

2
2e1-

IMAGINACIÓN
Y
METAFÍSICA

*Un acercamiento a
la filosofía de Leibniz*

Héctor J^{ier} Ayala García

COLEGIO DE FILOSOFIA



FACULTAD DE FILOSOFIA Y
LETRAS

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

1997



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

Un filósofo comparó una vez el alma humana con una casa sin ventanas. Los hombres alternan, hablan entre sí, negocian unos con otros, se persiguen unos a otros, sin que el uno vea al otro. Entonces el filósofo explicó las ideas que los hombres tienen mutuamente de sí, diciendo que Dios ha puesto en el alma de cada uno una imagen de los demás, imagen que se desarrolla a lo largo de la vida en la conciencia plena del hombre y del mundo. Pero esta teoría es cuestionable. El saber mutuo de los hombres entre sí no me parece que proceda de Dios; pienso, más bien, que esas casas tienen ya ventanas, pero que sólo dejan pasar al interior una parte pequeña y dispersa de los hechos que están fuera... El momento distorsionador no está tanto en las especificidades de los órganos de los sentidos cuanto en la posición espiritual preocupada o serena, angustiada o conquistadora, humillada o reflexiva, satisfecha o inquieta, roma o despierta; esta posición constituye en nuestra vida el fundamento sobre el cual se configuran todas nuestras experiencias... La posibilidad de comprensión entre los hombres depende, además de la inmediata y eficaz exigencia del destino externo, de este fundamento...

Max Horkheimer

*Después de un sueño intranquilo,
Godofredo Leibniz despertó convertido
en una monstruosa mónada.
Otro Kafka*

En uno de sus libros, Theodor W. Adorno apunta: "Quien hoy elija por oficio el trabajo filosófico, ha de renunciar desde el comienzo mismo a la ilusión con que antes arrancaban los proyectos filosóficos: la de que sería posible aferrar la totalidad de lo real por fuerza del pensamiento."¹ Pero si nos sustraemos a la pretensión totalizadora de la filosofía, ¿cómo *reencontrarnos* con el discurso racionalista que tenía como uno de sus supuestos principales, precisamente, el anhelo de aprehender con palabras no sólo la verdad, sino la totalidad de lo real, y, yendo más lejos, que la razón —unívoca y universal— era capaz de comprender el universo entero?² Es decir, ¿cómo, alejados de esa pretensión *antigua* de la filosofía, acercarse a ella?

¹ Theodor W. Adorno, *Actualidad de la filosofía*, p. 73.

² Leibniz, *Discurso de Metafísica*, *passim*.

Immanuel Kant, en *Los sueños de un visionario*, emparenta burlescamente a los visionarios, *soñadores de la sensación* (mediums, adivinadores, esotéricos, psíquicos, astrólogos...), con los *soñadores de la razón*, con los metafísicos; ambos, según Kant, *construyen meros fantasmas que deben calificarse y considerarse como ensueños*, y señala que hay que distinguir en los filósofos entre lo que *observan* y lo que *elucubran*³; en otras palabras, entre lo que consideran real y sus anhelos, sus esperanzas, pues, habitualmente, ambas cosas las dan por ciertas y demostradas cuando no —sirviéndose de sorprendentes virtuosismos retóricos— por evidentes de suyo. Hoy sabemos, sin embargo, que esa distinción no sólo parece imposible, sino también estéril, pues, como escribía Spinoza en su *Ética*, es acaso la esperanza, incluso más allá de la Verdad, el verdadero *quid* de la filosofía.⁴

Así es que la hipótesis de este trabajo se centra en el alcance que tiene la imaginación en la metafísica, en la especulación filosófica. Hoy puede parecernos un lugar común que la imaginación participa activamente en el proceso cognoscitivo; incluso, nada nos sorprende escuchar que en la obra de Nietzsche, por ejemplo, se advierte claramente el predominio de la imaginación. Pero no ha sido siempre así, ni son siempre tan claras las relaciones que se establecen entre la imaginación, la razón y la especulación, al grado que con frecuencia es difícil distinguirlas: a veces lo más racional parece ser lo más imaginativo, y, otras, lo más imaginativo parece ser lo más racional. Por otro lado, existe un desdén histórico en contra de la imaginación, un menosprecio racionalista que quisiera ver la imaginación fuera de

³ Immanuel Kant, *Los sueños de un visionario*, pp. 62-63.

⁴ "Pero si la filosofía no produce esperanzas, ¿para qué sirve?", escribe Bioy Casares en su *Guirnalda de amores*.

la filosofía (recordemos a Pascal, que titula el capítulo de sus *Pensamientos* en que habla de la imaginación “Miseria del hombre. Las potencias engañosas”⁵). Es por eso que he elegido a Leibniz, un racionalista —quizá el paradigma del filósofo racionalista— para el desarrollo de este trabajo. Así es que podríamos reformular nuestra hipótesis preguntándonos: ¿Cuál es la importancia de la imaginación en el racionalismo de Leibniz? ¿Hasta qué punto la imaginación no subyace a la especulación filosófica? ¿Hasta qué punto la especulación y la razón no se apoyan en la imaginación?

Para mostrar la relevancia de la imaginación en el racionalismo leibniziano he elegido un aspecto de su metafísica o, mejor dicho, la solución o respuesta a la pregunta sobre *el fundamento de lo real*. Pero antes de continuar, es necesario detenerse un poco en lo que se ha dicho. El supuesto principal de este escrito es que la imaginación ocupa en metafísica un lugar muy importante que no siempre se reconoce o se explicita; el pensamiento de Leibniz ofrece un buen ejemplo de esto, pues aunque comparte en cierto sentido con Pascal, Spinoza o Bacon ese desprecio por la imaginación, hace uso de ella una y otra vez no sólo al plantear soluciones a problemas, sino también al refutar y exponer sus propias ideas. Se trata de mostrar cómo incluso para una perspectiva que pretende alejarse de todo pensamiento que no pueda llamarse *puro*, la razón sola es estéril sin la imaginación.⁶

Bertrand Russell, en su comentario a Leibniz, escribe que la primera vez que leyó la *Monadología* se quedó con la impresión de que

⁵ Pascal, *Pensamientos*. I, II, 2.

⁶ Mostrar cómo la imaginación forma parte del discurso racionalista —a pesar, quizás, del racionalismo.

era una suerte de cuento de hadas, coherente, quizás, pero completamente desfasado de la realidad concreta: una realidad inventada al margen de los hechos, una fantasía.⁷ William James, por su parte, se regodea en la sorna llamando a los racionalistas de *espíritu delicado* y oponiéndolos a los *rudos* empiristas que sí se preocupan por la realidad de la carne y el tufo.⁸ Y no es difícil quedarse con esta perspectiva a partir de la lectura aislada de la *Monadología* que Leibniz ni siquiera publicó en vida. Pero estos reproches o burlas no son nuevos; ya Arnauld, en la primera carta que iniciara su agradable correspondencia con Leibniz, escribe al Príncipe Ernesto, Landgrave de Hesse: "...No puedo ocultar mi dolor por ser tal, al parecer, el apego de Leibniz a aquellas opiniones... ¿No valdría más que dejase estas especulaciones metafísicas, que no pueden ser de ninguna utilidad ni a él ni a los demás...?"⁹ Pero la metafísica de Leibniz no es mera imaginaria o fantasía —en un sentido peyorativo— como James quiere que creamos. El mismo Russell reconoce que la *Monadología* adquiere un nuevo sentido una vez que se estudian otras de sus obras.

Debemos preguntarnos, entonces, qué entiende Leibniz por imaginación, y, desde su punto de vista, cuáles son sus relaciones con el conocimiento. Pero su respuesta, además de que no es explícita, es ambigua. Por un lado, como se dijo, estaría dispuesto a aceptar, junto a Pascal y Spinoza, el carácter engañoso de la imaginación, es decir,

⁷ Cfr. Russell, *Leibniz*.

⁸ Cfr. James, *Pragmatismo*.

⁹ Cfr. Leibniz, *Correspondencia con Arnauld*.

reconocerla como un obstáculo para el conocimiento¹⁰; pero en otros escritos¹¹, sin embargo, parece darse cuenta de la importancia de la imaginación para la creación de teorías, para el ejercicio de la especulación filosófica.

Y es en el *primer capítulo* de este ensayo donde se tratará de dilucidar esta ambigüedad y distinguir estas dos acepciones del concepto *imaginación*. En efecto, esta imprecisión se debe a que, en cada caso, un mismo término se está usando con dos significados diferentes: la imaginación como fantasmas, ensueños, quimeras, imaginaria, alucinaciones, creaciones desfasadas, sin referente real y arbitrarias siempre; y la imaginación como facultad que posibilita la abstracción, que sintetiza experiencias, que completa series, que nos ayuda a encontrar el mejor argumento, que nos da elementos de juicio y que no necesariamente lo nubla. Pero Leibniz tiene cuidado en hablar poco de la imaginación en este segundo sentido: se le reprochaba constantemente que su metafísica parecía a simple vista delirios febriles y muchas veces trata de responder a esas acusaciones desligándose de la imaginación —entendida como imaginaria— y recurriendo al término *arte de inventar*, que, podríamos creer, corresponde a lo que habitualmente llamamos *imaginar*.

Para efectos de este trabajo, entonces, se trata de deslindar la *primer* acepción que mencionamos (por corresponder más a la palabra *fantasía*) de la segunda, que se refiere más bien a un proceso creativo con el cual se puede producir conocimiento, o mejor dicho, que permea los procesos cognoscitivos. Es esta última caracterización de lo

¹⁰ Cfr. Leibniz, *Sobre el modo de distinguir los fenómenos reales de los imaginarios*.

¹¹ Cfr. Leibniz, *La profesión de fe del filósofo y Discurso de metafísica*.

imaginario la que ejemplificamos con el análisis de la noción de sustancia; no una mera intelección de imágenes o facultad representativa o conocimiento por imágenes, sino una facultad cuyos mayores logros son la abstracción y la creación.¹²

En el *segundo capítulo*, una vez que se ha establecido el papel de la imaginación en la metafísica, comenzamos a acercarnos propiamente a la filosofía leibniziana, al problema que ocupan las páginas posteriores, que podríamos llamar *ontológico*: ¿Cuál es el fundamento de la realidad? ¿Qué es lo verdaderamente real? ¿Cuál es la realidad que subyace a nuestras percepciones? ¿Cuál es el fundamento de los fenómenos? En efecto, comenzamos en este apartado un breve recorrido a través de los orígenes del concepto de sustancia. Dentro de este recorrido encontramos que hay otras consideraciones acerca de la realidad de las cosas, anteriores a la constitución del concepto *mónada* como fundamento de la realidad, por ejemplo, ¿cómo es que el mundo concreto o fenoménico no puede explicarse por sí solo? ¿Por qué se requiere recurrir a consideraciones metafísicas para dar cuenta de los fenómenos? ¿Por qué la *res extensa* de los cartesianos no puede constituir la esencia de la materia? ¿Por qué la explicación de la realidad a partir de la filosofía corpuscular es incompleta? ¿Por qué se rechazan los átomos y el vacío? ¿Por qué es necesario suponer las formas sustanciales para garantizar la realidad y unicidad de la materia y de los cuerpos? De este modo, también nos damos cuenta de que la creación de conceptos en la filosofía, o, en el caso de la sustancia, como explica Leibniz, la *rehabilitación* de los

¹² Se hablará de la imaginación no en tanto se opone al conocimiento, como hacen Pascal y Spinoza, sino en tanto lo posibilita o lo alienta; es por eso que la imaginación en tanto imaginería arbitraria queda fuera de nuestro estudio.

conceptos de la filosofía, no es gratuita ni arbitraria, sino que responde a una problemática y a una historia de las ideas que no nace con el filósofo ni depende por completo de él.

En el *capítulo tercero* de este volumen, nuestro recorrido inicia analizando las relaciones entre la sustancia y la materia: ¿Cómo es que la sustancia difiere de la materia? ¿Por qué la extensión no es la sustancia de la materia? ¿Qué es el cuerpo? ¿Cuál es la relación entre el concepto de fuerza y la sustancia? ¿Qué es la fuerza pasiva? ¿Qué es la *entelequia*? Lo verdaderamente real, según Leibniz, son las mónadas, pero sólo a través de las consideraciones anteriores podemos entender cabalmente ¿qué es una mónada? ¿Cuáles son sus consecuencias? También en este apartado, encontramos, una vez que Leibniz ha definido lo que entiende por sustancia, la jerarquía que establece entre las mónadas, donde los individuos, las personas, ocupan un lugar preponderante.

