



# Universidad Nacional Autónoma de México

ESCUELA NACIONAL DE ESTUDIOS PROFESIONALES  
ACATLAN

COORDINACION DE HUMANIDADES

LA MONADOLOGIA COMO TEORIA UNIFICADORA  
EN LEIBNIZ

M-0031165

## TESIS PROFESIONAL

Que Presenta:

GERARDO AGUILAR ESPINOSA

Para obtener el grado de:

LICENCIADO EN FILOSOFIA

México, D. F.

1982



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**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.

## I N D I C E G E N E R A L

	Páginas
Introducción	1 - 8
I.- La importancia de la Metafísica y la de su clave, la Sustancia	9 - 12
II.- El Concepto de Sustancia	13 - 132
A.- El Concepto de Sustancia en:	13 - 89
<u>El Discurso de Metafísica</u> La <u>Correspondencia con Arnauld</u>	
B.- El Concepto de Sustancia en:	90 - 105
<u>Acerca de la reforma de la Filosofía primera y de la noción de Sustancia y El nuevo sistema de la naturaleza y de la comunicación de las Sustancias así como de la unión que existe entre el Alma y el Cuerpo.</u>	
C.- El Concepto de Sustancia en:	106 - 132
<u>Los principios de la Filosofía o tesis en honor del Príncipe Eugenio y Los principios de la naturaleza y de la gracia fundamentados en la razón.</u>	
III.- Conclusiones	133 - 156
Notas	157 - 167
Bibliografía Específica	168 - 169
Bibliografía General	170 - 179

N- 0031165

## I N T R O D U C C I O N

Vamos a analizar el intento Leibniciano por restaurar la causa final, tanto en la Ciencia Física como en la Metafísica. Cabe, sin embargo, preguntar por la posibilidad de una Metafísica tal, fundamentada excesivamente en la causa final. Tal pregunta tiene sentido si se toma en cuenta, sobre todo, la tradición en que pretende situarse Leibniz; pues dicha tradición procede de la Metafísica Aristotélica, para la cual tienen marcada importancia las cuatro causas: la material, la formal, la eficiente y la final; así como el objeto de esa ciencia: el ser. También destaca, como prolongador de tal tradición Metafísica, Tomás de Aquino, Francisco Suárez, un continuador del Aquinatense y Duns Scoto, señalados, sobre todo Suárez, como fuente de inspiración muy importante para Leibniz. (1) Y para todos estos filósofos la causa final es la causa de la causalidad de todas las causas.

La insistencia que esa tradición Metafísica pone en la causalidad final se debe a que ésta subordina o devalúa las causas internas: la causa material y la causa formal. Pero si el esquema causal de la tradición dejó de ser claro y se hicieron posibles una explicación Física y Metafísica diferentes, entonces tenemos que averiguar si Leibniz al replantear la causa final es un innovador, el creador de una nueva Metafísica bien establecida, o es simplemente un traductor de la "Philosophia perennis", tal como se entendía la filosofía tradicional.

También debemos preguntar si es posible una Metafísica partiendo de los siguientes puntos:

- a).- La razón suficiente.
- b).- ¿Por qué existe algo y no la nada?
- c).- Supuesto el punto b ¿Por qué tienen que existir las cosas así y no de otra manera?.

Pues es, en estos términos expresos que establece Leibniz su Metafísica: "Hasta aquí no hemos hablado sino como simples Físicos - nos dice-; ahora es necesario elevarse a la Metafísica, sirviéndonos del gran principio, poco empleado comúnmente, que dice que nada se hace (fieri) sin - razón suficiente; es decir, que nada acontece sin que sea posible, a -- quien conociése suficientemente las cosas, dar una razón que sea eficiente para determinar porqué es así y no de otra manera. Este principio supuesto: la primera cuestión que se tiene derecho a hacer será, porqué -- mas bien existe algo que nada. Porque la nada es más simple y más fácil que alguna cosa. Además, al suponer que las cosas deban existir es necesario que se pueda dar razón de porqué ellas deben existir así y no de otro modo" (2).

Como vemos, el propio Leibniz especifica los tres puntos anteriormente indicados, y la relación de jerarquía e íntima unión que hay entre ellos; pues la razón suficiente da consistencia a los otros dos: el que exista algo y no nada, y que exista así y no de otro modo.

Con ello nos indica que se eleva de la simple Física para situarse

de lleno en el campo Metafísico y señala, también, una línea central de su evolución, el paso de la noción física de fuerza, a la noción Metafísica.

Así, situados en el nivel Metafísico, rige el gran principio de razón suficiente que establece que: nada es sin razón suficiente; lo cual implica que debemos partir de un hecho, de que hay cosas, y todas ellas, puesto que existen, deben tener una razón que satisfaga el porqué de su existencia; problema que da sentido a la reflexión y a la filosofía, -- puesto que para la vida práctica podría bastar asentar que las cosas son y son de tal manera, pero para la existencia misma de la filosofía y de su sentido, es necesario ir más allá: buscar el porqué del ser y el porqué del ser así de las cosas. Y añade Leibniz: nada sucede sin razón, sobre todo en los seres inteligentes; y, además, sin razón suficiente; o sea, no es posible presentar tan sólo imaginaciones y quimeras, sino que es necesario ofrecer razones para convencer y probar que, en verdad esa es la razón de que las cosas sean así. Nada sucede que no pueda detectarse, determinarse suficientemente, pues la razón suficiente dice que ese dar razón es posible para aquel que conozca bastante las cosas, con lo cual se añade una precisión científica, la razón que se da no la da cualquiera, sino un conocedor, y un conocedor tal que ofrece la razón que -- basta para entender porqué el mundo es así.

Luego de proponer el gran principio de razón suficiente nos ofrece Leibniz la primera cuestión que se tiene derecho a hacer si se acepta tal

principio: "¿Por qué existe más bien algo que nada?"; pregunta que debe relacionarse con el principio de razón suficiente; ya que, aunque expresa Leibniz que la nada es más simple y más fácil que cualquier cosa, al existir las cosas se debe dar su porqué y, en tal razón, se notará la dificultad de dar la explicación de las cosas existentes, y que son las cosas las que tienen razón de ser y no la nada.

Supuesto ya que las cosas existen, o dada la razón de que deban existir, es necesario: "que se pueda dar razón de porqué ellas deben existir así, y no de otro modo". En Metafísica de todo se debe dar razón, mas -- aquí ya dada la razón de que el ser debe existir, se hace necesario dar la explicación del modo de ser de cada cosa en particular; ya no sólo -- que sean, sino que sean así.

Es, no obstante, con el inicio de su pequeña obra De Rerum origine et radicali de 1697 que Leibniz en unas cuantas líneas nos explica el principio de razón suficiente y ostenta su Metafísica más inclinada hacia la causa final al decirnos: "Además del mundo o agregado de cosas finitas se da alguien Uno que domina, no sólo como el alma en mí o más bien como el mismo yo en mi cuerpo, sino también por una razón más elevada. -- Pues el Uno dominador del universo no solamente rige al mundo, sino que además lo fabrica o lo hace, es también superior al mundo y, por así decirlo, extramundano y, por consecuencia, la razón última de las cosas. -- Pues en ninguno de los individuos, ni en todo agregado y serie de cosas puede encontrarse la razón suficiente del existir" (3).

He aquí el fundamento del mundo contingente, este Uno dominador, -- verdad necesaria, eterna, esencial o Metafísica de la cual se originan -- las verdades temporales, contingentes o físicas -- como añadirá Leibniz -- enseguida; y, además, precisa la pregunta que, como dijo, se tiene derecho a hacer por el hecho de presuponer este fundamento: ¿Por qué más bien existe algo que nada?, pues explica que la esencia entendida como posibilidad tiende a (praetendendi) exige la existencia, y mientras posea más perfección ese algo posible, más inclinación tendrá hacia la existencia; y ello porque primero debemos conocer aquello mismo por lo que mejor existe algo que nada. Es decir, parafraseando a Leibniz, si es mejor la perfección que la imperfección, lo existente tiene más esencia que la nada, o en algo posible ya hay un peso que más lo acerca al ser que al no ser.

He nos aquí ante la insistencia de nuestro autor, más que en la definición del ser, en la razón suficiente de éste; es decir, se empeña ante todo en dar razón del ser, lo cual caracterizaría a su Metafísica como -- algo nuevo.

Antes de contestar, sin embargo, a las preguntas de si es posible -- una Metafísica con un enfoque excesivo sobre la causa final, o sobre la razón de ser de las cosas, y de dar un juicio acerca de la Metafísica (4) -- tal como la concibe Leibniz, es conveniente en primer lugar asentar los objetivos y la metodología de este estudio.

La caracterización del trabajo sería la de un simple caminar, de un sencillo deambular con el afán de echarse a andar, y tal parecería que --



se intenta imitar las huellas de Leibniz, o por el contrario, seguir de cerca su camino para acabar diciendo que no es la vía factible; sin embargo esta no es la finalidad, pues interesa más la faena del andariego, el andar de meteco como itinerante de la filosofía. Y es precisamente -- por ello que limitamos nuestro trabajo en varios aspectos; el límite primario y fundamental es el objetivo mismo que pretende como requisito un trabajo a nivel profesional, y que no es otro, sino el manifestar cierta capacidad en el manejo de algunos utensilios bibliográficos, de cierta -- metodología y los contenidos de determinado autor o autores a fin de -- ofrecer simultáneamente un cúmulo de ideas de los filósofos en forma coherente y sistemática; en una palabra, se trata de mostrar en concreto que ya es posible el ponerse a caminar en el campo filosófico. Es simplemente a esto a lo que tratan de dar respuesta las tareas subsecuentes.

Limitación habrá también en el caminar mismo, ya que no es agotador de toda la materia, ni en extensión ni en intensidad. Otro límite proviene de algo que se considera como sumamente vital, y es que estas páginas no pretenden tener un compromiso vital con el autor, y no por otra razón más que por el hecho real, que no consiste en el simple estar de acuerdo con el autor porque se lo estudia o conoce ni a la inversa, atacarle porque al examinar en profundidad sus ideas se vean sus límites y deficiencias, sino por la razón de más fondo, y que sucede concretamente en Leibniz, porque para decidirse en contra o a favor es necesario conocer más profundamente en extensión como en intensidad la obra del autor, y en es

te sentido no se ha publicado toda la inmensa obra de Leibniz. Por tanto, no es posible acercarse a un juicio cabal de nuestro autor, y lo único - que encontramos son reiteraciones de las mismas ideas de pocas obras de Leibniz.

De aquí que podamos hablar del origen de los planteamientos plasmados en las siguientes páginas. El intento inicial fué salir al encuentro de un pensamiento más nuestro: nos salían al paso muchos autores y el -- que se impuso fué el maestro Antonio Caso. Sabíamos que se había estudiado la influencia que tuvo en él H. Bergson, pero se veía la conveniencia de rastrear más influencias; una de ellas, no tan patente mas decisiva, -- era la de Leibniz. Sin embargo, ya puestos en el camino resultaba una ta -- rea demasiado complicada y sin presupuestos bibliográficos, y que requeria, además, mucho tiempo de investigación. De este modo se impuso la -- realidad de una metodología, y consistió en aplazar el estudio de Antonio Caso para una investigación personal posterior; en relación a Leibniz -- mismo, puesto que hay poca bibliografía accesible y se repiten las mis -- mas ideas de una manera muy general, era conveniente ir a las fuentes -- mismas de Leibniz y realizar un análisis crítico de su texto, el cual se tradujo directamente del Francés y del Latín en contraste con otras ver -- siones en Español o con otros idiomas, antes de una hermenéutica, y con un objetivo concreto: sacar de sus fuentes mismas más importantes su pen -- samiento decisivo como lo es el de la sustancia en su logro fundamental, como teoría que unifica todo su sistema.

La dificultad mayor que ofrece Leibniz es la de presentar su pensamiento de una manera muy cortante, sin demasiado discurso acerca de un mismo tema, como la única excepción la tenemos en la Correspondencia de Arnauld, es por ello que seguimos muy cerca sus discusiones, y porque se pretende dejar entrever su contacto y conocimiento de la escolástica a la vez que asentar que no es ajeno a ellos, y mucho menos en la defensa de un ser extraterreno que da la explicación del mundo. Ya la selección de las obras aquí examinadas se basó en que presentan la problemática de la sustancia de modo más exhaustivo; se sintetizó su pensamiento, pero con el mismo afán de escuchar a Leibniz mismo.

Asimismo, previamente quisiéramos, en un prolijo análisis de textos, estudiar cuidadosamente su concepto de sustancia y la importancia vital de éste en el interior de esa su Metafísica. Estas afirmaciones de la sustancia y su importancia las hacemos porque están claramente indicadas por el mismo Leibniz en los textos que analizaremos a continuación, según el orden siguiente: primero, la importancia de la Metafísica y la de la sustancia, segundo, el análisis de la sustancia según la concibe Leibniz en sus obras; y finalmente, con ese bagaje instrumental, poder formular un juicio acerca de su Metafísica.

## 1.- LA IMPORTANCIA DE LA METAFISICA Y LA DE SU CLAVE, LA SUSTANCIA.

La correspondencia de Leibniz tiene la cualidad de la claridad y la precisión. En una de sus cartas a Arnauld señala que el conocimiento demostrativo de las más grandes verdades por sus causas o razones provoca el perfeccionamiento de nuestro espíritu. Esta característica, nos dice, debe seguirse como conclusión para la Metafísica y prosigue:

"Es necesario confesar que la Metafísica o teología natural, la cual trata acerca de las sustancias inmateriales, y especialmente de Dios y del alma es la más importante de todas. Y no se podría avanzar suficientemente en ella sin conocer la verdadera noción de la sustancia" (5).

El relieve de la carta, en su diáfana simplicidad, radica en indicarnos la importancia que concede a la Metafísica, pues se refiere a ella como la más importante de todas las disciplinas, y de paso delimita a los asuntos que ha de tratar: De Dios; y, como dirá más adelante en la misma carta del concurso de Dios con las creaturas; del alma y su relación con el cuerpo; de las sustancias inmateriales. Todo esto, además, nos muestra el eco de la vena de pensamiento en el cual se sitúa Leibniz: la tradicional.

Respecto de la noción de sustancia, su importancia estriba en que no se podría avanzar suficientemente en la Metafísica sin conocer la verdadera noción de la sustancia misma. O sea, que en primer lugar se relacionen la Metafísica y la sustancia, puesto que la Metafísica necesita para pro-

gresar de una auténtica noción de sustancia; y, en segundo lugar, se ve -- la preponderancia de la sustancia, porque si lo que intenta hacer la Metafísica es conocer demostrativamente las sustancias inmateriales por sus -- causas o razones, se hace entonces necesaria una verdadera noción de sustancia.

Además, en el siguiente texto aparece reiterada la relevancia de la sustancia así como se explicitan también otras nociones:

"De cuánta importancia sean estas cosas aparecerá, en primer lugar, -- por la noción de la sustancia que yo asigno, la cual es tan fecunda que de allí se siguen las verdades primarias acerca de Dios, las mentes y la naturaleza de los cuerpos, y aquellas verdades en parte conocidas, pero poco -- demostradas, en parte desconocidas hasta este momento, pero de un mayor -- uso futuro a través de las demás ciencias. De cuyo asunto para dar un anticipo diré entre tanto que la noción de las fuerzas (virium) o de la virtud (que los Alemanes llaman krafft, los Franceses la force), a la cual destiné para explicarla la ciencia especial de la Dinámica, dará mucha luz a -- fin de que sea entendida la verdadera noción de la sustancia" (6).

Es importante -- en este texto nos dice Leibniz -- la noción de sustancia que asigna y, además, fecunda en verdades primarias de ella deducidas; con lo cual es claro que Leibniz relaciona la noción de sustancia con las demás nociones de la reflexión Metafísica de una manera estrecha y pone a la sustancia como fundamental y decisiva. Esas verdades primeras que provienen de la sustancia tiene que ver con Dios, las mentes y la naturaleza de los cuer

pos, temas que, según vimos en el texto anterior, son Metafísicos. Esas verdades que son en partes conocidas, aunque poco demostradas e incluso en parte ignoradas, son sin embargo, de mayor uso futuro en las demás ciencias. Es por esto último que nos damos cuenta de que la sustancia tiene en Leibniz un papel de superioridad que le permite fundar en ella sus reflexiones Metafísicas y proporcionar a las otras ciencias relevantes usos.

Para entender dicha noción de la sustancia, continuamente adjetivada como "verdadera", proporciona mucha luz - añade Leibniz - la noción de Fuerzas, de la virtud; sin señalarnos aquí más determinaciones acerca de tal fuerza, pues solo hace alusión el término según es usado por Alemanes y Franceses.

En conclusión, vemos ya la preeminencia que para Leibniz tiene la Metafísica y la fecundidad que atribuye a la noción de sustancia. Es, por ello, que nos proponemos determinar, a través de los pasajes principales de su pensamiento, lo que significa sustancia y de que manera ese significado evoluciona o se enriquece. Pero antes es pertinente señalar la preponderancia que da Leibniz en Metafísica al principio de razón suficiente, del que ya hablamos, y referirnos ahora al principio de contradicción, del cual nos dice:

"En cuanto a la Metafísica, pretendo proporcionar en ella demostraciones, - suponiendo, solo dos verdades primitivas, que son, en primer lugar, el principio de contradicción, pues, de otra manera, si dos contradictorias pudiesen ser verdaderas, todo razonamiento se tornaría inútil; y, en segundo --

lugar, que nada hay sin razón, o que toda verdad tiene su prueba a priori, sacada de la noción de los términos, aunque no siempre podamos realizar - este análisis" (7).

Es poco explícito Leibniz en la descripción del principio de contradicción puesto que únicamente indica que todo razonamiento se torna inútil si dos proposiciones contradictorias pueden ser verdaderas, y, que es una - verdad primitiva, con lo cual se destaca su textura lógica; asimismo del - principio de razón añade enseguida que toda verdad tiene su explicación o - su prueba a priori y que su verdad es evidencia en la misma noción de los - términos, por lo que el énfasis está puesto en el aspecto lógico del principio. Más no se limita la insinuación lógica a ambos principios básicos de la Metafísica de Leibniz, sino que llega hasta la Metafísica misma, puesto que expresamente afirma que suponiendo únicamente dos verdades primitivas, el principio de razón suficiente y el principio de contradicción, se preten de ofrecer en la Metafísica demostraciones varias.

Tal interpretación del pensamiento de Leibniz a partir de su Metafísica (8), puede también ser defendida, al menos el texto anterior se presta - para ello; Sin embargo, preferimos dejar para después el juicio referente - al tipo de Metafísica y de Filosofía que defiende Leibniz (9).

## 11.- EL CONCEPTO DE SUSTANCIA.

A.- El concepto de sustancia en:

El Discurso de Metafísica y la Correspondencia con Arnauld.

A pesar de la esquematización de sus definiciones Leibniz no es sistemático, pues escribe punto tras punto sin un esquema general previo; no obstante, es posible sacar en claro el concepto de sustancia como noción completa, un tema importante ya no mencionado explícitamente en las obras posteriores, lo cual no indica que su autor lo haya abandonado o pensara que ya no era fundamental, porque frecuentemente aparece implícito, y así por ejemplo esnos dice Broad - en su Segunda respuesta a Bayle de 1703, - Leibniz mismo señala que en el Nuevo Sistema presentó la teoría de que ca  
da sustancia representa en sí misma todas las demás sustancias simplemente como una hipótesis explicativa, pero que es, de hecho, necesaria por - las razones que desarrolló en sus cartas a Arnauld. También en una carta a Des Bosses indica que es de la esencia de una sustancia el que su estado presente esté preñado de todos sus estados futuros; y de cualquiera de éstos estados pueden inferirse todos los demás. (10).

Esta doctrina de la sustancia como noción completa está expresada de modo sintético en el número ocho del Discurso de Metafísica, completándose su visión con otras alusiones a lo largo de la obra señalada, y quedan do un poco más claro con la Correspondencia de Arnauld.

Inicialmente Leibniz ve la dificultad de distinguir entre las acciones de Dios y las acciones de las creaturas, para situarse de lleno en el



interior de una disputa entre quienes piensan que Dios lo realiza todo, - y quienes atribuyen las acciones a las creaturas y limitan para Dios la - conservación de la fuerza que ha dado a esas mismas criaturas. Y continúa de esta manera:

"Puesto que las acciones y pasiones pertenecen propiamente a las sustancias individuales (Actiones sunt suppositorum) sería necesario explicar lo que es una semejante sustancia" (11).

Por lo anterior Leibniz nos insinúa que la dificultad en distinguir las acciones debe manejarse a otro nivel y no en el puramente fenoménico; y ello debido a que las acciones "pertenecen propiamente a las sustancias individuales". Según proclamaban los escolásticos las acciones están-en o suponen un ser que las sustente, y tal nombre de suposito (puesto debajo) es equivalente a sustancia (sostenerse - stare - debajo). Del mismo modo, sería congruente con Leibniz la necesidad de llegar hasta un análisis ontológico, metafísico, esto es, al estudio de aquello que sostiene a las acciones. De allí mismo surge la conclusión clara, que es la necesidad de explicar lo que es una sustancia tal, o ese supósito, sobre el cual se sitúan las acciones y el cual permitirá distinguir esas diferentes acciones.

Ya al abordar el concepto de sustancia nos muestra que se puede dar una explicación nominal de ella atribuyendo varios predicados a un mismo sujeto y, a su vez, este sujeto no atribuyéndose a ningún otro; y llamaremos a ese sujeto sustancia individual.

Es de este modo que la atribución o predicación nos conduce al con--

cepto de sustancia, y tal análisis lógico de sustancia nos lleva a estos resultados:

- Que varios predicados son atribuidos a un solo sujeto
- Este sujeto no es atribuido a otro sujeto.
- Tal sujeto con diversos predicados, el cual no es predicado de --- otro sujeto, es una sustancia y, en concreto, una sustancia individual.

No es suficiente la explicación nominal o la definición lógica y por ello concluye Leibniz:

"Es necesario, pues, considerar lo que es ser atribuido verdaderamente a cierto sujeto" (12).

Conclusión en la que parecería que Leibniz permanece en el mismo nivel de la lógica al seguir hablándonos de atribución; sin embargo, con el término "verdaderamente" apunta a una realidad diferente, además de que no valdría la pena volver una vez más a la noción nominal ya explicitada. La cuestión que habría que decidir sería si en lo que vamos a ver a continuación la relación sujeto-predicado en una proposición avanza hasta una concepción ontológica, o nos quedamos, por más esfuerzos que hagamos, en un nivel lógico.

No obstante, antes de decidir tal cuestión continuemos con Leibniz, quien prosigue:

"Es constante que toda verdadera predicación tiene algún fundamento en la naturaleza de las cosas, y cuando una proposición no es idéntica, -

es decir cuando el predicado no está comprendido expresamente en el sujeto, es necesario que esté comprendido allí virtualmente, y es lo que los filósofos llaman estar-en (in-esse) al decir que el predicado está en el sujeto. De este modo es necesario que el término del sujeto encierre siempre a aquel del predicado de manera que quien entendiéndose perfectamente la noción del sujeto juzgaría también que el predicado le pertenece" (13).

Lo que aquí nos dice Leibniz es fundamental para la explicación de qué es ser atribuido verdaderamente a cierto sujeto, y su argumentación marca un fundamento ontológico inmediato al expresar que toda predicación verdadera tiene algún fundamento en la naturaleza de las cosas, o, dicho de otro modo, son las cosas con su naturaleza la base en la que la predicación se autentifica como verdadera, y aunque tiene una envoltura lógica, la consideración lógica en cuanto tal la descartamos ya que Leibniz insiste en que la naturaleza de las cosas es así; y es esa misma naturaleza el fundamento para decidir que una proposición lógica sea verdadera; en otras palabras, para predicar algo es obligatorio que la naturaleza de la cosa sustente la veracidad de tal predicación.

Lo que hemos mencionado anteriormente es análogo al aforismo: Actio-nes sunt suppositorum, pues así como las acciones, así también los fenómenos, lo que aparece, no puede ser explicado por sí mismo, sino que se hace conveniente que tenga detrás un sostén, algo que esté puesto debajo, y que le dé la explicación tanto del carácter como de la diferenciación de las acciones, así también la predicación, lo que se dice, no es verdadero

si no existe un soporte cuya base dé sentido a lo que decimos para poder proclamarlo como verdadero. La diferencia que existe entre las acciones y su supósito y entre la predicación y su apoyo consiste en que la predicación es la explicitación de aquello que es el supósito.

La naturaleza de las cosas es desarrollada por Leibniz al decir que si una proposición no es idéntica, es decir cuando el predicado no está comprendido expresamente en el sujeto, es apremiante que esté comprendido allí virtualmente, es mediante esto que nos ha llevado Leibniz al centro de su ontología, resumida en la expresión del in-esse, o que el predicado está-en el sujeto; es decir, que existe la necesidad de que en el sujeto estén, tanto al predicado expreso como el predicado virtual.

Aquí es posible la insistencia en la identidad lógica de los conceptos, o sea, en un criterio de verdad formal; sin embargo Leibniz nos hablaba de la naturaleza de las cosas sobre la cual se basa la predicación, y al expresarse acerca de una proposición que no es idéntica, explica tal falta de identidad como el predicado no comprendido expresamente en el sujeto, lo cual no quiere decir que el predicado no este en el sujeto, ya que en el fondo sí es idéntica puesto que hay cierta fuerza, cierta virtualidad que obliga a incluir el predicado en el sujeto porque la naturaleza de las cosas sí posee tal predicado.

Además, no es la identidad lo que Leibniz acentúa más, sino lo que viene exponiendo como central en su pensamiento, y que es, la necesidad de una sustancia que dé cuenta de la distinción de las acciones y el funda-

mento de una predicación verdadera. Así pues, lo relevante es ese sujeto, no tanto como idéntico con su predicado, sino más bien como posible razón de que algo pueda predicarse de algo; es decir, que existe una denotación a algo real, y que es debido a tal denotación, o porque el sujeto es así, que se puede decir de él la predicación verdadera; o mejor, que la tautología de Leibniz proviene de la realidad.

Lo anteriormente afirmado se comprueba y reafirma con lo siguiente: es necesario que el término del sujeto encierre siempre al término del -- predicado, de suerte que quien entienda perfectamente la noción del sujeto, juzga también que el predicado le pertenece.

Tenemos, pues, que quien posee la perfección del conocimiento de la -- noción del sujeto, establece en la misma comprensión el lazo de unión entre el predicado y el sujeto; lo que nos lleva a pensar también que son -- posibles ciertos grados desde el punto de vista del cognoscente, siendo -- el más alto, el poder tener una noción perfecta de lo que es el sujeto; y ese tal, ve con claridad que lo que el sujeto encierra es también ese predicado. La clave, por tanto, está en el sujeto y ello debido a que es el sustrato, el supósito; y darse cuenta de esto es, al mismo tiempo, ser capaz de aclarar la predicación, cuyo respaldo es este mismo sujeto y todo lo que encierra su noción.

No debemos dejar de decir, por otra parte que, a pesar de que se hace alusión al supósito, éste no es aclarado satisfactoriamente; lo único que nos devela, Leibniz de él es bien poco y consiste en que si lo enten-

diéramos veríamos que lo contiene todo; y ya con la conclusión leibniana de que es necesario que el término del sujeto encierre siempre al del predicado, tendríamos con "necesario" y "siempre" la insinuación de otro tipo de ideas, como, por ejemplo, que el sujeto tiene necesidad y que -- siempre existe así.

Enseguida con ayuda de estas palabras nos describe, el autor del Discurso de la Metafísica la naturaleza de una sustancia individual:

"Estando así las cosas, podemos decir que la naturaleza de una sustancia individual o de un ser completo es la de tener una noción tan completa que ella sea suficiente para comprender y hacer deducir de ella todos los predicados del sujeto a quien esta noción es atribuida" (14).

Y con ello nos muestra, una vez más, que el sujeto encierra siempre las nociones del predicado, de lo cual se sigue que entendido el sujeto -- se comprenderá tanto el predicado como, además, que tal predicado es atribuido al sujeto. Y esa, exactamente, es la naturaleza de una sustancia individual, llamada también un ser completo. De este modo tenemos la definición de una sustancia, supósito de las acciones, sujeto o algo subyacente que lo posee todo, es decir, primero su realidad ontológica en sí; realidad que consiste en un alguien al cual se atribuye una noción completa, -- el sujeto; pero a causa de que él mismo tiene tal noción completa; y segundo, su posibilidad lógica, paso que presupone la noción ontológica, la cual es tan completa que ella misma se basta para comprenderse a sí misma, puesto que posee todos los elementos suficientes para su conocimiento, y

que consiste en ver dentro de la misma comprensión del sujeto, que todos los predicados se pueden deducir y predicar de ese mismo sujeto al que esta noción es atribuida.

De lo anterior se concluye que se ha esclarecido más al referente -- real, y tal referente es la sustancia como sostén de los accidentes y de la predicación; o expresado con otras palabras, Leibniz está haciendo -- una ontología, de la cual la predicación lógica verdadera no es más que -- un reflejo del supósito, y es debido a tal base ontológica que muy fácilmente se distinguen las acciones que se siguen de tales sustancias individuales.

Además, nos dice Leibniz que existe un entendimiento que logra captar la realidad total de la noción completa; de lo cual en textos posteriores distinguirá entre Dios quien tiene una visión totalizadora de la sustancia sumamente clara, y el hombre, quien en cambio posee una visión confusa a pesar de que la totalidad esté allí en el sujeto; aunque admite la posibilidad en el hombre de ir aclarando su noción confusa de la noción -- completa.

La anterior definición de sustancia es parafraseada ahora por Leibniz en la obra que venimos comentando con la definición de accidente al decir de éste que es el ser cuya noción no encierra todo lo que se puede atribuir al sujeto a quien se atribuye dicha noción. El accidente además no determina suficientemente a un individuo ya que no encierra las otras cualidades del sujeto, ni todo lo que la noción total comprende -- Por ejemplo

decir que Alejandro Magno es rey no abarca toda su alejandreidad -.

Tal descripción de accidente vemos inmediatamente que difiere de la tradicional, pues no solamente se ve al accidente como cualidad sino también como imperfección o limitación en lo que describe del sujeto. Pero - Leibniz sigue de cerca la tradición en lo que añade enseguida:

Si Dios viese la Hecceidad o noción individual de Alejandro, vería - al mismo tiempo el fundamento y la razón de todos los predicados que se - pueden verdaderamente decir de él.

Y ese elemento de la tradición es la caracterización de la noción individual como Hecceidad, término que alude al principio de individuación, el cual concretiza y hace al individuo el ser esto (15).

En suma, tanto por la sustancia como por el accidente, se concluye - que la sustancia individual connota algo real, algo que está allí como -- fundante; ambas nociones sirven para ver lo que sucedería si nosotros pudiéramos tener una noción clara del sujeto, consecución para la que no sería necesaria la experiencia, sino que podríamos conocer a priori, sólo - partiendo de la noción completa. Y por esa noción todo lo que dijéramos - sería verdadero, ya que sería evidente la identidad, a la vez que hallaríamos el fundamento y la razón de todos los predicados que con veracidad pueden decirse de la Hecceidad.

Para completar su noción de sustancia individual Leibniz nos habla - de la conexión, la cual aunque sólo pertenece a Dios en toda su plenitud conocerla cabe, sin embargo, en la posibilidad del conocimiento humano pa



ra quien considera bien la conexión de las cosas; conexión de las cosas - que consiste en que desde todos los tiempos hay en el alma de alguien - Alejandro - restos de todo lo que le sucederá y también signos de todo lo que pasa en el universo.

He aquí pues, otra paráfrasis de la noción completa ahora con la conexión de las cosas, lo que nos ofrece una red de relaciones sintetizadas en un único momento determinadas a proyecciones tanto en el tiempo - lo que ocurrió y lo que sucederá - como proyecciones hacia todas las cosas - signos de todo lo que acontece en el universo.

Respecto al receptáculo de las acciones, al supósito, ya se ha concretizado el sujeto de la predicación o la noción completa, el cual no es otro ser más que el alma, que es eterna y escenario de las relaciones del tiempo y del universo al mismo tiempo que su centro.

