforma una unidad autárquica y autosuficiente, capaz de mantener y renovar por sí misma su dinamismo y constante fluir de acuerdo con una legalidad armónica inherente a cada parte y al todo.

Pero Leibniz no llevó esta revolución filosófica hasta sus últimas consecuencias; ello hubiera implicado un paso más, contenido ya en la afirmación de la contingencia y de la temporalidad del ser: la exclusión teórica de Dios. El concepto de Dios en el sistema leibniziano, en apariencia tan importante por postularse como la razón suficiente por

excelencia, irrumpe realmente (y literalmente, ya que es característico es los opúsculos metafísicos de Leibniz que el concepto de Dios aparezca al final, como último y no primer estrato del Ser) para reintroducir la brecha entre el verdadero ser y el devenir, entre la verdadera unidad y la diversidad, entre la verdadera permanencia y el cambio. No obstante, es un hecho que, frente a Spinoza (y a una tradición que partía de Parménides), Leibniz elabora una explicación teórica tan acorde con este mundo que, lejos de partir de Dios para intentar luego, inútilmente, salvar la realidad de este mundo, la racionalidad leibniziana no puede dar razón de Dios.

Tal vez por percatarse de dicha operación, los wolffianos intentaron demostrar el principio de razón suficiente a partir del de no contradicción, con la consiguiente protesta de Kant (1); y Hegel, captando el verdadero sentido de la revolución leibniziana, afirma que "Hasta donde llegan los pensamientos de Leibniz, hasta allí llega el universo; donde termina la comprensión, termina el universo y comienza Dios." (2).

La presencia de Dios en el sistema, en efecto, convierte a este mundo en el único mundo posible, ya que su Bondad, requerida para la elección del mejor de los mundos posibles, es metafísicamente necesaria, desapareciendo así el carácter contingente de lo real; pero, más aun, el concepto de *Monas monadum* hace de este mundo un predicado de la divinidad, que, careciendo de "ventanas", no sale de sí en el acto de la creación, con lo cual desaparecen la sustancialidad y la autonomía del universo, tan defendidas por Leibniz frente a Spinoza y a los ocasiona- listas. Por último, se desvanece también algo que la noción de *vís* y

el "destierro" del principio de no contradicción intentaban salvar: la libertad humana (3). Contra todas estas consecuencias se debatió Leibniz en su correspondencia con los intelectuales de la época y, sin duda, también en sus meditaciones privadas, pero nunca dio el paso decisivo que exigían los fundamentos, por así decirlo, "terrenales" de su sistema. De haber sido totalmente consistente con ellos, una consecuencia - inmediata hubiera sido, entre otras, abrir las "ventanas" de las mónadas, posibilitar las relaciones reales entre los entes y postular, así, una armonía universal en constante producción y desarrollo.

Estos aspectos límites, que pueden parecer negativos, de la filosofía leibniziana y, concretamente, del tratamiento del problema del tiempo dentro de su sistema, ameritarían una nueva investigación. En ésta nos hemos abocado a destacar un Leibniz que, sin duda, se proyecta al futuro, hacia muchos de los derroteros que seguirá la filosofía a partir de Kant. Y sorprende en este punto cómo puede abrir posibilidades teóricas novedosas una filosofía que, como la de Leibniz, lejos de considerar que borraba de una vez por todas el pensamiento anterior a ella, se presentaba como conciliadora de todos los sistemas anteriores y dispuesta a aceptar lo que de verdadero y útil para la ciencia había en las reflexiones que la precedieron. Incluso podría decirse que el pensamiento leibniziano, conteniendo las "huellas" de la historia pasada de la filosofía, contuvo también las "semillas" de lo que sería - su desenvolvimiento ulterior.

NOTAS

- (1) Cfr. Kant. *Por qué no es inútil...* pp. 31 a 38.
 - (2) Hegel. *Lecciones...* III, p. 357.
 - (3) Este aspecto de la ontología leibniziana no fue abordado en la presente investigación, por las limitaciones debidas a su carácter parcial.
-

BIBLIOGRAFIA

- (1) Carr, Herbert. *Leibniz*. Dover Publications Inc., New York, 1960.
- (2) Cassirer, Ernst. *El Problema del Conocimiento en la Filosofía y en la Ciencia Modernas*. Vol. II. Traducción de Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 1976.
- (3) Copleston, F. *Historia de la Filosofía*. Vol. IV. Traducción de Juan Carlos García-Borrón, Edit. Ariel, Col. "Convivium", 2a. edición, Barcelona, 1975.
- (4) Descartes. *Meditaciones metafísicas*. Traducción de Manuel García Morente, Editora Nacional, 2a. edición, México, 1973.
- (5) Hartmann, Nicolai. "Leibniz als Metaphysiker" en *Leibniz zu seinem 300. Geburtstag*. Walter de Gruyter & Co., - Berlín, 1946.
- (6) Hegel. *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*. Vol. III. Traducción de Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, Colección de Textos Clásicos, 1a. reimpression, México, 1977.
- (7) Kant. *Por qué no es inútil una nueva 'Crítica de la Razón Pura'*. Traducción de A. Castaño Piñán, Edit. Aguilar, Biblioteca de Iniciación Filosófica, 6a. edición, Buenos Aires, 1975.
- (8) Leibniz. *Correspondencia con Arnauld*. Traducción de Vicente P. Quintero, Edit. Losada, Biblioteca Filosófica, Buenos Aires, 1946.
- (9) - *Discurso de Metafísica*. Traducción de Alfonso Castaño Piñán, Edit. Aguilar, Biblioteca de Iniciación Filosófica, 5a. edición, Buenos Aires, 1972.
- (10) - *Letters to Clarke*. en *Philosophical Papers and Letters*. A Selection translated and edited by Lerroy E. Loemkar, 2nd. Edition, D. Reidel, Dordrecht, 1970.

- (11) Leibniz. *Monadología*. Traducción de Manuel Fuentes Benot, Edit. Aguilar, Biblioteca de Iniciación Filosófica, 5a. edición, Buenos Aires, 1972.
- (12) - *Nuevos Ensayos sobre el Entendimiento Humano*. 2 Vols. Traducción de E. Ovejero y Maury, Dirección General de Publicaciones U N A M, Col. "Nuestros Clásicos", México, 1976.
- (13) - *On Nature Itself or on the Inherent Force and Actions of Created Things*. en *Philosophical Papers and Letters*. (v. #10).
- (14) - *Principios de la Naturaleza y de la Gracia*. en *Tratados Fundamentales*. Traducción de Vicente P. Quintero, Edit. Losada, Buenos Aires, 1946.
- (15) - *Sistema Nuevo de la Naturaleza*. Traducción de Enrique Pareja, Edit. Aguilar, Biblioteca de Iniciación Filosófica, 2a. edición, Buenos Aires, 1969.
- (16) Nicol, Eduardo. *Historicismo y Existencialismo*. Edit. Tecnos, Madrid, 1960.
- (17) - *Los Principios de la Ciencia*. Fondo de Cultura Económica, 1a. reimpresión, México, 1974.
- (18) Ortega y Gasset, J. *La Idea de Principio en Leibniz*. 2 Vols. Edit. Revista de Occidente, Col. "El Arquero", 2a. edición, Madrid, 1967.
- (19) Rescher, Nicholas. *The Philosophy of Leibniz*. Prentice-Hall Inc. New Jersey, 1967.
- (20) Russell, Bertrand. *Exposición Crítica de la Filosofía de Leibniz*. Traducción de Hernán Rodríguez, Edit. Siglo XX, Buenos Aires, 1977.