En el *capítulo cuarto*, último de este ensayo, nuestro recorrido se cifra exclusivamente en los espíritus, en la realidad del Yo. En los capítulos anteriores, al caracterizar el concepto de sustancia, se habla de la mónada como una unidad de fuerza incapaz de recibir influencia externa, átomos que se bastan a sí mismos, pues llevan dentro de sí una perspectiva del universo entero; *grosso modo* en eso consiste lo que Leibniz llama *noción completa*, en que todos los predicados que puedan atribuírsele a un sujeto están contenidos dentro de él y no dependen de lo externo. Leibniz recalca la supremacía del mundo interior frente al mundo externo, incapaz de ser demostrado. Así es que en este recorrido final, tratamos de atisbar las aparentes relaciones que tiende la mónada con el mundo externo

desde su encierro solipsista; el despliegue hacia el exterior, en este sentido, es en realidad un repliegue hacia adentro, pues todas nuestras representaciones o fenómenos, es decir, la realidad concreta, están dentro de nuestra mente: el alma expresa el universo. También veremos por qué para Leibniz resulta superflua la recuperación del mundo externo, y cómo es que no hay tristeza o desconsuelo —ni tiene por qué haberlos— dada la incapacidad de salir de uno mismo y de acceder, en verdad, a la realidad tal cual es. Posteriormente pueden leerse las conclusiones finales, donde se hace un breve recuento temático y un esclarecimiento final acerca del modo como hemos empleado la palabra 'imaginación' y su relevancia para la especulación filosófica.

Uno de los atractivos de la filosofía de Leibniz es que, a pesar de haber escrito su obra de una manera dispersa, conforma verdaderamente un sistema donde los problemas nunca están aislados y una preocupación inmediatamente nos lleva a otra; todo está relacionado en su metafísica: no podemos entender qué significa el *mejor de los mundos* si no entendemos qué es la *concomitancia*, y no podemos entender la *concomitancia* si no sabemos qué son las *mónadas*, como no entendemos para qué sirve suponer las *mónadas* si perdemos de vista lo que se sigue de ellas. Una cosa lleva a otra; por eso textos como la *Monadología*, por sí solos, dan una impresión equivocada de su metafísica. La realidad tiene un fundamento; ese fundamento son las *mónadas*, pero existe un orden en el cual se concatenan todas ellas. Ese orden es el orden de lo real, regido por lo que Leibniz llama *concomitancia* o *armonía preestablecida* que aparece en su filosofía como una de las consecuencias de suponer la

existencia de las sustancias; pero, éste es un tema que debe abordarse en otras páginas.

Por último, quiero agradecer al Dr. Alejandro Herrera por su tiempo y sus valiosos comentarios y críticas, fundamentales para la elaboración de este trabajo.

Abreviaturas empleadas:

C= Couturat, L., *Opuscles et fragments inédits de Leibniz*. Extrait des manuscrits de la Bibliothèque royale de Hanovre. (Paris, 1903; reimpresión Hildesheim, 1961.)

DS= *Leibniz's deutsche Schriften* (ed. G. E. Guhrauer, 2 vols., Berlin, 1838-40; reimpresión 1966).

GP= G. W. Leibniz. *Die philosophischen Schriften* (ed. C. I. Gerhardt, 7 vols., Berlin, 1875-90; reimpresión Hildesheim, 1960-1.)

Grua= G. W. Leibniz. *Textes inédits* (ed. G. Grua, Paris, 1948.)

LH= *Die Leibniz-Handschriften der Königlichen öffentlichen Bibliothek zu Hannover* (Hannover, 1889; reimpresión Hildesheim, 1966.)

NLO= *Nouvelles Lettres et Opuscles inédits de Leibniz* (Paris, 1857.)

*Es un principio evidente
el de que todo lo que podemos
imaginar es posible.*
David Hume

En el siglo XVII prevalecía la creencia de que los hilos que mueven a la Naturaleza podían explicarse por medio del lenguaje matemático¹: los nuevos hallazgos en física parecían respaldar esta confianza, pues comenzaban a predecirse fenómenos con grados de certeza inigualable. El lenguaje matemático, entonces, mostraba que la naturaleza tenía un verdadero orden, y aún más, que ese orden era susceptible de entenderse ampliamente por medio de la razón humana, que correspondía a la lógica humana, y por analogía, que Dios —que estableció los principios naturales— nos había dado un entendimiento similar al suyo, pues era posible escrutarse su obra, y, como se dijo, entenderla con altos grados de certidumbre. Leibniz fue

¹ "Todo acontece matemáticamente, esto es, infaliblemente en todo el ancho del mundo..." Leibniz, *Del destino*, (Olaso, 384/DS, 49-50).

uno de los hombres que con mayor convicción abrigó esta creencia: no sólo descubrió —o inventó— el cálculo infinitesimal, sino que fue el primero en formular la ley de la conservación de la energía. Es por eso que no debe extrañar la confianza desmedida en la razón como instrumento cognoscitivo al margen de la experiencia, pues se tenía evidencia de que la razón, por sí sola —cuando menos *aparentemente*, como veremos luego—, era capaz de llegar muy lejos. Los descubrimientos científicos alentaban esta creencia, pues el *logos* humano parecía concordar perfectamente con el *logos* implícito en la Naturaleza². Descartes había plantado la cizaña de la duda sobre la importancia que tienen los sentidos en la obtención de conocimiento, aun cuando el fundamento de su filosofía —el *cogito*— descansa sobre principios de experiencia —la percepción inmediata—.³ Leibniz se da cuenta que cualquier cosa que se diga sobre lo concreto, es decir, cada vez que se utilice la experiencia como criterio de verdad, jamás se alcanzará *certeza metafísica*, pues no hay argumento que pueda demostrar suficientemente la existencia del mundo externo, que sólo puede lograrse *certeza absoluta* sobre los principios de la razón:

...No se puede demostrar en absoluto, con ningún argumento, que existen cuerpos. Nada impide que puedan ofrecerse a nuestra mente algunos sueños bien organizados y nada impide que los juzguemos verdaderos ni que al concordar entre sí por su valor de utilidad no

² El orden de las cosas parecía corresponder con el orden del pensamiento.

³ ...No veo qué utilidad puede tener el considerar las cosas dudosas como si fueran falsas: esto no sería librarse de los prejuicios, sino cambiarlos, escribe Leibniz en sus *Observaciones críticas*... I, § 2.

puedan pasar por algo verdadero⁴,

escribe Leibniz en 1684, y ocho años más tarde:

En cuanto a las cosas sensibles, sólo podemos saber o desear que sean coherentes, tanto entre sí como con las razones indudables, de manera que las futuras puedan preverse hasta cierto punto a partir de las pasadas. *Es inútil buscar en ellas más verdad que la que esto nos ofrece, y ni los escépticos deben exigir ni los dogmáticos prometer otra cosa.*⁵

Y unas líneas más abajo:

Descartes ha observado brillantemente que *pienso, luego soy* es una de las verdades primeras. Pero no debiera haber olvidado otras semejantes a ésta. En general puede decirse que las verdades se dividen en verdades de hecho y verdades de razón. La primera verdad de razón, tal como la advirtió correctamente Aristóteles, es el principio de contradicción o, lo que viene a ser lo mismo, el principio de identidad. En cuanto a las de hecho, hay tantas verdades primeras cuantas percepciones inmediatas o, por así decirlo, consciencias. Ahora bien, soy consciente no sólo de mí que pienso, sino también de mis pensamientos, y tan verdadero y cierto es que tengo tal o cual pensamiento, como que yo pienso. Así pues, las primeras verdades de hecho pueden referirse a estas dos:

⁴ Leibniz, *Sobre el modo de distinguir los fenómenos reales de los imaginarios*, (Olaso, 267/GP VII, 320-321.)

⁵ Leibniz, *Observaciones críticas*, I, § 4.

yo pienso, y pienso varias cosas. De donde se sigue no sólo que yo soy, sino también que soy afectado de varios modos.⁶

El tipo de conocimiento que privilegia el racionalismo no depende de los fenómenos, sino de los principios de la razón con los cuales puede llegarse a proposiciones acertadas, sin recurrir a la experiencia como criterio de validación o de verdad; la metafísica es de

las ciencias que dependen de definiciones, no de experiencias, de pruebas racionales, no de pruebas sensibles... No tiene su punto de partida en los sentidos, sino en una intuición clara y distinta, que Platón llamaba idea, y que literalmente significa lo mismo que definición⁷.

La metafísica

es una ciencia rigurosamente demostrativa, que no deriva de los hechos, sino exclusivamente de la razón...; tiene su fundamento no en experiencias y hechos, sino que está destinada a dar cuenta de estos y a reglamentarlos previamente.⁸

Leibniz aclara en su *Demostración de las proposiciones*

⁶ Leibniz, *Op. cit.*, I, § 7.

⁷ Leibniz, "El derecho y la equidad" en *Tres ensayos...*, p. 285.

⁸ Leibniz, "La justicia" en *Op. cit.*; pp. 290-291.

primarias que las proposiciones de razón son

las que surgen únicamente de las ideas o, lo que es igual, que nacen de un conjunto de definiciones que no deben su origen a los sentidos y que, por tanto son hipotéticas, necesarias y eternas.⁹

Esto no significa, sin embargo, que se teorice de espaldas a la realidad concreta, pues lo que se pretende con esta metafísica es entender y explicar la realidad sin atenerse a ella, pues no es posible explicarla satisfactoriamente por sí sola, sino que es necesario recurrir a criterios que no son evidentes en *lo concreto* y sólo pueden apreciarse desde la perspectiva racional: *los fenómenos no son suficientes para entender y dar cuenta de los fenómenos.*¹⁰

Esta exaltación de la razón o del conocimiento racional tiende a interpretarse como un desdén o menosprecio de la experiencia o del conocimiento experimental, como si fueran dos universos irreconciliables. Pero esta visión es equivocada: se trata de saber, por un lado, cuál es el conocimiento más *cierto*, y, por otro,

⁹ Leibniz, *Demostración de las proposiciones primarias*, A VII, ii, 479. Acerca de la metafísica como un saber que no atiende ni explica los fenómenos concretos y/o sobre la verdad al margen de los sentidos: cfr. *La profesión de fe del filósofo*, § 46; *Meditaciones sobre el conocimiento, la verdad y las ideas*, GP IV, 425; *Verdades primeras*, C 518-519; *Discurso de Metafísica*, §§ 10, 15, 18, 19.

¹⁰ De hecho, en eso consiste la principal crítica de Leibniz en contra del cartesianismo: Leibniz supone que la extensión, por sí sola, no puede dar cuenta de la realidad material, que es tan sólo un fenómeno bien fundado —como el espacio y el tiempo—, no una propiedad inherente a la materia y mucho menos su esencia; la realidad y la verdadera unidad de la materia se funda en un principio activo inmaterial y suprasensible: la *monada*. Al respecto ver, por ejemplo: Leibniz, *Discurso de Metafísica*, §§ 12, 18, 19, 21; *Advertencias a los Principios de la filosofía de Descartes*, “Cartas sobre Descartes y el cartesianismo” en *Obras de Leibniz; y sus Escritos de dinámica*.

cuál es el conocimiento que ofrece más *utilidad* a la vida concreta de los individuos; uno por sí solo es estéril, y el otro, sin el primero, demasiado incierto. Es así como la metafísica ha de fundamentar todo lo que la física o la ética, por ejemplo, dan por hecho:

...Lo mismo que el geómetra no necesita complicarse la mente con el famoso laberinto de la composición del continuo, y que ningún filósofo moral, y menos aún el jurisconsulto o el político tienen necesidad de preocuparse por las grandes dificultades que se encuentran en la conciliación del libre albedrío y la providencia de Dios, puesto que el geómetra puede concluir todas sus demostraciones, y el político puede terminar todas sus deliberaciones sin entrar en esas disputas, que no dejan de ser necesarias e importantes en filosofía y en teología; de igual modo un físico puede dar razón de las experiencias sirviéndose, ya de las experiencias más sencillas hechas anteriormente, ya de las demostraciones geométricas y mecánicas, sin necesitar consideraciones generales que son de otra esfera; y si emplea para ello el concurso de Dios o bien algún alma, *arché* u otra cosa de esta índole, es tan extravagante como si en una deliberación práctica importante quisiera entrar en grandes razonamientos sobre la naturaleza del destino y de nuestra libertad; como, en efecto, los hombres cometen con bastante frecuencia esta falta sin darse cuenta, cuando se complican el espíritu con la consideración de la fatalidad, e incluso a veces se apartan por ello de alguna buena resolución o de algún cuidado necesario.¹¹

¹¹ Leibniz, *Discurso de metafísica*, § 10.