Hemos por tanto, llegado al sustrato que investigábamos para así poder distinguir las acciones de Dios y de las creaturas; al sostén del cual todos los predicados se pueden deducir: la noción completa de la sustancia individual, el alma, la forma; una forma finita y otra infinita, de cada una de las cuales surgen sus acciones propias. Es, pues, una temática tradicional, mas con una nueva presentación, la de la noción completa. Y es de aquí que surge la fundamentación para nuestra insistencia en una interpretación más ontológica que lógica en Leibniz.

El mismo Leibniz se da cuenta de lo novedoso de su posición y de las posibles malinterpretaciones frente a lo asentado anteriormente en su Dis-

curso, y es por ello que se dedica a esas posibles dificultades y dice:

"Es necesario tratar de satisfacer a una gran dificultad que puede nacer de los fundamentos que hemos emitido. Hemos dicho que la noción de una sustancia individual encierra una vez por todas todo lo que le pudiera suceder, y que al considerar esta noción se podrá ver allí todo lo que se podrá verdaderamente enunciar de ella, como podemos ver en la naturaleza del círculo todas las propiedades que se pueden deducir de él" (16).

Vemos que hace alusión a la gran dificultad que nace de lo establecido como fundamento; nos interesa ese mismo fundamento presentado en síntesis y con sus dos elementos, uno, el ontológico, cuando habla de que la noción de una sustancia individual encierra una vez por todas todo lo que le pudiera suceder; y otro, el lógico, al decir que en la consideración de esta noción se hace posible ver en ella todo lo que se podrá verdaderamente enunciar de ella. Y tal idea de lo fundamental se aclara con el ejemplo del círculo, ya que es patente que primero es el círculo con su naturaleza y su noción que la describe, y luego, por la misma naturaleza del círculo, son evidentes las propiedades que se le pueden deducir. Mas lo que si conviene dejar claro es que la noción de sustancia es mucho más compleja que la noción de círculo principalmente en cuanto a deducir las propiedades.

Y ya volviendo a la dificultad que se puede encontrar ante este fundamento, Leibniz nos dice que se trata del problema de la libertad humana, puesto que se entendería con la noción completa que habría una fatalidad

absoluta en nuestras acciones humanas y en todos los acontecimientos al no poder diferenciar las verdades contingentes de las verdades necesarias.

La respuesta de nuestro autor consiste, para salvar la libertad, en distinguir lo que tiene certéza, de lo que es necesario; igual como los - futuros contingentes, los cuales al ser previstos por Dios están asegura- dos y son ciertos, mas no por ello son necesarios.

Con esa respuesta permanece aún la dificultad, ya que si se puede de- ducir alguna conclusión de una definición o noción infaliblemente, seme- jante conclusión será necesaria; y Leibniz sostiene que todo lo que debe sucederle a cualquier persona está ya comprendido virtualmente en su natu- raleza o noción, lo cual no es más que aludir a una conclusión necesaria.

Ante tal dilema de la conclusión que se deduce infaliblemente, Leib- niz responde de la siguiente manera:

"Para darle satisfacción sólida, digo que la conexión o continuación es de dos clases; una, es absolutamente necesaria, cuya contraria implica contradicción, y esta deducción tiene lugar en las verdades eternas, como son aquellas de la Geometría; la otra, no es necesaria sino según la supo- sición (ex hypothesi) y, para así decirlo, por accidente, sin embargo es contingente en sí misma, ya que el contrario no está implicado. Y esta co- nexión está fundada no sobre las ideas completamente simples y sobre el - entendimiento simple de Dios, sino más bien sobre los decretos libres y - sobre la serie (suite) del universo" (17).

En lo cual distingue una doble conclusión, y, con ello, soluciona el

dilema; una conclusión necesaria, semejante a las deducciones de las verdades eternas, en las que lo contrario implica contradicción; además, esa ciencia absolutamente necesaria posee para Leibniz una deducción igual a la que él considera como la más perfectamente deducible esto es, la Geometría. En cambio la otra conclusión en sí misma es contingente, aunque presentada supuestamente como necesaria. Por otro lado, esta última conclusión tiene su fundamentación en lo contingente de los decretos libres y en la serie del universo, la cual no está compuesta sino de seres contingentes; pero esa conclusión tiene a su vez la fundamentación del entendimiento simple de Dios en el cual están todas las ideas puras, necesarias.

No obstante, lo que se quisiera relevar de lo anterior no es tanto la dificultad de la libertad humana, sino más bien la fundamentación de la solución, la que no es otra más que la conexión de las cosas, es decir, el sustrato de las acciones, la noción completa, la cual es contingente.

La misma idea de la noción completa se repite con el ejemplo de Julio César, quien vendrá a ser dictador perpetuo y dueño de la República y con lo cual trastornará la libertad de los Romanos. Tal acción del dictador está comprendida dentro de su noción, porque suponemos que comprenderlo todo, es eso la naturaleza de una noción perfecta de un sujeto, a fin de que pueda estar en el sujeto (ut possit inesse subjecto).

Es en esta parte en donde se explicita más claramente que todos los acontecimientos de la persona humana están en la noción, porque pertenece a la naturaleza de tal noción perfecta el abarcarlo todo, siendo esa no--

ción la de un sujeto que encierra en sí mismo sus predicados.

La argumentación que sigue se vuelve más complicada; sin embargo es útil para aclarar la noción completa y, de allí que la continuemos. Nos dice Leibniz que no se trata de que Julio César deba realizar su acción en virtud de esta noción completa o idea, porque sabemos que dicha acción no le conviene sino porque lo conoce todo Dios; y, por eso, alguien puede insistir en que la naturaleza o forma de César responde a esa noción, y es necesario que César satisfaga ese tal personaje que Dios le ha impuesto. En otras palabras, se sigue negando que haya libertad en las personas humanas. A esto - añade Leibniz - es posible responder si nos vamos por la instancia de los futuros contingentes, ya que ellos no tienen todavía nada de real más que en el entendimiento y en la voluntad divinas, y ya que Dios les ha dado esta forma por adelantado, será necesario igualmente que ellos respondan a esa forma dada.

La objeción última sería en síntesis que la noción conlleva en sí la necesidad de la acción, ante lo que se opone la sabiduría de Dios, por la cual conviene la acción a la noción, pero no es que haya una coacción para la acción; el ejemplo de los futuros contingentes, al mismo tiempo que nos lanza hasta el fundamento original de todas las nociones completas que son el entendimiento y la voluntad de Dios, nos explica que no hay determinismo, pues lo contingente sólo existe como idea en Dios, pero no en la realidad como siendo siempre necesario.

Leibniz intenta abrir un camino a la contingencia, a fin de dejar -

la posibilidad a la libertad, obviando el determinismo; y es por eso que explicita más las distintas conexiones, al decir que ciertamente está asegurado lo que acontece en conformidad con las anticipaciones, pero eso no quiere decir que haya necesidad en ello; algo se puede anticipar y lo siguiente a esa anticipación se va a acomodar a eso mismo anticipado, por lo cual eso anticipado es seguro, cierto, mas no necesario y si existe alguien que haga algo contrario a la anticipación, no haría en sí algo imposible. Y continúa:

"Si cualquier hombre fuese capaz de perfeccionar toda la conexión -- del sujeto que es César y del predicado, que es su feliz empresa, haría -- ver que la dictadura futura de César tiene su fundamento en su noción o -- naturaleza, y que allí se ve una razón de porqué resolvió pasar el Rubi-- cón más bien que detenerse ante él y porqué ganó la batalla de Farsalia y no la perdió, y que era razonable y, por consiguiente, cierto que eso sucediese, pero no que sea necesario en sí mismo, ni que lo contrario impli-- que contradicción" (18).

En esto vemos la relación que establece Leibniz entre la noción, que es la perfección de la conexión entre sujeto y predicado y expresión de la naturaleza del individuo, y la contingencia de esa conexión porque también es contingente su fundamento. Por un lado, ya estaría en la noción la -- acción de César, futuro dictador, con todos los acontecimientos previos -- para ello, aunque pudiendo ser de otra manera tales acontecimientos, porque en si mismos son contingentes; por otro lado, la necesidad y la con--

tingencia se prueban por la posibilidad o imposibilidad de su contrario.

Aparte, hace Leibniz una comparación entre lo anteriormente dicho y el hecho de que Dios siempre hará, razonable y seguramente, lo mejor; --- aunque también lo menos perfecto no implica tampoco contradicción y es posible tanto lo mejor como lo menos perfecto.

De lo anterior se desprende la posibilidad de la imperfección en la realidad, sin obstar el que haya sido hecha por un ser perfecto y que hace lo mejor.

Así pues, tenemos que en la noción completa se veía la necesidad -- del encadenamiento, no determinado por la noción misma puesto que la consecuencia es en sí contingente. Además, añade Leibniz, nos encontraríamos con que la demostración del predicado de César es relativa y no tiene la absolutez de las demostraciones matemáticas, como las de los números y la de la Geometría; y esa demostración relativa supone previamente la serie de las cosas que Dios ha escogido libremente, serie que a su vez está fundada en el primer decreto libre de Dios, el cual acarrea tras de sí el hacer siempre lo más perfecto, e igualmente en el decreto que ha hecho Dios en relación a la naturaleza humana, por el cual el hombre hará siempre -- aunque libremente, lo que le parece que es lo mejor. Y es con esta clase de decretos como fundante que la demostración del predicado se considera contingente, relativa, más cierta; todo lo cual es de ese modo a causa -- de que tales decretos no cambian la posibilidad de las cosas; es decir, -- que dejan en libertad a las cosas y no las determinan como podría pensar-

se. Por tanto, siguen siendo contingentes, puesto que nada es necesario - cuando lo opuesto es posible.

De lo anterior nos damos cuenta que se enfoca con otra perspectiva - la misma dificultad de la necesidad de la noción, la cual ciertamente se da en las verdades eternas por ser absolutas, lo mismo que las demostraciones de los números y de la Geometría, no así en las cosas contingentes, o predicados relativos que, a pesar de suponer como serie los decretos libres por los cuales se busca hacer siempre lo más perfecto, y en relación al hombre y su naturaleza, lo que le parece que es lo mejor, sigue siendo contingente tal predicado por más que estemos seguros de lo que será; y - es que esos decretos, base de la serie de los contingentes, no cambian la posibilidad de las cosas, sino que las dejan libres.

Según opina Leibniz quienes antes habían tratado esta materia, de la necesidad y la contingencia, no se habían puesto tan graves y embarazosas dificultades como las que ha examinado aquí. Sin embargo se pueden resolver todas si se toma en cuenta también que todas las proposiciones contingentes tienen razones para ser así más bien que de otro modo, o bien - y que viene a ser lo mismo - que las proposiciones contingentes tienen pruebas a priori de su verdad, lo que las convierte en seguras y ciertas; y - esas mismas proposiciones contingentes muestran que la conexión del sujeto y del predicado tiene su fundamento tanto en la naturaleza del sujeto como en la del predicado; y dice luego:

"En ningún momento tienen demostraciones de necesidad ya que estas ra



zoes no están fundadas más que en el principio de la contingencia o de la existencia de las cosas, es decir, en lo que es o parece ser lo mejor entre muchas cosas igualmente posibles; mientras que las verdades necesarias están basadas en el principio de contradicción y en la posibilidad o imposibilidad de las esencias mismas sin tener en consideración en esto a la voluntad libre de Dios o de las criaturas" (19).

Es ciertamente nueva la idea de la prueba a priori de la verdad de la proposición contingente, pero esa idea se va a repetir a menudo en Leibniz como el principio de razón suficiente. Aquí simplemente enuncia que la proposición contingente tiene razones para ser así más bien que de otro modo, y ese ser así o esa prueba de su verdad la convierte en segura mas no necesaria; asimismo se relaciona esa prueba con la naturaleza del sujeto y del predicado, lo cual es el fundamento de la conexión de ambos. Y es esto mismo lo que permite nuestra insistencia en la ontología de Leibniz. Es posteriormente que explicita la prueba a priori, mas ahora la aclara con el principio de la existencia o contingencia, el cual consiste en lo que parece mejor entre muchas cosas igualmente posibles, y que se contrapone al principio de contradicción, que fundamenta las verdades necesarias, las que consisten en ser esencias mismas como posibles o como imposibles, y no como igualmente posibles; además en el entendimiento estarían las ideas necesarias y en la voluntad libre las contingentes.

En suma, seguimos con la contingencia y no con la necesidad en la existencia; y de este modo situados en la existencia tienen vigencia las

proposiciones contingentes, en las cuales los hechos pueden tener diferentes posibilidades; sin embargo, la noción de lo contingente tiene razones para ser del modo que es y no diferente a lo que es, hecho que le da su certeza, mas no su necesidad.

Ya hemos analizado algunos elementos que propone Leibniz respecto a la Noción Completa en su Metafísica; no obstante, la complementación y -- aclaración de algunos puntos de dicha noción la obtenemos de la Correspondencia entre Leibniz y Arnauld (20).

Para iniciar resulta interesante la opinión, al mismo tiempo que resumen, dada por Leibniz mismo acerca de su discurso de Metafísica, quien dice que trata de la cuestión del concurso de Dios con las criaturas y -- otras cuestiones, de modo que pueden dar nuevas perspectivas adecuadas para aclarar dificultades muy grandes.

En síntesis, se destaca el problema del concurso entre Dios y Hombre, problema que nos llevó a los fundamentos reales de esos seres a fin de distinguir sus acciones, es decir, a la cuestión de la noción completa. Leibniz es, al mismo tiempo, consciente de la novedad que instaura, o, al menos, que abre nuevas perspectivas al pensamiento de problemas difíciles.

Al sumario enviado por Leibniz, Arnauld responde que le chocan y asustan algunos pensamientos; y cita en concreto la proposición del número 13 del sumario, la cual dice que "el concepto individual de cada persona encierra una vez por todas lo que le sucederá siempre". De la comprensión --

de la anterior proposición concluye que todo lo que sucede a una persona y a todo el género humano debe suceder por una necesidad más que fatal.

Esto nos vuelve al problema ya abordado de la necesidad y la contingencia, pues la interpretación dada por Arnauld al pensamiento de Leibniz es que de un concepto que encierra todo lo que sucederá no cabe sino pensar en la necesidad.

Leibniz, a su vez, argumenta que una previsión no torna necesarias las cosas y bien puede, una acción libre, estar implicada en la noción o visión perfecta que posee Dios de esa persona a la que pertenecerá tal acción.

Pues, - añade Leibniz - admito lo dicho por Arnauld tocante a que la noción individual de Adán implicaba que tendría tantos hijos; e igualmente, puesto que no es más que mi tesis aplicada a algunos casos particulares, que la noción individual de cada uno de estos hijos implicaban todo lo que ellos harían y todos los hijos que tendrían; y así sucesivamente. Pero decir que respecto a todo esto Dios no tiene mayor libertad, es confundir la necesidad según la hipótesis (necessitatem ex hypothesi) (es sohl seyn) con la necesidad absoluta (es muss seyn), ya que señala Leibniz:

"Siempre se ha distinguido entre lo que Dios es libre de hacer absolutamente y lo que se obliga a hacer en virtud de ciertas resoluciones ya tomadas, y apenas si toma alguna fuera de la consideración del todo (21).

Tal distinción, ya ha sido mencionada anteriormente, entre la necesidad hipotética y la necesidad absoluta; el elemento nuevo es la resolución

tomada respecto al todo, con lo cual se ve que el problema se aborda desde el origen de las cosas, origen en el cual cabe la necesidad relativa.

También Leibniz considera más serio el hecho de tomar resoluciones -- respecto al todo, pues le parece poco digno de un ser superior tomar decisiones según las circunstancias.

Las resoluciones, a la elección de un Adán particular tiene lugar como representación en las ideas de Dios y entre los seres posibles; por lo que nuestro autor se va hasta el origen de toda realidad.

Sólo que el punto de vista es el de la voluntad, la cual en un único acto abarca toda la realidad, siendo los actos particulares meras relaciones del acto de voluntad general, ya que expresan dichos actos, todo el -- universo del mismo modo como la situación de una ciudad mirada desde cierto punto expresa a toda la ciudad.

Para dejarlo más claro, Leibniz ejemplifica con la comparación de un príncipe sabio quien elige a un general cuyos amigos conoce; y por tanto, en el fondo, escoge al mismo tiempo a los coroneles y capitanes que sabe bien que tal general recomendará y a los cuales, por razones de prudencia, debe aceptar; mas no se destruirá con ello su poder ni su libertad. Igualmente en Dios se considera cierta voluntad más general y comprensiva, la que se ejerce en vista de todo el orden del universo, al que, por otra -- parte, penetra de una sola mirada; voluntad general que virtualmente comprende los restantes actos de voluntad referentes a este universo, como -- el acto de crear a determinado Adán y lo relacionado con la sucesión de --

su posteridad.

Más aún, cuanto más sabio se es tanto menos se separan los actos de la voluntad, y esos mismos actos son más comprensivos y están más ligados; y del mismo modo cada acto de voluntad encierra una relación con todos los demás actos con el fin de que estén concertados de la mayor forma posible.

En suma, hecha la distinción entre lo necesario y lo contingente, -- Leibniz piensa que existe un acto único respecto al todo, el cual sí puede tener cierta necesidad, pero no así la secuencia, en la que cabe la libertad, aunque el acento se pone en la libertad creadora ya que se trataba de evitar el determinismo de la necesidad de la noción. Además, con este enfoque de la voluntad nos damos cuenta de la idea unificadora de Leibniz, ya que todos los actos múltiples de la voluntad tienen su unificación en un acto único de la voluntad general; distinguiéndose tales actos de la voluntad como meras relaciones diferentes de la voluntad general. Hecho que tiene, por otro lado, el trasfondo de lo uno y lo múltiple; problema que para nuestro autor se entiende en el sentido de que la multiplicidad no tiene una diferencia real, sino que se ve como aspectos y relaciones del mismo uno; o en otras palabras, al entrar en el vaivén de lo uno y lo múltiple resulta de más preponderancia la unidad, siendo lo múltiple únicamente una relación diferente aunque, a la par, forma parte de la totalidad unificadora. En síntesis, así como en un acto único de voluntad se engloba a todos los actos particulares, así también en un acto único de Dios se elige al mundo y todos los actos particulares del mundo, --

del mismo modo que lo múltiple está ligado y unificado en lo uno; y cabe, dentro de ese acto único la posibilidad de actos libres particulares.

Enseguida Leibniz hace referencia a lo que es evidente por los términos mismos (ex terminis):

"Por la noción individual de Adán entiendo una perfecta representación de un determinado Adán que tiene condiciones individuales dadas, y - que se distingue por esto de una infinidad de personas posibles muy semejantes pero, sin embargo, diferentes de él, prefiriéndole Dios a todas éstas porque le complugo escoger justamente un particular orden del universo; y todo lo que se sigue de su resolución sólo es necesario por una necesidad hipotética, y en manera alguna destruye la libertad de Dios ni la de los espíritus creados" (22).

Y con ello quiere decir que ya los términos mismos de noción individual hacen referencia en cuanto a noción a una representación y, en cuanto a individuo, a una determinada persona con todas sus determinaciones - concretas o condiciones dadas; y esas mismas condiciones dadas propias le hacen diferente a las personas que le son semejantes; siendo esas personas diferentes, en número infinito; sin embargo, de todo ese número indefinido de posibles es elegido este Adán determinado porque ya previamente se ha escogido una particular serie de universo, dentro del orden del cual - cabe ese Adán concreto.

Respecto a la resolución, ésta es previa y se da en el entendimiento de Dios en donde están todos los mundos posibles y, una vez seleccionado

el mundo, todo lo que se sigue de esta resolución es necesario o necesidad hipotética, con lo cual se salva tanto la libertad de Dios como la del hombre; es decir que Dios mismo escoge libremente y a la vez elige que el hombre tenga libertad.

Retomando la síntesis que hace Leibniz mismo, concluimos que, ante la idea de Arnauld, en la que por la noción o consideración individual de Adán Dios ya no tendría libertad respecto al género humano (y por ello se imagina a Dios como un hombre que toma resoluciones según las circunstancias); es necesario oponerle a dicha idea que Dios, previendo y regulando todas las cosas desde toda eternidad, ha escogido desde el inicio este orden y esta conexión del universo, y ha seleccionado, por tanto, no simplemente a un Adán, sino a un determinado Adán, del cual se daba cuenta previamente que haría determinadas cosas y que tendría determinados hijos, - sin que esta providencia de Dios, regulada desde toda eternidad, sea contraria a su libertad.

Es decir, que no estamos dentro del campo de la necesidad, ni todo está ya determinado.

A su vez Arnauld, insistiendo en el tema de la noción individual, encuentra extraño que para Leibniz todos los acontecimientos humanos sean - tan necesarios necessitate ex hypothesi por la sola suposición de que Dios ha querido crear a Adán. Además no le parece suficiente lo dicho hasta ahora para resolver las dificultades; y, aunque ciertamente está de acuerdo con Leibniz en que el conocimiento que Dios ha tenido de Adán, cuando

resolvió crearlo, ha encerrado el conocimiento de todo lo que le ha sucedido y lo que debe sucederle a su posteridad, puesto que tomada de esta forma la noción individual es verdadera; y concordando también en que la voluntad que ha tenido para crear a Adán no ha estado separada de la voluntad que ha tenido respecto a lo que le ha sucedido tanto a él como a su posteridad; cabe, sin embargo, preguntar si el enlace de los objetos—dice como Adán, por una parte, y todo lo que debe sucederle a él y a toda su posteridad por otra, es por sí mismo enlace, independientemente de todos los decretos de Dios, o si más bien ha dependido de tales decretos libres por los cuales Dios ordena todo lo que les sucederá a Adán y a sus descendientes.

Si es independiente de los decretos existe una conexión intrínseca y necesaria y no se vé de qué modo puede ser verdadero que la noción individual de cada persona encierra una vez por todas lo que le sucederá siempre. Leibniz parece atenerse a este último sentido puesto que supone que las cosas posibles son tales antes de todos los decretos libres de Dios, y pretende que Dios ha encontrado entre las cosas posibles a un Adán posible acompañado de determinadas circunstancias individuales, el cual posee, entre otros predicados, el de tener con el tiempo una posteridad dada. — Existe, por tanto, una unión intrínseca e independiente de todos los decretos tanto entre ese Adán posible como entre las personas individuales de todo su linaje y en general de todo lo que debía de sucederles. Con ello pretende Leibniz que el Adán posible, al cual Dios ha escogido con



preferencia a otros posibles Adanes, ha estado unido en la misma posteridad con el Adán creado ya que no se trata sino del mismo Adán sólo que -- considerando como posible o como creado.

La idea de Arnauld es que algunos hombres han venido al mundo por decretos libres de Dios y que por ello no hay relación intrínseca entre el Adán posible y las personas individuales de su posteridad; y al conocer Dios a tales hombres junto con Adán, eso no sucede porque estuviesen encerrados en la noción individual del Adán posible independientemente de los decretos libres de Dios.

Leibniz ante el asunto - res - de que por la sola suposición de que Dios ha querido crear a Adán, todos los acontecimientos humanos suceden por cierta necesidad hipotética, ofrece dos respuestas; siendo la primera que tal suposición no es simplemente que Dios ha querido crear un Adán cuya noción sea vaga e incompleta, sino más bien a determinado Adán en un individuo, o una noción individual completa que encierra también relaciones con toda la serie de las cosas; lo cual puede parecer más razonable - si se piensa que al resolverse Dios a crear determinado Adán tiene además en cuenta todas las resoluciones tomadas acerca de toda la serie del universo, del mismo modo como una persona prudente que al tomar una resolución con respecto a un propósito tiene a la vista en su totalidad a dicho propósito, puesto que se decide mejor cuando hay resolución sobre todas - las partes a la vez. Y la segunda respuesta dada consiste en que la consecuencia, en virtud de la cual los acontecimientos se siguen de la hipóte-

sis, es siempre segura, cierta, pero no necesaria necessitate Metaphysica: puesto que, a menudo, la consecuencia supone algunos decretos libres, como el principio moral de que todo espíritu se inclinará hacia aquello que le parece que es lo mejor, o los decretos de que dependen las leyes del movimiento.

En la primera respuesta de Leibniz se aclara que la suposición de la creación de Adán supone todas las resoluciones del universo y que, por tanto, es en la visión del todo que encaja la creación de un determinado Adán; o dicho con las palabras de Leibniz, que la noción individual completa encierra relaciones con toda la serie o el orden de las cosas; y de este modo, que la suposición de Adán supone los decretos, ya que es junto con ellos que es posible. Con la segunda respuesta se repite que la consecuencia no tiene necesidad Metafísica, sino que sólo es segura, y se da una semejanza de lo que son los decretos con el principio de lo mejor.

Leibniz considera indispensable filosofar de manera diferente sobre la noción de sustancia individual y sobre la noción específica de la esfera, y ello debido a que la noción de una especie sólo encierra verdades eternas o necesarias, y sólo es, en general, incompleta o abstracta, pues únicamente se contempla su esencia en teoría sin tener en cuenta para nada las circunstancias particulares; en cambio, la noción de un individuo encierra, bajo la razón de la posibilidad (sub ratione possibilitatis), lo que de hecho es o lo que se relaciona con la existencia de las cosas y con el tiempo, y depende de algunos decretos libres de Dios considerados

como posibles, ya que las verdades de hecho o de existencia dependen de los decretos de Dios. Y es en tales consideraciones individuales o de práctica las cuales tratan acerca de las cosas singulares (quae versantur circa singularia), que además de la forma de la esfera entraría la materia con que está hecha, el lugar, el tiempo, y las otras circunstancias las cuales, por un encadenamiento continuo, abarcarían toda la serie del universo si fuese posible seguir hasta el final todo lo que encierran las nociones individuales. Es por esto que - según la opinión de Leibniz - cada sustancia individual contiene siempre huellas de lo que le ha sucedido y signos de lo que le ha de suceder.

Para lo que se ha venido desarrollando resulta muy interesante esta distinción entre la especie abstracta e incompleta, a la vez que teórica, la cual considera sólo la esencia sin sus circunstancias; y el individuo, el cual considera todas las contingencias y depende de los decretos de Dios; mediante lo cual Leibniz señalaría toda la riqueza concreta de la noción completa, su relación con la totalidad, al mismo tiempo que su contingencia y la posibilidad de la libertad en el individuo. Todo lo cual, por lo mismo, tiene una carga ontológica más que abstracta o lógica, pues la expresión sub ratione possibilitatis podría dar oie a una impresión de que Leibniz está hablando de posibilidades lógicas, sin embargo es precisamente lo contrario, pues lo único que señala nuestro autor es la racionalidad, a partir de la noción completa, de todo un desarrollo posible de todo lo contenido en tal noción completa; y lo contenido es todo, huellas

de lo que le ha sucedido y signos de todo lo que le sucederá.

Y en suma, ante la pregunta de Arnauld de si el enlace entre Adán y sus acontecimientos posee una conexión intrínseca, la respuesta de Leibniz es que podemos deducir que la noción completa responde a la creación de un individuo determinado, el cual tiene una red de relaciones con toda la serie de las cosas; y tal enlace no es independiente de los decretos libres de Dios, pero tampoco depende completamente de ellos, pues de otro modo sería como multiplicar los decretos primitivos, es decir, como si cada acontecimiento no sucediese o no fuese previsto sino en virtud de un decreto particular primitivo hecho con ese determinado fin; y sucede que únicamente hay algunos decretos libres primitivos; son pocos y pueden ser llamados leyes del universo, los cuales regulan las series de las cosas; siendo esto último algo similar a lo que sucede en la explicación de los fenómenos, para los que sólo se precisan algunas hipótesis.

Así pues, los decretos libres permiten la contingencia, pero simplificando las leyes como lo hacen las hipótesis en la ciencia, con lo que hace referencia Leibniz a la simplicidad de principios con los que se logra abarcar toda la compleja realidad.

También señala Leibniz que así como la idea de un edificio resulta de los fines o propósitos de un constructor, del mismo modo la idea o noción de este mundo es un resultado de los diseños de Dios considerados como posibles. En efecto, - añade - todo tiene explicación por su causa y los fines de Dios son la causa del universo; ahora bien, cada sustancia -

individual expresa todo el universo desde un cierto punto de vista, lo -- que debe entenderse con respecto al orden general, a los designios de Dios, à la serie de este universo y a la sustancia individual. Y esos mismos fi nes pueden tomarse en su estado actual o considerarse bajo la razón de la posibilidad (sub ratione possibilitatis), puesto que otro mundo posible -- también tendría, a su manera, todo esto; si bien han sido preferidos los designios y los fines del mundo actual.

Además, se puede pensar que este universo tiene determinada noción -- principal o primitiva de la cual los acontecimientos particulares no son sino consecuencia. Y para tal afirmación tomamos como base lo dicho sobre los designios de Dios y las leyes primitivas para salvar la libertad y la contingencia, que no se ven perjudicadas por la certeza de los aconteci-- mientos ya que se fundan en actos libres.

Con lo cual Leibniz nos proporciona un bosquejo de la sustancia indi vidual, pero ahora ya no parte de un individuo, sino del mundo, al que la noción completa expresa; ese mundo es pensado como posible con otros mun dos, sin embargo ha sido elegido el actual, y de su elección se siguen -- acontecimientos particulares que son libres y contingentes; y tal mundo -- tiene también una noción principal o primitiva.

Así Leibniz resume la noción completa al decirnos que cada sustancia individual de este universo expresa en su noción al universo del cual for ma parte; y es la suposición de Dios en resolver crear a este Adán, y a -- cualquier sustancia individual, que encierra resoluciones para el resto,--

porque la naturaleza de una sustancia individual consiste en tener una noción completa de donde pueda deducirse todo lo que es posible atribuirle e incluso el universo mismo a causa de la conexión de todas las cosas. Y resulta que no es tanto debido a que Dios ha resuelto crear este Adán que ha decidido todo lo demás, sino más bien la resolución tomada en relación a Adán y a otras cosas particulares es consecuencia de la resolución tomada con respecto a todo el universo y a los principales designios que determinan su noción primitiva y establecen en ella el orden general e invariable al cual todo se conforma.

Así que la noción de sustancia individual, por un lado, es consecuencia de los fines o designios pretendidos por el autor del universo, expresando esa sustancia misma individual el designio, el orden y toda la serie de acontecimientos y sustancias del mundo, de tal manera que, por otra parte, de la noción de sustancia individual puede deducirse también todo el universo a causa de la conexión que existe entre todas las cosas. Es decir, que en la sustancia misma - enclavada tal sustancia en el mundo del cual forma parte - se presenta cierta dinamicidad o dialecticidad mediante la cual la sustancia en el tiempo presente manifiesta las huellas del designio primero por el que fué creado tanto el mundo como determinada sustancia, y expresa, a la par, signos de lo que será este mismo mundo y esa determinada sustancia. Y, naturalmente, es primero el acto de resolución respecto al mundo que respecto a cualquier sustancia.

De este modo ya tenemos esclarecida la noción completa como núcleo -

de relaciones dentro del entretejido universal, o como núcleo de donde -- puedan deducirse todas las cosas; recalcando, por nuestra parte, que la -- posición defendida por Leibniz es ontológica o de una fundamentación real de la realidad. El otro aspecto es la defensa de la libertad humana ante unos designios considerados como necesarios al poner como fundamento de -- lo contingente los actos libres.

En suma, se ha partido de una proposición que según Arnauld no deja libertad para Dios por su consecuencia fatal, se le ha respondido que los designios de Dios respecto al universo están ligados entre sí según su soberana sabiduría, que por tanto, no se ha tomado ninguna resolución sobre Adán sin tomarla también sobre todo lo que tiene relación con él; y, a pesar de haber determinación acerca de todos los acontecimientos, cabe la -- libertad, puesto que únicamente hay necesidad hipotética. Y tocante a la unión entre Adán y los acontecimientos humanos, dicha unión o enlace es -- intrínseco pero no necesario independientemente de los decretos libres de Dios, los cuales se consideran como posibles y entran en la noción del -- Adán posible; no obstante esos mismos decretos libres son los hechos ya -- actuales y la causa del actual Adán; lo que no es otra cosa sino la con--tingencia (23).

Le queda la duda a Arnauld de cómo se puedan concebir muchos Adanes posibles si se ha tomado a Adán como ejemplo de una naturaleza singular; -- lo cual es como si se intentase pensar en muchos yos posibles, lo que resulta inconcebible. Y añade:

"No puedo pensar en mí sin que no me considere como una naturaleza singular, distinta de tal modo de toda otra existente o posible, que tan imposible me es concebir diversos yos como concebir un círculo que no tenga todos los diámetros iguales" (24).