La metafísica intentaría explicar la realidad de todas las cosas, no los fenómenos particulares, pero sí el fundamento de esos fenómenos:¹² ¿qué es lo verdaderamente real? Es cierto que detrás de esta pregunta se manifiesta un esencialismo que podríamos juzgar platonista —como el mismo Leibniz considera—: debe haber *formas substanciales* que garanticen la coherencia del mundo concreto. Pero no podemos pensar que la metafísica está completamente desvinculada de la práctica —la experiencia— porque tiende a dar explicaciones generales; al contrario, todo juicio de experiencia lleva implícitos presupuestos metafísicos; la razón debe encontrar verdades sin recurrir a la experiencia, pues los datos de la sensibilidad se consideran inciertos y contingentes frente a las supuestas verdades metafísicas o de razón, que se consideran necesarias. Recurrir a la experiencia en este ámbito —en el espacio de la metafísica— reduciría las garantías de certeza absoluta. No se desdeñan los sentidos, la experiencia, sino que se considera que forman parte de una esfera distinta del saber humano; útil para la vida concreta o práctica, pero que no puede aspirar a la certeza absoluta de las verdades metafísicas. Leibniz nunca despreció el conocimiento experimental (diseñó sistemas de riego, desarrolló proyectos para la explotación de las minas, para el alumbramiento de

¹² Rescher al respecto escribe: "Leibniz separa el reino de lo real en dos terrenos: el reino de las mónadas, el mundo real, que conforma el objeto de estudio de la metafísica; y el reino de las cosas de nuestra experiencia cotidiana, el mundo fenoménico, que conforma el objeto de estudio de las ciencias en general, pero preeminentemente de la física. Estos dos reinos, el físico y el metafísico, no son discordantes ni están escindidos, sino que son aspectos diferentes del mismo mundo. El sistema de los fenómenos resulta del sistema de las mónadas y está bien fundado en él." *Leibniz...* p. 65.

aguas, para el cultivo del campo...)¹³, pero estaba buscando desarrollar un conocimiento no desvinculado de la experiencia, pero sí independiente de ella¹⁴

No es que se desdén la práctica, los sentidos, la experiencia, sino que ese terreno, desde la perspectiva racionalista no es exactamente el terreno de la metafísica: como se dijo antes, aquí se trata de ver hasta dónde puede llegar la razón por sí sola, o, al menos, *aparentemente*.

Sabemos que del mundo concreto sólo podemos emitir juicios que alcancen una *certeza moral*¹⁵ y que esto se debe a la imposibilidad de demostrar la existencia del mundo externo¹⁶, y como lo que se busca es el mayor grado de certeza, que sólo se obtiene a través de un análisis racional de los principios y no a través de la observación de fenómenos, habrá que actuar con la razón

¹³ En una carta sobre Descartes y el cartesianismo, Leibniz apunta: "Descartes, como todos los hombres, tenía el espíritu limitado; sobresalía en las especulaciones, pero ningún descubrimiento hizo en cosas útiles para la vida sometida a los sentidos, que sirva para la práctica de las artes" (*Obras de Leibniz*, p. 251), como un severo reproche a la supuesta inutilidad práctica de sus escritos. Leibniz continuamente recalca la importancia de la práctica y la experiencia en la vida cotidiana. Cfr., por ejemplo: *Wilhelm Pacidius (borrador de una introducción)*, A VII, ii, 511; *El análisis de los lenguajes*, G 354; *Diálogo entre un político sagaz y un sacerdote de reconocida piedad*, LH, 2v, 6v, 14; *Sobre los principios*, C 184; *Carta a Gabriel Wagner*, GP VII, 525; *De la sabiduría*, Gra, 587-588.

¹⁴ Es decir, conocimiento *a priori*. Cfr., por ejemplo: *Verdades Primarias*, (C 518-520), donde Leibniz recalca la necesidad del conocimiento *a priori*, que surge de un análisis conceptual desvinculado de la sensibilidad, o lo que es lo mismo, del análisis de las nociones. Cfr. al respecto su *Característica universal*.

¹⁵ Como la llama Leibniz para distinguirla de la *certeza absoluta* que poseen las verdades necesarias. Cfr. *Sobre el modo de distinguir...*, (Olaso, 266-268/ GP VII, 320 y siguientes.)

¹⁶ Aunque lo supongamos y alcancemos certezas al grado que podemos predecir fenómenos.

independientemente de la experiencia¹⁷. Así que *al parecer* nos quedamos solos con la razón o con la razón sola.¹⁸

Si la experiencia o los sentidos, al independizarlos de la razón, no representan ningún impedimento para el conocimiento certero o la investigación racional¹⁹, la razón, *aparentemente*, encontrará otro obstáculo, no ya del mundo sensorial, sino de otra facultad del entendimiento: la imaginación.

En efecto, una vez que intenta usarse la razón como instrumento cognoscitivo, o parece que no puede hacerlo completamente sola, que no se basta a sí misma, o que difícilmente puede sustraerse a la imaginación, a la invención de posibilidades, al

¹⁷ Aunque esto no signifique, como se dijo, desvincularlas, desterrarlas por completo. Son dos aspectos diferentes del mismo mundo que corresponden a dos tipos de conocimiento diferente: las verdades necesarias o de razón —que implican un conocimiento *a priori* a partir del análisis de las nociones—, y las verdades contingentes o de hecho —que implican un conocimiento *a posteriori*.

¹⁸ “*Praedicatum inest subjecto*, o si no es así, no sé en qué consiste la verdad”, escribe Leibniz a Arnauld, y al inicio de su *Espécimen de hallazgos relativos a los admirables arcanos de la Naturaleza General*, apunta: “En toda verdad universal afirmativa, el predicado está ínsito en el sujeto; explícitamente en la verdades primitivas o idénticas, las únicas por otra parte, que son de suyo evidentes”, recalcando la importancia de la investigación racional. La Verdad (con mayúscula) depende exclusivamente de la razón, pues corresponde a un conocimiento *a priori*, que no necesita recurrir a la experiencia para saberse cierto, sino que es validado por los propios principios de la razón y se obtiene a través del análisis de conceptos, no de experiencias. Los juicios verdaderos, para Leibniz, son los juicios analíticos; a través del análisis de los conceptos o los términos encontramos la Verdad; la sensibilidad no interviene en este proceso aunque la mayoría de los conceptos tengan su origen en la sensibilidad. Cfr., al respecto: *Historia y elogio de la Lengua o Característica universal*, GP VII, passim; incluso en *Demostración de las proposiciones primarias*, admite un dominio propio y autónomo de la razón, A VII, ii, 479.

¹⁹ Recordemos que Descartes duda de los sentidos por considerarlos engañosos, pero que al final de sus *Meditaciones* vuelve a incorporarlos a la investigación por la utilidad que representan.

desencadenamiento de las esperanzas. Es así como ha querido verse un forcejeo constante entre razón e imaginación. Una dualidad irreconciliable, irreductible, donde la razón y el conocimiento se ven siempre en peligro de encallar en el suelo fangoso de la incertidumbre, en el país dudoso de la imaginiería. Nace aquí una desconfianza, un odio, un rechazo racionalista contra la imaginación, y, a la vez, un maniqueísmo donde lo racional no puede ser imaginario, y lo imaginario no puede ser racional.²⁰

Y como desde el punto de vista racionalista lo racional es real²¹ y lo real es racional, la imaginación queda fuera del campo del conocimiento, a no ser —como dirá Pascal más adelante— que funja como un mero estorbo. Así es que el racionalista no encuentra únicamente en los sentidos la fuente del error, sino que además tendrá que cuidarse de su propia imaginación.

Spinoza considera que la imaginación o las imaginaciones no tienen valor de verdad y que entorpecen el proceso cognoscitivo confundiendo las evidencias con fantasmales ensueños.²² Pero es Pascal quien con más ardor plantea la oposición entre la razón y la imaginación. En la primera parte de sus *Pensamientos*, en el capítulo

²⁰ Más adelante veremos cómo esta afirmación no resulta del todo cierta. Los sueños pueden tener la coherencia de la vida concreta, dice Leibniz, y si la vida fuera un sueño no importaría si podemos encontrar verdades útiles para la vida cotidiana. Cfr. *Sobre el modo de distinguir...*

²¹ No olvidemos que Leibniz trata de refutar en varias ocasiones el nominalismo de Hobbes. Cfr. *Diálogo entre un político sagaz y un teólogo de reconocida piedad*, por ejemplo.

²² "La opinión o imaginación" forma parte de lo que llama *primer género* del conocimiento, es decir, todas las ideas inadecuadas y confusas, únicas que pueden ser causa de falsedad (*Ética*, II, XL, 2 y II, XLÍ.) Aunque la mente no yerra porque imagine —las "imaginaciones de la mente" no contienen por sí mismas el error—, sino sólo porque, o cuando, opera de tal forma que imagina como presentes cosas cuya existencia está excluida (*Ibid.*, II, XVII.)

que lleva por título "Miseria del hombre. Potencias engañosas", después de hablar de la *miseria* de los sentidos, escribe:

Imaginación.— Es esta parte dolosa del hombre, esta muestra de error y de falsedad, y tanto más falaz cuanto que no lo es siempre; porque sería una regla infalible de verdad si fuera infalible de mentira. Pero siendo lo más a menudo falsa, no da ninguna señal de su cualidad, pues marca con el mismo carácter lo verdadero y lo falso.

Yo no hablo de los locos, hablo de los más cuerdos: es entre ellos donde la imaginación tiene el gran don de persuadir a los hombres. La razón hace bien en gritar; ella no puede apreciar las cosas en su justo valor.

Esta soberbia potencia, enemiga de la razón, y que se complace en contrastarla y en dominarla, para demostrar cuánto puede en todas las cosas, ha conformado en el hombre una segunda naturaleza. Ella tiene sus dichosos, sus desgraciados, sus sanos, sus enfermos, sus ricos, sus pobres; ella hace creer, dudar, negar, a la razón; ella suspende el uso de los sentidos, ella los hace sentir; ella tiene sus locos y sus cuerdos; y nada nos hace concebir más despecho que ver cómo llena a sus huéspedes de una satisfacción bien de otro modo llena y completa que la razón... Ella no puede volver cuerdos a los locos; pero los hace dichosos, lo contrario de la razón, que no puede hacer a sus amigos sino miserables; la una los cubre de gloria; la otra, de ignominia... Jamás la razón sobrepuja a la imaginación, siendo así que la imaginación desplaza a la razón de su sitio... La imaginación dispone de todo: hace la belleza, la justicia, la felicidad, que es todo en el mundo... [La imaginación], esta dueña del

mundo...²³

Pascal desdeña la imaginación por ser la madre de la confusión y el error, y por usurpar el lugar que debiera corresponderle a la razón, pues, al ser con frecuencia falsa, no da ningún signo de calidad e indica, de la misma manera, tanto lo verdadero como lo falso.²⁴ Más adelante lamenta que los hombres se rindan ante ella, que hasta ese grado les nuble la razón. Pascal no intenta alertarnos del riesgo que corre la especulación si dejamos que la imaginación sobrevuele nuestro discurso sin sujetarse a principios racionales; entiende que *desgraciadamente* forma parte de lo humano y que continuará siempre una lucha entre ambas. Condena en vez de prevenir, pues nadie está a salvo de rendirse a sus plantas. Sin embargo, sus palabras también permiten entrever cierto miedo de dejarse llevar por la imaginación, es decir, dejarse seducir por el artificio. Y es que nota el alcance, el poder de una facultad *frente a* otra. No dos facultades que intervienen *juntas* en el proceso cognoscitivo, sino dos enemigos que se apuñalan por la espalda. Pascal nos pinta el cuadro de una batalla infinita, de una oposición irreconciliable, y desde su maniqueísmo no le es posible apreciar ninguna tregua, ningún momento de comunión entre ambas. La imaginación representa perfidia y debe soslayarse, y debe recalcarse su papel de traidora.

David Hume escribe al respecto:

²³ Pascal, *Pensamientos*, I, 11-2.

²⁴ Spinoza, en ese sentido, considera que la imaginación o los juicios imaginarios carecen de valor de verdad.

Nada es más apto para llevarnos a tomar erróneamente una idea por otra que una relación entre ellas que las asocie en la imaginación, haciendo así pasar fácilmente de una a la otra.²⁵

Y más adelante:

En efecto, si asentimos a cada sugestión trivial de la fantasía, aparte de que estas sugestiones se contradicen frecuentemente entre sí, nos llevan a tantos errores, absurdos y oscuridades que al final tenemos que avergonzarnos de nuestra credulidad. *No hay nada más peligroso para la razón que los vuelos de la imaginación, ni existe tampoco nada que haya ocasionado más equivocaciones entre los filósofos.*²⁶

Básicamente la misma noción; no obstante, Hume se percató de su carácter *trascendental*²⁷; aunque se da cuenta de que puede ser fuente de error, también advierte su relevancia para el conocimiento, su engarzamiento con la razón para producir conocimiento.²⁸

Pascal insiste en el carácter peyorativo de la imaginación no sólo respecto al conocimiento, sino también respecto a su poder dañino en la vida cotidiana; Spinoza recalca la confusión, la arbitrariedad y la falta de certeza de la imaginación como facultad

²⁵ Hume, *Tratado de la Naturaleza Humana*, I, IV, II, 203.

²⁶ Hume *Op. cit.* I, IV, VII, 267. Las cursivas son mías.

²⁷ De aquí en adelante usaré esta palabra en el sentido kantiano: "Llamo *trascendental* a todo conocimiento que se ocupe, no de objetos, sino de nuestro modo de conocer los objetos." *Crítica de la razón pura*, B 25/A 11.