Con esto Arnauld pretende situarse en un campo sumamente realista; si partimos del yo concreto ya resulta contradictorio pensar en algo más.

Para Arnauld la razón de esto es que esos diversos yos serían diferentes unos de otros, o de lo contrario no serían yos, y por tanto sería menester que algunos de esos yos no fuese yo, lo que evidentemente es una contradicción.

Luego, lo que dice Leibniz acerca de Adán se transfiere a lo dicho del yo, para ver si es posible aún sostener tal posibilidad, es decir, que Dios ha encontrado varios yos en sus ideas de los seres posibles, con sus diferentes nociones individuales con sus diferentes predicados; discurso que carece de sentido según Arnauld porque necesariamente al ser mi yo una determinada naturaleza individual, lo cual equivale a tener una determinada noción individual, es tan imposible concebir predicados contradictorios en mi noción individual como imposible es concebir un yo diferente de mí.

Y de lo anterior concluye Arnauld que no se debe considerar como encerrado en la noción individual de mí, sino lo que es tal, ya que si ello no estuviere en mí, no sería yo; y todo lo que puede estar en mí o no estar en mí, sin que deje de ser yo, no puede considerarse como encerrado -



en mi noción individual.

Leibniz responde que está de acuerdo en la imposibilidad de concebir diversos Adanes si se ha tomado a Adán por una naturaleza singular, como también es imposible concebir diversos yos; y precisa que cuando hablaba de diversos Adanes no tomaba a Adán por un individuo determinado, sino -- que lo entendía de este modo:

"Como cuando se considera en Adán una parte de sus predicados, por -- ejemplo, que es el primer hombre, puesto en un huerto ameno, de cuya costilla sacó Dios una mujer, y cosas semejantes concebidas sub ratione generalitatis ( es decir, sin nombrar a Eva, el paraíso y otras circunstancias que completan la individualidad), y se llama Adán a la persona a que se -- atribuyen estos predicados mas no por esto se logra determinar completa-- mente el individuo, pues puede haber una infinidad de Adanes, es decir, -- de personas posibles, diferentes entre sí, a quienes se aplique aquellos predicados. Y muy lejos de disentir de lo que M. Arnauld dice contra esa pluralidad de un mismo individuo me he servido de ella para hacer enten-- der mejor que la naturaleza de un individuo debe ser completa y determina-- da" (25).

Leibniz está de acuerdo con lo que es plenamente lógico en Arnauld -- al hablar del individuo concreto y por ello la imposibilidad en concebir diversos Adanes; y explica su manera de expresarse, la cual es muy general sin una determinación concreta; pero al final esa pluralidad de un -- mismo individuo le sirve para aclarar que la noción completa o la natura--

leza de un individuo debe ser completa y determinada, o sea que en el individuo encontramos lo más determinado a la par que lo más completo, lo irrepetible hasta tal punto que no hay dos individuos enteramente semejantes, pero al mismo tiempo en relación con todo el universo por su noción total.

Además, añade Leibniz, si intentamos determinar si todos los acontecimientos humanos se siguen de la suposición de la tipificación de Adán; debemos atribuirle una noción tan completa, a tal punto que todo lo que se le pueda atribuir se pueda deducir de esa noción; y no hay motivo tampoco para dudar de que Dios no pueda formar semejante noción de Adán, o que Dios no la encuentre formada en el país de los posibles, a saber, en su entendimiento. Y también se sigue que si hubiesen sucedido acontecimientos diferentes no habría sido creado nuestro Adán, sino otro; y nada impide el decirlo de esta manera. Lo que sucede es que nuestros sentidos nos hacen juzgar sólo superficialmente, pero en el fondo y a causa de la conexión de las cosas, el universo entero con todas sus partes sería muy diferente y habría sido otro si desde el comienzo del mundo la cosa más ínfima marchase de modo diferente. Y sólo después de la elección que Dios hace de este universo posible y cuya noción contiene un orden determinado de cosas se hacen seguros los acontecimientos mas no necesarios.

De lo anterior se saca en claro que el fundamento de los posibles como ideas están en el entendimiento divino, y es allí en donde, desde el inicio, caben diferentes posibilidades, tanto de universos como de Adanes;

sin embargo, una vez elegido uno éste es elegido con toda la secuencia de actos y todo en estrecha conexión.

Yo mismo - continúa Leibniz - siendo una sustancia individual que dura o permanece en el tiempo, soy la misma sustancia que subsiste antes y después, es decir, tiene que haber necesariamente una razón que nos haga decir que verdaderamente duramos, que yo que he estado en París estoy ahora en Alemania; de tal manera que si no hubiese ninguna razón se tendría igual derecho en decir que es otra persona, una antes y otra después; y - no es posible encontrar otra razón sino el hecho de que mis atributos de tiempo y de estados precedentes así como mis atributos de tiempo y de estados subsecuentes son, ambos, predicados de un mismo sujeto (Insunt eidem subjecto). Y decir que los predicados están en un mismo sujeto no es sino repetir que la noción del predicado se encuentra en cierta manera encerrada en la noción del sujeto. Ya desde que he empezado a ser, verdaderamente se podía decir de mí que me sucedería esto o aquello, y así debe reconocerse que tales predicados eran leyes comprendidas en mí como sujeto o en mi noción completa, las cuales hacía que yo me llamara yo, y todo lo cual es el fundamento de la conexión de todos mis estados diferentes; lo que a su vez Dios conocía perfectamente desde toda eternidad.

He aquí otra vez al sujeto que incluye predicados que le pertenecen a pesar de estar en tiempos y situaciones diferentes; y no obstante el -- centro de inserción es uno mismo a pesar de esas diferencias; o de otro -- modo dicho, la noción completa desde el inicio conocida por Dios, compren

de unas leyes, las que hacen que el sujeto sea un yo concreto, el que al mismo tiempo une todos sus diferentes estados.

En suma Leibniz acepta la rigurosa objeción de Arnauld y concede que la noción individual determinada es lo que se llamaría el yo, y por tanto sólo puede haber un único yo determinado, pues pensar varios yos como posibles es considerar algo contradictorio en sí mismo, ya que siempre debemos partir de lo determinado, de lo concreto. Al mismo tiempo cabe hacer mención del sustrato ontológico del que hemos hecho mención, y que aquí - Arnauld hace patente al no querer hablar de esencias abstractas o lógicas, sino de algo concreto como es el yo, al que cada uno puede experimentar y hasta lo llama "lo que es tal". Y es precisamente en este punto en el - - cual Leibniz concuerda totalmente con Arnauld, añadiendo además que el yo, la noción individual no solamente es determinada, concreta, sino también completa. Y de este modo en el Adán concreto no cabe malentendido, éste - tiene su entrada en la concepción de los Adanes posibles que son los predicados entendidos sub ratione generalitatis.

También aclara Leibniz la suposición del posible en el entendimiento de Dios al decirnos que la noción completa ya desde el inicio está encuadrada en un todo que es elegido en ese mismo inicio, de tal modo que si - desde tal principio se eligiese otro todo, eso mismo cambiaría a la noción completa; aclaración que continúa el problema de la libertad, la cual cabe aun dentro de la seguridad que tenemos de la secuencia de los aconteci- mientos partiendo de su suposición.

Finalmente Leibniz nos explica que la razón a priori por la que podemos decir que duramos consiste en que todos los predicados, tanto anteriores como posteriores, están en el mismo sujeto, le pertenecen, lo cual -- equivale a decir que la noción del predicado está encerrada en la noción del sujeto.

Piensa Leibniz que con lo anteriormente dicho deben desaparecer todas las dudas puesto que expresamente nos dice:

"Al decir que la noción individual de Adán encierra todo lo que le sucedería siempre, no quiero decir otra cosa sino aquello que todos los filósofos entienden cuando dicen Praedicatum inesse subjecto verae praepositionis (El predicado está en el sujeto de la proposición verdadera). Es cierto que las consecuencias de una doctrina tan evidente son paradójicas, pero la culpa es de los filósofos que no buscan con ahinco las nociones más claras" (26).

Le parecen a Leibniz muy claras las consecuencias, y aunque parezcan paradójicas no son sino las nociones aclaradas de una doctrina común, a saber, que en la proposición que es verdadera el predicado está inserto en el sujeto; es debido a esto que considera que las objeciones resultan inútiles. No obstante Arnauld insiste en otro aspecto y es el siguiente: de la idea de mí es de donde debe buscarse lo que hay que decir de una noción individual y no de la manera en que Dios concibe a los individuos.

Ante esta objeción Leibniz está de acuerdo; sin embargo se debe tener en cuenta lo ya antes dicho, que la conexión de los acontecimientos --

aunque cierta no es necesaria, puesto que aunque en mi noción está encerrado que haré un viaje, también está encerrado que soy libre de hacer o no hacer tal viaje, o que lo haré libremente, y nada existe en mí de todo lo que puede concebirse bajo la razón de la generalidad, ya de la esencia, ya de la noción específica o incompleta (sub ratione generalitatis, seu essentiae, seu notionis specificae sive incompletae) de donde pueda inferirse que haré el viaje necesariamente. Del hecho de que soy hombre puede sacarse la conclusión de que soy capaz de pensar, pero el hecho de no realizar el viaje no refutará ninguna verdad eterna o necesaria; y si es cierto que haré el viaje es preciso que haya alguna conexión entre mí, que soy el sujeto, y la ejecución del viaje, que es el predicado, puesto que siempre la noción del predicado está encerrada en el sujeto en la proposición verdadera; y de no realizar el viaje habría una falsedad que destruiría mi noción individual o completa, ya que tal noción individual implica las existencias o verdades de hecho bajo la razón de la posibilidad, y tales hechos existenciales dependen de los decretos de Dios.

Es, por lo inmediatamente dicho, que se insinúa lo innecesario que resulta si se quiere, el acudir a la manera en que Dios concibe a los individuos, pues se puede partir de la consideración de la razón general, la cual anteriormente de un modo vago se hizo consistir en una no determinación cabal de toda la noción; aquí se explicita que es una consideración de la esencia o de la noción específica, la que tiene una posición intermedia entre el individuo y el universal; y de tal esencia general no es -

posible sacar una necesidad, sino una contingencia. Y se enlaza de este modo la proposición verdadera que posee predicados adheridos al sujeto -- con el principio de que tales predicados no refutan verdades eternas o necesarias, es decir, que a partir de la conexión del sujeto con el predicado es posible explicar la noción individual.

Leibniz señala asimismo la diferencia que hay entre la noción mía -- particular, que es más difícil de comprender y la noción de toda otra sustancia individual, de la noción incompleta o general, la cual es más ex---tensa y fácil de comprender al no encerrar todas las circunstancias, las cuales son necesarias en la práctica; sin embargo, para comprender lo que soy yo no basta con que me sienta que soy una sustancia que piensa, sino que es necesario además concebir distintamente lo que me distingue de to---dos los demás espíritus posibles; y de esto último confiesa nuestro autor que no tiene una experiencia clara. Así como tampoco se puede juzgar con seguridad, aunque sí con cierta probabilidad, si el viaje que intento ha---cer está encerrado en mi noción; puesto que de otro modo sería tan fácil ser profeta como fácil es ser geómetra; de la misma manera que la expe---riencia no me hace posible conocer una infinidad de cosas insensibles que tienen lugar en el cuerpo, de cuya existencia, no obstante, me puede con---vencer la consideración general de la naturaleza del cuerpo y del movimien---to, así también a pesar de que la experiencia no me hace sentir todo lo ---que está encerrado en mi noción, puedo saber que todo lo que me pertenece está comprendido en dicha noción por la consideración general de la no---

ción individual.

En lo anterior vemos que Leibniz continúa su preocupación por hacer ver que la noción individual puede captarse por ella misma, sin embargo - ello es muy difícil porque no basta que digamos que somos sustancias pensantes, es necesario también captar lo distinto en relación con los demás individuos; es más, aún dentro de nosotros nos podemos afirmar con seguridad lo contenido en nuestra noción, pues de otro modo la tarea del profeta sería muy simple. Y es aquí donde Leibniz combina un conocimiento que puede resultar complementario, el conocimiento de la experiencia, la consideración de mi yo, y la consideración general de la noción individual; - y es de ambos conocimientos que surge la posibilidad de desentrañar la no ción individual.

Pero además - señala Leibniz - aunada a la experiencia interna independiente, se precisa que exista una razón a priori, la cual convierta la posibilidad de decir que soy yo el que verdaderamente permanece, que la noción de mí comprende o enlaza diferentes estados por los que se puede decir que es el mismo individuo. Algunos filósofos han creído que nada -- subsiste siendo verdaderamente lo mismo, mas eso es debido a que no han conocido suficientemente la naturaleza de la sustancia y la de los seres indivisibles o per se (por sí mismos o por su esencia); y ésta es una de las razones, entre otras, por las cuales juzgo que los cuerpos no serían sustancias si no hubiera en ellos más que la extensión.

Aquí, de nuevo, nos presenta al individuo que permanece, pero ahora



por una razón a priori, que no puede ser la extensión, sino que debe de ser una comprensión cabal de la naturaleza de la sustancia, de los seres per se, no divididos.

Y ya de lleno en el problema de si buscar en el modo como Dios conoce las cosas es filosofar bien; idea que Arnauld atribuye a Leibniz y que considera falsa puesto que el entendimiento divino sí es la regla de las verdades en cuanto a las cosas mismas (quoad se), pero no parece que mientras estemos en esta vida pueda ser la regla en cuanto a nosotros (quoad nos). Y esto porque de la ciencia de Dios actualmente únicamente sabemos que conoce todas las cosas, y ello mediante un acto único y muy simple, -- por su ciencia; y cuando decimos que lo sabemos, entendemos por eso que -- estamos seguros que debe ser así, sin embargo no lo comprendemos y debemos reconocer que nos es imposible concebir cómo puede ser tal conocimiento. La imposibilidad consiste también en concebir que su ciencia, que es su esencia necesaria e inmutable, tenga la ciencia de una infinidad de cosas que habría podido no tener, puesto que tales cosas habrían podido no ser.

Leibniz coincide con Arnauld respecto a la circunspección que debe guardarse al consultar la ciencia divina a fin de saber lo que hay que juzgar acerca de las nociones de las cosas. Y así entendiendo de buena forma lo dicho anteriormente, debe tener lugar cualquier acontecimiento, -- y hablar de Dios sólo cuando sea necesario; y aunque se dijese únicamente esto, sin acudir a Dios:

"Es suficiente demostrar siempre que tiene que haber una noción completa de ese Adán que los contenga ( los predicados ). Pues todos los predicados de Adán o dependen de otros predicados del mismo Adán, o no dependen de él absolutamente. Poniendo pues aparte los que dependen de otros, no se precisa más que reunir todos los predicados primitivos para formar la noción completa de Adán que baste para deducir de ella todo lo que debe ocurrirle siempre, hasta donde sea necesario para dar una explicación de él" (27).

El acuerdo pues, de ambos autores es que para hacer Filosofía no debemos acudir a otras ciencias; para el conocimiento de la noción completa no es estrictamente necesario el modo en que Dios conoce, puesto que basta demostrar que siempre debe haber una noción completa de Adán que contenga todos sus predicados, y a su vez estos predicados, unos dependen de otros, y esta misma dependencia es preciso llevarla hasta reunir todos los predicados primitivos que forman la noción completa, de tal modo que baste para poder deducir de ella todo lo que debe ocurrirle y dar una explicación del individuo; es decir, que basta con la reflexión humana.

Por otra parte es claro que Dios puede inventar tal noción, y de hecho la concibe de modo efectivo, de tal manera que es suficiente para dar razón de todos los fenómenos pertenecientes a Adán.

Es evidente por tanto, que tal noción es posible también en sí misma y a menos que exista una verdadera necesidad no hay que entregarse a la investigación de la ciencia y voluntad divinas, puesto que ello encierra

graves dificultades. Por lo que no hay necesidad de ir más lejos en aplicaciones, pero ya que Dios forma esta noción completa, que basta para dar razón de todos los fenómenos que le suceden a Adán, tal noción es posible y es la verdadera noción completa de lo que se llama yo, en cuya virtud todos los predicados me pertenecen como que soy sujeto de ellos; y aunque esto mismo podría probarse sin mencionar a Dios más que en lo necesario para señalar mi dependencia, no obstante, esta verdad se expresa con más fuerza si la noción de qué se trata se saca del conocimiento divino como de su fuente.

Este problema ahora tratado nos enclava en la tradición filosófica-marcadamente escolástica, y es aquella que toca los límites de la Filosofía ante la Teología, con toda su gama de posibilidades, la Filosofía como sierva de la Teología (ancilla theologiae), como estudios completamente subordinados a la Teología, las Teologías racionalizantes como la de S. Tomás en la cual a través de toda la realidad natural es posible llegar a lo trascendente, o las diferentes posiciones de la fe que busca entender (fides quaerens intellectum), o la de la fórmula creo para entender (Credo ut intelligam), o las que no buscan un intermedio o relación, sino la completa separación entre ambas, posición en la cual la Filosofía nada tiene que decir ante la fe o la revelación, fundamento de la Teología.

La cuestión de fondo defendida por Arnauld es que en el pensamiento de Leibniz existe demasiada Teología, y que tales problemas son muy difíciles y no corresponde tratarlos a un Filósofo quien debe tratar las co--

sas que nos tocan a nosotros y no la verdad en Dios. En otras palabras, debe haber una separación entre el pensar filosófico y el teológico. Leibniz está de acuerdo en que para juzgar acerca de las nociones de las cosas se debe tener cuidado al consultar la ciencia divina, y abre la posibilidad de la interrelación de ambos conocimientos; es más, defiende una fundamentación sólida para la Filosofía si parte de conocimientos teológicos, --- aunque también es posible un conocimiento autónomo de la Filosofía con --- tal de defender siempre la dependencia del hombre respecto a un ser superior.

De hecho Dios forma la noción completa que da razón de todos los fenómenos que suceden a un determinado yo, al cual yo pertenecen todos los predicados puesto que es su sujeto; por lo cual Leibniz prefiere la fundamentación Teológica. Sin embargo, resulta interesante la proposición --- que hace nuestro autor, aún sin que Dios piense esta noción, nos es suficiente demostrar que siempre tiene que haber una noción completa que contenga todos los acontecimientos, después de esto se pasa a la selección de predicados, de tal modo que queden los que son fundamento de otros y llegar hasta los primitivos con los que se forma la noción completa, luego deducir de la noción todo lo que debe ocurrirle siempre y agotar la explicación del individuo. Esto no es sino un modelo semejante a la noción verdadera en la mente divina como fuente. No obstante lo destacable que apunta Leibniz y que es la noción que es posible hacer filosóficamente, se --- convierte en malestar puesto que no abunda más en ello y si acaso advier-

te que es muy difícil realizarla.

Arnauld considera también que no es correcta la manera de representar se la acción de Dios, y hablando de las sustancias posibles, puramente posibles, jamás se concibe ninguna de ellas sino bajo la idea de alguna de las sustancias que Dios ha creado. Leibniz acepta que tiene razón Arnauld en encontrar oscuridad en la manera que tenemos de concebir el obrar de Dios al elegir lo mejor entre varios posibles; y está con Arnauld en admitir que no concebimos nada posible si no es por las ideas que efectivamente se encuentran en las cosas que Dios ha creado, puesto que expresa:

"Cuando hablo de posibilidades, me contento con que puedan formarse de ellas proposiciones verdaderas. Por ejemplo, si no hubiese cuadrado -- perfecto en el mundo no dejaríamos de ver que no implica contradicción. Y si se quisiesen rechazar absolutamente los puros posibles se destruiría la contingencia; pues si nada es posible, excepto lo que Dios ha creado efectivamente, lo que Dios ha creado sería necesario, en caso de que Dios haya resuelto crear alguna cosa" (28).

Con cuya respuesta Leibniz nos explica qué tipo de realismo defiende puesto que los puros posibles, es decir las sustancias que no se crearán jamás, tienen realidad en el entendimiento divino, de allí que no sea qu mera pensar en ellos; y el fundamento de tales posibles es la concepción del posible, esto es, el poder formar sencillamente con ellos proposiciones verdaderas; y el ejemplo es más ilustrativo todavía, aunque no encontrásemos en el mundo un cuadrado perfecto, tal noción no implica una con-

tradición, es una proposición verdadera, y las mismas proposiciones se pueden hacer de los meros posibles. Añade Además este argumento negativo: quien rechaza absolutamente los puros posibles niega, al mismo tiempo la contingencia, ya que si nada es posible y sólo existe lo creado efectivamente, eso creado sería necesario puesto que se ha negado el posible y el contingente.

Y una vez más se nos presentaría aquí la cuestión de si tal posibilidad concebida por Leibniz es de un corte Lógico; para negar eso debemos relacionar lo anteriormente sentado, tanto lo de la noción completa como lo de la verdad o de la proposición verdadera, puesto que si fuera mera Lógica podría hablarse de cualquier combinación de términos; y sin embargo, - nuestro autor se cuida bien de hablar de posibilidades que formen proposiciones verdaderas, siendo éstas las que poseen predicados que están incluidos en el sujeto; además insiste Leibniz, en la única forma en que podemos hablar del posible es a partir de las cosas. En conclusión pues, hay una referencia mayor a lo real u ontológico.

Cree Leibniz haber resuelto, con sus respuestas, todas las dificultades de Arnauld en torno a la proposición principal, que en el fondo es el problema de la noción completa o determinada, pues afirma expresamente:

"En fin, he dado una razón decisiva que, a mi juicio, hace las veces de una demostración, a saber, que 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: Praedicatum

inest sujeto; o si así no es, no sé en qué consiste la verdad" (29).

Texto mediante el cual Leibniz pone de relieve aquello en que consiste la verdad, y que no es otra cosa sino lo que acontece en la proposición verdadera en la que el predicado está en el sujeto formando una sihiósis en la cual se puede decir que realmente están implicados el sujeto y el -predicado. Y, principalmente, que es una razón decisiva que hace las veces de una demostración o principio.

Además explica Leibniz que el enlace exigido por parte de la cosa - (a parte rei), entre los términos de una proposición verdadera, es un enlace necesario tal como el que se da en la proposición verdadera entre el sujeto y el predicado.

Es decir, que porque se da un enlace necesario por parte de la realidad se debe dar también en los términos, pues los términos de la proposición verdadera siempre tienen también, por necesidad, una conexión en sus nociones.

Y solamente en este sentido la noción de una sustancia individual encierra todos sus acontecimientos y sus denominaciones extrínsecas, es decir, no sólo los predicados que van definiendo de cerca al individuo sino también aquello exterior que únicamente es suyo porque también les pertenece a todos los individuos por la conexión general de las cosas y por el modo peculiar que tiene la sustancia en representar al universo.

En suma -según Leibniz- tenemos un principio general, que el predicado está incluido en el sujeto; y que la noción de la sustancia individual

es una concretización de tal principio puesto que el yo encierra todos sus acontecimientos. Y tanto en la generalización como en la particularización existe un fundamento, lo real, lo concreto.

Añade Leibniz que todos los filósofos deben concordar con él en su doctrina fundamental de la proposición, y en su axioma que saca como corolario de su principio "nada acontece sin razón", el cual puede explicar siempre porqué la cosa es así y no de otra manera; sin embargo este axioma de la razón inclina sin compeler y es contingente del mismo modo que el enlace, porque éste tiene como fundamento los decretos libres de Dios, los que, a su vez, son contingentes. Y tampoco sería consecuente la contrapartida, es decir, una perfecta indiferencia, la que considera como suposición quimérica e incompleta.

A continuación Leibniz nos aclara su concepto de sustancia a través de lo que nos dice acerca del problema de si un cuerpo es una sustancia y no un simple fenómeno, o un ser por accidente o por agregación.

Para Leibniz la sustancia del cuerpo no puede consistir en la extensión y es necesario concebir algo, que se llama forma sustancial, y que en cierta manera responde a lo que se entiende por alma. Declara, a la vez, que llegó a este convencimiento luego de abrigar en otro tiempo una idea muy diferente.

Según Arnauld -y de acuerdo a la tradición- nuestro cuerpo es sustancia realmente distinta de nuestra alma, y si Leibniz pone en el cuerpo una forma sustancial además de la extensión, ya no serían sustancias dife



rentes. Tampoco ve que esta forma sustancial tenga relación con lo que --  
llamamos alma.

Añade Arnauld que si esa forma sustancial del cuerpo es inextensa e  
indivisible parece que sería tan indestructible como nuestra alma, pero --  
si es extensa y divisible no se logra más que si únicamente consistiese --  
en la extensión, y tampoco se logra así, que tal forma y el cuerpo sean --  
Uno por sí mismos (Unum per se). Además, la forma sustancial es una sus--  
tancia y no un modo de ser, ya que para ser modalidad sería necesario que  
la sustancia fuese la extensión y la forma sustancial un modo de ser; lo  
cual no es el pensamiento de Leibniz. También le pregunta si su forma sus--  
tancial es semejante a la admitida por los escolásticos, y llamada "forma  
del cuerpo", o defiende tantas formas sustanciales diferentes cuantos cuer--  
pos diferentes existen. Y finalmente, piensa que es no decir nada alegar  
tales formas, y no es digno de un filósofo admitir entidades de las cua--  
les no se tiene una idea clara y distinta, pues según Leibniz no se tiene  
ninguna idea de tales formas sustanciales al no poder probarlas por sus --  
efectos, y puesto que admite que sólo por la filosofía corpuscular pueden  
explicarse todos los fenómenos particulares de la naturaleza.

Leibniz le responde que si pudiera contestar de modo satisfactorio --  
las dificultades de la hipótesis de la concomitancia, o del acuerdo de --  
las sustancias, y de la naturaleza de las sustancias corpóreas, bien po--  
dría descifrar los más grandes secretos de la naturaleza universal.

Y respecto a la concomitancia afirma que el cuerpo se mueve en vir--

tud de sus propias leyes y por el acuerdo admirable e infalible de las cosas entre sí, las cuales conspiran justo en el momento en que la voluntad del alma se dirige a un fin; y esto porque Dios lo prevé todo al tomar la resolución sobre este orden de cosas del universo, y añade:

"Todo esto no es más que una consecuencia de la noción de una sustancia individual que implica todos sus fenómenos, de suerte que nada podría suceder a una sustancia que no le nazca de su propio fondo, pero en conformidad con lo que ocurre a otra, aunque una obre libremente y la otra sin elección. Y tal acuerdo es una de las pruebas más bellas que pueden darse de la necesidad de una sustancia soberana causa de todas las cosas" (30).

No interesa aquí la prueba de la necesidad de la sustancia causa de todo, presupuesta para la concomitancia, sino únicamente recalcar que para nuestro autor tal teoría es una hipótesis que puede explicar el problema de la interacción de dos sustancias tan diversas como el alma y el cuerpo. Y lo más importante para nosotros es lo dicho acerca de la noción de sustancia individual, pues es de tal noción que surge como consecuencia la concomitancia, ya que de la sustancia individual se implican todos sus fenómenos, y todo lo que le puede suceder le nace de su propio fondo; claro que previamente son puestas de acuerdo las sustancias.

Tocante a la naturaleza de la sustancia corpórea admite que toda forma sustancial o toda sustancia, es indestructible e inengendrable, de donde las sustancias sólo pueden nacer por creación, y las generaciones de -

los animales desprovistos de razón no son sino transformaciones, a veces imperceptibles, de otro animal ya vivo; las almas de los brutos habrían sido creadas desde el comienzo del mundo; sin embargo, el alma racional es creada, sólo, en el momento de la formación de su cuerpo y es diferente a las restantes almas puesto que es capaz de reflexión e imita en pequeño a la naturaleza divina.

En suma, vemos que para Leibniz no hay sustancia extensa entendida como cuerpo, sino más bien la sustancia corpórea entendida a la manera del alma como forma, de aquí que también sea indestructible e inengendrable.

Leibniz complementa su noción de sustancia acentuando ahora la Unidad.

y dice:

"La Unidad sustancial exige un ser perfecto e 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 semejanza de lo que se llama yo. Estos son los únicos seres completos verdaderos, como los antiguos reconocieron, y sobre todo Platón, quien demostró claramente que la sola materia no basta para formar una sustancia" (31).

Con lo que afirma que puede demostrar que la extensión no produce ni un ser perfecto ni un ser único, pues sus componentes, la figura y el movimiento, son imaginarios, y lo que se necesita es algo real, verdadero, completo, como las formas sustanciales o almas, las que también defendie-

ron los antiguos, y que son semejantes a lo que se llama yo. Así, el ser perfecto, completo, es exigido por la unidad, o de otro modo creamos una contradicción tal como la que tiene lugar con la extensión, la cual siempre se divide hasta hacerse imposible detectar en dónde se debe detener - tal división; por tanto es necesario un alma o forma sustancial que haga el ser perfecto y que forma la unidad, y cuya noción envuelve todo lo que debe de sucederle. Y ya aquí aclara la especie de unidad o el tipo de noción que defiende, que no es otro sino aquel del plano de la esencialidad, ya que exige un ser per se, perfecto, único, lo cual una vez más nos coloca dentro del plano ontológico.

Insiste Leibniz en que el yo, o lo que corresponde al yo en cada sustancia individual, tampoco puede hacerse ni deshacerse por aproximación o alejamiento de partes, ya que eso es completamente exterior a lo que constituye la sustancia. El yo es también la noción, la unidad, algo interno, y no partes externas que únicamente forman un ser por accidente (Per accidens). E independientemente de la unión externa, se puede decir que hay - realmente un ser cuando se encuentran máquinas animadas cuya alma o forma sustancial constituye la auténtica unidad sustancial, y que por tanto, la que da la unidad per se es la forma sustancial.

Con esto nuestro autor explicita que la forma da la unidad o cohesión de partes, que ello es algo interno y constituyente del yo.

Leibniz mismo se considera como un filósofo que abre posibilidades y señala que así como la noción de sustancia individual en general es tan -

clara como la de la verdad, así lo será la de la sustancia corporal; y -- aunque no lo fuera estamos obligados a admitir muchas cosas cuyo conoci-- miento no es bastante claro y distinto, sobre todo cuando el concepto de extensión, como sostengo dice Leibniz es menos claro y distinto; de tal -- modo que si únicamente existieran la materia y sus modificaciones los -- cuerpos serían una cosa imaginaria y aparente.

Además de abrir posibilidades nuestro autor ante los caminos cerrados, él mismo nos sintetiza los temas centrales ya tratados: la noción de sustancia individual, el de la verdad, y ahora el de la forma de la sustancia corporal; sin olvidar, no obstante, que todos estos temas abordados se interrelacionan.

Lo anterior -- nos dirá Leibniz -- no quiere decir que se deba mencionar la unidad, la noción o la forma sustancial al tratar de explicar los fenómenos particulares de la naturaleza, pues todos los fenómenos de la -- naturaleza, o de los cuerpos, pueden explicitarse mecánicamente, o por la filosofía corpuscular, según ciertos principios de la mecánica. Pero, llegando al extremo el análisis de los principios de la física y de la mecánica, es evidente que dichos principios no pueden explicarse únicamente -- por las modificaciones de la extensión y que la naturaleza de la fuerza -- exige ya algo más.

Esto último hace interesante el camino seguido por nuestro autor, el cual se encontró ante la extensión; allí se da cuenta que no es clara y -- distinta, puesto que aún dentro de la física y la mecánica existe el con-

cepto de fuerza, cuya naturaleza aclara más pero exige más; y es esto mismo lo que viene a ser la justificación de la posición de Leibniz ante el callejón sin salida: las formas.

Por otra parte, la razón por la cual las formas no deben emplearse para explicar los fenómenos de la naturaleza es que no cambian nada en el orden del cuerpo, como éstos, a su vez nada cambian en el orden de las almas; ni un alma cambia nada en el curso de los pensamientos de otra alma; y en general, una sustancia particular no tiene influencia física sobre otra sustancia. Además de que sería inútil puesto que una sustancia es un ser completo que se basta a sí mismo para determinar lo que debe sucederle en virtud de su propia naturaleza.

Existe pues, una separación de sustancias, las animadas y las corpóreas, en la que no cabe influencia de una a otra, lo que ya conocíamos por la armonía de los distintos órdenes propuestos, o concomitancia; lo nuevo a recalcar ahora es el que cada sustancia es un ser completo y se basta a sí misma para determinar lo que debe sucederle.