²⁸ Como se verá más adelante.

cognoscitiva. Leibniz frente a esta lucha supuesta entre razón e imaginación tiene una postura poco explícita y bastante ambigua. Como Pascal y Spinoza, reconoce que los delirios fantasiosos no son conocimiento e incluso entorpecen su desarrollo, y no en vano se decide por un conocimiento racional que se aleja —supuestamente— de ciertos rasgos de la imaginación en tanto *facultad representativa y mera intelección de imágenes*; es decir, pretende realizar un saber que principalmente encalle en el llamado *pensamiento puro*: un discurso en el que sus conceptos difícilmente podrían ser imaginados como se piensa en una pintura o en una silla; ¿qué te imaginas cuando escuchas la palabra *Dios* o *infinito* o *sustancia simple*? Verdaderamente estos conceptos no tienen un referente concreto en la imaginación; pero parece que imaginar no es sólo pensar centauros o sirenas, no consiste únicamente en fantasías febriles que desvían a la razón de sus afanes de certeza y conocimiento —como Spinoza y Pascal quieren que creamos. Leibniz tuvo que enfrentar una y otra vez la sorna y defender su metafísica del epíteto ‘fantasía’²⁹; por eso no es extraño que intentara continuamente desvincular su labor teórica de toda connotación imaginaria que pudiera interpretarse como un ensueño más que como producto de un riguroso pensamiento racional. Pero, como hemos dicho, la imaginación no se reduce a la representación de fenómenos ni al conocimiento por medio de imágenes; su tarea principal *no es* producir imágenes. En efecto, Leibniz sigue a Spinoza y a Pascal en su menosprecio de la imaginación cuando se piensa como fantasías arbitrarias, como alucinaciones, espejismos o quimeras; pero parece darse cuenta también, como Hume, de que la especulación filosófica resulta del

²⁹ Cfr. *Correspondencia con Arnauld*, por ejemplo.

entreveramiento entre la razón y la imaginación.

A la par de la confianza en la razón como instrumento cognoscitivo, la imaginación se presenta como una facultad poderosa —dueña del mundo, según Pascal—, de invención desmedida, y muchas veces ajena a los afanes de conocimiento; en este sentido germina el reproche de Hume contra los “vuelos de la imaginación”. La razón, desvinculada de la sensibilidad, es capaz por sí sola de acceder a verdades necesarias; es más, estas verdades de razón —como las llama Leibniz— se caracterizan precisamente por su supuesta independencia de la experiencia o de la conciencia empírica³⁰. La razón tendría, entonces, la capacidad de acceder a verdades, mientras la imaginación es interpretada como una facultad que inventa ficciones, que se aleja de lo real —utilizando elementos de la realidad. Francis Bacon divide el saber humano en su *Descripción del globo intelectual* “conforme a las tres facultades de la mente”³¹ en historia, poesía y filosofía (memoria, imaginación y razón). Bacon caracteriza la poesía como una *historia ficticia*, producto de la imaginación (*phantasia*):

en la filosofía la mente está aferrada a las cosas, mas en la poesía se halla libre de tales cadenas y puede divagar y fingir lo que le plazca.³²

La imaginación para Bacon no está sometida

³⁰ Kant, *Los progresos de la metafísica...* Sección primera, 266.

³¹ Bacon, *Descripción del globo intelectual*, Cap. I, pp. 3-6.

³² Bacon *Op. cit.*, p. 5.

a ninguna ley ni a la necesidad de la naturaleza o de la materia... Puede unir lo que en la naturaleza no se da sino por separado y, por el contrario, separar cosas que en la naturaleza siempre están unidas.³³

La razón, en cambio, compone y separa de acuerdo con la realidad, tal y como se dan las cosas en la naturaleza —o, al menos, “tal y como a los hombres les parece que se dan”³⁴. Aunque Bacon note una importante labor de la imaginación en el proceso de descubrimiento tanto de nuevas verdades como de correspondencias ocultas y simpatías existentes entre las cosas, y considere que la imaginación tiene cabida en el conocimiento, entendido éste como “la ejercitación y la operación de la mente”³⁵, ateniéndonos a su doctrina de los espíritus, la imaginación no es una facultad exclusiva del alma racional, sino que es compartida por el hombre y las bestias³⁶.

Tenemos, por un lado, que el conocimiento cierto (verdades necesarias o de razón) es posible gracias a la razón sola; y por otro, que, o bien la imaginación no es tomada en cuenta para efectos de este conocimiento —pertenece a otra esfera—, o lo obstruye. Oímos las quejas de Pascal, pues la imaginación habla indistintamente de lo verdadero como de lo falso; escuchamos que los *vuclos de la imaginación*, según Hume, son peligrosos para el pensamiento filosófico. Ambas posturas subrayan, junto con Bacon, lo arbitrario de esta facultad. Hume escribe:

³³ Bacon, *Ibid.*, p. 6.

³⁴ Bacon, *Ibidem.*

³⁵ Bacon, *Ibid.*, p. 5.

³⁶ Bacon, *Ibidem.*

Divididos entre estos principios contrapuestos, no por ello renunciamos a uno o a otro; lo que hacemos es envolver al objeto en tal confusión y oscuridad que no percibamos ya la oposición.³⁷

La imaginación, desde este punto de vista, es una facultad perniciosa porque no se atiene a una coherencia lógica, ni a un orden de lo real supuestamente ya establecido, sino que *inventa* con esos elementos de la realidad (que para la filosofía o la ciencia serían objeto de escrutinio e investigación) un discurso ficticio al margen de la razón e, incluso a veces, violando sus principios.

Hasta aquí hemos sido testigos de una interpretación de lo imaginario y la imaginación en un sentido desdeñoso, ajeno a los afanes de la metafísica y de la razón; pero también notamos cómo, casi a hurtadillas, la imaginación ha de colarse en el proceso cognoscitivo, a pesar de la razón y del conocimiento. En efecto, a pesar de estos rasgos que hacen ver la imaginación como un peligro para la filosofía, escuchamos la resignación de Pascal en el sentido de no poder eludir bajo ninguna circunstancia esta facultad y tener que aceptarla con todas sus alegrías y sus miserias, a la vez que Hume y Bacon se lamentan por una imaginación desbocada, sin riendas; pero reconocen, sin soslayar, su utilidad para el descubrimiento e invención de nuevas verdades. Pascal se queja de los engaños que produce o puede producir la imaginación incluso en la vida cotidiana, y desde su sacerdocio racional no le es posible percatarse —o no quiere hacerlo— de otro rostro de la imaginación del cual depende en gran medida el conocimiento. En las palabras citadas de Hume,

³⁷ Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, I, IV, V, 238.

pareciera que, al igual que Pascal, desprecia la imaginación y lanza sus injurias ya con resignación, ya como un súbdito despedido de la razón; pero no es así. Como se dijo, se advierte una visión despectiva de la imaginación a diferencia de lo que ocurre respecto al conocimiento; pero sólo para poder valorarla con mayor alcance y plenitud, pues la imaginación no consiste, como también se hizo notar, en una facultad exclusivamente representativa (que se representa fenómenos en la mente) ni su único objeto es la creación de imágenes. Hume escribe:

...La imaginación, una vez colocada en una cadena de pensamientos, es capaz de continuar la serie aun cuando no se acaben sus objetos, del mismo modo que una galera puesta en movimiento por los remos sigue su camino sin precisar de un nuevo impulso... la razón de ello se encuentra en que, luego de considerar varios criterios vagos de igualdad y de corregir unos con otros, pasamos a imaginarnos un criterio tan correcto y exacto de esa relación que ya no se ve sometido al menor error o variación.³⁸

Comienza a reconocerse la imaginación explícitamente como una facultad cuyos mayores logros son la invención y la abstracción; por ejemplo, formamos gracias a ella la idea de que los cuerpos externos subsisten independientemente de la percepción:

...Nuestra razón no nos da, ni le sería posible darnos bajo ningún supuesto, seguridad alguna de la existencia

³⁸ Hume, *Op. cit.* I, IV, II, 198 y I, II, IV.

distinta y continua de los cuerpos. Esa opinión tendrá que deberse enteramente a la *imaginación*.³⁹

La razón, entonces, resulta ser una facultad restringida que ha de apoyarse en la imaginación para ampliar sus horizontes. Hume nos hace notar incluso que

Formamos gracias a ella la noción de identidad y continuidad de los cuerpos.⁴⁰

Y en seguida apunta:

Este principio es quien nos hace razonar sobre causas y efectos, y también quien nos persuade de la existencia continua de objetos externos cuando éstos no están ya presentes a nuestros sentidos.⁴¹

Comenzamos a distinguir dos sentidos de la palabra 'imaginación': uno despreciativo, que se refiere a invenciones ficticias como los minotauros o las sirenas, construcciones mentales hechas de espaldas a un verdadero interés por el conocimiento y al margen, aparentemente, de la razón en tanto facultad cognoscitiva; y otro, que se refiere a la imaginación en tanto que posibilita el conocimiento, ayuda a su desarrollo y se engarza con la razón para producirlo. El primer sentido o uno de los rostros de esta facultad, parece estar en

³⁹ Hume, *Ibid.*, I, IV, II, 194.

⁴⁰ "—Eso lo deduce la imaginación de las percepciones discontinuas—", Hume, *ibidem.*, I, IV, II, 201-218, *passim*.

⁴¹ Hume, *Ibid.*, I, IV, VII, 266.

pugna constante con la razón y la filosofía, pues en la medida que se cuelan en el discurso metafísico estos espejismos, estos fantasmas, como explica Hume, producen confusión y errores. Empero, otro rostro no menos alegre, nos muestra una suerte de alianza donde, aun con el peligro inminente de no dejarse sujetar por las riendas de la razón y de caer en extravagancias quizás hermosas para un discurso poético, pero ajenas a la filosofía, parece diluirse el conflicto entre ambas facultades, o mejor, parecen actuar juntas y de la mano.

Pascal habla de *resignarse* a vivir con la imaginación, pues no hay manera de deshacerse de ella ni de evitar que interfiera constantemente en nuestra vida. Pero precisamente esa constancia es de la que se sirve la razón para alcanzar conocimiento, entendida la imaginación no en el sentido de fantasmas y quimeras (como creadora de dragones y gnomos), sino como una facultad que inventa, abstrae, sintetiza experiencias, completa series... El poeta Wallace Stevens escribe:

Usamos nuestra imaginación con cada hombre que percibimos, cuando al mirar en torno nuestro llegamos a alguna conclusión respecto a él.⁴²

Y unos renglones más adelante:

La mente retiene la experiencia, de modo que mucho después que ésta ha tenido lugar, mucho después de la invernal claridad de una mañana de enero, mucho después de las límpidas vistas de Corot, esa facultad que

⁴² Wallace Stevens, "La imaginación como valor", en *El elemento irracional de la poesía*, p. 53.

poseemos... hace sus propias construcciones a partir de aquella experiencia. Si tan sólo reconstruyera la experiencia o repitiera para nosotros nuestras sensaciones en abierta oposición, se trataría de la memoria. Lo que en realidad hace es usarla como material con el cual hace lo que quiere. Esta es la función típica de la imaginación, la cual hace uso de lo conocido para producir lo no conocido.⁴³

Son estos rasgos de la imaginación, entendida como facultad creativa que ayuda al conocimiento, los que van a subrayarse en este escrito; por eso habría que matizar las palabras de Wallace: la imaginación, dentro de la especulación filosófica, no actúa de manera tan arbitraria; sigue sus propias reglas, pero también las de la razón, pues ha de ceñirse a una rigurosa coherencia lógica, y no se opone a ella⁴⁴. Hume insiste:

...esa singular y, en apariencia, trivial propiedad de la fantasía por la que penetramos sólo a costa de gran dificultad en las consideraciones remotas de las cosas.⁴⁵

Frente a los reproches de Pascal, encontramos que la imaginación es una facultad esencial para la obtención de conocimiento. La obra de Leibniz lleva implícito este supuesto, aunque a veces podría costarnos trabajo reconocerlo; en general,

⁴³ Wallace Stevens, *Op. cit.*, p. 89.

⁴⁴ "Las meditaciones que no se apoyan en razones, sólo son imaginaciones arbitrarias que desaparecen a la mejor tentación", escribe Leibniz en *Sobre el modo de distinguir los fenómenos reales de los imaginarios*.

⁴⁵ Hume, *Ibid.*, l. IV, VII, 268.

cuando se habla de imaginación o se hace referencia a esta facultad en sus escritos (como en los casos de Descartes y de Spinoza), se hace de forma peyorativa, pues explícitamente se entiende 'imaginación' como fantasmas, ficciones, alucinaciones dañinas siempre para la especulación metafísica, o como imágenes pictóricas, ya que el pensamiento puro —conceptos que no se fundan en lo sensible— no posee un correlato en la imagen: se puede entender el concepto *abstracción*, por ejemplo, pero no representarlo como podríamos hacer con una nube o un oso. Así que cuando se habla de imaginación se hace con cautela, pues el hecho de aceptar abiertamente su importancia en la construcción de teorías podría implicar cierto riesgo, ya que, sin duda, podría entenderse en un sentido peyorativo, y no como la posibilidad de enriquecer el conocimiento. Una y otra vez, como se dijo antes, es acusado Leibniz de fantasear, y constantemente se ve obligado a defenderse de este juicio⁴⁶. Pero aunque explícitamente muy pocas veces Leibniz mencione abiertamente la imaginación en su sentido trascendental, no es tan difícil desentrañarlo de sus propias sílabas, de las respuestas que da a los problemas metafísicos (por ejemplo, cómo encontrar con pocos principios la mayor cantidad de relaciones y realidades posibles que cohabitan entre sí⁴⁷). Leibniz prefiere llamarle *arte de inventar* al esfuerzo creativo de la imaginación, sin duda para evitar la sorna y los dardos que solían caer sobre su metafísica⁴⁸.