De paso, Leibniz añade una cláusula interesante y es su insatisfacción, ante la dificultad mayor de las formas o almas de los cuerpos, de su solución; y piensa que primero se debería asegurar que los cuerpos son sustancias y no sólo fenómenos verdaderos; una vez sentado esto, puede inferirse que la sustancia corpórea no consiste en la extensión o en la divisibilidad, pues jamás se encontrará un cuerpo del que pueda decirse que es verdaderamente una sustancia, ya que siempre será un agregado de muchas

sustancias o nó será un ser real. Y concluye, que la sustancia de un cuerpo, si tiene alguna, debe ser indivisible, siendo indiferente el llamarlo alma o forma. Y lo mismo se prueba por la noción de la sustancia individual, pues la extensión es un atributo que no podría constituir un ser completo, y de la cual no podría sacarse ninguna acción ni un cambio, -- puesto que únicamente expresa un estado presente, y de ningún modo el futuro ni el pasado como debe hacerlo la noción de una sustancia.

Lo relevante en este punto es que se prueba lo mismo por la noción completa o individual, es decir, que la sustancia de un cuerpo es indivisible o un ser completo, del cual se puede sacar la acción y el cambio, y que expresa todos sus estados: el presente, el pasado y el futuro; en cambio la extensión es un atributo incompleto. Por otra parte, Leibniz es consciente de lo limitado de su posición y lo único que puede asegurar es que la extensión no es la solución a la cuestión de la unión alma y cuerpo.

Para Arnauld hay verdadera unidad y verdadero yo indivisible en los espíritus no en los cuerpos, y dicha unidad la proporciona el alma racional, la única que posee auténtica y perfecta unidad y un verdadero yo, y la que en cierto modo comunica esta unidad y esté yo a ese todo compuesto de alma y cuerpo llamado hombre.

Leibniz retoma la misma línea de la noción, sólo que ahora con otras palabras y matices; y así, afirma que la expresión, aunque oscura y confusa, que el alma tiene anticipadamente del porvenir, es la causa verdadera de lo que le sucederá y de la percepción más clara que tendrá después cuando

do se desvanecía la oscuridad al ser el estado futuro resultado del precedente; y que todo ello acaece en cada sustancia como consecuencia del primer estado que Dios le dió al crearla.

Mediante lo cual nos presenta una expansión o evolución, que resulta clara u oscura a nosotros los vivientes, pero continua, presente y clara para Dios porque es dada por él mismo.

Y añade que es más racional e infinitamente digno de Dios suponer -- que ha creado desde el principio la máquina del mundo sin violar las dos grandes leyes de la naturaleza tanto la ley de la fuerza como la ley de la dirección, sino bien al contrario, ajustándose perfectamente a ellas, -- y que justamente sucede que el mecanismo de los cuerpos está listo para funcionar por sí mismo y como es debido en el momento en que el alma tiene una voluntad o pensamiento conveniente; pensamientos que, por su parte, sólo los tiene en conformidad con los estados de los cuerpos.

En suma, la concomitancia es algo que se presenta desde el inicio de la creación, como acto creador y ordenador, adecuando máquinas corporales con pensamientos o almas; y cada uno por su parte con sus propias leyes de sustancias.

Y vuelve a insistir en lo mismo sólo que con estas palabras:

"Dios hace que haya una conexión real en virtud de esta noción general de las sustancias, que lleva a que se expresen todas recíprocamente, pero tal conexión no es inmediata pues sólo se funda en lo que Dios ha hecho al crearlas" (32).



En estos pensamientos, que continúan con la noción de sustancia, llamada aquí general, llama la atención la mención de real a dicha conexión, lo - cual nos da pie a la insistencia de su realismo ontológico, conexión que hace a todas las sustancias expresarse recíprocamente, y mediante lo cual unifica la idea de noción con la idea de concomitancia, lo que es claro - por el hecho de enunciar que tal conexión no es inmediata, ya que ello -- provocaría que las sustancias pudieran comunicarse inmediatamente en caso contrario.

Y respecto a la unidad hace unas aclaraciones al rechazar, primero, - una definición puramente nominal y al decir que su opinión, de que la sus- tancia exige una verdadera unidad, se trataría de una mera disputa de pa- labras si únicamente se fundara en una definición forjada contra el uso - común; pero aparte de que los filósofos han tomado habitualmente este tér- mino casi de la misma manera al distinguir lo Uno por sí mismo (unum per se) de lo uno por accidente (unum per accidens), a la forma sustancial de la accidental (formamque substantialem et accidentalem), a las mezclas -- perfectas de las imperfectas (mixta perfecta et imperfecta), y a las natu- rales de las artificiales (naturalia et artificialia), Leibniz considera las cosas desde más alto sin preocupación de los términos, ya que donde - no hay más que seres por agregación no existen tampoco seres reales, y to- do ser por agregación supone seres dotados de verdadera unidad, porque to- ma su realidad sólo de la realidad de aquellos sus componentes; o bien, - habría que buscar de nuevo otro fundamento de su realidad. Y nuestro au--

tor concede que en toda la naturaleza corpórea no hay más que máquinas, a menudo animadas, pero no admite que únicamente hay agregados de sustancia, porque tiene que haber también verdaderas sustancias para que se formen los agregados; y, por tanto se debe acudir o a los puntos matemáticos con los cuales algunos componen la extensión, o a los átomos, o confesar que no se encuentra ninguna realidad en los cuerpos; hay que admitir, en fin, algunas sustancias que tengan una verdadera unidad.

Por las aclaraciones anteriores vemos que Leibniz se inserta en la tradición, pero se considera dentro de la superación de la terminología al defender las unidades verdaderas, esenciales, el fundamento de la realidad de las sustancias que independientemente del hombre que se les dé, son las formas.

Y continúa, toda máquina supone alguna sustancia en las piezas de -- que está hecha, pues no hay pluralidad sin verdadera unidad, y añade en sus propias palabras:

"Tengo, para abreviar, 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 (ce qui n'est pas véritablement un être, n'est pas non plus véritablement un être)" (33).

Toda pluralidad supone una unidad; en los agregados no puede haber -- sólo modos de ser, son necesarios pues, los seres que poseen unidad. Y -- Leibniz sintetiza la importancia de la unidad proporcionándole la categoría de axioma a la proposición idéntica, la que ya no lo es debido a la --

acentuación, y con lo cual se expresa que un ser es ser uno. Axioma que, por otra parte, es decisivo para la comprensión de la sustancia, la que - además de ser algo real, debe ser también una.

Al mismo tiempo Leibniz ataca la posición tradicional sobre este aspecto, la cual siempre ha creído que el uno y el ser son cosas recíprocas (Ens et Unum convertuntur), pero - dice - una cosa es el ser y otra cosa los seres, el plural suena el singular y allí donde no existe un ser menos habrá varios seres.

Lo que intenta decirnos nuestro autor no es tanto que el ser sea uno, sino más bien enfrentados a una cantidad de agregados o compuestos, plurales, debemos encontrar al singular, al uno, para poder luego hablar del plural.

Aún más, las sustancias se distinguen de los seres por agregación, - ya que éstos tienen su unidad en nuestro espíritu, unidad que se funda en las relaciones o modos de las verdaderas sustancias; por lo que le respon- de Leibniz a Arnauld - el cual no ve lo que le ha llevado a admitir una - sustancia corpórea dotada de verdadera unidad - :

"Lo que me induce a esto es que no concibo ninguna realidad sin una verdadera unidad" (34).

Es así la unidad la que hace que las realidades sean; por tanto, la unidad es la realidad, y aún la unidad que tenemos en el espíritu para -- unos agregados la formamos de acuerdo a las relaciones y modos de las sus- tancias reales, verdaderas.

Además, porque concibe Leibniz en la sustancia propiedades que no puden explicarse por la extensión, la figura y el movimiento, ya que a causa de la subdivisión actual de lo continuo hasta el infinito no hay en -- los cuerpos ninguna figura exacta y fija; y el movimiento, al ser modificación de la extensión y cambio de distancia, implica algo de imaginario de modo tal que no podría determinarse a cual sujeto pertenece de entre -- aquellos que cambian si no se recurriera a la fuerza, la cual es causa del movimiento y reside en la sustancia corpórea.

Así que las sustancias corpóreas como toda realidad también tienen -- unidad y no son apariencias, y es del único modo en que pueden explicarse sus propiedades, propiedades que no son explicadas por la extensión, la -- figura y el movimiento. Y además, esa sustancia corpórea como realidad -- única posee la fuerza, la que en el plano de la extensión o de lo físico se considera como la causa del movimiento y simultáneamente como residente en la sustancia corpórea.

Por tanto la extensión tiene necesidad de la sustancia, noción que -- resulta más primitiva. Y cabe aquí señalar también que cambia el concepto tradicional de causalidad, puesto que causa y efecto se corresponden; pero ahora por la inicial armonía del mundo mediante la cual todo efecto no tiene una causa sino una infinidad de causas hasta llegar a la causa primitiva, la cual por su parte posee una infinidad de efectos. Y aquí, como -- en los cuerpos y en las almas, cabe también el infinito.

Ya habiendo hablado de las sustancias corpóreas, de la necesidad de

una unidad que no la puede ofrecer la extensión, sino la forma, Leibniz - nos manifiesta que no es muy original, puesto que ya Demócrito decía de los compuestos que eran sólo apariencia (esse opinione), y Platón pensaba lo mismo de todo lo que es puramente material; nuestro espíritu también - advierte o concibe ciertos modos de algunas sustancias verdaderas, modos que implican relaciones con otras sustancias, y con lo cual el espíritu - encuentra ocasión para unirlos en el pensamiento y adopta un nombre abar- cador de todas esas relaciones; lo anterior sirve para comodidad del razo- namiento, mas no hay que dejarse engañar haciendo de esas relaciones otras sustancias o verdaderos seres reales. Quienes se detienen en las aparien- cias así proceden, o quienes convierten en realidades todas las abstrac- ciones del espíritu y conciben el número, el tiempo, el lugar, el movimien- to, la figura y las cualidades sensibles como otros tantos seres indepen- dientes; por ello nos dice Leibniz:

"En vez de eso sostengo que no se puede restablecer mejor la filoso- fía y reducirla a algo preciso sino reconociendo las únicas sustancias o seres completos, dotadas de una verdadera unidad en sus diferen- tes esta- dos que se suceden unos a otros, no siendo todo lo demás sino fenómenos, - abstracciones o relaciones" (35).

Leibniz nos muestra así la confusión que existe entre los modos de - la sustancia con las sustancias, entre los seres dependientes con los in- dependientes, entre los seres reales con los aparentes; también tiene cui- dado en no convertir las abstracciones del espíritu en realidades, lo cual

se hace en matemáticas con el número, no siendo sino una simple abstracción del espíritu sin verdadera unidad, o forma. Sólo hay seres completos, con unidad, lo demás es mera abstracción, fenómeno, apariencia o relación.

En conclusión - añade Leibniz - nada debe asegurarse sin fundamento y toca a quienes forjan seres y sustancias sin una verdadera unidad probar que hay más realidad en ellos; y espera que le den como fundamento la noción de una sustancia o un ser que pueda comprender todas las cosas.

Afirmación de Leibniz que da por supuesto que su posición de la noción de sustancia o de un ser que supone todo y que posee unidad está fundamentada; idea que apunta a su concepción en filosofía como ciencia que fundamenta y siendo la fundamentación de su filosofía la noción de sustancia.

A Arnauld le queda el problema de si acepta la forma en la sustancia corpórea, y es que admitir que el cuerpo, que no tiene movimiento, pueda dársele a sí mismo es arruinar una de las pruebas de Dios, la de la necesidad de un primer motor que dé movimiento a las sustancias que no lo tienen; y señala que son discutibles las formas sustanciales, indivisibles e indestructibles en todos los animales y quizá hasta en las plantas, como defiende Leibniz, a fin de que la materia no sea un agregado por accidente (aggregatum per accidens), sino una por sí misma (unum per se); y esto porque es esencial a la materia, el más imperfecto de los seres, no tener nunca verdadera y propia unidad y el ser siempre muchos seres (plura entia), y porque las formas sustanciales de Leibniz nada remedian, puesto que el

atributo del ser (Ens) llamado uno (Unum), tomado en riguroso sentido metafísico, debe ser esencial e intrínseco a lo que se le denomina Unum Ens. Por tanto, si una partícula de materia es plura entia no es posible que -- una forma sustancial, la cual siendo realmente distinta a la materia y -- que sólo puede darle una denominación extrínseca, la convierta en Unum Ens por una denominación intrínseca; por lo que no hay necesidad de estas formas sustanciales para dar el nombre de Unum a una infinidad de cuerpos -- inanimados. Y si las formas sustanciales de Leibniz son cuerpos deben ser extensos y plura entia, lo mismo que los cuerpos que animan y sin poder-- les proporcionar una verdadera unidad; y si son espíritus su esencia consistirá en pensar, ya que es lo que se concibe con la palabra espíritu, -- lo cual es insostenible y cabe decir lo mismo acerca de su indestructibilidad.

Leibniz da la respuesta de la expresión, la cual es una relación constante y ordenada como representación en un solo ser indivisible, de lo indivisible y material disperso en varios sujetos, o la representación en la sustancia dotada de una verdadera unidad; tenemos el alma como ejemplo de la posibilidad de representación de varias cosas en una sola, la que siendo racional va acompañada de conciencia. Y tal expresión tiene lugar en -- todas partes, puesto que cada sustancia simpatiza con todas las demás y -- recibe algún cambio proporcional correspondiente al cambio que tiene lugar en el universo. Y además, existen otras almas con una expresión o percepción inferior al pensamiento. No obstante, en el fondo el problema es ex-

plicar por qué cauces la acción de una masa extensa pasa a un ser indivisible; los cartesianos confiesan que no pueden dar razón de tal unión, y yo - añade Leibniz - lo explico de modo natural, por la noción del ser -- completo en general, o de la sustancia, la cual muestra que su estado presente es siempre una consecuencia natural de su estado precedente, de lo que se sigue que la naturaleza de cada sustancia singular, y de toda alma, consiste en expresar al universo, y que ella ha sido creada desde el inicio de modo tal que en virtud de las propias leyes de su naturaleza tiene que concordar con lo que sucede en los cuerpos y en especial con lo que pasa en su propio cuerpo.

En su respuesta a Arnauld Leibniz recopila lo anteriormente dicho, -- pues la expresión sólo explica la interacción de una masa extensa y un ser indivisible, y el presupuesto de la simpatía entre todas las sustancias, -- simpatía sólo posible por ser auténticos seres unos, que se expresan unos a otros; también indica que la expresión mayor o menor hace posible las diferentes clases de sustancia, aunque todas tienen su principio que las hace reales y unas; sin embargo, la mayor dificultad está en los cauces de intercomunicación entre sustancias diversas; dificultad que se resuelve -- por la noción de la sustancia o del ser completo.

Respecto a las formas o almas indivisibles e indestructibles, Leibniz no se considera el primero en defenderlas, puesto que ya Parménides y Meliso sostuvieron que la generación y la corrupción son sólo aparentes. -- Aristóteles lo atestigua en su obra Del Cielo, y el libro de Dietae, atri



buido a Hipócrates y dice que no puede un animal engendrarse completamente de nuevo, ni destruirse del todo. Y parece que Juan Bacon y Alberto el Grande creían que las formas sustanciales siempre han estado ocultas en la materia. Leibniz no admite la creación de las formas en el transcurso del tiempo, únicamente tocante al alma racional, pero todas las formas -- que no piensan han sido creadas con el mundo; piensa que todo está lleno de cuerpos animados de tal modo que en su doctrina existen más almas que átomos, y continúa expresamente:

"Yo sostengo que el número de almas, o por lo menos de formas, es -- completamente infinito, y que siendo la materia infinitamente divisible, -- no puede señalarse en ella ninguna parte, por pequeña que sea, que no con tenga cuerpos animados, o, por lo menos, dotados de una entelequia primitiva, o (si se permite el uso tan general del nombre de vida) de un principio vital, es decir, de sustancias corpóreas, de todas las cuales se -- puede decir en general que son vivas" (36).

En suma, todo es forma o principio vital en número infinito, y además, que no es el primero en afirmarlo; pero lo que cambia es que en la -- mínima parte de materia habría una infinidad de entelequias primitivas; -- y que de fondo la realidad es la misma, no importa el nombre que se le -- dé, y esa realidad es la sustancia.

En cuanto a la objeción de que el alma unida a una materia no hace -- de ella un ser verdaderamente uno, Leibniz responde con elementos ya dados previamente y dice que la sustancia animada a la que pertenece esa mate--

ria es verdaderamente un ser, sólo considerada la materia como masa en sí misma sería así, un fenómeno puro o apariencia. Por ello, los filósofos -- con sus análisis extremos llegan a las entelequias y reconocen que es la forma la que da el ser determinado a la materia, y quienes no vean eso no saldrán jamás del laberinto de la composición del continuo (compositione contigui) ya que únicamente las sustancias indivisibles y sus diferentes estados son los absolutamente reales.

Así que sólo si se considera a la materia como masa en sí es el único modo en que pasaría como un fenómeno, pero que la realidad es la materia con su forma, forma que posibilita los entes absolutamente reales y -- que unifica sus estados.

También habla Leibniz de una materia segunda como multitud de sustancias cuya masa es la misma que la del cuerpo; y tomada así la materia de la sustancia corpórea, bien puede decirse que tales sustancias son partes de dicha materia. Así como las sustancias que entran en nuestro cuerpo -- forman parte del mismo, la materia, y la forma de nuestra sustancia, el alma; y todo ello forma el compuesto, el hombre; lo mismo sucede con las restantes sustancias corpóreas.

Para Leibniz hay posibilidad de infinitas sustancias en la materia, -- y como nuestro cuerpo es una materia compleja en la que caben variadas -- sustancias, como partes de la materia segunda, las cuales junto con el al ma forman al hombre; lo que Leibniz hace es ampliar esta realidad humana a las sustancias corpóreas.

Y si por materia se entiende algo siempre esencial a la misma sustancia, tal como la toman algunos escolásticos, es decir, como la potencia pasiva primitiva de una sustancia, en tal sentido la materia no sería extensa ni divisible, aunque sí constituiría el principio de la divisibilidad.

Vemos pues, que Leibniz no ignora otras posibles concepciones de la materia, sin embargo, él sostiene el concepto de materia con su forma, o un ser completo.

Finalmente hace Leibniz una analogía en la que dice que suponiendo que existe un alma o entelequia en los animales u otras sustancias corpóreas, sería necesario razonar en este punto de modo semejante a como se piensa respecto al hombre, el cual es un ser dotado de verdadera unidad, la cual se le da su alma, a pesar de que la masa de su cuerpo está dividida en órganos, vasos, humores, espíritus, y que sus partes están llenas de una infinidad de sustancias corpóreas dotadas, por su parte, de sus propias entelequias. Del mismo modo las almas de las bestias experimentan sensaciones, y puesto que toda sustancia es indivisible, igualmente las sustancias animales y las corpóreas deben tener un alma, o por lo menos una entelequia, que guarde cierta analogía con el alma, porque de otro modo no serían sino simples apariencias.

Cabe en este punto señalar el aspecto de suposición de las almas de los animales y de los cuerpos, lo que representa los tanteos que hace nuestro autor, lo cual en nada merma su doctrina fundamental de la sustan

cia del hombre, que tanto él como Arnauld consideran que debe ser el parámetro lo que sucede interiormente a cada persona, es decir, el hombre, -- quien tiene una infinidad de sustancias en su masa corpórea y una sustancia que informa al cuerpo total; y es así como los fenómenos divisibles o de varios seres pueden expresarse o representarse mediante un único ser -- indivisible.

Piensa Leibniz que con lo dicho queda demostrado que si hay sustan--cias corpóreas, debe haber también entelequias, y una vez admitidas esas entelequias o almas se debe reconocer su inengendrabilidad y su indestruc--tibilidad; y que es, después de esto, más racional concebir las transfor--maciones de los cuerpos animados que imaginar el paso de un cuerpo a otro de parte de las almas. En cuanto a los espíritus, sustancias que piensan y que son capaces de conocer a Dios y descubrir las verdades eternas, éstos son regidos según leyes diferentes a aquellas con las que se gobierna al resto de las sustancias, ello es debido a que las formas de las sustan--cias expresan todo el universo; sin embargo, las sustancias brutas más ex--presan al mundo que a Dios, en cambio los espíritus expresan más bien a -- Dios que al mundo; por eso las sustancias brutas son gobernadas según las leyes materiales de las fuerzas o de la comunicación del movimiento, y -- las sustancias de los espíritus de acuerdo a las leyes de la justicia.

He aquí todo el panorama de las sustancias, panorama en el cual Leib--niz concuerda con la tradición en el aspecto de las sustancias espíritus, puesto que eso no presentaba un cuestionamiento para él, el problema era

defender esa misma alma o entelequia también para los cuerpos, tanto de animales como de plantas, para así sostener que todo era vivo y lleno de formas; y es precisamente en este punto en donde Leibniz presenta más dudas, aunque aquí piensa que ya está demostrado. Y el punto que se destaca es el régimen distinto para cada uno de los diferentes estados de sustancia, la de los brutos y la de los espíritus, uno con leyes materiales de fuerzas o de comunicación del movimiento, y el otro con las leyes de la justicia, generalización que, por otra parte, llama la atención ya que dice bien poco. Hemos visto a la sustancia corpórea mostrar facetas diferentes de la sustancia; y lo que es más importante, que las sustancias como formas expresan al universo, lo cual es una cara de la noción completa, idea que ha sido el centro de toda la discusión.

Para terminar este largo excursus sólo falta una comparación entre dos resúmenes presentados por Leibniz mismo, uno como síntesis de lo antes dicho, y expresado en estos términos: sostengo que toda sustancia encierra en su presente todos sus estados pasados y por venir y también expresa todo el universo según su punto de vista, no habiendo nada que no mantenga comercio con ella, comercio que se hace, de modo particular, según la relación que guarda con las partes de su cuerpo, al que expresa más inmediatamente. Por tanto, nada le sucede que no provenga de su propio fondo y en virtud de sus propias leyes, con tal que a esto se añada el concurso de Dios. Sin embargo, la sustancia se da cuenta de las demás cosas porque las expresa naturalmente, y ha sido creada desde el princi-

pio de modo que lo pueda hacer en lo sucesivo y que pueda ajustarse a --  
ello como es debido y en esta obligación, impuesta desde el inicio, con--  
siste lo que se llama la acción de una sustancia sobre otra. En cuanto a  
las sustancias corpóreas, sostengo que la masa, cuando sólo se considera  
en ella lo que es divisible, es un mero fenómeno, y que toda sustancia --  
tiene una verdadera unidad en riguroso sentido metafísico, siendo indivi--  
sible, inengendrable e incorruptible; así también, que la materia debe es  
tar llena de sustancias animadas o, por lo menos, vivas, y que las generau  
ciones y corrupciones sólo son transformaciones de lo pequeño a lo grande  
o viceversa, y que de este modo, no hay partícula de materia en la que no  
se encuentre un mundo de una infinidad de creaturas, tanto organizadas co  
mo amontonadas. Que las obras de Dios son, sobre todo, infinitamente más  
grandes, más bellas, más numerosas y mejor organizadas de lo que se cree  
comúnmente, y que le es esencial hasta en sus menores partes la máquina o  
la organización, es decir, el orden. Que tampoco hay hipótesis que haga --  
mejor conocer la sabiduría de Dios, ya que hay por todas partes sustancias  
que indican su perfección y son otros tantos espejos, pero diferentes, de  
la belleza del universo, sin que exista nada vacío, estéril, inculto y --  
sin percepción. Que, además, las leyes del movimiento y las revoluciones  
de los cuerpos sirven a las leyes de la justicia, las cuales se observan  
lo mejor posible en el gobierno de los espíritus, de las almas intelligen--  
tes, las que entran en sociedad con Dios y forman con él una especie de --  
ciudad perfecta, y siendo Dios mismo su monarca.

El segundo texto a comparar es de una carta en donde le expone sus -  
opiniones particulares sobre la Metafísica y la Física con el afán de pu-  
blicarlo, y enuncia que el cuerpo es un agregado de sustancias, y no pro-  
piamente hablando, una sustancia. Es necesario por consecuencia que por -  
todo en el cuerpo se encuentren sustancias indivisibles, ingenerables e -  
incorruptibles, teniendo alguna cosa que corresponda con las almas. Que -  
todas estas sustancias han estado siempre y siempre estarán unidas a cuer-  
pos orgánicos de modo diverso transformables. Que cada una de estas sustan-  
cias contiene en su naturaleza la ley de la continuación de la serie de -  
sus operaciones (legem continuationis seriei suarum operationum), y todo  
lo que le ha sucedido y le sucederá. Que todas sus acciones vienen de su  
propio fondo, exceptuada la dependencia de Dios. Que cada sustancia expre-  
sa al universo entero, pero una más distintamente que otra, sobre todo ca-  
da una respecto a ciertas cosas, y según su punto de vista. Que la unión  
del alma con el cuerpo, y la operación misma de una sustancia sobre otra  
no consiste sino en este perfecto acuerdo mutuo, establecido expresamente  
por el orden de la primera creación, en virtud del cual cada sustancia, -  
siguiendo sus propias leyes, se encuentra en lo que exigen las otras y --  
las operaciones de una siguen o acompañan así la operación o el cambio de  
la otra. Que las inteligencias o almas capaces de reflexión y del conoci-  
miento de las verdades eternas y de Dios tienen privilegios que las exi-  
men de las revoluciones de los cuerpos; que por ellas es necesario unir -  
las leyes morales con las físicas, que todas las cosas están hechas prin-

principalmente para ellas. Que ellas, juntas, forman la república del universo, de la que Dios es el monarca. Que allí existe una perfecta justicia y disciplina observada en esta ciudad de Dios, y que no hay mala acción sin castigo, ni buena acción sin una recompensa proporcionada. Que cuanto más se conozcan las cosas, más se las encontrará bellas y conformes con los anhelos que un sabio pudiera formar.

Respecto a la física, es necesario entender la naturaleza de la fuerza, completamente diferente al movimiento, el cual tiene algo de más relativo. Que es necesario medir esta fuerza por la cantidad del efecto. Que existe una fuerza absoluta, una fuerza directiva y una fuerza respectiva. Que cada una de estas fuerzas se conserva en el universo con el mismo grado, o en cada máquina que no comunica con las otras, y que las dos últimas fuerzas, tomadas juntas, forman la primera o absoluta. Pero que no se conserva la misma cantidad de movimiento, ya que muestro que de otro modo el movimiento perpetuo sería encontrado todo, y que el efecto sería más poderoso que la causa (37).

Lo que nos proporciona la anterior comparación es la idea de que para Leibniz ya está completamente estructurado su pensamiento acerca de estas cuestiones, una de las cuales es la concordancia de todas las cosas desde el principio, lo cual proporciona tanto una visión total y ordenada del universo como la necesidad de un ser sabio que todo lo ha organizado de una manera tan coherente; otra es la referente a la sustancia, la cual tiene en su presente no sólo su pasado sino también su futuro, y esto por



que todo le viene de su propio fondo, pues ya tiene en sí misma programada toda la serie de sus operaciones, de donde nadie como sustancia influye en nadie, sino que únicamente tenemos sustancias que han sido puestas de acuerdo de antemano, y quedando como única dependencia posible la que tienen las sustancias respecto a Dios, el cual es el autor de dichas sustancias y quien las ha puesto ordenadamente para que coincidan en sus operaciones no importando que esas sustancias difieran hasta en su pertenencia a diversos regímenes que poseen sus leyes propias.

En suma todo este desarrollo, la armonía y belleza del universo, están relacionados con el concepto de sustancia, pero sustancia como noción completa, o cuyo predicado es inherente al sujeto. Leibniz mismo es consciente de tal relación y hace la siguiente reflexión: yo no invierto las opiniones establecidas - añade - únicamente las explico y las desarrollo, y si tiene tiempo Arnauld de revisar un día lo que ya habíamos establecido acerca de la noción de una sustancia individual, quizá encontrará que si se me conceden esas bases habrá que concedérseme después todo el resto. Por otra parte, ha tratado de escribir esta carta de modo que se explique y defienda por sí misma, ya que aún sin estar de acuerdo en que existen - almas en las bestias, no obstante, pueden aprobar el modo en que explica la unión del espíritu y del cuerpo y todo lo dicho acerca de la verdadera sustancia, de modo que, sin las formas sustanciales, sin algo que tenga - verdadera unidad, no podrán salvar la realidad de la materia y la de las sustancias corpóreas.

Por tanto, tenemos que para Leibniz el concepto de sustancia y, en concreto, la noción completa adquiere relieve significativo en su pensamiento; y de paso es relevante para el intento de este trabajo, que quiere ver en la sustancia la clave de todo su bagaje de ideas y de allí hacer notar su deuda con la tradición o su carácter de innovador en filosofía.

En un orden de ideas, primeramente se dió la solución a la cuestión del concurso de la creatura en el actuar de Dios, o, de otro modo dicho, si realmente el hombre es libre en su actuar, solución dada mediante la importante noción de sustancia individual y que ocupó buena parte del Discurso y de la Correspondencia. O sea, frente a un determinismo cerrado en la sustancia que haría surgir todo necesariamente de ella, cabe la posibilidad o la contingencia, la cual está basada en decretos libres, decretos que permiten, dentro de los fines de Dios que son causa del universo, la posibilidad infinita de contingencias, todo lo cual forma el actuar libre de los seres humanos.

Así pues, se recurre a la doctrina ontológica de la sustancia puesto que las acciones están en las sustancias, pertenecen a las personas y éstas tienen una noción completa formada por el entendimiento de Dios, noción que basta para dar razón de todos los fenómenos que le suceden, le han acontecido y le ocurrirán y de todas las relaciones del individuo con otros individuos y con todo el universo. Y es posible ver lo mismo con el esquema de lo inherente al sujeto (Inesse subjecto), puesto que porque --

existe un sujeto, le pertenecen todos los predicados a tal sujeto, sólo - que nosotros no sabemos ver las marcas que ese sujeto tiene de todos sus predicados, pero sí es posible descartar los predicados que no le pertenecen; de allí ir poco a poco hasta los predicados más primitivos y sacar - así la noción completa; el inconveniente es para lograr ver esta noción - completa; es necesario un ser que tenga una visión panorámica en tiempo y espacio; Leibniz expresamente se la concede a Dios y la considera como posible para el hombre.

Para el problema de la unión entre el alma y el cuerpo, cuestión abordada a continuación, necesariamente debe acudir a la ontología para recuperar las formas de las sustancias, las cuales proporcionan para ser perfectas la verdadera unidad. Es aquí, también, que se habla de la materia y de las sustancias corpóreas, o de la cuestión acerca de si el cuerpo es una sustancia. Y para Leibniz el cuerpo no es un simple fenómeno ni un -- ser unido por accidente o por agregación, sino un ser uno por sí mismo -- (unum per se), lo cual lo proporciona la forma, y que es correspondiente al alma; en otras palabras, para decir que el cuerpo es una sustancia debemos formar seres completos y para ello necesitamos de las formas sustanciales que nos ofrecen la perfección y la indestructibilidad, y todo ello como recurso a causa de que esto mismo no lo pueden obtener la extensión ni la figura ni el movimiento.

No obstante, para todas las cuestiones el punto de partida está en el yo y su noción de sustancia como implicando todos sus fenómenos y envol-

viendo todo cuanto debe sucederle, pues es como deducción de tal noción - de sustancia que se explica la concomitancia, puesto que las sustancias - son creadas y ordenadas por Dios mismo desde el principio del mundo con - todo su proyecto totalizador.

Hablando también de los cuerpos Leibniz hace clara la unidad median- te el juego de palabras de que ser uno es igual a ser; al mismo tiempo -- que debemos señalar que esta palabra unidad, sólo aparece en la última -- parte de la Correspondencia y en cambio la noción, como palabra, va desa- pareciendo poco a poco.

Finalmente, Leibniz señala el diferente estudio que se debe realizar para los cuerpos y para las formas; los cuerpos pueden estudiarse cabal- mente con todas sus explicaciones por la mecánica corpuscular; y la expli- cación de las formas sustituye a los estudios incompletos de los átomos, - de la extensión y de los puntos matemáticos, y aunque, ciertamente, nada explican del detalle de los cuerpos, no obstante dan la explicación pro-- funda y su situación en el todo mundano.