⁴⁶ Cfr. *Correspondencia con Arnauld: Del origen radical de las cosas; La profesión de fe del filósofo; Diálogo entre un político y un sacerdote...* (passim), por ejemplo.

⁴⁷ El principio de economía; la armonía preestablecida; los compositibles...

⁴⁸ Cfr. Fontanelle, *Elogio de Leibniz*, donde a la muerte del maestro, el autor intenta provocar la risa fácil a partir de su doctrina.

A pesar de que por imaginación —en general— se entendiera algo nocivo para la razón y para el conocimiento, también se reconocía veladamente su utilidad y su importancia, ya que no se le reduce a una facultad engañosa y contraria a la razón. Wallace apunta:

No podemos mirar el pasado o el futuro de no ser a través de la imaginación, pero una vez más la imaginación de miradas retrospectivas es una cosa y la imaginación de miradas hacia delante otra... La memoria contiene un poder reproductivo, y las miradas hacia delante contienen un poder creativo: el poder de nuestras ilusiones.⁴⁹

Dentro de la imaginación, Hume llama principios permanentes, irresistibles y universales a aquellos que constituyen la base de todos nuestros pensamientos y acciones (como las nociones de causalidad e identidad) "de modo que, si desaparecieran, la naturaleza humana perecería y se destruiría inmediatamente."⁵⁰ Éste es uno de los rasgos de la imaginación que hay que tener en cuenta, pues desde este punto de vista, al parecer, no únicamente la razón no actúa sola, sino que sin la imaginación tampoco llegaría muy lejos:

Dirijamos nuestra atención fuera de nosotros cuanto nos sea posible; llevemos nuestra imaginación a los cielos, o a los más extremos límites del universo: nunca daremos

⁴⁹ Wallace Stevens, *Ibid.*, 53. Y es que no es posible separar las esperanzas y el temperamento de los filósofos —como bien señala William James— de su metafísica.

⁵⁰ Hume, *Ibid.*, I, IV, VII, 267.

*realmente un paso fuera de nosotros mismos, ni podemos concebir otra clase de existencia que la de las percepciones manifiestas dentro de esos estrechos límites. Este es el universo de la imaginación, y no tenemos más ideas que las allí presentes.*⁵¹

No podemos escindir, entonces, la razón de la imaginación ni creer ciegamente que siguen enfrascadas en una lucha, pues la especulación es resultado del entreveramiento de ambas facultades.⁵²

Sin esta cualidad por la que la mente aviva más unas ideas que otras... nunca podríamos asentir a un argumento, ni llevar nuestro examen más allá de los pocos objetos manifiestos de nuestros sentidos. Es más, ni siquiera podríamos atribuir a estos objetos ninguna otra existencia sino aquella que depende de los sentidos, por lo que deberían ser incluidos en su totalidad dentro de esa sucesión de percepciones que constituye nuestro yo o persona. Y aún más; incluso con respecto a esa sucesión, lo único que podríamos admitir serían aquellas percepciones inmediatamente presentes a nuestra conciencia, de modo que tampoco esas imágenes vivas que nos presenta la memoria podrían ser admitidas como figuras verdaderas de percepciones pasadas. La memoria, los sentidos y el entendimiento están todos ellos, pues, fundados en la imaginación, o vivacidad de nuestras

⁵¹ Hume, *Ibid.*, I, II, IV, 68. Recordemos que las monadas no pueden salir de sí mismas. Las cursivas son mías.

⁵² Incluso podríamos preguntarnos con Wallace Stevens si es que hay en verdad lucha alguna, o es la idea de una lucha sólo basura académica. "¿Acaso no van juntas en la mente como dos hermanos o hermanas?"

idens.⁵³

En un principio vimos cómo era posible justificar o entender la desmedida confianza en la razón, al margen de la experiencia, dados los hallazgos en matemáticas y en física; cómo, al parecer, la razón, por sí sola, se acercaba a verdades no empíricas. Ahora podemos percatarnos de que si en un inicio la imaginación parecería ser casi exclusivamente símbolo de perfidia, no sólo tiene un papel importante en el proceso cognoscitivo, sino que sin ella, el conocimiento no sería posible:

Pero si, por otra parte, y a la vista de estos ejemplos, tomamos la resolución de rechazar todas las triviales sugerencias de la fantasía, y nos adherimos al entendimiento —esto es, a las propiedades más generales y establecidas de la imaginación—, será esta misma resolución quien, si se lleva a efecto con firmeza, resulte peligrosa y venga acompañada por las más funestas consecuencias. Ya he señalado, en efecto, que cuando el entendimiento actúa por sí solo y de acuerdo con sus principios más generales, se autodestruye por completo, y no deja ni el más mínimo grado de evidencia en ninguna proposición, sea de la filosofía o de la vida ordinaria.⁵⁴

Leibniz en *Sobre el modo de distinguir los fenómenos reales de los imaginarios*, reconoce que tenemos certezas de algo que ocurre en nuestra mente: tenemos pensamientos, aparecen fenómenos, y por

⁵³ Hume, *Ibid*, I, IV, VII, 265. Las cursivas son mías.

⁵⁴ Hume, *Ibid*, I, IV, VII, 267-268.

eso sabemos que existimos. Pero, en tanto representaciones, no hay diferencia entre una silla y un centauro. *Vivimos en la mente.* "No se puede demostrar en absoluto, con ningún argumento, que existan cuerpos"⁵⁵. Esto no significa que no creamos en la existencia del mundo externo y de otros espíritus, que tengamos que vivir sumidos en la angustia de la duda; sino que el universo que se nos aparece es mental⁵⁶, que nunca vamos a poder salir de nosotros mismos⁵⁷. Por eso, los criterios para diferenciar las fantasías de lo supuestamente real son endeble, es decir, no obtendremos a través de ellos certeza absoluta, porque lo único que sabemos de cierto, es que se nos aparecen fenómenos. En este texto, Leibniz entiende las imaginaciones del modo peyorativo que ya se ha indicado y que en adelante se deslindará de la imaginación en un sentido trascendental. Es curioso también que Leibniz nunca mencione la palabra 'imaginación' en este escrito, y contraponga imágenes improbables —como una montaña de oro o un centauro— a fenómenos que habitualmente creemos reales, como la lluvia. Leibniz sabe que de los sucesos del mundo concreto jamás ha de obtenerse certeza absoluta o metafísica, sino sólo certeza moral, que implica confianza en nuestro despliegue concreto, pero no seguridad absoluta sobre nuestros pasos. La vividez, la congruencia, la multiplicidad son algunos de sus criterios para establecer esta diferencia; pero principalmente su conformidad con toda la sucesión de hechos de la vida; que muchos

⁵⁵ Leibniz, *Sobre el modo de distinguir...* (Olaso, 267-268/GP VII, 321.)

⁵⁶ Somos mónadas en irremediable encierro solipsista.

⁵⁷ Aunque, según Leibniz, no haga falta gracias a la divina armonía entre las cosas.

sujetos afirmen lo mismo respecto a un fenómeno⁵⁸; la predicción de fenómenos futuros a partir de fenómenos pasados y presentes... Estos criterios nos previenen de fenómenos imaginarios que contravengan la habitualidad o el orden supuesto, ya conformado, del mundo; pues aunque la vida fuera un sueño, escribe Leibniz, no importaría, si encontramos —como de hecho sucede— congruencia, coherencia y la posibilidad de predecir fenómenos. Nos previenen de tomar basiliscos o hipogrifos como seres reales, pero en realidad no nos dicen nada en contra de la imaginación en tanto facultad trascendental. Cuando la imaginación se ciñe a principios y criterios racionales —como debiera suceder en metafísica— no se hace ningún intento por desecharla, pues está visto que el alcance de la razón por sí solo es bastante pobre:

Allí donde la razón *sea viva*⁵⁹ y se combine con alguna inclinación, hay que asentir a ella. Donde no lo sea, no puede tener fuerza alguna para actuar sobre nosotros.⁶⁰

Por eso no extraña que Wallace Stevens nos hable del “milagroso tipo de razón que promueve la imaginación”⁶¹, pues con frecuencia es cierto que aquello que es lo más racional parece ser lo más imaginativo y lo que es más imaginativo parece ser lo más racional.

⁵⁸ Así quedan fuera los ensueños de los prolíficos visionarios y mediums; pues el individuo de Leibniz no está solo, el acuerdo común entre las personas —la intersubjetividad— es importante.

⁵⁹ Es decir, atienda los destellos de la imaginación.

⁶⁰ Hume, *Ibid.*, I, IV, VII, 270.

⁶¹ Wallace Stevens, *Ibid.*, p. 56.

Parece que desde la postura racionalista la imaginación queda fuera del campo del conocimiento, pero ya hemos visto que sólo en cierto sentido, sentido en que racionalistas como Pascal, Spinoza y Leibniz concuerdan; pero también podemos entender esta facultad y sus funciones de otra manera, desde la cual no es posible excluirla del conocimiento ni escindirla de la razón ni sostener la constante lucha que Pascal proclama. Dice Hume que "*es la imaginación el juez último de todos los sistemas filosóficos*"⁶² y desde esa perspectiva es como vamos a abordar algunos problemas claves, con sus respectivas soluciones, de la metafísica leibniziana.

⁶² Hume, *Ibid.*, I, IV, IV, 225. Las cursivas son mías.

II

*Cuanto más abstracta sea
la verdad que quieres enseñar,
tanto más tienes que atraer
hacia ella incluso a los sentidos.*

Friedrich Nietzsche

Hemos hablado acerca de dos acepciones del concepto 'imaginación'; una en un sentido peyorativo, pues supuestamente se contrapone a la razón y bloquea el proceso cognoscitivo; y otra en un sentido *trascendental*, ya que —parece— participa de manera activa en la obtención de conocimiento. En el sentido despreciativo, estas ficciones o espejismos son los que Leibniz trata de caracterizar en *El modo de distinguir los fenómenos reales de los imaginarios*, y corresponden, en general, a apariencias tomadas, erróneamente, por entes reales, reduciendo la imaginación a una facultad exclusivamente representativa. Como el material de estudio de la metafísica son los conceptos, las ideas abstractas, y es *una ciencia que depende de definiciones, no de experiencias; de pruebas racionales, no de pruebas sensibles; y no tiene su punto de partida en los sentidos, sino en una*

intuición clara y distinta, que Platón llamaba *idea*, y que literalmente significa lo mismo que *definición*¹, su saber no debe estar asociado a imágenes pictóricas, pues es una ciencia demostrativa que investiga nociones generales y no las singularidades de la realidad concreta. En este sentido, la imaginación sería una facultad ajena a la metafísica:

...los principios de la mecánica, y por consiguiente las leyes generales de la naturaleza, proceden de principios más elevados, y que no pueden explicarse sólo por la consideración de la cantidad y de las cosas geométricas, sino que incluyen algo metafísico, independiente de las nociones que nos proporciona la imaginación [nociones sensibles], y que hay que referir a una sustancia carente de extensión...²

Hay objetos que no caen bajo la imaginación —en tanto se entienda como una facultad que sólo reproduce imágenes—; en el *Examen de la física de Descartes*, Leibniz comenta que los pensamientos abstractos no pueden verse con la imaginación³, que hay objetos que no se presentan a la mente bajo una imagen —como la imagen de un árbol—, pero que pueden ser pensados con caracteres⁴; pues, si los caracteres son indispensables para razonar, no así las imágenes.⁵ “Es preferible emplear caracteres —escribe Leibniz—

¹ Leibniz, “El derecho y la equidad” en *Tres ensayos...*, p. 285.

² Leibniz, *Observaciones críticas sobre los Principios de la filosofía de Descartes*, § 64, 2a parte.

³ Leibniz, *Examen de la física de Descartes*, (Olaso, 440-441/GP IV, 398.)

⁴ Leibniz, *El análisis de los lenguajes*, (Olaso, 180-184/G 351-354.)

⁵ Leibniz, *Signos y cálculo lógico*, (Olaso, 188/GP VII, 204.)

cuando se trata de pensamientos que presentan objetos que no caen bajo la imaginación.”⁶ Y, respecto a la noción de fuerza, en contra del conocimiento por imágenes (que correspondería al conocimiento contingente o de verdades de hecho), apunta:

Esta fuerza interna puede concebirse muy distintamente, pero no explicarse por imágenes; y ciertamente no debe explicarse de esta manera, como no debe explicarse así la naturaleza del alma; porque la fuerza es una de esas cosas que no alcanza la imaginación, y sí el entendimiento. Por eso, cuando se exige que se represente por la imaginación cómo obra una ley interna de los cuerpos... podría creerse que se pretende ver sonidos y oír colores... hay en las cosas un poder de obrar que no se deriva de los imaginables.⁷

Leibniz nos dice que no es a través de imágenes, sino con el *intelecto puro* como han de entenderse ciertas nociones como la *fuerza* y sus *mónadas*. Y aunque es a través de metáforas o fábulas⁸ como nos las hace entrever, como nos las explica, insiste en la importancia de disociar sus metáforas (el alma como espejo de la naturaleza, por ejemplo) de *todo compromiso con la aceptación de una semejanza directa* o “imagen pictórica”:

No hay que creer que al decir espejo concibo que las cosas externas sean reproducidas siempre como en una imagen

⁶ Leibniz, *El análisis de los lenguajes*, (Olaso, 180/ C 352.)