Así pues, la concepción de la noción completa es una categoría muy - significativa y es parte central del pensamiento de Leibniz, es por ello que nuestro autor busca caminos diversos, o expresiones varias para pre-- sentarnos ese su concepto fundamental de sustancia. Y así, nos habla de - que todo sale de su propio fondo, que existe una conexión real, que única- mente a través de la forma la noción completa expresa el pasado y el futu- ro; en el fondo todo ello está dado por el concepto de noción completa.

B.- El Concepto de Sustancia en:

Acerca de la Reforma de la Filosofía primera y de la noción de Sustancia y el nuevo sistema de la naturaleza y de la comunicación de las sustancias así como de la unión que existe entre el alma y el cuerpo (38).

Salta a simple vista y es manifiesto por el título mismo del primer tratado, el relieve que tiene para el presente trabajo el contenido de esa pequeña obra; es por ello que la seguiremos paso a paso. E inmediatamente después abordaremos la siguiente obra, la cual tiene la pretensión de considerarse algo nuevo como sistema en problemas tradicionales como son los temas de la naturaleza, de la comunicación de las sustancias y en especial aquel de la unión de sustancias tan disímbolas como son el alma y el cuerpo.

Del primer tratado constata Leibniz el contraste que existe entre la claridad de las doctrinas matemáticas y entre las tinieblas de la Metafísica; de allí proviene - según nuestro autor - que quienes tratan con placer las primeras, desdeñan la segunda. Y encuentra la causa de lo antes dicho, esencialmente en las nociones generales, pues en las mismas tanto por el descuido humano como por la inconsistencia en el pensamiento se ha internado la oscuridad y la ambigüedad, siendo que, paradójicamente, son consideradas las más conocidas por todo mundo. Ve asimismo en las defini-

ciones otra causa, porque resultan definiciones meramente nominales y que no explican nada.

Sin embargo, el problema no termina allí puesto que el mal se extiende a las demás ciencias, ciencias que se subordinan a la primera y arquitectónica, y las cuales en lugar de definiciones aclaradoras nos ofrecen sutiles distinciones, y en vez de axiomas verdaderamente universales nos proporcionan reglas de múltiples excepciones.

Como vemos en lo antes dicho, se critican las nociones generales o definiciones, fundamento de la Metafísica, al tiempo que ésta es la base, las ciencias le están subordinadas y le son secundarias, y estas mismas ciencias son consideradas como perdidas en lo múltiple.

También los hombres - añade Leibniz - utilizan por necesidad términos metafísicos y se precian de comprender lo que han aprendido a decir, como por ejemplo términos como sustancia, causa, acción, relación, semejanza y otras, pero ignoran por desgracia sus significaciones verdaderas y fecundas.

A esta ciencia principal y arquitectónica Aristóteles la llamó Prima philosophiae y la caracterizó como Ἐπιτηδεύουσα la deseada o la investigada, la que en opinión de Leibniz todavía se encuentra entre las ciencias que se indagan; y a pesar de que en los Diálogos ya Platón buscó la fuerza de las nociones (vim notionum) y Aristóteles hizo lo mismo en su Metafísica, parece que ambos no avanzaron mucho; los seguidores de Platón incurrieron en hablar de cosas grandiosas, los Aristotélicos, en especial los escolás

ticos, tuvieron más preocupación en hacer cuestionamientos que en resolverlos. Ahora, en nuestros tiempos - comenta Leibniz - algunos hombres -- ilustres se han dedicado a la Filosofía primera, pero sin grandes logros, si bien no se puede negar la aportación de Descartes en cosas notables como recordarnos justamente el poner en vigencia los estudios de Platón y - alejar la mente de las impresiones sensibles al aplicar útilmente la duda metódica; no obstante se apartó inmediatamente de su finalidad por cierta inconsistencia o por facilidad en afirmar, y no distinguió lo verdadero - de lo incierto; además, colocó la naturaleza de la sustancia corpórea al revés, al ponerla en la extensión, y tampoco tuvo comprensiones seguras - en torno a la unión del alma y del cuerpo; toda la causa de ello fué no - entender la naturaleza de la sustancia en general (non intellecta substantias naturas in universum), con lo cual se lanzó de golpe a la solución - de cuestiones más difíciles sin darse cuenta de las nociones que implicaba tal cuestión.

Notamos, a través de las palabras de Leibniz, una seguridad que nos asombra, hasta hace sentir cierta falta de respeto por la tradición porque concede poco a Platón y a Aristóteles lo mismo que a sus coetáneos, - puesto que el mismo Descartes sólo se salva hasta cierto punto. Lo que sí debemos de recalcar es lo que señala como la causa de los errores de Descartes y es la falta de comprensión de la naturaleza de la sustancia.

Nuestro autor ve como necesaria, luego de las vanas tentativas anteriores, cierta forma peculiar de exposición (quaedam proponendi ratio), -

por medio de la cual, como el hilo en el laberinto, se resuelvan las ques-  
tiones.

Leibniz propone para la filosofía un método semejante al de las mate-  
máticas, y en concreto indica el método euclidiano. Simultáneamente nos --  
 hace ver la importancia de tales cuestiones en un texto citado arriba (39).  
 En el que se destaca la noción de sustancia, la cual se convierte a la --  
 par en paradigma de la relevancia de estas cosas, pues es una noción tan  
 fecunda que se convierte en un motor, en algo muy primitivo del que se de-  
rivan verdades primarias de corte ontológico, fundamental; lo cual es ma-  
 nifiesto a través de la simple enunciación de tales verdades, como son --  
 acerca de Dios, de las mentes, de la naturaleza de los cuerpos. Considera  
 por otra parte, que esas mismas verdades son conocidas parcialmente, y --  
 eso conocido ha sido poco demostrado; y les prevé en el futuro un uso pree-  
minente a través de las demás ciencias; lo cual se aclara si pensamos que  
 la ciencia arquitectónica tiene primero un cambio, a través de su tema --  
 axial como es la sustancia, de allí se seguirá inevitablemente que las --  
 ciencias subordinadas tengan también un uso de estas nociones primarias.--  
 Sin embargo, nunca dice de qué manera será tal utilización, ni explicita  
 cómo se deducen las verdades primarias de la fecundidad de la sustancia;--  
 únicamente insinúa, como pregusto, cierto lineamiento de la sustancia al  
 decirnos que la noción de la fuerza (vis) o de la potencia (virtus) da mu-  
cha claridad para entender la verdadera noción de sustancia.

Enseguida nos aclara Leibniz el concepto de fuerza activa al hacer --



la distinción con la potencia pura (potentia nuda) de los escolásticos; - éstos consideran a esta potencia o facultad como una posibilidad próxima de actuar, la que para pasar al acto necesita de un estímulo extraño, --- mientras que la fuerza activa contiene en sí misma un acto o perfección - (éτελεχέιν), fuerza que está a mitad de camino entre la facultad de actuar y la acción misma, y que también envuelve el esfuerzo (conatum). Es de este modo que la fuerza por sí misma es llevada a la actualización sin necesidad de ayuda, quitados sencillamente los impedimentos.

Lo que resulta interesante aquí son los esfuerzos de Leibniz por explicarnos sus nuevos términos y aclararnos sus ideas; el ejemplo lo tenemos en el concepto, tan decisivo en él, de la fuerza (vis); concepto que no entraba en los esquemas previos puesto que la escolástica sólo considera la posibilidad dentro de la facultad, y él, por su parte, ve un cierto término medio, el cual ya en sí mismo posee la perfección, el esfuerzo, - el acto, y sin ser la actuación misma se dirige hacia ella; y esto de una manera más expedita si no encuentra impedimentos que obstaculicen su acción. Al mismo tiempo que nos explica el término de fuerza, nos clarifica su concepción de la misma, la que podemos identificar fácilmente con las formas; es por eso mismo que nos advierte que el concepto de fuerza nos ayuda a entender la noción de la sustancia.

Insiste nuestro autor que la razón última del movimiento en la materia es la fuerza, fuerza que está en cada uno de los cuerpos como ímpetu en la materia, la cual está limitada en la naturaleza y como contrariada

de diversas formas por el choque mismo de los cuerpos. Y añade, además, - que esta fuerza de actuar (virtutem agendi) le es inherente a toda sustancia y una acción siempre nace de ella, que por lo tanto la sustancia corpórea y la sustancia espiritual jamás cesan de actuar. Y es esto mismo lo que no captaron quienes consideran como esencia del cuerpo la mera extensión o la impenetrabilidad, esto es, los que conciben los cuerpos en reposito total.

Por lo antes mencionado nos damos cuenta que lo definitivo en Leibniz es la acción, y que ésta es provocada por la fuerza; y vemos simultáneamente, que la explicación mecánica del movimiento no parece provocar disputas en tiempo de Leibniz; lo cual se opone antitéticamente a Descartes quien defiende la extensión y el reposo como la esencia de los cuerpos, - ya que es la fuerza como la razón última del movimiento en la materia; es decir, que lo nuevo en el sistema de la reforma de la Metafísica es el dinamismo interno de la fuerza leibniziana, dinamismo de la fuerza cuya limitación única no se presenta por ella misma sino más bien por la coacción que presentan los cuerpos mismos. Y de mayor relevancia es que tal fuerza o virtud de actuar se presenta en todas las sustancias y provoca continuamente todas las acciones, igual en el orden de las sustancias corpóreas - como en el orden también de las sustancias espirituales.

En resumen, advertimos que como líneas generales se presenta en nuestro autor un constante diálogo con Descartes, la negación continua de la sustancia como extensión y la defensa de la fuerza como elemento necesi-

rio para explicar las sustancias, al mismo tiempo que la imagen del núcleo de la sustancia como forma.

Las mismas ideas, aunque explicitadas un poco más extensamente, se presentan en el Nuevo Sistema. A este respecto es interesante el resumen presentado por Maizeaux (40) en donde señala que Leibniz nota la imposibilidad en hallar los principios de una verdadera unidad por la mera materia, o en lo que no es más que pasivo, puesto que todo en la materia no es sino colección o multitud de partes hasta el infinito.

Según confesión misma de nuestro autor, Leibniz, esta reflexión le orilló a recurrir a los átomos, no a los átomos de materia los que, además de ser contrarios a la razón, se componen todavía de partes, sino a los átomos de sustancia, esto es, a las unidades reales y totalmente desprovistas de partes, átomos que son fuente de las acciones y los primeros principios absolutos de la composición de las cosas y como los elementos últimos en el análisis de las sustancias. Piensa que puede llamarse puntos metafísicos a dichos átomos, y que ellos tienen algo de vital y una especie de percepción, y los puntos matemáticos son su punto de vista o perspectiva para expresar el universo.

También les da el nombre de formas sustanciales cuya naturaleza consiste en la fuerza, y de ella se sigue algo análogo al sentimiento y al apetito; y de este modo, conviene concebir esos átomos a imitación de la noción que tenemos de las almas. A tales formas las nombra fuerzas primitivas, ya que no solamente contienen el acto o el complemento de la posi-

bilidad, sino además una actividad original.

Respecto a su origen Leibniz veía - continúa Maizeaux - que estas -- formas y almas deben ser tan indivisibles como nuestro espíritu, por lo -- que no pueden comenzar más que por creación ni terminar sino por aniquilación; y, excepto las almas que Dios quiera expresamente crear, estaba -- obligado a reconocer que las formas, las cuales constituyen las sustancias, han sido creadas con el mundo, es decir, que siempre subsisten.

Propone también con los científicos de su tiempo, que el animal y -- cualquier otra sustancia organizada no comienzan cuando lo creemos y que su aparente generación es únicamente un despliegue (développement). Y ante la dificultad de lo que vienen a ser estas formas o almas por la muerte -- del animal o la destrucción del individuo como sustancia organizada, solamente le queda tomar el camino de la conservación no sólo del alma, sino también del animal mismo y de su máquina orgánica, aunque la destrucción de sus partes más grandes hayan sido reducidas a tal pequeñez que escapa a nuestros sentidos. En fin, que la muerte no es más que la supresión de las acciones más relevantes, y que no hay sino transformaciones de un mismo animal según que sus órganos estén plegados diferentemente o más o menos desarrollados.

Si algo cabe hacer notar en el resumen anterior, es que lo realizó -- un contemporáneo de Leibniz, lo cual nos confirma la veracidad de las fuentes que manejamos actualmente y puede servir también como correctivo en -- la interpretación de Leibniz. Cabe indicar, además en la insistencia que

ahora se hace en la verdadera unidad (véritable unité) o en las unidades reales (unités réelles), y a tal unidad se le llama átomo de sustancia, átomo metafísico o forma sustancial, y cuya naturaleza es la fuerza.

Y ahora entramos de lleno al desarrollo del Nuevo Sistema, el cual es caracterizado como metafísico, carácter que para Leibniz es sumamente serio ya que piensa que en filosofía hay el medio de establecer cosas sólidas.

Nos relata que primeramente penetró el mundo escolástico, del cual aún joven lo sacaron las matemáticas y los autores modernos por su manera mecánica de explicar la naturaleza; despreciando, y con razón, el método de los que emplean las formas. Pero posteriormente, al intentar la profundización de los principios mismos de la mecánica para, de ese modo, dar razón de las leyes de la naturaleza que la experiencia le hacía conocer, se dió cuenta que no era suficiente la consideración de una masa extensa y era necesario emplear la noción de fuerza, la cual aunque del plano metafísico es muy inteligible. Al librarse de Aristóteles cayó en el vacío y los átomos, pero se dió cuenta de que tampoco en la materia sola, o en lo meramente pasivo, es posible encontrar los principios de una unidad verdadera. Es verdad así, que la multiplicidad no puede tener su realidad más que de las verdaderas unidades, las cuales provienen de otro lado y son plenamente diferentes de los puntos.

Por tanto, le fué obligatorio a nuestro autor para encontrar las unidades reales recurrir a un átomo formal, puesto que un ser material no ---

puede ser al mismo tiempo material y perfectamente indivisible o dotado de una verdadera unidad. De ese modo, era necesario recordar y rehabilitar las formas sustanciales, trocándolas inteligibles. Y la naturaleza de tales formas consiste en la fuerza, la cual es considerada dentro del plano de la Metafísica, como principio fundamental, y que de tal naturaleza de la fuerza se deriva algo análogo al sentimiento y al apetito; o también puede concebirse a las formas a imitación de la noción que tenemos del alma.

Enseguida considera necesario Leibniz no emplear esas formas para explicar los problemas particulares de la naturaleza, como tampoco debe emplearse el alma para dar razón del esquema de la economía del cuerpo; no obstante, tanto las formas como las almas son necesarios para establecer principios generales verdaderos.

Entelequias primitivas llamaba Aristóteles a estas formas, pero considera Leibniz más inteligible nombrarlas fuerzas primitivas, porque contienen además del acto o del complemento de la posibilidad una actividad original.

Según nuestro autor por medio de la forma o del alma se establece algo como verdadera unidad; y tal forma o alma corresponde con lo que en nosotros mismos se llama "yo". Todo lo cual no ocurre ni en los artefactos ni en la simple masa de materia, con todo y lo organizada que pueda estar. Tampoco en los compuestos o colecciones (un ejército o un rebaño por ejemplo) nada sustancial ni real habría sin verdaderas unidades. Es debido a

esto que se descartan los átomos de materia, puesto que están compuestos de partes, y sólo se aceptan los átomos de sustancia, únicas unidades -- reales totalmente desposeídas de partes, y que son la fuente de las acciones de las sustancias, los primeros principios absolutos de las cosas compuestas y los elementos últimos en el análisis de las sustancias. Se los puede llamar muy bien puntos metafísicos como poseyendo algo vital y cierta especie de percepción, y de los cuales son su punto de vista los -- puntos matemáticos para expresar el universo; es decir, cuando las sustancias corpóreas están comprimidas, todos sus órganos en conjunto constituyen para nosotros únicamente un punto físico, y de este modo la diferencia entre los puntos físicos y los puntos matemáticos es que los físicos no son indivisibles más que en apariencia, y los matemáticos son exactos pero se reducen a modos. Por tanto, sólo son exactos y reales los puntos metafísicos o de sustancia, y sin ellos nada real existiría, puesto -- que no puede haber multitud de sustancias sin verdaderas unidades.

Así que los puntos metafísicos o átomos de sustancia son los genuinos principios generales, esas fuerzas primitivas que se identifican con las verdaderas unidades y, por ende, con la auténtica realidad sustancial.

Leibniz tiene la certeza de que estas formas y estas almas deben ser tan indivisibles como nuestro espíritu, pero de ello surgen dificultades en torno al origen y duración de esas mismas formas y almas; y puesto que toda sustancia que tiene verdadera unidad no posee comienzo ni fin más -- que por milagro, se concluye que no pueden iniciar sino por creación y --

terminar por aniquilación. De esto se exceptúan las almas que Dios quiere crear expresamente, y de las formas que constituyen las sustancias se sintió obligado el autor nuestro a reconocer que han sido creadas con el mundo y que tales formas subsisten para siempre.

De acuerdo al Sistema Nuevo el animal y toda otra sustancia organizada no empieza a ser cuando lo pensamos, por lo cual su generación aparente es únicamente un desarrollo y una especie de aumento; y en lo que concierne a la conservación tanto del alma como del animal mismo y su máquina orgánica, siempre se conservan a pesar de que la destrucción reduzca las partes más grandes a una pequeñez que escapa a nuestra vista y los mismo sucede antes de nacer; por tanto, la muerte es solamente la suspensión de los actos más relevantes, de tal modo que si pudiesemos reconstruir la máquina (remettre la machine) no se notaría tal muerte.

Es natural además, que el animal que siempre ha sido vivo y organizado, siempre continúe así; y en consecuencia, que no existe la muerte tomada en estricto rigor metafísico, siendo sólo la transformación del mismo animal.

Leibniz considera su disposición de justicia para con los modernos, pero ellos han llevado lejos la reforma y han confundido las cosas naturales con las artificiales sin tener ideas dignas de la grandeza de la naturaleza; y así ven entre las máquinas de la naturaleza y las nuestras la simple diferencia como de lo grande a lo pequeño, y piensan que vista de cerca la naturaleza es menos admirable de lo que se cree, viéndola como -



el taller de un artesano (boutique d'un ouvrier). Por eso sólo su sistema - concluye Leibniz - da a conocer la inmensa y verdadera distancia que -- existe entre las producciones menores y los mecanismos de la sabiduría divina, con las más grandes obras maestras del arte de un espíritu limitado; la diferencia es de género y no únicamente de grado. Es más, las máquinas de la naturaleza tienen un número de órganos verdaderamente infinito y no se las puede destruir, y permanecen como máquinas hasta en sus mínimas partes.

Por otra parte, meditando en el problema de la unión del alma con el cuerpo - nos dice nuestro autor - no encontraba un medio para explicar: cómo se trasmite algo de una sustancia hacia otra, es decir, cómo se comunican las sustancias creadas. Descartes dejó de lado el problema; de otros, es su opinión que sentimos las cualidades de los cuerpos porque Dios hace nacer pensamientos en el alma ocasionados por los movimientos de la materia. Parece inconcebible la comunicación y, en rigor metafísico, no existe influjo real de una sustancia creada sobre otra sustancia. Y puesto -- que en filosofía hay que procurar dar razón de las cosas dando a conocer de qué manera son realizadas por la sabiduría divina y en conformidad con la noción del sujeto que se trata, no debe emplearse la causa general ni hacer intervenir al Deux ex machina.

Es de este modo que Leibniz reconoce la imposibilidad, sea en el alma o en cualquier sustancia verdadera, de recibir cosa alguna del exterior y que, en consecuencia, debe decirse que originariamente Dios ha creado -

el alma, o cualquier otra unidad real, a tal punto que todo le nace de su propio fondo (ex se) con perfecta espontaneidad tanto en relación consigo misma como en conformidad con las cosas que están fuera, de manera que -- nuestros sentimientos interiores del alma son iguales a los fenómenos exteriores, y que tales percepciones internas del alma le vienen por su pro pia constitución original misma, por su naturaleza representativa capaz -- de expresar los seres externos debido a las relaciones que tienen con sus órganos, y ello desde el inicio de la creación; todo lo cual constituye -- su carácter individual, y eso mismo hace que cada una de estas sustancias, a su manera y según determinado punto de vista, representa el universo en tero de modo exacto; y que llegan asimismo al alma las percepciones exter nas en el momento preciso y en virtud de las propias leyes del alma. Tam-- bién existe un acuerdo tan perfecto entre todas esas sustancias que se -- produce el mismo efecto que si ellas se comunicaran entre sí por una tras misión de especies o cualidades.

Es cierto, a su vez, que la masa organizada, en la cual está el pun-- to de vista del alma, queda expresada más próximamente y que, en recipro-- cidad, dicha masa organizada se encuentra dispuesta a actuar por sí misma según las leyes de la máquina corporal. Y es esta relación mutua, regula-- da de antemano en cada sustancia del universo, la que provoca lo que lla-- mamos su comunicación; y esa es la única posible unión entre alma y cuerpo.

Tal hipótesis es muy posible debido a que Dios tiene el poder de pro porcionar a la sustancia una naturaleza o fuerza interna que produzca or--

denadamente, en ese autómeta espiritual o formal, todo lo que debe sucederle - añadirá Leibniz -; es decir, todas las expresiones que deba tener -- sin que ninguna creatura le ayude, y esto tanto más cuanto la naturaleza de la sustancia exige necesariamente e implica esencialmente un progreso o cambio, sin el cual la sustancia carecería de fuerza para actuar.

Dentro de esta comunicación cabe cierta precisión, y es que Dios dispone de las sustancias, cuyas formas están adheridas a la materia, tal como un ingeniero manipula sus máquinas, mientras que los espíritus y las - almas racionales, de un orden superior e incomparablemente más perfecto, - tienen como pequeños dioses leyes particulares que los colocan por encima de las revoluciones de la materia.

En suma, tenemos en el nuevo sistema de Leibniz a la noción de fuerza como un medio que nos permite profundizar los principios de la mecánica; y con tales principios da razón de las leyes de la naturaleza; razón que no es proporcionada por la masa extensa. En este mismo sentido, - sólo que de un modo más general, la materia sola lo mismo que los puntos físicos o matemáticos no dan la posibilidad de encontrar los principios - de una verdadera unidad; para esto se requiere un átomo formal que a la vez sea material y perfectamente indivisible. En otras palabras lo que hizo nuestro autor fué rehabilitar las formas sustanciales, cuya naturaleza tiene la fuerza y cierta analogía con el sentimiento y el apetito, como imitaciones del alma. Compara sus formas con las entelequias aristotélicas y más que la perfección o el complemento de la posibilidad contempla

en ellas una actividad original. Identificándoles finalmente con nuestro "yo", la unidad real sin partes, la fuente de las acciones de las sustancias, los primeros principios y los elementos últimos de la realidad.

En tales formas vitales no cabe sino la misma eternidad del mundo, - puesto que no poseen principio ni fin, y las apariencias de generación o muerte son auténticamente apariencias.

Respecto a la comunicación de las sustancias creadas el rigor metafísico nos dice que no existe tal comunicación, ya que la razón que nos da la noción misma de sustancia nos dice que no puede recibir nada del exterior, sino que todo le nace de su propio fondo, se relaciona consigo misma y se conforma al mundo externo. Es Dios el que originariamente ha creado las almas, o unidades reales, con su carácter individual, con su naturaleza representativa del universo y que le brota de su propia constitución original; y esa individualidad es puesta de acuerdo con otras unidades reales, y por mayor razón con su propia masa organizada. Es decir, eque las formas ya tienen toda la programación para concordar; y este acuerdo es una consecuencia necesaria para quien comprende y acepta las unidades o sustancias con su acción.

C.- El concepto de sustancia en:

Los principios de la Filosofía, o tesis en honor del Príncipe Eugenio. Y los principios de la naturaleza y de la gracia fundamentados en la razón. (41).

Es en sus últimos escritos que Leibniz propone elevarse a la Metafísica para no hablar como simple físico; es necesario para ello servirse del gran principio, poco empleado y que dice: nada se realiza sin razón suficiente. Es decir, que nada acontece sin que tenga posibilidad y que quien conoce suficientemente las cosas puede dar una razón satisfactoria y determinar porqué una cosa es así y no de otro modo.

Ya presupuesto el principio de razón suficiente la pregunta que resulta obligada es el porqué de preferencia existe algo que nada. Y según el punto de vista de nuestro autor resulta más simple y más fácil la nada que al o, quizás porque prevé que no existiría ni el mundo ni el mismo -- que está haciendo la reflexión. Ahora bien, suponiendo que deban existir las cosas, ello no basta y se hace necesario dar la razón de porqué existen y porqué no existen diferentemente.

En este análisis no se puede encontrar la razón suficiente de la -- existencia del universo en la sucesión (suite (series) des choses contingentes) de las cosas contingentes; o dicho de otro modo, en la mera serie de los cuerpos y en sus representaciones en las almas.

Si vemos la materia, puesto que por sí misma es indiferente respecto

al movimiento como al reposo, a este movimiento o a otro diferente, no se puede encontrar la razón del movimiento, y todavía menos de tal movimiento determinado. Y aunque el movimiento presente, el cual está en la materia, proviene del movimiento precedente y éste aún de otro anterior, no se avanza por más que se vaya tan lejos como se quiera, puesto que siempre quedaría la misma cuestión.

La sabiduría suprema ha escogido ante todo las leyes del movimiento, que son las más adecuadas y conformes a las razones abstractas y metafísicas. En dichas leyes se conserva la misma cantidad de la fuerza total y absoluta, o la fuerza de la acción, la misma cantidad de la fuerza respectiva o de la reacción y, finalmente, la misma cantidad de la fuerza directiva. Además de que la acción es siempre igual a la reacción, y el efecto total es siempre equivalente a su causa plena.

Sorprende que por la sola consideración de las causas eficientes, o de la materia, no se pueda dar razón de estas leyes del movimiento; y encontró - Leibniz - que es necesario recurrir a las causas finales, y que tales leyes no dependen del principio de la necesidad como las verdades lógicas, aritméticas y geométricas, sino que dependen del principio de la conveniencia, esto es, de la elección de la sabiduría. Y es, para nuestro autor, una de las pruebas más eficaces y sensibles de la existencia de Dios para quienes pueden profundizar estas cosas.

Es necesario de este modo que la razón suficiente, la que no tiene necesidad de otra razón última, esté fuera de esta serie de cosas contin-

gentes por infinita que pudiera ser y se encuentre en una sustancia que sea la causa de la serie; esto es, que sea un ser necesario que lleve consigo mismo la razón de su existencia; porque de otro modo todavía no se tendría una razón suficiente en donde poder terminar.

Tal razón suficiente no se encuentra en las verdades contingentes o de hecho, en la serie de las cosas que se encuentran en el universo de las creaturas, mundo en que la explicación por razones particulares puede ir hasta el detalle sin límite a causa de la inmensa variedad de las cosas naturales y de la división de los cuerpos hasta el infinito. Y tal infinito se da tanto en las figuras como en los movimientos pasados y presentes que entran en la causa final, las que a su vez intervienen en la causa eficiente de mi escritura presente, y, asimismo, infinidad de pequeñas inclinaciones y disposiciones presentes y pasadas de mi alma.

A la razón última de las cosas le llamamos Dios y es una sustancia simple primitiva que debe encerrar de modo eminente las perfecciones contenidas en las sustancias derivadas, las cuales son sus efectos; de este modo es la causa de la existencia de lo mejor, lo cual conoce por la fuerza de su sabiduría, lo elige por la fuerza de su bondad, y lo produce por la fuerza de su potencia, por lo que posee una potencia, un conocimiento y una voluntad perfectos. Además, la razón que ha hecho que por él existan las cosas, todavía al existir y actuar, esa misma razón las hace depender de él; y así, reciben de él mismo todo lo que les hace tener alguna perfección, pero las imperfecciones le vienen a la creatura de su limi

tación original, ya que está imposibilitada de ser esencia sin límite.

Tal razón última de las cosas también debe estar comprendida en cierta sustancia necesaria, en la que la serie de los cambios, la cual está - enteramente ligada como serie (prorsus connexa est), eminentemente exista como en su fuente.

Conviene pensar también que esta sustancia suprema, la cual es única, universal y necesaria puesto que - como nos dice la versión francesa de - la Monadología, que difiere un poco de la latina en algunos textos - al - no haber nada fuera de ella que sea independiente por sí misma, y siendo una simple serie del ser posible debe ser incapaz de límites y contener - tanta realidad como le sea posible.

Dios es la fuente de las existencias (existentiarum) y también de -- las esencias (essentiarum) en cuanto son reales, o es fuente de lo que es real en la posibilidad. Y es el entendimiento de Dios la región de las verdades eternas, o de las ideas que dependen de tales verdades; de modo que sin ese entendimiento nada de realidad habría en las posibilidades, y no solamente nada existiría, sino tampoco nada sería posible.

Ahora bien, es necesario que si existe algo de realidad en las esencias o en las posibilidades, o mejor aún en las verdades eternas tal realidad se fundamente en algo existente y actual; en consecuencia, en la -- existencia del ente necesario, o en el que basta que sea posible para que sea actual.

Hasta este momento para nuestro autor hablar de Metafísica es hablar



del principio de razón suficiente, y hablar de este principio es encontrar el fundamento de la materia, de las leyes del movimiento y la contingencia o causas eficientes, no en ellas mismas, sino en una sustancia simple primitiva que esté fuera del mundo, fuera de la contingencia misma, o en las causas finales, o en el ser necesario. Y en este último párrafo vemos también la otra categoría de verdades, las eternas o necesarias, cuya realidad también se fundamenta en este ser necesario a quien le basta ser posible para ser actual.

Sólo este ser necesario - prosigue Leibniz - goza del privilegio de que necesariamente existe si es posible; y como nada impide su posibilidad puesto que está exento o no encierra límites (aucunes bornes), y por consecuencia no envuelve negación ni contradicción. Es esto lo que basta para conocer A priori la existencia de Dios, la cual también se prueba a través de las verdades eternas y su realidad. La prueba de su existencia A posteriori, se probó porque existen las cosas contingentes y no pueden tener su razón última o suficiente más que en el ser necesario.

Cabe también hacer la distinción entre las verdades eternas y las contingentes, pues las verdades contingentes dependen de la voluntad de Dios, cuyo principio es la conveniencia o la elección de lo mejor, y las necesarias dependen únicamente de su intelecto y son su objeto interno.

Y como en las ideas de Dios existen infinitos universos posibles y sólo uno de ellos puede existir, es necesario también dar la razón suficiente de su elección que lo determinó más a un mundo que a otro. Y tal

razón no se encuentra más que en la conveniencia o en los grados de perfección que los mundos contienen, puesto que cualquier posible tiene derecho de pretender (jus praetendendi) la existencia en razón de la perfección que encierra cada posible.

Es así que de la perfección suprema de Dios se sigue que ha elegido el mejor plan posible para producir el universo, en el cual existe con el mayor orden la variedad más grande, con el terreno, el lugar y el tiempo mejor administrados, con el mayor efecto producido por las vías más simples y con el mejor poder, conocimiento, felicidad y bondad en las creaturas que el universo puede admitir. Y como resultado de todas las pretensiones a (Praetendendi) la existencia de todos los posibles el mundo actual debe ser el más perfecto que es posible; y sin ello no sería posible dar razón de porqué las cosas han funcionado más bien de esta manera que de otra.

Tenemos de este modo, distinguidas las diferentes verdades, las diversas pruebas de la existencia; y el ser necesario fuente de toda la realidad.

Solamente Dios es la unidad primitiva, o la sustancia originaria cuyas producciones son todas las mónadas creadas. Y es hablando de estas producciones que Leibniz define a la sustancia o mónada como un ser capaz de acción (etre capable d'action), y la describe en contraste con la sustancia compuesta, pues la sustancia simple es la unidad, Movás, o lo que es uno porque no tiene partes, aunque forma parte integrante de la sustancia compuesta, la que sencillamente consiste en el ensamblaje, la reunión

o composición de la sustancia simple o mónada (aggregatum des monades), y no es algo diferente a los cuerpos o a lo que es múltiple.

Se hace sinónima a la sustancia simple con la vida, el alma y el espíritu, puesto que también son unas, o hacen unidades. Y tales unidades o mónadas son los verdaderos átomos de la naturaleza y los elementos de las cosas.

Ahora bien, inmediatamente no constatamos la mónada, sino la sustancia compuesta; y es debido a esta testificación de la sustancia corporal o de lo múltiple que surge la necesidad de que se dé la sustancia simple.

De la anterior descripción deduce llanamente nuestro autor que si la sustancia simple no tiene partes, tampoco hay lugar para la extensión, ni para la figura (species), y no se puede dividir.

Asimismo no puede explicarse el que una mónada en su interior pueda moverse o cambiar por el efecto de otra creatura, puesto que no es posible trasponerla; como tampoco puede concebirse un movimiento interno que pueda ser excitado, dirigido, aumentado o disminuido. La mónada no tiene ventanas y, de este modo, nada puede entrar y nada puede salir, es más ni si quiera el accidente; lo cual por otra parte, sí tiene lugar en el compuesto.

Tocante a la duración de la sustancia es la misma que la del universo, el cual cambia y se transforma pero nunca es destruido; y de aquí mismo se explica que todo estado presente de la sustancia simple sea consecuencia natural del estado precedente, y el presente esté cargado del fu-

turo.

La sustancia simple además no puede formarse, esto es, no se dá naturalmente en ella ninguna generación; ni puede parecer hablando con rigor, es decir, no hay en ella la muerte perfecta la cual consiste en la separación del alma. Por tanto no puede comenzar ni terminar naturalmente; esto sólo puede acontecer en ella como creación o como aniquilación; o en los compuestos, pero debido a que comienzan y terminan por partes. Esto en la mónada se traduce a simples desenvolvimientos (evoluciones) y crecimientos (accretions), a los cuales les damos el nombre de generaciones; y a lo que llamamos muerte son únicamente envolturas (enveloppements) y disminuciones (Involuciones).

En el fondo lo que acontece es que insensiblemente se pasa de un proceso a otro, pero a veces ese cambio resulta más notorio.

Respecto al origen de las formas, entelequias y almas; en fin, de las sustancias simples, los filósofos quedaron perplejos; pero luego de observaciones exactas de plantas, de insectos y de animales - dice Leibniz - se ha descubierto que estos cuerpos orgánicos de la naturaleza, o seres vivos cuyos órganos conocemos, nunca se originan de la putrefacción o del caos, sino constantemente de semillas, en las que sin duda se da cierta preformación, que no es más que la transformación de seres vivos preexistentes; en las mismas semillas de los seres grandes existen pequeños animales, los cuales por medio de la concepción toman un nuevo revestimiento del que se apropian y les da medio de alimentarse y crecer para pasar a -

un gran teatro y hacer la propagación del gran animal; o dejando sus máscaras o vestidos retornan únicamente a un teatro más sutil en donde pueden ser tan sensibles y tan bien ordenados como en el grande. Y lo que -- acaba de decirse de los animales grandes, tiene lugar también en los animales espermáticos más pequeños; esto es, ellos son más grandes que otros espermáticos más pequeños en proporción a los cuales pueden pasar por grandes ya que en la naturaleza todo va hasta el infinito.

Se concluye de esto que el cuerpo orgánico no solamente preexiste antes de la concepción, sino también el alma en este cuerpo, esto es, el -- animal mismo; y en la concepción sólo se dispone a cierta gran transformación para hacerse animal de otra especie, algo semejante a los gusanos -- que se convierten en moscas y las larvas en mariposas.

Ahora bien, las mónadas no difieren por la cantidad, y lo que observamos como cambio en el compuesto es resultado de los ingredientes simples - nos dice Leibniz -, de allí la presuposición de que todo ser creado está sujeto al cambio, y que, por tanto, también se dá en la mónada dicho cambio, pero de una manera continua.

Y el hecho de que la sustancia es simple tampoco está en contra de -- las múltiples modificaciones, modificaciones que se encuentran juntas (ensemble) con la sustancia simple. Como también el que una sustancia no pueda ser cambiada por otra sustancia, esto es, el hecho de no tener ventanas, no impide el que las mónadas tengan cualidades, puesto que son seres. Es por esas cualidades y acciones internas que la mónada en sí misma y en

el instante (ad tempus) difiere de otra sustancia.

Tales cualidades o modificaciones son las percepciones de la mónada, y son las representaciones que tiene el compuesto, o si se trata de la -- sustancia simple consisten en la variedad de las cosas que están en el exterior (variété des rapports aux choses qui sont en dehors) como relaciones a la manera de un centro o punto, como la mónada con lo simple que es, la cual tiene en sí una infinidad de ángulos formados por las líneas que allí concurren; y las apeticiones, es decir, sus tendencias de una percepción a otra.

Por las cualidades es a tal punto diferente una sustancia de otra -- que nunca se ve en la naturaleza a dos seres (entia) coincidir totalmente a uno con otro, ya que siempre se encontrará alguna diferencia interna; y de esta manera existe para la diferencia un fundamento de denominación in trínseca.

Es por las cualidades también - añade nuestro autor - que se observan los cambios en las cosas, y podemos decir que tales cualidades son el principio del cambio y la fuerza el principio de los cambios (vim non esse nisi principium mutationum). Pero es necesario que, además, del principio de los cambios, se dé un esquema del porqué del cambio, esquema que abarca la multitud en la unidad o sustancia simple.

Y esta misma multitud la experimentamos en la sustancia simple, pues to que comprendemos que el más mínimo pensamiento del cual somos conscientes envuelve variedad en el objeto; y todos los que reconocen que el alma

es la sustancia simple, deben admitir en ella esta multitud en la mónada.

También se debe tener en cuenta que la sustancia simple no carece -- totalmente de percepción ya que no puede morir, ni subsiste completamente sin cambios, los cuales son la misma percepción. Y, así, cuando somos conscientes de nuestras percepciones, despertados de cierto sopor, se hace necesario haber tenido antes algunas percepciones aunque no se esté consciente de ellas, porque la percepción no surge naturalmente sino de otra percepción, igual que el movimiento se origina naturalmente del movimiento.

Es bueno hacer la distinción entre la percepción (perception), que es el estado interior y transitorio de la mónada, el cual envuelve y representa las cosas externas o lo múltiple en la unidad, y la acción del principio interno, por cuyo principio se realiza el cambio o el paso de una percepción a otra y que podemos llamarlo apetito (appetitus), y que no -- siempre puede llegar cabalmente a toda percepción a la cual tiende, pero que no obstante siempre logra algo y llega a nuevas percepciones; y la apercepción (apperception), que es la conciencia o el conocimiento reflexivo del estado interior de la percepción, conocimiento que no se da a todas las almas ni siempre a la misma alma.

También se dice - añade Leibniz - que la creatura actúa fuera de -- ella misma en cuanto tiene perfección, y padece la acción en cuanto es imperfecta; de ese modo atribuimos acciones a la mónada en cuanto tiene percepciones distintas y padece pasiones por cuanto tiene percepciones confusas. Y es por ello que las acciones y las pasiones de las creaturas son -

mutuas, puesto que Dios, comparando entre sí a dos sustancias simples capta en cada una de ellas razones por las cuales obliga a una y a otra a -- adaptarse. Y es en eso que una creatura es activa o más perfecta que otra, pues lo que encontramos en ella como distinto sirve para dar razón de lo que sucede en la otra, y es por lo cual decimos que actúa en otra; y oasi vo en cuanto que la razón de lo que sucede en ella misma se encuentra en aquello que distintamente se conoce en otra.

Sin embargo, el influjo de una mónada en otra en las sustancias simples es ideal, porque la mónada no puede hacer salir un efecto más que -- con la intervención de Dios, en cuanto que una sustancia exige con razón que al ordenar Dios a las demás sustancias ponga cuidado en ella (ait -- égard á elle).

A la adaptación, o a esta unión (liaison), de todas las cosas creadas a una cualquiera y de cada una a todas las demás se ha de atribuir el que cada sustancia simple tenga relaciones (respectus), por las que se expresan todas las sustancias restantes y el que, por consecuencia, exista un espejo perpetuamente vivo del universo.

De esta manera, como una misma ciudad se ve distinta contemplada desde diferentes lugares como si se multiplicase en perspectiva (comme multipliée perspectivement); igualmente sucede que se dan tantos universos diferentes a causa de la multitud infinita de sustancias simples, las cuales no son más que escenografías de una única representación o perspectivas -- de uno solo (perspectives d'un seul), según los diferentes puntos de vi--



sión de cada una de las mónadas.

Este es el mismo medio para obtener tanta variedad como es posible, pero con el mayor orden. Y no existe otra mejor hipótesis, la cual Leibniz se atreve a afirmar que ya está demostrada.

Por las razones dadas a priori - según nuestro autor - se ve porqué las cosas no pueden desarrollarse de otra manera, puesto que al ordenar Dios el todo en relación con cualquier parte y, en especial, cada mónada, cuya naturaleza es representativa y no hay nada que la pueda limitar para representar únicamente una parte de las cosas; si bien es verdad que dicha representación es confusa en relación con las partes del universo como esquema total, y no puede ser distinto más que en cuanto a una pequeña parte de las cosas, y es de aquellas que están más cerca o son mayores en relación a cada mónada; porque de otro modo cualquier mónada sería una divinidad. Y resulta que las mónadas están limitadas no tanto en el objeto, cuanto en las modificaciones del objeto de conocimiento. Todas tienden -- confusamente al infinito, pero se limitan y distinguen por los grados de las diferentes percepciones.

Es en esto también que concuerdan las sustancias simples con las compuestas, pues todo está lleno y concatenada toda la materia, y como en lo lleno todo movimiento produce algún efecto en los cuerpos distantes, de ese modo cada cuerpo no sólo es afectado por los cuerpos que a él mismo -- lo tocan y en cierta forma percibe lo que a ellos mismos les sucede, sino también es afectado por otros y percibe las cosas primeras que no lo to--

can directamente; se sigue de aquí que esta comunicación avanza a cual---  
quier distancia, y es por lo que todo cuerpo es afectado por todo aquello  
que acontece en el universo; de modo tal que quien percibe todas las co--  
sas pueda leer en cada una lo que ocurre en el todo, lo que ya ha aconte-  
cido o lo que ha de suceder, observando desde el presente todo lo que se  
aleja tanto según el tiempo como según el espacio, todas las cosas en vi-  
sión conjunta (Σύμπτωια παντα). No obstante, el alma en sí misma no -  
puede leer sino lo que se representa distinto en ella misma, y a la vez no  
puede desarrollar todas sus percepciones porque tienden al infinito.

Aunque cualquier mónada creada rerepresenta a todo el universo, repre-  
senta más distintamente su cuerpo, el cual se le adapta por una razón par-  
ticular y del que existe como entelequia; y del mismo modo que este cuer-  
po expresa a todo el universo por la conexión de toda la materia en lo --  
lleno, así el alma representa a todo el universo mientras representa a es-  
te cuerpo.

Además, el cuerpo del ser vivo o del animal es siempre orgánico, y -  
puesto que cualquier mónada es, a su manera, espejo del universo, y este  
universo goza de perfecto orden, tal orden debe estar también en el repre-  
sentante, es decir, en las percepciones del alma y, en consecuencia, en -  
los cuerpos, según los cuales el universo está rerepresentado en las percep-  
ciones del alma. De tal forma que cualquier cuerpo orgánico vivo es una -  
especie de máquina divina o de autómatas natural puesto que de modos infi-  
nitos sobrepasa a todos los autómatas artificiales, ya que la máquina he-

cha por el hombre no es máquina en cualquiera de sus partes, pero las máquinas naturales, esto es, los cuerpos vivos son todavía máquinas en sus partes más pequeñas hasta el infinito. Y en esto consiste la diferencia -- entre la naturaleza y el arte, es decir, entre el arte divino y nuestro arte.

Y es posible que el autor de la naturaleza lleve a la práctica este artificio divino y completamente admirable de la armonía, a causa de que cualquier parte de materia no solamente es divisible al infinito, como lo reconocieron los antiguos, sino también está en acto subdividida al infinito (sous-divisée actuellement sans fin), y cualquier parte goza de movimiento propio o especial; de otra manera, de ningún modo puede suceder -- que cualquier parte de materia exprese a todo el universo.

Es claro, de aquí, que en cada parte mínima de materia se da el mundo de las creaturas vivas, de los animales, de las entelequias y de las -- almas. Y cualquier parte (partie) de materia puede ser concebida a ejemplo de un huerto lleno de plantas y un estanque lleno de peces; pero cualquier rama de la planta, cualquier miembro del pez, y cualquier gota del líquido es de nuevo huerto o estanque, y aunque la tierra y el aire interpuestos en el huerto y el agua en el estanque no sean plantas ni peces, -- no obsta para que los contengan (ils en contiennent pourtant encore), pero frecuentemente de una sutilidad imperceptible a nosotros.

De modo que nada inculdo, estéril, muerto se da en el universo, ningún caos o confusión; solamente en apariencia, como aparece en el estan--

que a cierta distancia en que se ve el movimiento confuso de los peces, - el cual no permite ver a los peces mismos. Porque de la perfección del autor aupramo se sigue que no sólo el orden del universo entero es el más - perfecto posible, sino también que cada espejo vivo, el cual representa - el universo siguiendo su punto de vista, es decir, cada mónada, cada cen- tro sustancial debe tener sus percepciones y apetitos disuuestos del me-- jor modo que es compatible con todo el resto.

En este sistema - prosigue Leibniz - los cuerpos actúan como si, por imposible, no se diera ningún alma, y las almas actúan como si no existiera ningún cuerpo y ambos obran como si uno influyese en otro. Los princi- pios de que el alma es indestructible dieron el medio de explicar naturalmente la unión o, mejor, la conformidad del alma con el cuerpo orgánico.- El alma sigue sus leyes, y similarmente el cuerpo las suyas, pero concuerdan entre sí por la fuerza de la relevante armonía preestablecida entre - todas las sustancias, ya que todas son representaciones del mismo univer- so.

Las almas actúan por apetitos, fines y medios, conforme a las leyes de las causas finales; los cuerpos según las leyes de las causas eficien- tes o de los movimientos, y ambos reinos son armónicos entre sí. Y esta - perfecta armonía nos recuerda otra entre el reino físico de la naturaleza y el reino moral de la gracia, esto es, entre Dios en cuanto se considera el arquitecto de la máquina, y Dios mismo visto como el monarca de la ciudad divina de los esofritus. De tal armonía depende el que las cosas sean

llevadas a la gracia por los caminos mismos de la naturaleza y que este -- globo deba ser destruido y reparado por vías naturales en los momentos que lo postule el régimen de los espíritus.

Porque de una vez por todas, todo está regulado en las cosas con tanto orden y correspondencia como es posible, no pudiendo actuar la suprema sabiduría y bondad, sino con una perfecta armonía; en que el presente está lleno del futuro, al futuro se puede leer en el pasado, y lo lejano está -- expresado en lo cercano. Se puede conocer en cada alma la belleza del universo si es posible desplegar todos sus repliegues, los cuales no se desenvuelven sensiblemente más que con el tiempo. Cada percepción distinta del alma comprende una infinidad de percepciones confusas, las que encierran -- todo el universo, y el alma misma no conoce las cosas de que ella misma -- tiene percepción sino en tanto que tiene percepciones distintas y relevantes; y el alma misma tiene perfección en la medida de sus percepciones distintas. Cada alma conoce todo, el infinito, pero confusamente, como sucede en un paseo a la orilla del mar, al escuchar el ruido que hace oigo los -- ruidos particulares de cada ola, de los cuales está compuesto el ruido total, pero sin distinguirlos; y así, nuestras percepciones confusas son el resultado de las imprecisiones que todo el universo hace sobre nosotros, y -- lo mismo sucede en cada una de las mónadas, existiendo únicamente Dios con conocimiento distinto de todo, ya que todo le está inmediatamente presente al mismo tiempo que él mismo es la fuente del universo.

Una vez que nuestro autor llegó a la necesidad de la sustancia origi-

na y simple, pasó a las producciones que realiza esa sustancia primitiva; a las mónadas o seres con capacidad de acción; las cuales no tienen -- partes, sino que son unidades como los átomos, los elementos, la vida, el alma o el espíritu. Son unidades que componen lo múltiple, indivisibles, -- inextensas, sin figuras, inamovibles desde el exterior, eternas, que cam-- bian y se transforman pero no se originan ni mueren; sujetas a cambios por los que se desenvuelven, crecen, disminuyen y se envuelven a veces insensiblemente y otras de manera clara y advertida. En un todo infinito de mónadas y vida se pasa de un teatro sutil a uno más grande y viceversa.

Lo que tiene lugar en la mónada es el cambio continuo, pues es un ser simple con múltiples modificaciones, cualidades o movimientos internos que hacen que las mónadas sean diferentes; cualidades llamadas percepciones y que consisten en las representaciones del tan variado exterior, en algo -- que conforma un todo dinámico frente a lo estático de la cantidad y la extensión. La mónada es, de este modo un centro con una multitud de líneas o relaciones, haciendo más dinámica la situación de la unidad las apeticiones o tendencias de una percepción a otra. Por tanto, el cambio es infinito y el principio del cambio son las cualidades y la fuerza (vis) el principio de los cambios.

Tal parece, por esto último, que la fuerza subyace como el impulso vi tal en la mónada o como el esquema que explica el cambio; lo cierto es que si Leibniz no aclara aquí de qué manera la fuerza es el principio de los -- cambios, sí nos ofrece con las modificaciones el principio del cambio; o --

sólo que se entienda la fuerza como algo más general, o que en el fondo -- identifique a las cualidades y apeticiones con la fuerza.

Además hay un esquema paralelo entre la contingencia y su falta de razón suficiente, y por ende la necesidad de un ser que no tenga las contingencias y el ser estable único que justifica los cambios.

El cambio lo experimentamos también al tener hasta el pensamiento más pequeño, el cual envuelve una variedad de objetos, y presenta la misma imagen que la mónada simple con sus múltiples representaciones.

Aunque por la acción y la pasión, esto es la perfección, pueda darse la idea de un influjo de una sustancia en otra, no hay tal, es ideal, y -- únicamente Dios al ordenar las sustancias tuvo en cuenta al todo, las relaciones armónicas por las que una sustancia expresa a todo el universo, y -- éste puede verse en su complejidad a través de una sencilla mónada; lo que se ofrecen son perspectivas infinitas, al modo de diversas vistas de una -- misma ciudad. Ahora bien, cabe la precisión de que la mónada, a excepción de la primigenia, no ve todo el universo distinto y tiene más distinción -- con lo que le es más cercano. Por tanto, no existe influjo de una sustan-- cia en otra, sino armonía establecida de antemano, concordia entre sustancias, entre causas eficientes y finales, entre los reinos de la naturaleza y la gracia; y tal acuerdo mutuo fué puesto por quien eligió el mejor de -- los mundos posibles.

Según Leibniz la naturaleza está llena de vida y todo está lleno en -- ella (tout est plein dans la nature); es debido a eso que existen todo ti-

po de mónadas, cada una diferente de otra por movimientos internos, puesto que estos movimientos son los que, fundamentalmente, dan la especificación y la variedad de las sustancias simples.

Y es precisamente ahora que nuestro autor aborda las diversas clases de sustancia que hay.

Y nos dice que el nombre de entelequias (Entelechiarum) puede darse a todas las sustancias simples o mónadas creadas, ya que poseen en sí mismas cierta perfección (τὸ ἐντελεῖς) y se da en ellas cierta suficiencia, por cuya fuerza son fuente de sus acciones internas como autómatas incorpóreos.

En nosotros mismos experimentamos un estado en el cual no nos acordamos de nada y no tenemos en nuestras percepciones nada distinto, por ejemplo cuando trabajamos con desfallecimiento, o estamos en perpetuo vértigo, o somos dominados por un sueño profundo; en tal estado el alma no difiere de la mónada simple, y es el estado de las mónadas vacías (nudarum).

Y si en sentido general se llama alma (animam) a lo que posee percepción y apetito, todas las sustancias simples o mónadas creadas pueden llamarse almas; sin embargo la apercepción aporta algo más que cierta percepción simple, y por eso se ha pensado que el nombre general de mónadas y de entelequias basta para las sustancias simples que gozan de simple percepción; y almas, aquellas cuya percepción es más distinta y a la cual está unida la memoria.

Los animales tienen con la memoria una idea de la sucesión, que al --



mismo tiempo que imita a la razón se distingue de ella, pues existe una conexión, la cual únicamente se basa en la memoria de los acontecimientos, -- pero no en el conocimiento de las causas; es por eso que un perro corre -- del bastón con que le han pegado, ya que el recuerdo le representa el do--lor que este bastón le ha causado.

Algunas veces los animales están en el estado de simples vivientes y sus almas de simples mónadas, esto es, cuando sus percepciones no son lo -- suficientemente distintas para que se puedan acordar; y es lo mismo que -- ocurre en un profundo sopor sin sueños, o en un desmayo con pérdida del conocimiento.

La vigorosa imaginación que también a los animales impresiona y mueve proviene o de la cantidad o de las múltiples percepciones precedentes; y a menudo se da el mismo efecto con un golpe de impresión intensa que con un hábito duradero o con muchas percepciones medianas reiteradas.

Asimismo la naturaleza ha dotado a los animales de percepciones más -- notables al proporcionarles órganos que recopilan múltiples rayos de luz o multitud de ondulaciones de aire con el fin de hacerlas más eficaces por -- su unión. Y algo semejante ocurre con el olor, el sabor y el tacto, y tam--bién quizás en muchas sensaciones, pero que nos son desconocidas.

Dicho de otro modo, la mónada tiene órganos bien adaptados de manera que por medio de esta mónada hay en las impresiones recibidas en los órga--nos más relieve y distinción, lo cual puede llegar hasta el sentimiento -- (sensus), esto es, a una percepción acompañada de memoria; y cierto eco de

esta percepción con memoria permanece durante largo tiempo y en su oportunidad se hace oír; a tal mónada y a tal viviente le llamamos animal y a su mónada le nombramos alma.

Los nombres en cuanto a la sucesión de las percepciones que tienen -- obran como las bestias, dependiendo del principio de la memoria, y actúan como los médicos empíricos, los cuales hacen uso de la simple práctica sin teoría; y, así, somos empíricos y no actuamos sino como las bestias en -- tres cuartas partes de nuestras acciones.

El conocimiento de las verdades necesarias y eternas nos distingue de los animales simples, y es a lo que se le nombra propiamente animal racional y a sus almas se les denomina espíritus. Estas almas son capaces de hacer actos reflexivos y considerar aquello que se llama yo, sustancia (substance), mónada, alma, espíritu, en una palabra, las cosas y las verdades - inmatrimales, y es eso lo que nos convierte en seres susceptibles de las - ciencias o de los descubrimientos demostrativos.

Este conocimiento de las verdades necesarias y lo que se desgaja de - sus abstracciones se debe relacionar con el hecho de que somos elevados a actos en que consideramos que esto o aquello existe en nosotros. Y pensando en el ente y en la sustancia como simple o como compuesta, pensamos en Dios cuando concebimos que en él existe sin límites lo que en nosotros es tá limitado.

Nuestros razonamientos tienen como fundamento dos grandes principios, el de contradicción (principium contradictionis), y el de razón suficiente

(Rationis sufficientis). Por la fuerza de uno consideramos falso lo que en vuelve contradicción y verdadero lo que se opone y contradice lo falso; -- por el otro juzgamos que no puede ser encontrado ningún hecho verdadero, o ninguna enunciación verdadera, sin que esté presente la razón suficiente -- de porqué se produjo más bien así que de otro modo, aunque muchas veces es estas razones nos sean desconocidas. -- En la versión francesa añade que hay dos clases de verdades, las de razonamiento y las de hecho, unas que son -- necesarias y su opuesto imposible, y las otras son contingentes y su opuesto posible.- .

Cuando la verdad es necesaria puede encontrarse la razón por análisis (Αναλυτικ), si desde las ideas y verdades más simples la llevamos hasta las más primitivas.

Entre los matemáticos los teoremas de la especulación y los cánones prácticos, por análisis, se reducen a las definiciones, a los axiomas y --- postulados, es decir, a lo más primitivo.

En las ideas simples, de las que no es lícito dar definiciones, tam-- bién se dan los axiomas y postulados, en una palabra los principios primi-- tivos, los cuales no pueden ser probados ni necesitan tal prueba, y estas son las enunciaciones idénticas, cuyo opuesto contiene una contradicción -- expresa.

Todo razonamiento verdadero, a su vez, depende de las verdades necesarias o eternas como son las de la lógica, las de los números y las de geo-- metría, verdades que realizan la conexión indubitable de las ideas y sus --

consecuencias infalibles.

Respecto a los espíritus ó almas racionales, aunque se comportan del mismo modo que todos los seres vivos y los animales; sin embargo, existe algo más que en las mónadas o almas simples, y entre las almas y los espíritus se da también la diferencia de que las almas en general son espejos de los seres vivos o imágenes del universo de las creaturas y los espíritus, además, son imágenes de la misma divinidad o del autor de la naturaleza; pues el espíritu no solamente tiene una percepción de las obras de Dios, sino que también es capaz de producir algo que se asemeja a esas obras, aunque en pequeño; porque, para no hablar de las maravillas de los sueños en que inventamos sin dificultad y aun sin tener voluntad, cosas en las que sería necesario pensar largo tiempo para encontrarlas cuando se está despierto, es decir, que puede conocer el sistema del universo e imitar algo de sus arquitectónicos destellos (échantillons); nuestra alma, aparte, es arquitectónica aún en las acciones voluntarias y descubre las ciencias según las cuales Dios ha regulado las cosas en peso, medida y número, pues cada espíritu es en su género, en su departamento (département) y en su pequeño mundo, en donde le está permitido ejercitarse, lo que Dios realiza en el grande.

Observamos, además, que cualquier cuerpo vivo tiene una entelequia dominante, entelequia que es el alma en el animal, pero los miembros de este cuerpo vivo están llenos de otros seres vivos, plantas, animales, de los cuales cada uno, a su vez, tiene su entelequia o alma dominante; es decir,

cada sustancia simple o mónada, la cual forma el centro de una sustancia completa y el principio de su unicidad (Unicité) - el animal - está rodeada por una masa, compuesta de una infinidad de diferentes múnadas y las cuales constituyen el cuerpo propio de esta mónada central. Y esta múnada central siguiendo las afecciones de su cuerpo representa, a manera de centro, las cosas que están fuera de ella. Tal cuerpo, por su parte, es una sustancia orgánica (substance organique), una naturaleza animal (animalis natura) cuando forma una especie de autómeta o máquina de la naturaleza, - la cual es máquina no exclusivamente en el todo, sino también en las partes más pequeñas que puedan ser observables. De este modo cada múnada, con un cuerpo particular, forma una sustancia viva (fait une substance vivante);- y, así, no solamente por todas partes hay vida, asociada (jointe) a miembros y órganos sino también, una infinidad de grados en las múnadas; y unas dominando más o menos sobre otras múnadas.

De la manera anterior constatamos a los animales, a las almas y a los espíritus; pero vemos que los espíritus sea de hombres, sea de genios, inician en virtud de la razón y de las verdades eternas una especie de sociedad con Dios y son miembros de su ciudad; y Dios, mismo en relación con los espíritus no sólo es su creador, como un inventor a su máquina, tal como lo es respecto a las demás creaturas, sino que también es el Príncipe y Padre, esto es, que tiene con los espíritus aquella relación que posee el príncipe con sus súbditos o el padre con sus hijos. Y pertenecen al más perfecto estado formado y gobernado por el más grande y mejor de los monarcas.

Y ello no en ocasión de una perturbación de la naturaleza, como si lo que Dios prepara a las almas perturbase las leyes de los cuerpos, sino por el orden mismo de las cosas naturales; y esto a causa de la armonía preestablecida desde todo tiempo entre los reinos de la naturaleza y de la gracia, ésta perfeccionando a la naturaleza y sirviéndose de ella.

Las personas sabias reconocen que si entendiéramos suficientemente el orden de la naturaleza, comprenderíamos que en mucho superan los deseos de los más sabios, y que unidos al autor de todos es igual como arquitecto y causa eficiente de nuestra esencia y como maestro nuestro y causa final.

Ya en nuestra descripción de las diversas mónadas, únicamente nos falta hablar de la más simple, la cual es Dios y que consiste en la más perfecta, la más bienaventurada y, por consiguiente, en la más amable de todas las sustancias.

En suma, todo - según nuestro autor - está lleno de vida en la naturaleza y existen todo tipo de mónadas, cada una diferenciándose de la otra - por movimientos internos y dando lugar así, no sólo a la variedad de las sustancias sino también a su especificación.

El estado mínimo está caracterizado por las mónadas vacías o entelequias, las cuales poseen perfección y cierta suficiencia por la que son fuente de sus acciones, aunque haya confusión en su percepción.

Avanzamos otro grado con las sustancias que aumentan la memoria a la percepción, las cuales imitan a la razón en la idea de sucesión o recuerdo de los acontecimientos, poseen una vigorosa imaginación y percepciones más

notables, unas hasta desconocidas.

Las sustancias que conocen las verdades necesarias o eternas se denominan hombres o espíritus, son capaces de actos reflexivos, de captar la ciencia y las verdades inmateriales; son espejos de los seres vivos e imágenes del universo igual que los grados anteriores, y además del autor de la naturaleza, al que imitan en pequeño y del que son capaces de relacionarse en su ciudad y estado perfectos.

El último grado lo ocupa la sustancia más simple, más originaria, pero la que tiene más claridad y perfección, Dios.

Dentro de estas diversas clases un grado superior tiene la posibilidad de compartir los grados inferiores; y de este modo el animal comparte situaciones de la sustancia vacía y el hombre se comporta como bestia en tres cuartas partes de su vida o entra en vértigo o confusión como las mónadas simples.

Finalmente debe mencionarse que la vida que llena todo el universo -- tiene que asociarse a miembros y órganos, de tal modo que se mezclan las mónadas, y todo cuerpo vivo está lleno de otros seres vivos; y así, una mónada simple, la cual forma el centro de una sustancia completa y el principio de su unidad, está rodeada por una masa, la que por su parte está compuesta de una infinidad de diferentes mónadas que constituyen el cuerpo -- propio de la referida mónada.

### III.- CONCLUSIONES.

Preanunciábamos en la Introducción (42), que este análisis de las -- obras mismas de Leibniz nos daría la idea de sustancia que podía proporcionarnos un bagaje suficientemente amplio a fin de realizar una crítica más exacta de su Metafísica y, por tanto, de su Filosofía; y esto tanto más -- cuanto en expresión misma de nuestro autor, el juicio de su Metafísica crece únicamente si se tiene un buen concepto de sustancia.

En primer lugar, es en tal concepción de la sustancia que simultáneamente vemos elementos que ya no tienen mutación en su pensamiento, y ciertas variaciones mínimas.

De este modo tenemos que la primera conceptualización de sustancia -- que maneja es la de la noción completa, la cual es presentada inicialmente como hipótesis necesaria por las razones presentadas en la Correspondencia con Arnauld, y en el Sistema Nuevo es propuesta como hipótesis explicativa; Pero desde el momento inicial y hasta el final se manifiesta la idea de un estado presente preñado del estado futuro y del que es posible inferir el estado pasado. Es de este meollo del que se parte y el cual se continuará hasta la idea de mónada, advirtiéndose en el proceso mismo la acumulación de otros elementos no presentes en la noción de sustancia; de lo cual concluimos que hay una idea central desde el principio, la cual se va enriqueciendo paso a paso.



Esta primera concepción se presenta ante el problema de las acciones que requisitan un supuesto, es decir, un fundamento de la naturaleza de -- las cosas que pueda permitir que los predicados se digan, por diversos que sean, de un mismo sujeto; o que si alguien puede ver al sujeto total se da rá cuenta inmediata de que tales predicados le corresponden, que las accio nes son del individuo. A tal fundamento le llama sustancia individual o -- ser completo, el cual se caracteriza por tener una noción completa sufi- -- ciente para comprender y hacer deducir de ella todos los predicados del su jeto a quien tal noción se da.

Piensa Leibniz que ésta es una razón decisiva y hace las veces de una demostración: siempre en toda proposición afirmativa verdadera, necesaria o contingente, universal o singular, la noción del predicado está comprendida en cierto modo en la noción del sujeto al modo de leyes comprendidas en el propio sujeto; de no ser así, no sabe en qué consiste la verdad. Y -- tal es la doctrina de la proposición.