⁷ Leibniz, “De la naturaleza en sí misma”, en *Obras de Leibniz*, p. 225.

⁸ Cfr., Leibniz, *La profesión de fe del filósofo*, (Olaso, 136-139/S 114-122.)

pictórica en los órganos o en el alma misma.⁹

Pues la metafísica versa sobre *ideas abstractas* de las cuales se analizan sus nociones para alcanzar una verdad *a priori*, es decir, independiente de la sensibilidad: la sensibilidad (o la experiencia) no es el tribunal último donde se decide qué es verdadero o falso, sino *la coherencia y el orden racional*. La imaginación, por tanto, mientras se considere una mera facultad representativa, quedará fuera del saber metafísico.

En una nota autobiográfica, Leibniz escribe:

Sus ojos no están inmersos en un medio líquido sino que son más secos de lo que debieran, por eso no puede ver a distancias, pero su visión es mucho mayor respecto a objetos cercanos.¹⁰

Leibniz era miope, lo que lo llevó a pensar que: "por ser corto vista" carecía "de imaginación viva".¹¹ Notemos que lo que aquí llama 'imaginación' sólo corresponde a nuestra primera acepción del término, una facultad bastante reducida; es importante subrayar que la imaginación en el sentido *trascendental* no depende de la experiencia. En 1696, a la edad de cincuenta años, Leibniz dice de sí

⁹ Cfr., Leibniz, *Consecuencias metafísicas del principio de razón*, (Olaso, 1982, p. 509/ C.15.)

¹⁰ Leibniz, *Autorretrato*, (Olaso, 53-54/NLO 389.)

¹¹ Leibniz, *Op. cit.*, (Olaso, 54/NLO 389.)

mismo: “está dotado de notable espíritu de invención.”¹²

Leibniz se da cuenta que el filósofo es el hacedor de un mundo imaginario, y considera que en la medida que ese mundo explique con menos principios el mayor número de unidades siguiendo una lógica y un orden racionales, se aparta de la ficción descabellada e incoherente:

*Bien es verdad que a Dios no le cuesta nada, menos que a un filósofo que hace hipótesis para la fábrica de su mundo imaginario...*¹³

La imaginación resulta fundamental para el conocimiento abstracto si no se la limita a una facultad que sólo produce ficciones: alucinadas o reproducciones de la realidad. *Pensamiento puro* no significa, como se dijo, que los conceptos abstractos no hayan tenido su origen en la sensibilidad, sino, más bien, que la experiencia ya no interviene en el análisis racional de los términos como criterio de verdad, cuando se trata de la investigación metafísica¹⁴.

Así es que mientras deslindamos la imaginación entendida como alucinaciones o representaciones mentales de los fenómenos, como hacen Leibniz, Spinoza, Descartes, Bacon..., reconocemos una facultad que permea el proceso cognoscitivo, pues posibilita y

¹² Leibniz, *ibidem*. Para la imaginación como invención cfr.: *Wilhelm Pacidius*, A VII, ii, 511; *Historia o elogio de la lengua o Característica universal*, GP VII, 184; *Diálogo entre un político sagaz y un sacerdote de reconocida piedad*, LH 6v. *Demostración de las proposiciones primarias*, A VII, ii, 481-482; *La profesión de fe del filósofo*, S 102.

¹³ Leibniz, *Discurso de metafísica*, § 5. Las cursivas son mías.

¹⁴ Cfr., Leibniz, *Nuevos Ensayos...* Libro III, “Sobre las palabras”, capítulos I-IV y *Análisis de los lenguajes*, C 351.

promueve la abstracción y la invención.¹⁵ Se trata ahora de reconocer estos rasgos de la imaginación y su ingerencia en la teoría en la metafísica de Leibniz.

Hasta aquí hemos entendido la metafísica como un saber deductivo, independiente de la sensibilidad, que requiere del *análisis de conceptos* (y no del análisis de hechos o de circunstancias concretas) para alcanzar verdades *a priori*, cuya validez se extiende por encima de las verdades de hecho, ya que son consideradas eternas y necesarias. No es extraño que el análisis de los conceptos sea la vía para alcanzar verdades que conciernen a la realidad de las cosas, es decir, a sus atributos o fundamentos esenciales; no olvidemos que Leibniz era realista, y consideraba —en contra de Hobbes y otros nominalistas— que, cuando no se trata de una mera disputa de palabras, los conceptos, si se han entendido cabalmente —es decir, con claridad y distinción—, tienen dentro de sí su esencia o posibilidad; así es que podríamos decir que llevan encarnada la realidad, la esencia de la cosa, en sus entrañas¹⁶. De aquí también la relevancia de las definiciones, la importancia de diferenciar las definiciones nominales de las reales, y utilizar tan sólo estas últimas en la investigación metafísica. Debemos, por tanto, hacer hincapié en los conceptos que Leibniz utiliza, pues al ser la metafísica, como se dijo, un saber deductivo, todo concepto, dentro de su filosofía está intrínsecamente relacionado. Es así como de la noción de sustancia se deduce la armonía preestablecida; de ésta el mejor de los mundos; del mejor de

¹⁵ Sobre la imaginación como una facultad importante para la reflexión, cfr.: *Demostración de las proposiciones primarias*, A VII, ii, 481-482. *Profesión de fe del filósofo*, § 102.

¹⁶ Leibniz, *Signos y cálculo lógico*. (Olaso, 188-189/ GP VII, 204-205).

los mundos, de la armonía y de la sustancia se deduce la libertad humana... No podemos entender abiertamente una hipótesis de su pensamiento si perdemos de vista alguna otra en que se funda o con que se relaciona. Podríamos imaginar su discurso filosófico como un edificio hecho de naipes: si retiramos uno de ellos, la construcción pierde equilibrio y se viene abajo. Así es que sus conceptos nunca deben pensarse aislados, sino que debemos hacer un esfuerzo por entenderlos siempre en relación con todo su sistema; es por eso que la lectura de la *Monadología*, por ejemplo, no puede, por sí sola, darnos una idea clara de lo que son las sustancias y del papel que tienen en su discurso metafísico.¹⁷

Como se hizo notar, el esencialismo de Leibniz es revelador; la metafísica, cuyo *corpus* lo conforman exclusivamente conceptos abstractos, habla, a la vez, de realidades, de las esencias de las cosas, siempre y cuando tengamos de estos conceptos metafísicos *definiciones reales* y no solamente *definiciones nominales*. Esta distinción es importante, pues las definiciones nominales no contienen dentro de sí la esencia de las cosas:

La definición nominal consiste en la enumeración de las notas o de los requisitos que son suficientes para distinguir una cosa de todas las demás.¹⁸

¹⁷ Esa parcialidad con que suele juzgarse la filosofía leibniziana nos la muestra a primera vista, como escribe Russell en su monografía sobre Leibniz, como un mero cuento de hadas; pero una vez que se analizan otras obras, como el mismo Russell comenta, esa perspectiva cambia.

¹⁸ Leibniz, *Sobre la síntesis y el análisis universal, es decir, sobre el arte de descubrir y el arte de juzgar*. (Clase, 195-196/GP VII. 293.)

Las definiciones reales han de contener, además, la posibilidad de la cosa, requisito indispensable, según Leibniz, para suponer su existencia:

No podemos forjar con seguridad demostraciones acerca de noción alguna si no sabemos que ella es posible... Esta es la razón *a priori* por la cual se requiere la posibilidad para la definición real... Es preciso saber que para tener una definición real no pueden unirse las nociones en forma arbitraria sino que el concepto que formamos con ellas debe ser posible, de donde es patente que toda definición real contiene una afirmación por lo menos de su posibilidad.¹⁹

Y en su *Espécimen de hallazgos relativos a los admirables arcanos de la naturaleza en general*, escribe:

Es real la definición en la que consta que lo definido es posible y no implica contradicción. No cabe, en efecto, establecer ningún razonamiento seguro sobre lo que no incluya esta evidencia, ya que de implicar contradicción se podría con igual derecho obtener sobre lo mismo, la conclusión opuesta.²⁰

El concepto de sustancia, en este sentido, es fundamental en la filosofía de Leibniz, ya que no sólo de él se derivan su epistemología y su ética, sino que es considerado como una realidad, o mejor dicho, como La Verdadera Realidad —metafísicamente hablando. Pero

¹⁹ Leibniz, *Op. cit.*, (Olaso, 197-198/GP VII, 294-295.)

²⁰ Tomado de *Verdad y Libertad*, p. 22/GP VII, 310.

quizás sea conveniente ir un poco más despacio.

R. C. Sleigh, apunta: "No hay duda de que Leibniz pensó que la noción de sustancia individual es una noción básica en su filosofía"²¹; pero esta convicción no es gratuita ni puede considerarse como un mero dogma. Descartes había escindido al alma del cuerpo al considerarlas dos sustancias con cualidades y potencias radicalmente diferentes; sin embargo, dado este dualismo, la explicación mecánica y matemática del mundo le convenía al cuerpo, pero no era suficiente para explicar las pulsiones del alma, así como la teleología no resultaba suficiente para explicar el despliegue concreto de los cuerpos. Descartes consideraba que la esencia de la materia es la extensión, y pensaba que es posible explicar la realidad concreta a través de la mecánica (desechando las causas finales). Descartes creía que la materia era un principio pasivo que invariablemente tendía al reposo. Pero Leibniz, al preguntarse acerca del fundamento y realidad del mundo concreto, encuentra que la materia y sus cambios no pueden explicarse satisfactoriamente suponiendo que su esencia es la extensión; Leibniz encuentra algo ficticio en este supuesto, pues la pregunta *¿qué es lo verdaderamente real?* requiere, al parecer, una respuesta que no se agota en las causas eficientes o en la mecánica; una respuesta metafísica. Pero dejemos que sea Leibniz quien nos comente el origen de su concepto:

Después de haber terminado el *trivium*, así en los modernos, y recuerdo que cuando tenía quince años me paseaba solo por un pequeño bosque cerca de Leipzig llamado Rosental, para deliberar si conservaría las formas

²¹ R. C. Sleigh, *Leibniz & Arnauld*, p. 95.

substanciales. Finalmente prevaleció el mecanicismo y me condujo a estudiar la matemática.²²

En efecto, Leibniz había aceptado la filosofía mecánica en el sentido general como la entendía Robert Boyle, “quien veía a las doctrinas de Gassendi y Descartes como constitutivas de una única filosofía corpuscular a la que también pertenecían Galileo, Bacon, y Hobbes.”²³ Pero al parecer nunca renunció del todo a las formas substanciales, pues en un ensayo publicado anónimamente en 1669 (*Confesión de la naturaleza contra los ateos*²⁴), Leibniz, después de definir los cuerpos como aquello que existe en el espacio, “pasa a demostrar que las cualidades de tamaño, forma y movimiento no pueden deducirse de [su] naturaleza, y concluye que dichas cualidades no pueden, por tanto, existir en los cuerpos abandonados a sí mismos... Se precisa un principio incorpóreo para explicar las propiedades cuantitativas de los cuerpos”²⁵; este principio incorpóreo lo identifica con Dios. En las cartas a Thomasius —también de 1669—²⁶, Leibniz aún se adhería a la explicación exclusivamente mecanicista del mundo, pues consideraba que “todos los cambios sufridos por un cuerpo pueden explicarse únicamente en términos de estas propiedades: figura, magnitud y movimiento”²⁷. Desde su

²² Leibniz, *Letters to Nicolas Remond*, (Loemker, 654-655/ G III, 605-607.)

²³ Aiton, *Leibniz. Una biografía*, p. 53.

²⁴ A VII, I, pp. 489-93; citado por Aiton en *Op. cit.*, p. 53.

²⁵ Aiton, *Ibidem*.

²⁶ A II, I, pp. 10-11, 14-24, referidas por Aiton, *Ibid*, pp. 54-56.

²⁷ Aiton, *Ibid*, p. 56.

perspectiva ni el vacío ni el pleno eran necesarios²⁸; establecía, además una diferencia entre Descartes y otros modernos como Bacon, Hobbes y Gassendi y, “tras declarar que él no era cartesiano, rechazaba el concepto cartesiano de materia como mera extensión”²⁹. Si los cuerpos no constan más que de materia y forma —siguiendo a Aristóteles— no puede deducirse de esos conceptos una explicación del movimiento, así que es preciso que la causa del movimiento se encuentre fuera de ellos³⁰; Leibniz creyó que esa causa extrínseca era la mente: el primer principio del movimiento.³¹

Pero retomemos la carta que Leibniz escribe a Remond el 10 de enero de 1714:

Es verdad que no penetré dentro de estas profundidades hasta después de haber sostenido algunas conversaciones con Huygens en París. Pero cuando busqué las razones últimas del mecanicismo, e incluso las leyes de movimiento, estuve enormemente sorprendido de ver que no se fundaban en las matemáticas, sino que debía regresar a la metafísica. Esto me llevó de nuevo a las entelequias, y de lo material a lo formal, y, al final, me hizo comprender, después de muchos pasos y correcciones en mi pensamiento, que las mónadas o substancias simples son las únicas verdaderas sustancias y que las cosas materiales son sólo fenómenos, aunque bien fundados y bien conectados. De esto, Platón, e incluso los Académicos posteriores y los escépticos, también habían captado

²⁸ Aiton, *Ibid.*, p. 55.