Es más, señala que cada sustancia contiene en su naturaleza la ley de la continuación de la serie de sus operaciones, y una vez que se le concedan estas bases de la sustancia como noción completa se le debe conceder -- lo demás.

Vemos así, que es un concepto relevante y demostrado el de la noción completa, e implica un todo que es abarcado, conocido; y por lo que la pro posición y sobre todo la misma naturaleza de la sustancia si en realidad -- son así y se le conceden, se le acepta su sistema. Es por ello que se hace

necesario el análisis de los presupuestos de la noción completa; uno de ellos importantísimo es la aceptación de un ser fuera de la Historia, de lo contingente, que le sea posible contemplar el enlace de las acciones o predicados del sujeto, lo cual es imposible o sumamente difícil a los seres humanos; lo que, por otra parte, resulta un avance como concepto ya -- que presupone una continuidad en el proceso de las sustancias.

También hace referencia Leibniz a la sustancia por la expresión de la conexión, la cual hace que desde siempre haya en la sustancia restos de todo lo que le sucederá y signos de todo lo que pasa en el universo, y es de finida como una relación constante y ordenada como representación en un solo ser indivisible de lo indivisible y material discurso en varios sujetos.

Es el mismo sentido de noción completa que tienen los ejemplos tanto de Adán como de Julio César, pues comprende todo a fin de que todo pueda estar en el sujeto, es decir, todos los acontecimientos de la persona humana estén en la noción completa y lo cual no es otra cosa que su naturaleza; allí se ve la razón del porqué de los acontecimientos que les sucedieron y toda la conexión.

Leibniz perfecciona la idea de noción completa al añadir que ella envuelve todo lo que debe sucederle y exige la unidad un ser perfecto e indivisible; y tal unidad no es posible por el movimiento, ni por la figura -- sino por el alma o la forma sustancial constitutiva del yo; tal noción, forma sustancial o unidad explica y analiza los principios de la física y la mecánica, a pesar de que la Filosofía corpuscular aclara mecánicamente los

fenómenos particulares de la naturaleza; mas de la extensión no se extrae ninguna acción, ningún cambio porque expresa sólo, como sustancia incompleta, un estado presente; y la naturaleza de la fuerza exige algo únicamente dado por la unidad.

Los agregados, a su vez, suponen seres dotados de verdadera unidad ya que toman su realidad de la de sus componentes; debe haber así, verdaderas sustancias porque no hay pluralidad sin unidad, al punto de considerar -- axiomática la proposición idéntica: lo que no es verdaderamente un ser no es tampoco un ser. Y esto resulta decisivo para la sustancia y su comprensión. Lo que además le condujo a Leibniz a admitir una sustancia corpórea dotada de verdadera unidad fué el hecho de no concebir ninguna realidad -- sin verdadera unidad, puesto que la unidad hace que las realidades sean.

Es consciente nuestro autor de que la idea de noción completa instaure una novedad, y es eso precisamente lo que inicialmente choca a Arnauld, el que el concepto individual de cada persona encierre una vez por todas -- todo lo que le sucederá siempre.

Ya vemos en tal concepción la dialéctica de lo uno y lo múltiple como visión unificada; en la síntesis o unidad ya poseemos todo el análisis; -- bien podemos partir de cualquier punto y recuperar desde allí toda la realidad hacia adelante o en retrospectiva hasta su inicio mismo; pero podemos verla también desde el otro aspecto, esto es, desde lo confuso y múltiple hasta lo claro y único, de modo que poseemos una concepción de la realidad de abánico.

Podemos concebir a la sustancia en su realidad aislada, o en el todo como que implica un acto único general desde el punto de vista de la voluntad al lado de otros actos, por el que se realizó la elección única del -- mundo incluyendo la creación de un Adán individual y de muchos otros seres o como una misma ciudad vista bajo diferentes perspectivas.

Lo interesante, por tanto, son las relaciones establecidas entre lo -- uno y lo múltiple, con lo que es posible analizar al individuo o encuadrar lo en la misma elección del mundo, determinando esa misma selección de los mundos posibles la elección de Adán.

Por tanto, la sustancia individual es lo que de hecho es, se relaciona con la existencia y como los posibles depende de los decretos libres de Dios, de los cuales dependen las verdades de hecho o de la existencia. En contraste con la noción de especie que es incompleta por ser esencia en -- teoría y sin circunstancias, la sustancia individual abarca toda la serie del universo si fuera posible seguirla hasta el final; es más rica por su relación con la totalidad, por expresar en su noción al universo y porque es posible ver en la sustancia el designio mismo de crear el universo. De ese modo en la noción individual se encierra lo que yo soy y mis posibilidades, a tal punto que para mejor entender la naturaleza de un individuo -- su noción debe ser completa y determinada, y no general y posible.

Es verdad que es confuso lo que claramente me distingue de los demás, o sería fácil ser adivino; la experiencia no me hace conocer infinidad de cosas insensibles; no obstante, considerando la experiencia del yo y la no

ción individual se puede completar el conocimiento de la sustancia individual.

Hablando de las sustancias corpóreas Leibniz insiste en la unidad -- que les proporciona el alma o la forma, pero no la extensión, y señala que es difícil contestar satisfactoriamente en relación al acuerdo de las sustancias y su naturaleza; si lo hiciera podría con ello descifrar los más -- grandes secretos de la naturaleza universal, mediante lo cual pone las debidas limitaciones a sus ideas; e indica a continuación que la concomitancia es simple consecuencia de la sustancia individual que implica todos -- sus fenómenos y a la que todo le nace de su propio fondo en conformidad -- con lo que le ocurre a otra sustancia por la conexión real que lleva a que todas las sustancias se expresen recíprocamente con fundamento en lo que -- Dios ha hecho al crearlas. Tales sustancias corpóreas no son creadas ni -- engendradas, sufren sencillamente transformaciones imperceptibles.

Todo está, además, lleno de cuerpos animados, existiendo más almas -- que átomos al ser completamente infinitos porque la materia, al ser infinitamente divisible, no se le puede señalar ninguna parte que no contenga -- cuerpos animados dotados de una entelequia primitiva a modo de principios vitales de las sustancias corpóreas; de donde todo está vivo y lleno de -- formas que expresen al universo según su punto de vista.

Este es el primer concepto de sustancia como noción completa, mediante la cual se puede agotar la visión total del individuo y la misma creación del mundo, porque todo se puede ver a través de las relaciones y re--

presentaciones. Es de señalar que la noción completa inicial va dejando na so a la idea de noción de forma y unidad, sin aparecer el concepto de fuerza, aunque sí todos los elementos de una sustancia completa y sus relaciones implicadas del universo.

La segunda parte inicia con la crisis de la Filosofía, la cual necesi ta una metodología de tipo matemático y específicamente Euclidiana y una - comprensión de la noción de sustancia, y establece como explicación de la sustancia la noción de fuerza o de potencia, distinguiéndola de la potencia pura puesto que no necesita de un estímulo externo para pasar al acto porque ella misma lo posee como perfección al incluir el conato o impulso, es to es, la fuerza por sí misma es llevada al acto sin necesidad de ayuda no presentándose los impedimentos; y tal fuerza de actuar es inherente a toda sustancia, de modo que la acción nace de la misma sustancia, corodórea y es piritual, sin jamás cesar de actuar.

He aquí un elemento nuevo en la concepción de la fuerza al mismo tiem po que la actividad continua de la sustancia, concepción que se presenta - más dinámica, aunque queda sin especificar la metodología. Por otra parte, la crisis de la Filosofía y la respuesta aportada por Leibniz explica su - autosuficiente título de Sistema Nuevo.

Tal sistema parte de la idea de unidad, la cual como principio no es posible encontrarla en la materia o en lo pasivo, ni en los átomos por poseer partes, ni en los puntos matemáticos; solamente se la puede hallar en los átomos de sustancia, únicas realidades sin partes y fuente de sus ac--

ciones, primeros principios de la composición de las cosas y elementos últimos en el análisis de las sustancias, o en los puntos metafísicos que poseen algo de vital y una especie de percepción. Según nuestro autor la naturaleza de estas sustancias es igual a la fuerza, y de ella se sigue algo análogo al sentimiento y al apetito, y concebida a imitación de la noción que tenemos del alma; a las formas las llama fuerzas primitivas a causa de que tienen el acto o el complemento de la actividad, y además original.

Retoma de la parte primera la idea de unidad con los mismos elementos, sólo hay un desglose en cuanto a la manera de ser principio de la unidad - la forma, además de la percepción como sentimiento y apetito; la imagen -- que se destaca también es el concepto de fuerza como equivalente a la forma e imitación del alma.

Tal átomo formal es a la vez un ser material y un ser perfectamente - indivisible; da razón de los principios de la mecánica y de la naturaleza que la experiencia nos da a conocer para, así, establecer principios generales verdaderos.

Por otro lado, toda sustancia sólo se transforma por pliegues extendi dos o concentrados, según sea el caso, mas no se generan ni mueren; por -- tanto la sustancia siempre será viva y organizada, aunque de maneras dis-- tintas.

La comunicación de las sustancias en rigor metafísico no tiene lugar porque es imposible al alma o a cualquier sustancia verdadera recibir cosa alguna del exterior; y ya que originariamente se ha creado a cualquier uni

dad real de tal modo que todo le nace de su propio fondo, espontáneamente de ella misma, en relación consigo misma y en conformidad con las cosas de fuera; y ello a tal punto que son iguales los sentimientos interiores del alma y los fenómenos exteriores; las percepciones internas del alma provienen de su propia constitución original debido a que su naturaleza representativa es capaz de expresar a los seres externos por las relaciones que -- eso externo tiene con sus órganos, y todo ello constituye su carácter individual, lo cual hace que cada una de las sustancias a su modo y según determinado punto de vista representa de modo exacto el universo entero.

Tal hipótesis del acuerdo perfecto, según Leibniz, es posible porque Dios tiene el poder de dar a la sustancia una naturaleza o fuerza interna que puede producir ordenadamente en el autómata espiritual o formal todo -- lo que deba sucederle, todas las expresiones que deba tener; y todo eso -- tanto más cuanto la naturaleza de la sustancia exige necesariamente e implica esencialmente su progreso o cambio y sin lo cual la sustancia carecería de fuerza para actuar.

Que la unidad o la forma le sirve para asentar principios generales -- de explicación ya nos lo ha dicho ante la ineficaz explicación de la extensión; lo novedoso aquí es la manera de presentar el acuerdo al señalar que la representación tiene lugar por la forma que tiene lo externo para relacionarse con los órganos, lo cual modifica un tanto cierto paralelismo que podría haber entre la sustancia corpórea y el alma; y, fundamentalmente, -- la explicación del acuerdo como hipótesis en que Dios tiene el poder de --



dar a la sustancia una fuerza interna que le proporcione en orden lo que - deba sucederle y concordar con las demás sustancias y con el mundo en su - cambio.

Es en la fase final que Leibniz acuña el término de mónada, recalcan- do cada vez más la unidad, y tales sustancias o mónadas son las produccio- nes de una sustancia originaria, primitiva, que poseen capacidad de actuar por sí mismas, son simples, unidades sin partes en las que no puede darse lugar a la extensión, a la figura, a la división; su interior no cambia ba- jo el efecto de otra sustancia porque carece de ventanas y nada puede en- trar o salir de ella; su duración es la misma a la del universo que cambia y se transforma sin destruirse; y todo estado presente de la sustancia sim ple es una deducción natural de su estado precedente y está cargado al mis mo tiempo del futuro.

Vemos por lo anterior que estos elementos, excepto el nombre de móna- da, ya están presentes en el pensamiento de Leibniz desde el comienzo de - su reflexión filosófica.

La cantidad - añade Leibniz - no realiza las diferencias entre las mó nadas, sino el cambio, el cual es continuo y le ocasiona múltiples modifi- caciones internas; y estas son las cualidades, que en su caso son percep- ciones, es decir, representaciones si son compuestos, y si se trata de una sustancia simple la percepción consiste en la variedad de las cosas que es tán en el exterior; la mónada, así, se convierte en un centro o punto con infinidad de relaciones. Las otras cualidades son las apeticiones o tenden

cias de una percepción a otra; y tanto las percepciones como los apetitos se dan en todas las sustancias y, de donde, todas son diferentes por denominación intrínseca y nunca coincidirán una con otra; y al punto de que -- las cualidades son el principio del cambio, siendo la fuerza el principio de los cambios, a través del esquema del porqué del cambio, esto es, en la unidad o sustancia simple se abarca lo múltiple contingente; o dicho de -- otro modo, el fundamento está en la razón suficiente.

La Apercepción, otra cualidad, no se da en todas las sustancias, y -- consiste en la conciencia o el conocimiento reflexivo del estado interno -- de la percepción.

Ya tenemos aquí mayores novedades, una es el cambio continuo como cualidades que hacen diversas a las múltiples sustancias; en los compuestos -- la percepción consiste en representar en el caso del alma todo lo que ocurre en su masa corporal; en las sustancias simples se percibe toda la va--riedad exterior y ya en el caso del hombre es posible una cualidad superior como es la reflexión de lo percibido, el ser conscientes o la apercepción. De otro lado, que las cualidades son el principio del cambio es claro ya -- que hacen la diferencia entre las sustancias, lo que no resulta evidente -- es que la fuerza es el principio de los cambios, aunque es patente la referencia a la unidad o a la forma, o vida, o alma, con los que la fuerza es equivalente, y al ser la única posibilidad de que la sustancia o mónada -- tenga sus cambios, de aquí que el esquema haga referencia a lo múltiple -- contingente que encuentra su razón de ser en un ente necesario.

Es ideal el influjo entre sustancias, pues una sustancia sólo exige - que se la tome en cuenta al ordenar las demás; y la unión o adaptación de todas las cosas creadas a una sola o de una a todas las demás se convierte en relaciones que expresan a las sustancias como en un espejo perpetuamente vivo del universo, o como una misma ciudad multiplicada en perspectiva, o como una variada escenografía de una representación única.

Considera nuestro autor demostrada tal hipótesis, pero no únicamente por la unión del alma y el cuerpo, sino también por la unión de las causas finales, apetitos, fines y medios, con las causas eficientes, los movimientos, y la unión del reino físico de la naturaleza con la gracia. Y tal es la hipótesis de la armonía preestablecida.

Una vez más la concepción de dicha armonía la tenemos desde el inicio de su pensamiento, lo que ahora se nos presenta es un concepto más claro - de que cada sustancia está pensada con el todo y que en la misma mónada es posible contemplar el todo, y más completo, la armonía ya no sólo se establece a nivel intramundano, sino que para Leibniz, cabe la posibilidad del acuerdo con la realidad extramundana.

La mónada tiende confusamente al infinito, pues tiene una naturaleza representativa que nada la puede limitar únicamente puede estar confundida en relación a ciertas partes, pero las más cercanas le son más distintas.

La naturaleza está concatenada y llena de modo que se producen efectos en cuerpos distantes; hay una comunicación en que todo cuerpo es afectado por todo lo que acontece en el universo, de tal manera que quien per-

cibe todas las cosas bien puede leer en cada una lo que ocurre en el todo como visión sinóptica; de donde sale la conexión en la materia que, hasta en su mínima parte se da el mundo de las creaturas vivas, como las plantas en un huerto o los peces en un estanque.

Se da pues una visión totalizadora de la realidad como vida, dinámica, en la que no caben resquicios ni limitaciones, sino toda una gama infinita de mónadas mutuamente interconectadas.

Sin embargo todas esas mónadas infinitas pueden clasificarse y se especifican por sus movimientos internos, unas tienen cierta perfección o suficiencia que las hace fuente de sus acciones internas y son las entelequias o mónadas vacías, poseyendo una percepción simple; otras logran una percepción más distinta y una memoria, especie de sucesión que imita a la razón, que posee el animal; las mónadas que conocen las verdades inmateriales, necesarias y eternas, son capaces de actos reflexivos y de recibir la ciencia o los conocimientos demostrativos, y esto pertenece al hombre; y finalmente, la sustancia primitiva, Dios.

Da una visión total Leibniz en que la armonía juega un papel relevante, armonía a nivel fundamental de reinos, de causas y finalmente de sustancias; todo el conglomerado de mónadas se estratifica desde lo más claro -- hasta lo menos distinto, desde Dios hasta la mónada vacía.

Se ha completado el panorama en complejidad, desde el inicio de la noción completa hasta el concepto de mónada, pero teniendo como idea más básica la de unidad, a través de cuyo tamiz hay la posibilidad de asomarse -

al todo.

Hemos visto las diferencias, pero buen número de elementos en su sistema son los mismos, una sustancia en la que es posible ver a la vez su -- presente pasado y futuro; y ello es así porque fué creada desde el inicio como forma que produce la unidad y posee acción propia como fuerza o potencia, individualizándose por sus cualidades internas y simultáneamente coincidiendo con todo el cúmulo infinito de mónadas. De este modo se perfila -- la idea de que iba completando poco a poco su sistema hasta tener una idea totalizadora.

Su idea de sustancia tiene de positivo el hecho de su dinamismo total y vital, la dialéctica de lo uno y lo múltiple, la red de relaciones con -- todo el universo; pero su limitación surge de su presupuesto en que se basa, el cual consiste en la necesidad previa que tiene de un ser que pueda considerar el todo, el que se está convencido como probado, basado en An-- salmo y su prueba ontológica y en otros argumentos en los que no entrare-- mos, y simplemente señalamos lo que expresamente dice: Dios es el único -- que tiene el privilegio de que le basta ser posible para existir; tales -- concesiones nos llevan que ese ser le sea evidente a nuestro autor, pero sin lograr probarlo, lo mismo podemos decir de su concepto de sustancia y de su hipótesis, ya que las propone como simples hipótesis de solución a -- problemas, para luego aparecer como hipótesis comprobadas; una cosa es el hecho de que la extensión no explique la unidad y otra que la forma, conce-- bida como unidad, fuerza, ya sea la solución puesto que Leibniz mismo la --

propone igual como el acuerdo entre las sustancias como más viables, no como probados. Y tal punto de partida es decisivo, como él mismo lo señala, al decir si se me concede la noción completa se me debe aceptar todo el sistema; pues ese punto de partida determina su hipótesis como más coherente; de aquí que nos fijemos fundamentalmente en su punto de partida, ya que se convierte a su vez en el pivote y fundamento de todo su sistema.

En lo relacionado a su Metafísica y, por tanto a su filosofía y su carácter, diremos que Leibniz intenta con su pensamiento dar solución al siguiente problema; se da cuenta del avance y la claridad que hay en las matemáticas frente a la ineficacia y las tinieblas de la Metafísica y, en consecuencia de la filosofía y de las demás ciencias; encuentra la causa de ello en las nociones generales, en el descuido humano por ser inconsistente en pensar ante las nociones más conocidas y evidentes para todos, en la utilización de términos metafísicos ignorando sus significados verdaderos y fecundos; el problema pasa de la filosofía a las ciencias subordinadas.

Se rastrea aun a la ciencia primera y arquitectónica denominada la investigada, para la cual hallaron la fuerza de las nociones Platón y Aristóteles sin avanzar más; los platónicos sólo hablaron de cosas grandiosas, los escolásticos más saben suscitar problemas que resolverlos, y de su tiempo únicamente concede logros a Descartes.

En suma, presenta la crisis de la filosofía, e intenta solucionar el problema desde la filosofía misma imitando el método matemático, el cual

como hilo en el laberinto le pueda ayudar a resolver las cuestiones. Ve en la filosofía el modo de establecer cosas sólidas, ya que se reduce a algo preciso y se restablece mejor si se reconocen las sustancias únicas o seres completos dotados de verdadera unidad con sus diferentes estados que se suceden unos a otros.

Y tipifica bien la filosofía que defiende al decir que se debe procurar dar razón de las cosas dando a conocer de qué manera con realizadas -- por la divina sabiduría y en conformidad con la noción del sujeto.

En esto encontramos los elementos básicos de su filosofía, una concepción religiosa fundamental no desarrollada expresamente, pero muy presente implícitamente en la mayor parte de sus planteamientos, el concepto de sustancia y los principios, principalmente el de razón suficiente.

En cuanto a la sustancia rehabilitó las formas con la finalidad de -- profundizar los principios de la mecánica y dar razón de la naturaleza que la experiencia hace conocer; pues nada se debe asegurar sin fundamento, y el fundamento lo da la noción de una sustancia o un ser que pueda comprender todas las cosas.

Se destaca, pues, la noción de sustancia para iniciar la reforma de -- la Metafísica y de la Filosofía, se convierte en la noción más fecunda de la cual se derivarán verdades más fundamentales. Realizándose el cambio en el tema axial, la sustancia, vendrá el cambio en la Metafísica; esa es la estrategia.

De los principios para fundar su Metafísica, es sobre todo el primero

que intenta restaurar la causa final en la Metafísica frente al peligro de cierto materialismo advertido por Leibniz en Descartes y su defensa de la sustancia extensa (res extensa). La causa final es idéntica al fundamento en una razón suficiente, es el principio que da razón de porqué existe el ser y no la nada y porqué las cosas deben existir así de tal modo y no de manera diferente; lo cual en síntesis presenta que todo lo contingente exigé un ser necesario para ser explicado, una causa final, una explicación - finalista.

Basados en este principio es posible sacar una prueba a priori verdadera de la noción misma de los términos contingentes, o de las verdades de hecho, las cuales inclinan sin compeler y permiten los posibles. Y posibilita el conocimiento suficiente de las cosas, porque no se puede encontrar la razón de la existencia del universo, serie de las creaturas en que la - explicación por razones particulares puede ir hasta el detalle sin límites por la variedad inmensa de cosas naturales y la división de los cuerpos al infinito, en la mera sucesión de las cosas contingentes o en la serie de - los cuerpos o en las representaciones de las almas; tampoco en la sola consideración de las causas eficientes, o leyes del movimiento, y debe pues - acudirse a las causas finales que no dependen del principio de la necesidad, sino de la conveniencia o elección de la sabiduría o el ser necesario, el cual está fuera de la serie de los seres contingentes y lleva en sí la razón de su existencia, que es actual con tal de ser posible; de otro modo - no se tendrá una razón suficiente en donde terminar.



Hablar de Metafísica es abordar el principio de razón suficiente y -- llegar a la sustancia simple primitiva sin que exista ningún hecho o enunciación verdadera sin razón suficiente.

El principio de contradicción lo considera Leibniz básico, llamado también el de las verdades necesarias y eternas, o de razonamiento, y son las verdades de geometría, de matemáticas y semejantes. Tal principio es presentado de diversas maneras, como aquellas verdades cuyo contrario u opuesto implica contradicción o bien es imposible; o si dos verdades contradictorias pudieran ser verdaderas el pensamiento se tornaría inútil; o la razón se encuentra por el análisis de las verdades o ideas simples hasta llegar a las más primitivas, y no es lícito dar definiciones de estas ideas simples. Sólo se dan axiomas y postulados y los principios primitivos no pueden ser probados ni necesitan prueba, puesto que son enunciaciones idénticas y su opuesto contiene una contradicción expresa. Todo razonamiento verdadero, además, depende de las verdades necesarias o eternas como las de la lógica o los números, y son verdades que realizan la conexión indubitable de las ideas y sus consecuencias infalibles.

En el caso de la noción completa y en el de la noción de Adán se puede proceder por ver que todos sus predicados dependen de otros, se ponen aparte los que dependen de otros y se forma la noción completa al reunir todos los predicados primitivos para deducir de ella todo lo que deba ocurrirle siempre a Adán hasta donde sea necesario para dar una explicación de él.

Leibniz concede también al hombre una visión confusa de la noción completa, la cual es clara únicamente en Dios, pero con posibilidades en el hombre de ir aclarándola separando los predicados y haciendo deducción de ellos hasta llegar a los predicados primitivos.

La realidad de esta categoría de verdades se funda en el entendimiento del ser necesario, al que nada impide su posibilidad por no encerrar límites y, en consecuencia, no envuelve negación ni contradicción, lo cual basta para conocer a priori a Dios, y se forma de tal modo la prueba de las verdades eternas y de su realidad.

Este último principio no es presentado con toda claridad, se ve que va en el mismo sentido de la metodología euclidiana, el cual en determinados momentos se conecta con el principio de razón suficiente, en la noción completa de la cual se pueden deducir con mucha dificultad todos los predicados, teniendo en cuenta que la noción completa va determinada por lo contingente, por lo que lo contrario es posible, y no por lo necesario. Ciertamente en las verdades primitivas e idénticas, como en la lógica y en las matemáticas el principio es más claro, y serviría para los razonamientos en el sentido de evitar las contradicciones y hacer deducciones a partir de lo que ya no necesita prueba; es así que tiene más cabida en el sistema. No obstante, tal vena metodológica euclidiana estaría presente en el sistema de Leibniz como una lógica matemática presentada por él, con algunos intentos en realizarla, pero sin poder llevarla muy lejos.

En suma, por la noción completa, la unidad, la forma, la mónada, se -

contempla como fundamental en el pensamiento de Leibniz y en su reflexión filosófica la visión unificadora de la sustancia; es ella el punto de partida, el desarrollo del proceso, el fundamento, el haz luminoso que permite aclarar el todo, mediante sus cualidades y relaciones vivas, llenas de energía y fuerza.

Su otro apoyo para su Metafísica, que viene a solidificar la noción de sustancia y viene a darle su marco de referencia, es básicamente el principio de razón suficiente.

Es en tales goznes, la sustancia y el principio de razón suficiente, que se construye el sistema sólido y unificado de Leibniz.

Ahora bien ¿ Es posible una Metafísica y una Filosofía con tales elementos como fundamento ? ¿ Pensaba Leibniz su sistema independientemente ? o, dicho de otra manera ¿ Su sistema surgió de la problemática misma suscitada por el cuestionamiento en torno a la tradición y el nuevo camino de la tan comentada dicotomía cartesiana; o es una idea nacida por la fuerza política que pudo percibir nuestro autor en su ideal de reunificación religiosa, o se origina de una preocupación auténtica, libre, en búsqueda de una armonía ?

No es fácil la respuesta a dichos interrogantes. El mismo se considera más platónico que aristotélico, de allí que las causas tradicionales no concuerden; es más, quedan desfiguradas puesto que se ha destacado mucho más la causa final, y por su concepto de mónada hasta se deforma la causa formal. Este ejemplo nos muestra una dificultad muy radical, y es el hecho

de que cada filósofo es original e inédito, que cada persona con los mismos elementos puede llegar por caminos diversos a conclusiones diferentes; y es éste el caso de Leibniz, un pensador original e independiente.

Sin embargo existe la realidad en Leibniz, igual que en muchos de sus coetáneos, de que vive y está muy permeado del ambiente medieval y tiene una concepción poco antropocéntrica aún. Pero los cambios no son fáciles; en apariencia sí por toda la perspectiva histórica que actualmente se posee, pero no es lo mismo respecto a ese tiempo, y haríamos anacronismo pensar que rápidamente se llegó a nuevos caminos cuando durante siglos se pensó de cierta manera en que el hombre como reflexión y fundamento sobresalía poco; no era sencillo, y menos con el presupuesto del cambio y la ruptura cartesiana, que como elemento nuevo se tenía que poner a crítica y repensarlo.

Por tanto, dentro de la independencia y originalidad del sistema filosófico de Leibniz hay una lectura que de vez en cuando se explicita, pero que fundamentalmente no es expuesta totalmente, no es tan descubierta y patente. Tal parecería que en nuestro autor es más decisivo y preponderante el concepto de mónada, a tal punto que es el meollo, el punto de partida, lo audaz en el creador de las mónadas: el pensamiento dialéctico llevado a su sentido último, ya que todo está conciliado, en todo hay armonía, desaparecen los contrarios, lo múltiple es lo uno y lo uno está en lo múltiple, todo está en orden, conexo, todo es impetu, energía, actividad, dinamismo. Pero es eso, engaño, porque hay armonía y dialéctica, hay visión to

tal conectada y dinámica, puesto que se acepta a un dominador, alguien que funda y causa al todo y la armonía. En otras palabras, todo el sistema de Leibniz en toda su riqueza es válido siempre y cuando se acepta un ser necesario causa de todo, del cual se origina y hacia al cual se dirige toda la serie contingente del mundo. Y tal es la deuda que tiene con la tradición.

En consecuencia, visto Leibniz ya en nuestra perspectiva actual, no es posible hablar de Metafísica y menos aun sostener una Filosofía con esa base del principio de razón suficiente.

Tal principio está concebido con un marco de límite, el de la eternidad o esfera del ser necesario, dentro de tal marco existe un inicio y un final atribuible también al ser que no implica contradicción y en el que cabe el infinito; de tal modo que una mónada puede tener como causas aparentes otras mónadas y la serie puede ser hasta infinita. Sin embargo, todavía así no es su auténtica causa, se hace la obligación de una causa fuera de la serie, porque lo contingente no se sostiene por sí mismo; se concluye pues, en la conveniencia de un ser superior, y éste es el fundamento de todo.

Tal principio se asemeja al motor inmóvil de Aristóteles, a cierto pensamiento medieval, en concreto a una de las cinco vías de Tomás de Aquino; y tales pruebas tienen su deficiencia en que dan concesiones a lo mismo -- que quieren probar, o suponen ya probado con antelación, y esa prueba es una especie de confirmación.

Es así que lo novedoso de su descubrimiento de lo infinito se ve inmediatamente limitado por lo absoluto del ser necesario. Pero sigue en pie - su logro, la noción de sustancia o el concepto de mónada; se origina como noción completa, y ya desde allí está la intuición originaria y primaria; - tal parecería que es un concepto lógico, los predicados incluidos en el su jeto, quizás la idea nació de la lógica pero su concepto tiene aplicaciones ontológicas en Leibniz, para los individuos y el mundo; hace referencia al fundamento, a lo que es, al existente, del que se tiene la noción completa; en ella se concentra todo y si fuera posible se podría ver todo lo del individuo y el marco referencial universal. Es la misma idea que se continúa con las expresiones de unidad, forma y mónada, ya que en un momento único, o mejor por la realidad que le permite ser uno al individuo, se hace posible detectar el todo del sujeto, el todo de la creación, la serie del universo y, aún más, el todo extramundano, el ser que la creó.

Es también rescatable el concepto de fuerza, impresa desde el inicio, que hace la sustancia autogestora de su movimiento, activa, dinámica y generante.

Ciertamente hemos recalcado que el fundamento de la teoría monadológica está antes, en la concepción del principio de razón suficiente o, mejor en el uno dominador; pero este fundamento lo hemos sacado del trasfondo, no era lo más relevante, sino que por la crítica anterior se ha visto en toda su magnitud. Pero lo que le da originalidad a su sistema, a su teoría, es el concepto de sustancia, el concepto de mónada, la que unifica al

ser, al mundo, al todo. De aquí la inclinación por el título de "La Monadología como teoría unificadora en Leibniz", ya que es lo más relevante y lo más rescatable de su pensamiento.

## NOTAS.

(1) Véase lo dicho por Tomás, intérprete de Aristóteles en la Edad Media, quien recopila las cuatro causas: la material, la eficiente, la formal y la final. De la causa material afirma que, todo lo que está en potencia puede ser llamado materia. De la causa formal, todo aquello de lo que algo recibe el existir puede ser llamado forma. De la causa eficiente, puesto que lo que está en potencia no puede actualizarse en sí mismo y la forma no puede por sí misma sacarse de la potencia al acto... se necesita, además de la materia y la forma, un principio activo del ser, y se le llama causa eficiente, o motor, o agente, y por lo cual es el principio del movimiento. Y finalmente, de la causa final, como --según dice Aristóteles en su segundo libro de la Metafísica-- todo lo que actúa no obra sino en atención a un objeto, se necesita por lo tanto un cuarto -- principio, aquello a lo que tiende el agente, y se llama fin. Cf. Aquino Tomás, Los principios de la realidad natural. México, 1975, editorial -- tradición, p. 25 y 39. Cf. también El ser y la esencia. México, 1979, -- editorial tradición.