²⁹ Aiton, *Ibidem.*

³⁰ Aiton *Ibidem.*

³¹ Aiton, *Ibid.*, p. 56.

algunos destellos; pero estos sucesores de Platón no hicieron, como él, un buen uso de ellos.³²

Leibniz recupera las formas simples de los antiguos, pero amplía el concepto e intenta desvincularlo de las connotaciones peyorativas que cargaba a cuestas; además supone que su visión metafísica conciliaría la visión mecanicista del mundo con la visión teleológica dando por terminada la interpretación parcial de la naturaleza donde una excluye a la otra.

He encontrado que la mayoría de las sectas tienen razón en buena parte de lo que proponen, pero no tanto en lo que niegan. Los formalistas, los platonistas y los aristotélicos están en lo correcto en buscar el fundamento de las cosas en las causas finales y formales. Pero se equivocan al descuidar las causas eficientes y materiales e inferir de esto, como hizo Henry More en Inglaterra y ciertos otros platonistas, que hay fenómenos que no pueden explicarse mecánicamente. Los materialistas, por su parte, o todos aquellos que aceptan sólo una filosofía mecánica, se equivocan al rechazar las consideraciones metafísicas y querer explicar todo por lo que depende de la imaginación.

Yo me jacto de haber penetrado en la armonía de estos diferentes reinos y haber visto que ambos lados tienen razón a condición de que no choquen el uno con el otro, que todo en los fenómenos de la naturaleza sucede mecánicamente y al mismo tiempo metafísicamente, pero que *el fundamento de la mecánica está en la metafísica*. No fue fácil develar este misterio, porque hay pocos hombres

³² Leibniz, *Op. cit.*, p. 655

que se toman el esfuerzo de combinar ambos tipos de estudio.³³

Las consideraciones acerca de la materia llevan a Leibniz a imaginar que hace falta un principio metafísico para explicar lo concreto. Leibniz escribe en el *Análisis de la física de Descartes*, en mayo de 1702:

...Pero para que se comprenda mejor mi opinión y salgan un poco a la luz las razones que la sustentan, pienso en primer lugar, que la naturaleza del cuerpo no consiste en la extensión. En efecto, al desarrollar la noción de extensión advertí que es relativa a algo que debe extenderse y significa la difusión, o sea, la repetición de cierta naturaleza... La extensión es una repetición continua y simultánea... Cada vez que la naturaleza se difunde simultáneamente a través de muchas cosas, se dice que se extiende... La extensión no es un predicado absoluto sino relativo a lo que se extiende o difunde y por lo tanto no puede ser separada de la naturaleza en la que se difunde, del mismo modo que no se puede separar el número de la cosa numerada. Y por eso, los que admitieron la extensión como un atributo absoluto y primitivo en los cuerpos [los cartesianos], como algo indefinible e inexpressable (arretón), han incurrido en un análisis defectuoso y en realidad se han refugiado en las cualidades ocultas que por otra parte tanto desdeñan, como si la extensión fuera algo que no se puede explicar... ¿Cuál es la naturaleza de la materia? Decimos que únicamente puede consistir en τὸ δυνάμικον,

³³ Leibniz, *Ibidem*. Las cursivas son mías.

el principio insito de cambio y perseverancia.³⁴

Y en sus *Observaciones críticas a los Principios de la filosofía de Descartes*, escritas poco antes, en 1692, insiste:

...Veo que muchos afirman audazmente que la extensión constituye la naturaleza común de la sustancia corpórea, aunque no lo he visto probado en ninguna parte; sin embargo, ni el movimiento o acción ni la resistencia o pasión se derivan de ella; ni las leyes naturales que se observan en el movimiento y en el choque de los cuerpos proceden de la mera noción de extensión, tal como he mostrado en otra parte...³⁵

Y en su ensayo sobre las *Verdades primeras*, escrito alrededor de 1689, continúa:

La extensión y el movimiento y los mismos cuerpos —en cuanto se los hace consistir sólo en aquellos— no son substancias, sino fenómenos verdaderos, como el arco iris y los paralelos. Pues no hay figuras en la cosa misma y los cuerpos, si se los considera como pura extensión, no son una sustancia, sino muchas.

Para construir la sustancia de los cuerpos se requiere algo carente de extensión; de otro modo no habrá ningún principio de realidad o de verdadera unidad de los fenómenos. Los cuerpos siempre se consideran múltiples,

³⁴ Leibniz, *Análisis de la física de Descartes*, (Olaso, 435-436/GP IV, 393-395.)

³⁵ Leibniz, *Observaciones críticas a los Principios de la filosofía de Descartes*, primera parte, § 53.

nunca uno; por consiguiente, en verdad, tampoco múltiples. Cordemoy demostraba con un argumento similar los átomos; pero como estos están excluidos resta algo carente de extensión, análogo al alma, que antaño se llamaba forma o especie.³⁶

La extensión, explica Leibniz, no puede ser considerada como la sustancia de la materia y de los cuerpos; estos últimos, incluso, no pueden entenderse como verdaderas unidades únicamente con las leyes de la mecánica. Leibniz insiste una y otra vez en que es preciso recurrir a la metafísica para dar una explicación completa y correcta de la realidad; ve la mecánica como una ciencia que debe fundarse en la metafísica, y de esta forma advierte también la relación entre la metafísica y el mundo concreto a través de la mecánica. Como vimos, en la carta que le escribe a Remond, su filosofía es también un esfuerzo por conciliar la mecánica con la teleología, es decir, no desechar la metafísica a cambio de la física, ni rechazar la explicación mecánica para dar cuenta de los fenómenos concretos, pues la metafísica trata sólo de verdades generales y eternas que no resuelven los problemas concretos del mundo. En su *Discurso de metafísica* (1686), apunta:

... Toda la naturaleza del cuerpo no consiste solamente en la extensión, es decir, en la magnitud, figura y movimiento, sino que hay que reconocer necesariamente en él algo que tenga relación con las almas y que comúnmente se llama forma substancial.³⁷

³⁶ Leibniz, *Verdades primeras*, (Olaso, 344-345/C 523.)

³⁷ Leibniz, *Discurso de metafísica*, §12.

Leibniz subraya en su *Discurso de metafísica* la importancia de las formas sustanciales, pues de ellas depende la realidad del mundo fenoménico o concreto; aunque considera, separándose de los escolásticos, que estas sustancias simples, a pesar de fundar el mundo concreto, corresponden a una esfera distinta a la de la mecánica, es decir, no pueden ni deben explicar los fenómenos particulares:

Parece que los antiguos, como tantas personas competentes, habituadas a las meditaciones profundas, que han enseñado la teología y la filosofía hace algunos siglos y de los que algunos son recomendables por su santidad, han tenido algún conocimiento de lo que acabamos de decir, y esto es lo que les hizo introducir y mantener las formas sustanciales, que hoy día están tan desprestigiadas. Más no están ellos alejados de la verdad ni son tan ridículos como el común de nuestros nuevos filósofos se imagina. Estoy de acuerdo en que la consideración de estas formas no sirve de nada en el detalle de la física y que no debe emplearse en la explicación de los fenómenos en particular. Y es en esto en lo que nuestros escolásticos se equivocaron... Pero este defecto y mal uso de las formas no debe bastarnos para que rechacemos una cosa cuyo conocimiento es tan necesario en metafísica, que sin esto estimo que no podrían conocerse bien los primeros principios ni elevarse suficientemente el espíritu hasta el conocimiento de los seres incorpóreos y las maravillas de Dios.³⁸

Como Leibniz comentaba en aquella carta a Remond escrita

³⁸ Leibniz, *Op. cit.*, § 10.

en el invierno de 1714, sus investigaciones de matemáticas y física lo llevaron a las formas sustanciales, y a entender que la realidad del mundo depende de principios más elevados que las causas eficientes:

Ya sé que enuncio una gran paradoja al pretender rehabilitar de alguna manera la antigua filosofía y recordar *postliminio* las formas sustanciales, casi desvanecidas; pero quizá no se me condene a la ligera cuando se sepa que he meditado bastante sobre la filosofía moderna, que he consagrado mucho tiempo a las experiencias de la física y a las demostraciones de la geometría y que he estado mucho tiempo persuadido de la vanidad de estos seres, que por fin me vi obligado a aceptarlos nuevamente a pesar mío y como a la fuerza, tras haber hecho yo mismo investigaciones que me llevaron a conocer que nosotros los modernos no hacemos bastante justicia a Santo Tomás ni a otros grandes hombres de aquella época y que hay en las opiniones de los filósofos y teólogos escolásticos mucha más consistencia de la que se cree, con tal de servirse de ellas oportunamente y en su lugar.³⁹

La metafísica recupera frente a la filosofía corpuscular un terreno que los modernos pretendían dejar baldío. Las formas sustanciales, que años después recibirían el nombre de mónadas, son para Leibniz el verdadero fundamento de la realidad, los *verdaderos átomos de las cosas*; esto da ocasión a su rechazo al vacío y los átomos materiales; pues las mónadas son átomos formales e inextensos y llenan la totalidad de lo real⁴⁰. Leibniz insiste en su *Discurso* que

³⁹ Leibniz, *Ibid.*, § 11.

⁴⁰ Como se explicará más adelante.

...aunque todos los fenómenos particulares de la Naturaleza se pueden explicar mecánica o matemáticamente por los que los entienden, *los principios generales de la naturaleza corporal y de la mecánica misma son más bien metafísicos que geométricos y corresponden más bien a algunas formas o naturalezas indivisibles, como causas de las apariencias, que a la masa corporal o extensión.*⁴¹

Leibniz, como se dijo, rechaza la realidad del vacío —que otrora le fuera indiferente—, dada su nueva concepción de la naturaleza como un continuo o vivero infinito a que lo lleva su nueva noción de sustancia; las investigaciones de Leewenhoeck y Swammerdam, considera, le dan elementos para reforzar su creencia en el continuo vivero que es la Naturaleza.⁴² También rechaza la realidad de los átomos como sustancias últimas y de dureza extrema, pues considera que la materia es divisible hasta el infinito.

No hay vacío. Pues las diversas partes del espacio vacío serían completamente similares y congruentes entre sí, y no podrían distinguirse en sí mismas, de modo que diferirían solamente en el número, lo cual es absurdo...*No hay átomo;* más aún, no hay un cuerpo tan exiguo que no esté actualmente subdividido...⁴³

⁴¹ Leibniz, *Ibid*, § 18. Las cursivas son mías.

⁴² Cfr. Leibniz, *Correspondencia con Arnauld*.

⁴³ Leibniz, *Verdades primeras*, (Olaso, 343 / C 521-522.)

En otra carta a su amigo Remond, fechada en julio de 1714, Leibniz escribe al respecto:

Acerca de Gassendi, de quien usted me pide mi opinión, encuentro que tiene un excelente y amplio conocimiento, y está bien versado en sus lecturas de los antiguos, así como en la historia eclesiástica y secular, y en toda clase de erudición. Pero sus pensamientos me satisfacen menos ahora de lo que lo hicieron cuando comencé a abandonar las visiones escolásticas en mis propios días de estudiante. Puesto que la teoría atómica satisface la imaginación, yo me entregué a ella, y me pareció que el vacío de Demócrito o Epicuro, junto con sus incorruptibles átomos, podrían remover todas las dificultades. Es verdad que esta hipótesis puede satisfacer a los físicos, y si asumimos que hay tales átomos y les damos movimientos y figuras adecuados, hay pocas cualidades materiales que no podríamos explicar con ellos si supiéramos lo suficiente acerca de los detalles de las cosas. Así es que la filosofía de Gassendi podría ser usada para introducir a la gente joven al conocimiento de la naturaleza, diciéndoles, sin embargo, que el vacío y los átomos se usen meramente como una hipótesis, y que se podrá llenar algún día ese vacío con un fluido tan sutil que podría apenas afectar a nuestros fenómenos, y también que la permanente rigidez de los átomos no debe ser tomada tan rigurosamente... Pero habiendo avanzado en mis meditaciones, he encontrado que el vacío y los átomos no pueden en absoluto subsistir.⁴⁴

En su correspondencia con Arnauld, Leibniz, al exponer el

⁴⁴ Leibniz, *Letters to Nicolas Remond*, (Loemker, 657/G III, 605-607.)

concepto de sustancia, afirma nuevamente que con él puede explicarse la unidad de los cuerpos (unidad que no resulta evidente desde un punto de vista exclusivamente mecanicista), además de sustentar la realidad de la materia y sus cambios a través del concepto de fuerza, principio de acción que poseen todas las sustancias. Pero dejemos que sea nuevamente Leibniz quien nos hable acerca de esto:

Aunque soy de los que han trabajado mucho en matemática, no he dejado de meditar desde mi juventud en la filosofía pues siempre me pareció que era posible establecer en ella algo sólido mediante demostraciones claras. Yo me había internado mucho en el país de los escolásticos cuando la matemática y los autores modernos me hicieron salir, aún muy joven, de él. Me encantó su hermosa manera de explicar mecánicamente la naturaleza *y desprecié con razón el método de los que sólo emplean formas o facultades con las que nada se aprende*. Pero al tratar después de profundizar en los principios mismos de la mecánica para dar razón de las leyes de la naturaleza que conocíamos por experiencia, advertí que *no bastaba con la consideración exclusiva de una masa extensa y que era preciso emplear además la noción de fuerza, que es muy inteligible, aunque pertenezca al dominio de la metafísica*. También me parecía que la opinión de los que transforman o degradan a los animales en puras máquinas, aunque parece posible, no resulta verosímil e incluso va en contra del orden de las cosas.