Obras que tratan esta misma filosofía tradicional y que llegan a -- Leibniz son el Tratado del primer principio de Scotus Duns ( 1974, Aguilar ) y las Investigaciones Metafísicas de Suarez Francisco ( 1954, España Calpe ). El primero es intérprete de Aristóteles en el Medievo y sus



ideas se oponían al aquinatense, y del cual nos dice Alfonso Castaño en el Prólogo del mencionado tratado:

"Frente a Tomás siente una verdadera devoción por lo individual, -- que para él --Scoto-- no depende sólo de la materia cuantificada, sino de una última formalidad o Heccidad que hace ser a una naturaleza un individuo determinado dentro de la especie" ( p. 12 ).

Pero Suarez y el escolasticismo español influyen más directamente en Leibniz; y, al menos para darnos una idea de la temática recibida por Leibniz, baste con el título mismo de algunas investigaciones; y así, la primera trata acerca de la naturaleza de la Filosofía primera o Metafísica, la segunda sobre el objeto esencial de la Metafísica, o sea del concepto de ente, y a partir de la investigación doceava, que trata de las causas del ser en general, hasta la vigésima octava estudia las cuatro causas señaladas.

Con el pequeño bosquejo anterior queda claro el pensamiento tradicional que parte de Aristóteles y llega a Leibniz a través del escolasticismo. Y por tanto, cabe la pregunta sobre la posibilidad de una Metafísica innovadora o de una simple continuación de la tradición anterior.

(2) "Jusqu'ici nous n'avons parlé qu'en simples Physiciens: maintenant il faut s'élever à la Métaphysique, en nous servant du grand principe, -- peu employé communément qui porte que rien ne se fait sans raison suffisante; c'est-à-dire, que rien n'arrive, sans qu'il soit possible à celui qui conçoitrait assez les choses, de rendre une raison qui suffice pour

déterminer pourquoi il en est ainsi, et non pas autrement. Ce principe posé: la première question qu'on a droit de faire sera, pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien. Car le rien est plus simple et plus facile -- que quelque chose. De plus; supposé que des choses doivent exister, il -- faut qu'on puisse rendre raison pourquoi elles doivent exister ainsi, et non autrement".

Cf. Dutens Ludovici, Leibnitii Logica et Metaphysica, tomo II de Opera -- Omnia, en Principes de la Nature et de la grace fondés en Raison, p. 35.

(3) "Praeter Mundum seu Aggregatum rerum finitarum datur Unum aliquod Dominans, non tantum ut in me anima, vel potius ut in meo corpore ipsum ego, sed etiam ratione multo altiore. Unum enim dominans Universi non tantum -- regit Mundum sed et fabricat seu facit, et mundo est superius et ut ita -- dicam extramundenum, estque adeo ultima ratio rerum. Nam non tantum in nullo singulorum, sed nec in toto aggregato serieque rerum inveniri potest -- sufficiens ratio existendi".

Cf. Schrecker P. Opuscula Philosophica. En De Rerum Originatione Radicali, p. 77.

(4) Cf. III parte. Conclusiones, p. 133

(5) "Et on n'y saurait assez avancer --en Metafisica-- sans connaître la véritable notion de la Substance".

Cf. Choive Alain, Les Deux Labyrinthes. Au Landgrave, Nov. de 1686, p. 15  
referencia a Gerhardt, Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz, --  
t. II, p. 83.

(6) "Quanti autem ista sint momenti, imprimis apparevit ex notione substantiae, quam ego assigno, quae tam fecunda est, ut inde veritates primariae etiam circa Deum et mentes, et naturam corporum, saepe partim cognitae, sed parum demonstratae, partim hactenus ignotae, sed maximi per caeteras scientias usus futurae consequantur. Cujus rei ut aliquem gustum -- dem, dicam interim, notionem virium seu virtutis ( quam Germani vocant -- Krafft, Galli la force ) cui ego explicandae peculiarem Dynamics scientiam destinavi, plurimum lucis afferre ad veram notionem substantiae intelligendam".

Cf. Dutens Op. Cit. en De Primae Philosophiae Emendatione, et de Notione Substantiae, o. 19-20; y Schrecker Op. Cit. o. 75.

(7) Cf. Quintero V. Treatados Fundamentales, La Correspondencia con Arnauld en Carta del 14 de Julio de 1686, o. 67.

(8) La interpretación Lógica del pensamiento de Leibniz se inicia en 1900 con la obra de Russell, A critical exposition of the Philosophy of Leibniz, el cual ve en los enfoques matemáticos y lógicos del autor de la Monadología el núcleo de su Filosofía. El Francés Couturat pone también el acento en la Lógica a través de sus obras: La Logique de Leibniz, que aparece en el tomo I de los Opusculs et fragments inédits de Leibniz; y -- afirma que la Lógica era no sólo el corazón y el alma de su sistema, sino el centro de su actividad intelectual. Ortega y Gasset continúa con esta línea Lógica en la Idea de Principio en Leibniz.

Vennebusch alude en Leibnitius, Filósofo y Político al servicio de --

la cultura universal ( p. 44ss. ) a las interpretaciones antiteístas bajo una línea que parte de Feuerbach con su obra Exposición, desarrollo y crítica de la filosofía Leibniziana de 1837, pasa a través de la "Izquierda Hegeliana" y de Lenin hasta llegar a la visión materialista y atea de la filosofía de Leibniz dada por Hanz Heinz Holz en su obra Leibniz, quien caracteriza así ( p. 21 ) el sistema de Leibniz:

" Pensar dialécticamente significa para él considerar la totalidad - viviente de la naturaleza como una conexión operativa. Esa totalidad se - convierte para él en el supremo principio de que todo está unido, de que todo está condicionado por otra cosa y de que nada puede ser considerado aisladamente en el mundo".

Las anteriores serían dos interpretaciones más de la filosofía de -- Leibniz, acentuando estos aspectos: o la Lógica o su dialéctica atea.

(9) Cf. III parte, Conclusiones, p. 133

(10) Cf. Broad C. D. Leibniz. An Introduction. p. 6.

(11) "Puisque les actions et passions appartiennent proprement aux substances individuelles ( Actiones sunt suppositorum ) il serait nécessaire d'expliquer ce que c'est qu'une telle substance".

Cf. Fernández Clemente, Los Filósofos modernos, Leibniz: Discours de Métaphysique. t. I, VIII, 490, p. 258. Madrid, 1973, BAC.

(12) "Il faut donc considérer ce que c'est que d'être attribué véritablement à un certain sujet".

Ibidem.

(13) "Or, il est constant que toute prédication véritable a quelque fonde-  
ment dans la nature des choses, et lorsqu'une proposition n'est pas iden-  
tique, c'est-à-dire lorsque le prédicat n'est pas compris expressement --  
dans le sujet, il faut qu'il y soit compris virtuellement, et c'est ce --  
que les philosophes appellent in-esse en disant que le prédicat est dans  
le sujet. Ainsi il faut que le terme du sujet enferme toujours celui du -  
prédicat, en sorte que celui qui entendrait parfaitement la notion du su-  
jet jugerait aussi que le prédicat lui appartient".

Ibidem.

(14) "Cela étant, nous pouvons dire que la nature d'une substance indivi-  
duelle ou d'un être complete est d'avoir une notion si accomplie qu'elle  
soit suffisante à comprendre et à en faire déduire tous les prédicats du  
sujet à qui cette notion est attribuée".

Ibidem.

(15) Cf. Scotto Op. Cit. Para quien lo individual no depende únicamente de  
la materia cuantificada, sino además de una última formalidad o Heccidad,  
la cual convierte a la naturaleza en un determinado individuo de la espe-  
cie. En la obra ya citada de Suarez, éste mismo nos indica que el senti-  
do de la pregunta por el principio de individuación va en el mismo senti-  
do que la cuestión por el fundamento o el principio que tiene en la reali-  
dad misma la diferencia individual. Según Tomás, basado en Aristóteles, -  
atribuye la distinción o identidad numérica a la materia prima -añade Sua-  
rez- y el principio de individuación es la materia señalada por la canti-

dad; pero la materia es más bien principio de multiplicación que de individuación; y respecto a la afectación por parte de la cantidad, ésta, al ser accidente, viene con la forma y no puede ser el principio de individuación, ni puede decirse tampoco que la materia ya esté determinada a la cantidad puesto que la materia es indeterminación pura antes de la forma; y sólo nos queda la forma, pues en toda sustancia singular no hay otros principios aparte de éstos. Es Aristóteles mismo quien en su obra Del Alma ( 2, c. 1 ) dice que la forma es lo que constituye esto determinado; sin embargo, la forma sola no puede ser el principio de individuación pleno y total de las cosas materiales si hablamos de toda su entidad, aunque es cierto que la forma es el principio preponderante. De este modo la sustancia por sí misma, o por su propia entidad, o por los principios intrínsecos de que consta su entidad, es el principio de individuación. Y es esta materia y esta forma, unidas entre sí, el principio total de individuación en la sustancia compuesta, y de entre estos principios el más relevante es la forma, la cual es suficiente para que el compuesto, en cuanto es un individuo de determinada especie, sea el mismo numéricamente.

Cf. Suarez Op. Cit. p. 77-92.

( Tal opinión de Suarez influye en la concepción tan notable de la forma y en la cuestión de la sustancia; pues también para Leibniz el hecho de tener la forma es lo que hace la individuación de toda sustancia ).

(16) "Il faut tâcher de satisfaire à une grande difficulté qui peut naître des fondements que nous avons jetés ci-dessus. Nous avons dit que la

notion d'une substance individuelle enferme une fois pour toutes tout ce qui lui peut jamais arriver, et qu'en considérant cette notion, on y peut voir tout ce qui se pourra véritablement énoncer d'elle, comme nous pouvons voir dans la nature du cercle toutes les propriétés qu'on en peut déduire".

Cf. Fernández, Op. Cit. t. I, XIII, 495, p. 263.

(17) "Pour y satisfaire solidement, je dis que la connexion ou consécution est de deux sortes, l'une est absolument nécessaire, dont le contraire implique contradiction, et cette déduction a lieu dans les vérités éternelles, comme sont celles de géométrie; l'autre n'est nécessaire ou ex hypothesi, et, pour ainsi dire, par accident, mais elle est contingente en elle même, lorsque le contraire n'implique point, Et cette connexion est fondée, non pas sur les idées toutes pures et sur la suite de l'univers".

Ibidem.

(18) Cf. Fernández Op. Cit. XIII, 496, p. 264.

(19) Idem, p. 265.

(20) Quintero, Op. Cit. La Correspondencia con Arnauld. ( Tal correspondencia se inicia el 11 de Febrero de 1686, fecha en que Leibniz envía a Arnauld un sumario de su Discurso de Metafísica, teniendo por intermedio al príncipe Ernesto, Landgrave de Hesse, y se concluye el 9 de Octubre de 1687 ).

(21) Idem, p. 17-18.

(22) Idem, p. 19-20.

- (23) Idem, p. 27-44.
- (24) Idem, p. 32.
- (25) Idem, p. 45.
- (26) Idem, p. 47.
- (27) Idem, p. 47-48.
- (28) Idem, p. 49.
- (29) Idem, p. 63-64.
- (30) Idem, p. 76-77.
- (31) Idem, p. 79.
- (32) Idem, p. 108-109.
- (33) Idem, p. 110.
- (34) Idem, p. 111.
- (35) Idem, p. 116.
- (36) Idem, p. 134.
- (37) Idem, p. 152ss. Cf. también Dutens Op. Cit. p. 46-47, en donde presenta esta carta de Leibniz a Arnauld, enviada desde Venecia el 23 de Marzo de 1690:

"...Le corps est un aggrégé de substances, et n'est pas une substance à proprement parler. Il faut par conséquent que par-tout dans le corps il se trouve des substances indivisibles, ingénérables et incorruptibles, ayant quelque chose de réondant aux aines. Que toutes ces substances ont toujours été et seront toujours unies à des corps organiques, diversement transformables. Que chacune de ces substances contient dans sa natu-



re legem continuationis seriei suarum operationum, et tout ce qui lui est arrivé, et arrivera. Que toutes ses actions viennent de son propre fonds, excepté la dépendance de Dieu. Que chaque substance exprime l'univers --- tout entier, mais l'une plus distinctement que l'autre, sur-tout chacune à l'égard de certaines choses, et selon son point de vue. Que l'union de l'ame avec le corps, et même l'opération d'une substance sur l'autre, ne --- consiste que dans ce parfait accord mutuel, établi exprés par l'ordre de la première création, en vertu duquel chaque substance, suivant ses propres loix, se rencontre dans ce que demandent les autres; et les opérations de l'une suivent ou accompagnent ainsi l'opération ou le changement de l'autre. Que les intelligences ou ames capables de réflexion, et de la connoissance des vérités éternelles et de Dieu, ont bien des privilèges --- qui les exemptent des révolutions des corps; que pour elles il faut joindre les loix morales aux physiques. Que toutes les choses sont faites --- pour elles principalement. Qu'elles forment ensemble la république de --- l'univers, dont Dieu est le Monarque. Qu'il y a une parfaite justice et --- police observées dans cette cité de Dieu, et qu'il n'y a point de mauvaise action sans châtement, ni de bonne sans une récompense proportionnée. Que plus on connoitra les choses, plus on les trouvera belles et conformes --- aux souhaits qu'un sage pourroit former...

A l'égard de la Physique, il faut entendre la nature de la force, --- toute différente du mouvement, qui est quelque chose de plus relatif. --- Qu'il faut mesurer cette force par la quantité de l'effet. Qu'il y a une

force absolue, une force directive, et une force respect<sup>ive</sup>. Que chacune de ces forces se conserve dans le même degré dans l'univers, ou dans chaque machine non communicante avec les autres, et que les deux dernières forces prises ensemble composent la première ou l'absolue. Mais qu'il ne se conserve pas la même quantité de mouvement, puisque je montre qu'autrement le mouvement perpétuel seroit tout trouvé, et que l'effet seroit --- plus puissant que la cause".

(38) Cf. Dutens, Op. Cit. De primae Philosophiae emendatione et de notionē Substantiae, p. 18-20; Schrecker, Op. Cit. p. 74ss.; y Prenant Lucy, De la Réforme de la Philosophie première et de la notion de Substance, en Oeuvres.

( El Système Nouveau apareció en el Journal des Savants, el 27 de Junio de 1695 ). Cf. Dutens, Op. Cit. p. 49ss.

(39) Cf. Nota 6. P. 160

(40) Cf. Dutens, Op. Cit., Carta al Abad Conti, escrita por Maizeaux el 21 de Agosto de 1719, p. 58.

(41) Cf. Dutens, Op. Cit., Principia Philosophiae, seu theses in gratiam principis Eugenii conscriptae. p. 20ss. ( tal obra se publicó por primera vez en Latín en Acta Eruditorum en 1721; y el original Francés con Erdmann Leibnitii opera philosophica. Berlín, 1840 ).

Cf. Dutens, Op. Cit., Principes de la Nature et de la grace fondés en Raison. p. 32ss.

(42) Cf. Introducción, p. 5

B I B L I O G R A F I A E S P E C I F I C A .

ABUINO Tomás, Los principios de la realidad natural. México, 1975, editorial tradición.

El ser y la esencia. México, 1979, editorial tradición.

BROAD C. D., Leibniz. An Introduction. Londres, 1975, Cambridge University Press.

COUTURAI L., Opuscules et fragments inédits de Leibniz. Hildesheim, 1961, Georg Olms ( t. I La Logique de Leibniz ).

CHOIVE Alain, Les Deux Labyrinthes. Paris, 1973, PUF, ( Au Landgrave, -- Nov. de 1686, carta tomada de GERHARDT G. I. Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz. Berlín, 1875-1890, -- t. II ).

DUTENS L., Opera Omnia. Leibnitii Logica et Metaphysica. Génova, 1768, -- Fratres de Tournes. t. II.

De primae philosophiae emendatione et de notione substantiae

t. II, p. 18ss.

Système Nouveau. t. II, p. 49ss.

Carta de Maizeaux al Abad Conti. t. II, p. 58.

Principia philosophiae, seu theses in gratiam principis Eugeni conscriptae. ( Monadología ) t. II, p. 20ss.

Principes de la nature et de la grace, fondés en raison. t. II

p. 32ss.

Correspondencia con Arnauld. t. II, p. 46ss. ( Carta del 23 de Marzo de 1960. Se usó la versión completa de la editorial Losada, Buenos Aires, 1946 ).

( Discurso de la Metafísica. Buenos Aires, 1972, Aguilar ).

FEUERBACH Ludwig, Exposición, desarrollo y crítica de la Filosofía Leibniziana. 1837.

HEINZ Hanz Holz, Leibniz. Madrid, 1970, Tecnos.

ORTEGA Y Gasset, La idea de principio en Leibniz. Madrid, 1967, Revista de Occidente.

PRENANT Lucy, Oeuvres. Paris, 1972, Aubier Montagne.

RUSSELL B. A critical exposition of the philosophy of Leibniz. London, - 1958, Allen Unwin.

SCOTO Duns, Tratado del primer principio. Buenos Aires, 1974, Aguilar.

SCHRECKER P. Opuscula Philosophica. Paris, 1939, Bibliothèque de Philosophie. ( De rerum originatione radicali ).

SUAREZ Francisco, Investigaciones Metafísicas. Buenos Aires, 1954, Espasa Calpe.

VENNEBUSCH J., Leibniz, Filósofo y Político al servicio de la cultura universal. Badggodesberg, 1966, Inter Nationes.

B I B L I O G R A F I A G E N E R A L .

GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ ( 1646-1716 )

OBRAS:

- 1663 Disputatio metaphysica de principio individuationis.
- 1666 Dissertatio de arte combinatoria.
- 1667 Confessio naturae contra atheistas.
- 1669 Defensio trinitatis per nova reperta logica.  
Lettre à Thomasius.
- 1670 Hypothesis physica nova, théorie du mouvement abstrait et théorie  
du mouvement concret.  
Dissertation sur le style philosophique de Nizolius.
- 1684 Meditationes de cognitione, veritate et ideis.  
Nova methodus per maximis et minimis.
- 1686 Generales inquisitiones de analysi notionum et veritatum.  
Systema theologicum.  
Brevis demonstratio erroris memorabilis Cartesii.  
Discours de Métaphysique.
- 1691 De legibus naturae et vera aestimatione virium motricium contra --  
cartesianos.  
Si l'essence du corps consiste dans l'étendue.
- 1694 De primae philosophiae emendatione et de notione substantiae.

- 1695 Système nouveau de la nature et de la communication des substances.
- 1697 De rerum originatione radicali.
- 1698 De ipsa natura seu de vi insita actionibus creaturarum.
- 1703 Nouveaux essais sur l'entendement humain.
- 1705 Discours de la conformité de la foi et de la raison.
- 1710 Essais de théodicée.
- 1714 Principia philosophiae, seu theses in gratiam principis Eugenii --  
conscriptae. ( Monadologie ).  
Principes de la nature et de la grace fondés en raison.

BABINI José, El cálculo infinitesimal. Buenos Aires, 1972, Eudeba.

BARBER W. H. Leibniz in France from Arnauld to Voltaire, a study in --  
 french reactions to leibnizianism. Oxford, 1955.

BARUZI J. Leibniz et l'organisation religieuse de la terre. Paris, 1907.

BELAVAL Ivon, Leibniz critique de Descartes. Paris, 1960, Gallimard.

Leibniz introduction à sa philosophie. Paris, 1969, J. Vrin.

Leibniz confessio philosophi. Paris, 1970.

BODEBAN, Die Leibniz-handschriften der König-off, bibliotek zu Hannover.  
 Hannover, 1896.

BOEHM, Le vinculum substantiale chez Leibniz. Paris, 1938, J. Vrin.

BOUTROUX E. La Monadologie de Leibniz. Paris, 1896.

Introduction à l'étude des Nouveaux Essais, formation et deve-  
lopoement de la doctrine de Leibniz sur la connaissance. Paris.

- BRIE de G. A. Repertoire bibliographique. Utrech-Bruselas, 1950
- BRUNNER Fernand, Etudes sur la signification historique de la philosophie de Leibniz. Paris, 1950, J. Vrin.
- BUCHDAHT Gerd, Metaphysics and the philosophy of Science, the classical - origins Descartes to Kant. Oxford, 1969.
- BURGELIN P. Commentaire du Discours Métaohysique de Leibniz. Paris, 1959, PUF.
- CARR Hebert, Leibniz. London, 1929, E. Benn.
- CASSIRER, Leibniz's Leben in seinen wissenschaftlichen grundlagen. Mar- - bourg, 1901.  
Hauptischriften zur grundlegung der philosophie. Hamburgo, 1906, Meiner, 2 Vol.
- CASTELNUOVO Guido, Le origini del calcolo infinitesimale nell'era moderna, scritti di Newton, Leibniz, Torricelli. Milán, 1962.
- CECCHI Emilimo, Nuovi saggi sull'intelletto umano. Bari, 1926, Laterza.
- CEÑAL R. Introducción al estudio de Leibniz. Pensamiento 2, 1946.
- COSTABEL P. Leibniz et la dynamique. Paris, 1960.
- CRESSON André, Leibniz sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philoso- - phie. Paris, 1946, PUF.
- CHEVALIER le L. La moral de Leibniz. Paris, 1933, J. Vrin.  
Historia del Pensamiento. III Akten des internationalen - Leibniz-Kongresses B. 5 und III Wiesbaden 1968-1969.
- DAVILLE L. Leibniz Historien, essai sur l'activité et la méthode histo- -

rique de Leibniz. Paris, 1909.

DERISI, Sentido, alcance y fundamentación del principio de razón de ser.

Sapientia 10, 1955.

DEWEY J. Early Essays and Leibniz's New Essays concerning understanding.

Carbondale, 1969.

DILTHEY, De Leibniz a Goethe. México, 1945, F. C. E.

DUBOC J. Der optimismus als weltanschauung. 1881.

DUNCAN G. M. The philosophical works of Leibniz. New Haven, 1890.

DUNGERN, Dynamische weltanschauung. 1921.

ERDMANN J. E. G. G. Leibnitii opera philosophica. Berlin, 1840.

FISCHER Kuno, Geschichte der neuern philosophie G. W. Leibniz. Heidel- -

berg, 1920.

FLECKENSTEIN J. O. Leibniz, Baroch und universalism. München, 1958.

FRIEDMANN G. Leibniz et Spinoza. Paris, 1962, Gallimard.

FRISCHEISEN-KOHLER, Descartes, Spinoza, Leibniz. Madrid, 1925.

FOUCHER de Careil, Oeuvres de Leibniz. Paris, 1859, I-VII.

Leibniz, Descartes et Spinoza. Paris, 1863.

FUNKE G. Der Möglichkeitsbegriff in Leibnizens system. Bonn, 1938.

GARCIA Morente Opúsculos Filosóficos. Madrid, 1919, Espasa Calpe.

GERHARDT C. I. Leibnizens mathematische schriften. Londres-Berlin, 1849-

1863, 8 Vol.

Die philosophischens schriften von G. W. Leibniz. Berlin,

1875-1890, 7 Vol.



- GETBERG G. Le problème de la limitation des creatures chez Leibniz. Paris, 1937.
- GROMER I. Pour mieux comprendre Leibniz, de la théorie philosophique à la pratique quotidienne. Paris, 1931, PUF.
- GRUA G. Textes inédits. Paris, 1948, 2 t.
- Jurisprudence universelle et théodicée selon Leibniz. Paris, 1953.
- La justice humain selon Leibniz. Paris, 1956, PUF.
- GUEROLT Martial, Dynamique et Métaphysique leibniziennes. Paris, 1934.
- GUGGENBERGER A. Leibniz oder die Hierarchie des Geistes. 1947.
- GUITTON J. Pascal et Leibniz. Paris, 1951, Aubier Montagne.
- GUHRAUER G. E. G. W. Freiherr von Leibniz, eine biographie. Breslau, 1846.
- Leibnitz's deutsche schriften. Berlin, 1838-1840, 2 Vol.
- GURR J. E. The principle of sufficient reason in some scholastic systems. Milwaukee, 1950.
- HALBWACHS Maurice, Leibniz. Paris, Mallottée.
- HANNEQUIN A. La première philosophie de Leibniz.
- HARRY-FRANKFURT A collection of critical essays. New York, 1972.
- HARTMANN Nicolai, Leibniz als metaphysiker. Berlin, 1946.
- HEIMSOETH H. Die methode der erkenntnis bei Descartes und Leibniz. Gies-  
sen, 1912-1914.
- HEINEKAMP A. Das problem des guten bei Leibniz. Bonn, 1969.
- HELLIN J. Interpretación optimista de la Historia. Pensamiento 8, 1952.
- El principio de Razón suficiente y la Libertad. Pensamiento 11,

1956.

- HEBRMANN Karl, Das staatsdenken bei Leibniz. Bonn, 1953, Hk. Bouvier.
- HILDEBRANDT Kurt, Leibniz und das Reich der Gnade. La Haya, 1953.
- HORN J. Monade und begriff, der weg von Leibniz zu Hegel. Henn, 1970.
- HOSTLER J. Leibniz's moral philosophy. London, 1975, Duckworth.
- HUBER K. G. W. Leibniz. Munich, 1961, verlag von R. Oldenbourg.
- ITURRIOZ J. Leibniz en la bifurcación cartesiana. Pensamiento 6, 1950.
- IWANICKI J. Leibniz et les démonstrations mathématiques de l'existence de Dieu. Paris, 1934.
- JACQUES M. A. Oeuvres de Leibniz. Paris, 1842, 2 Vol.
- JAGODINSKY Ivan, Leibnitiana elementa philosophiae arcanae de summa rerum.
- JALABERT J. La théorie Leibnizienne de la substance. Paris, 1947, PUF.  
Le Dieu de Leibniz. Paris, 1960, PUF.
- JANET P. Oeuvres philosophiques de Leibniz. Paris, 1866, 2 Vol.
- JANKE Wolfgang, Leibniz die emendation der Metaphysik. Frankfurt am Main, 1963, v. Klostermann.
- JANSEN B. Leibnizens weltbild, weg der weltweisheit. 1924.
- JOSEPH H. W. B. Lectures on the philosophy of Leibniz. Oxford, 1949.
- KASITZ W. Die philosophie des jungen Leibniz. Heidelberg, 1909.
- KANT I. Monadologia physica.
- KAUPPI Raili, Über die Leibnizsche logik mit besonderer Berücksichtigung, des problems der intension und der extension. Helsinki, - 1960.

- KLIMKE, Der Monismus. 1911.
- LACH F. D. The preface to Leibniz novissima sinica. Honolulu, 1967.
- LACHELIER H. Introduction à Leibniz. Paris, 1861.
- LANGLEY A. G. New essays concerning Human understanding. Illinois, 1949.
- LATTA R. Leibniz, the Monadology and others philosophical writings. Oxford, 1898.
- LEROY L. Philosophical papers and letters. Dordrecht, 1970, O. Reidel.
- LOPEZ Gil, Leibniz el filósofo de los principios, Cuadernos filosóficos 8, 1968.
- MACKIE J. M. Life of G. W. von Leibniz. Boston, 1845.
- MAHNKE D. Leibnizens synthese von universal mathematik und individual metaphysik. Stuttgart, 1964.
- MAINE de Biran, Exposé de la doctrine philosophique de Leibniz.
- MARECHAL J. Precis d'Histoire de la philosophie modern. Paris, 1951.
- MARTIN G. Leibniz, logique et métaphysique. Paris, 1966.
- MATZAT H. L. Untersuchungen über die metaphysischen grundlagen der Leibniz schein zeichenkunst. Berlin, 1938.  
Gesetz und freheit. 1948.
- MAYNEZ A. Tres ensayos, el derecho y la equidad, la justicia y la sabiduría. México, 1960, UNAM.
- MELLONE Syducy, The dawn of modern thought, Descartes, Spinoza, Leibniz. London, 1930, Oxford Univ.
- MERZ J. T. Leibniz. Edinburgo y Londres, 1884.

- MEYER R. W. Leibniz and the seventeenth-century revolution, Leibniz und -  
die europäische ordnungskrise, 1949.
- MONTGOMERY G.R. Leibniz's Discours on metaphysics, Correspondence with Ar-  
nauld and Monadology. Chicago, 1902.
- MOREAU Joseph, L'Univers Leibnizien. Paris-Lyon, 1956, Vitte.
- MORRIS-PARKINSON, Leibniz: philosophical writings. London, 1973.
- MULLER K. Leibniz bibliographie. Frankfurt am Main, 1967.
- MULLER-KRONERT, Leben und Werk von G. W. Leibniz, eine chronik. Frankfurt  
am Main, 1969.
- NAERT Emilienne, La pensée politique de Leibniz. Paris, 1964, PUF.
- OLGIATI F. Il significato storico di Leibniz. Milán, 1929.
- ONNO Kloppe, Historisch-politische und staatswissenschaftliche schriften.  
t. I-XI.
- ORTEGA Pedro, Leibniz, las condiciones de la verdad eterna. Madrid, 1921.
- PAPE I. Leibniz, zugang und deutung aus dem wahrheitsproblem. Berlin, --  
1949.
- PARKINSON G. H. R. Logical papers. Oxford, 1966, Clarendon.  
Logic and reality in Leibniz's metaphysics. Oxford, -  
1969, Clarendon.
- PERTZ G. Leibniz's schriften. Hannover, 1843-1847.
- PEURSEN C. A. Leibniz. London, 1969, Faber.
- PIAT, Leibniz. Paris, 1915.
- PICHLER A. Die theologie des Leibniz. Munich, 1869-1870.

POLITELLA J. Platonism, Aristotelianism and cabalism in the philosophy of

Leibniz. Filadelfia, 1938.

QUINTERO Vicente, Tratados fundamentales. Buenos Aires, 1946, Losada.

RASPE R. Opera philosophica. Amsterdam-Leipzig, 1765.

RAVIER E. Bibliographie des oeuvres de Leibniz. Paris, 1937, F. Alcan.

RAY O. Leibniz et la Chine. Paris, J. Vrin.

REINKE J. Das dynamische weltanschauung. 1921.

RENOUVIER-PRAT, Nouvelle Monadologie, 1899.

RESCHER N. The philosophy of Leibniz. Englewood Cliffs, 1967.

ROBINET A. Malebranche et Leibniz, relations personnelles. Paris, 1966.

Le travail de Leibniz à Vienne sur le principe de raison.

Akten der XIV Intern. Kongres. Philos.

ROPOHL H. Das eine und die welt. 1936.

SAW Ruth, Leibniz. London, 1964, Penguin-Books.

SCHMALENBACH H. G. W. Leibniz ausgewählte philosophischen schriften in ori-

ginaltext. Leipzig, 1914, 2 Vol.

Leibniz. Munich, 1921.

SCHMIED-KOWARSIK, G. W. Leibniz deutsche schriften. Leipzig, 1916, 2 Vol.

SERRES M. Leibniz et la racine de l'existence. Paris, 1962, Seghers.

Le système de Leibniz et ses modeles mathematiques. Paris, 1968.

STAMMLER G. Leibniz. Munich, 1930.

STEIN, Leibniz und Spinoza. Berlin, 1890.

STIELER G. Leibniz und Malebranch und das theodizee probleme. 1930.

TOTOK-HAASE, Leibniz. Hannover, 1966.

VIERKANDT A. Der Dualismus in modernen weltbild. 1923.

WIGGINS David, Identity und spatie-temporal continuity. Oxford, 1971.

WINGENDORF E. Das dynamische in der menschlichen erkenntnis. 1939-1940.

WOLF-HANZ, Neve abhanlungen Über den menschlichen verstand. Darmstadt, -  
1969, wissenschaftliche buchgesellschaft.

WUNDT W. Leibniz. Leipzig, 1909.

ZIMMERMANN R. Das Rechtsprinzip bei Leibnitz, ein beitrage zur geschichte  
der rechtsphilosophie. Wien, 1852, Braumuller.

AKADEMIE-VERLAG Fragmente zur logik. Berlin, 1960.

Bibliography of philosophy. Paris, 1954. ( Documentation del Centre National de la recherche scientifique ).

DEUTSCHEN AKADEMIE der wissenschaften zu Berlin, Allgemeiner politischer-  
und historischer briefwechsel. Berlin, 1684-1687.

Kleine schriften zur metaphysic. Darmstadt, 1965, wissenschaftliche buch-  
gesellschaft.

Opere varie. Bari, 1902.

PREUSSISCHEN AKADEMIE der wissenschaften, G. W. Leibniz: Sämtliche schrif-  
ten und briefe. Darmstadt et Berlin, dates diverses  
depuis 1923. ( En colaboración con Ritter, Hochste-  
tter, Müller y Kabitz ).