En mis comienzos, cuando me emancipé de la tutela aristotélica, incurrí en el vacío y en los átomos, que es lo que satisface mejor a la imaginación. Pero, de vuelta

de esa opinión, después de muchas meditaciones reparé en que es imposible hallar *los principios de una verdadera unidad* en la materia sola, o en lo que no es sino pasivo, puesto que todo en lo pasivo y material se reduce hasta el infinito a un mero montón o colección de partes. Ahora bien, como la multitud no puede tener su realidad más que en *unidades reales*, las cuales tienen otra procedencia y son cosa completamente distinta de los puntos, de los que es patente que el continuo no puede componerse; para hallar, pues, esas *verdaderas unidades* hubo de recurrir a un átomo formal, ya que un ser material no puede ser simultáneamente material y perfectamente indivisible, o dotado de verdadera unidad.⁴⁵ Fue necesario así hacer caso de nuevo a las *formas sustanciales* tan desacreditadas hoy, y rehabilitarlas; pero de una manera que las hiciera inteligibles y discerniera el uso que de ellas debe hacerse del abuso que se ha hecho. Pues estimé que su naturaleza consiste en la fuerza y que de ello se sigue alguna suerte de analogía, con el sentimiento y el apetito, y que, por tanto, había que concebirlas a imitación de la noción que tenemos de las *almas*. Mas de la misma manera que no debe emplearse el alma para dar razón del detalle de la economía del cuerpo animal, así también juzgué que tampoco debían emplearse estas formas para explicar los

⁴⁵ En su magnífica antología de textos leibnizianos, Olaso comenta en una nota a pie de página que, después de publicar el *Nuevo sistema*, Leibniz reescribió este pasaje en la siguiente forma: "Ahora bien, como la realidad de la multitud no puede provenir de *verdaderas unidades* que no proceden de la multitud y son completamente diferentes de los puntos matemáticos que sólo son extremos de lo extenso y de las modificaciones, que como es sabido no podrían componer el continuo. Por lo tanto, para encontrar esas *unidades reales* me vi forzado a recurrir a un *punto real y animado*, por así decirlo, o a un átomo sustancial que debe envolver alguna forma o actividad para constituir un ser completo".

problemas particulares de la naturaleza, aunque fuesen necesarias, por el contrario para establecer verdaderos principios generales. Aristóteles las denomina *entelequias primeras*. Yo, quizá más inteligiblemente, les doy el nombre de *fuerzas primitivas*, porque no contienen solamente el *acto* o complemento de la posibilidad, sino, además, una *actividad original*.⁴⁶

Hemos visto que para suponer la realidad de un concepto, es indispensable que su definición contenga su posibilidad; Leibniz cree haber mostrado suficientemente la posibilidad de las sustancias simples, pues la materia y sus afecciones parecen no poder explicarse correctamente sin este fundamento metafísico; por tanto, la definición de la sustancia como un principio activo es real ya que contiene su posibilidad. Es importante tomar en cuenta que la metafísica, como explica Leibniz, sólo eleva hipótesis imaginarias acerca de la Realidad; la visión del filósofo corresponde tan sólo a un punto de vista aunque pretenda aprehender con su discurso la totalidad de lo real y exponer una explicación verdadera, y por lo tanto acabada, de la realidad. Esas son las esperanzas del filósofo que no pueden ni deben separarse —como pretendía Kant en *Los sueños de un visionario*— de su discurso teórico. Para Leibniz es claro que la única visión absoluta y concluyente acerca de lo real es la de Dios; cualquier atisbo humano será siempre parcial, incompleto; por eso debe seguirse siempre la hipótesis más plausible, la más simple, la más racional y ordenada que ha de ser siempre la más bella —es decir, la más digna del concepto de

⁴⁶ Leibniz, *Sistema Nuevo de la Naturaleza y de la Comunicación de las Sustancias, así también como de la unión entre el Alma y el Cuerpo*, §3.

Dios entendido como *el ser perfecto*⁴⁷—; la mejor solución será siempre la que está de acuerdo con la piedad y la ciencia.⁴⁸

⁴⁷ La naturaleza y su explicación deben ser dignas del concepto de Dios, cfr.: *Sobre la naturaleza misma*, (Olaso, 489/GP IV, 508.)

⁴⁸ Leibniz, *Discurso de metafísica*, §32.

III

Las almas son imágenes del mundo.

G. W. Leibniz

Se dijo que era suficiente mostrar la posibilidad de un concepto para poder suponer su realidad (en eso consiste el error, según Leibniz, de la demostración cartesiana de la existencia de Dios, ya que no muestra suficientemente su posibilidad): Podemos hablar del basilisco como una bestia que, al ver a los ojos de su víctima, es capaz de convertirla en piedra; que posee cuerpo de víbora y alas de pelícano; y, además, que la existencia le pertenece como propiedad. Está claro que el basilisco, a pesar de la asignación discursiva de su existencia, no existe realmente. Por eso es indispensable que al concepto le sea inherente la posibilidad de su existencia.

El concepto de sustancia simple, piensa Leibniz, encierra incluso un poco más que su mera posibilidad:

No podría negarse que mi hipótesis sea por lo menos

posible, y que Dios sea un artífice bastante grande para ejecutarla; después de lo cual se juzgará fácilmente que esta hipótesis es la más probable, por ser la más sencilla y la más inteligible...¹,

escribe Leibniz a Arnauld el 30 de abril de 1687; y casi diez años después, en su *Nuevo sistema de la naturaleza y de la comunicación de sustancias...*, publicado el 27 de junio de 1695, apunta:

Además de todas esas ventajas se puede decir que es algo más que una hipótesis, puesto que no parece posible explicar las cosas de otra manera inteligible.²

La sustancia simple no sólo parece estar bien fundada en su noción de fuerza —como se verá más adelante—, sino que, frente a una explicación exclusivamente materialista y mecanicista de la realidad es útil para recuperar las causas finales de la teología natural y suponer algo espiritual *más elevado*³ que la mera materia bruta (supuestamente inerte):

Ya he dicho muchas veces que el origen propio del mecanicismo no fluye del mero principio material y de razones matemáticas, sino de una fuente más profunda y, por decirlo así, metafísica. Y pienso que esto servirá para

¹ Leibniz, *Correspondencia con Arnauld*, p. 107.

² Leibniz, *Nuevo sistema de la naturaleza y de la comunicación de las sustancias así como de la unión que hay entre el alma y el cuerpo*, (Olaso, 470/GI^o IV, 485.)

³ Que organiza, unifica e imprime realidad, o fundamenta el contenido de nuestras percepciones, los fenómenos.

que no se ofrezcan explicaciones mecánicas de las cosas reales en forma abusiva y en detrimento de la piedad, como si la materia pudiera subsistir por sí y el mecanismo no necesitara de ninguna inteligencia o sustancia espiritual...⁴,

apunta Leibniz en un ensayo publicado en septiembre de 1698; y más adelante:

La consideración de *la causa final* no sólo resulta beneficiosa para la virtud y la piedad en la Ética y la Teología Natural, sino también en la misma Física para descubrir y poner de manifiesto verdades ocultas.⁵

Su sistema, decía, trata de recuperar las causas finales sin detrimento de las mecánicas y *algo* inmaterial que corresponde a una realidad más elevada (“Jamás sistema alguno ha puesto tan en evidencia nuestra elevación...”⁶):

...únicamente nuestro sistema da a conocer por fin, la auténtica e inmensa distancia que existe entre las producciones menores y el mecanismo de la sabiduría divina...⁷,

⁴ Leibniz, *Sobre la naturaleza misma...*, (Olaso, 486/GP IV, 505.) Las cursivas son mías.

⁵ Leibniz, *Op. cit.*, (Olaso, 487/GP IV, 506.)

⁶ Leibniz, *Nuevo sistema de la naturaleza...*, (Olaso, 470/GP, 485.)

⁷ Leibniz, *Op. cit.*, (Olaso, 465/GP IV, 482.)

apunta Leibniz en su *Nuevo sistema...*; y en una carta dirigida a Arnauld, fechada el 9 de Octubre de 1687, señala:

No hay hipótesis que haga conocer mejor la sabiduría de Dios como la nuestra...⁸

Estas consideraciones acerca de la grandeza del hombre, la armonía entre causas eficientes y finales, y la concordancia de su discurso con una idea de un Dios antropomorfo y perfectísimo, lo llevan a sostener la conveniencia de su noción de sustancia; pero escuchemos lo que Leibniz nos dice acerca de su concepto en un ensayo de 1694:

...La enorme importancia de todo esto aparecerá en primer lugar a propósito de la *noción de sustancia* que propongo, noción tan fecunda que de ella se siguen las verdades primeras, incluso respecto de Dios y los espíritus y la naturaleza de los cuerpos...⁹

Leibniz sólo muestra la posibilidad y viabilidad de su concepto de sustancia¹⁰. Es decir, jamás va a demostrarnos cabalmente su existencia¹¹; en cambio, prefiere hablarnos de las

⁸ Leibniz, *Correspondencia con Arnauld*, p. 145.

⁹ Leibniz, *La reforma de la filosofía primera y la noción de sustancia*, (Olaso, 457/GP IV, 469.)

¹⁰ Cfr. la carta que le envía Leibniz a Arnauld el 14 de julio de 1686 en: Leibniz, *Correspondencia con Arnauld*, p. 68.

¹¹ Pues, como se ha insistido, la posibilidad es una condición necesaria, aunque no suficiente, para predicar la existencia, según Leibniz.

ventajas que implica suponer estas formas sustanciales. En un escrito de 1690 titulado: *Observaciones a las opiniones del obispo de Worcester y de M. Locke sobre las ideas y principalmente sobre la substancia*, no puede responder a la objeción principal de Locke, que consiste en afirmar que

no podemos tener la idea de la sustancia ni por los sentidos, ni por la reflexión, y que sustancia sólo significa una suposición incierta de un yo no sé qué... Y por consiguiente que hablamos de la sustancia como hablan los niños cuando se les pregunta sobre lo que no conocen y dan una respuesta satisfactoria, diciendo que es una cosa.¹²

Según Locke, si las formas sustanciales no provienen de ninguna experiencia y tampoco son ideas innatas, sólo podemos tener una idea oscura, vaga y relativa de ellas. En su lucidísima correspondencia con Arnauld, Leibniz reconoce en la carta fechada el 9 de octubre de 1687, sólo tres años antes del ensayo citado, que

...no tenemos idea distinta del pensamiento y no podemos demostrar que la noción de una *sustancia indivisible* es la misma cosa que la de una sustancia que piensa, carecemos de razón para asegurarlo... Sólo pueden conocerse por sentimiento las cosas que se han experimentado, y como no hemos experimentado las funciones de las demás formas, no hay que asombrarse que no tengamos una idea clara de ellas; pues no podríamos conseguirlo, aun cuando

¹² Leibniz, "Observaciones a las opiniones del obispo de Worcester y de M. Locke sobre las ideas y principalmente sobre la substancia" en *Obras de Leibniz*, p. 139.

se admitiese que existen estas formas.¹³

El esfuerzo de Leibniz se cifra en rehabilitar las formas sustanciales ampliando el contenido de su significado, y por lo tanto, de su peso ontológico. Éste, como seguiremos esclareciendo, es el proceso de la imaginación en su sentido trascendental.

Descartes había interpretado la naturaleza de la realidad como dos sustancias muy diferentes: una que tenía como atributo esencial la extensión —*res extensa*—; y otra cuya esencia era el pensamiento —*res cogitans*. Consideraba que sólo las personas tenían espíritu y que los animales y el resto de los seres orgánicos eran sólo máquinas que podían explicarse bien a través de la mecánica. La realidad, en general, según Descartes, no tenía otros principios que los principios de la física. Pero la postulación de esta dualidad de sustancias parecía traer más problemas de los que solucionaba¹⁴: Descartes se vio obligado a recurrir a un *Deus ex machina* para solucionar la unión y comunicación entre ambas. El orden material parecía explicarse satisfactoriamente a través de la mecánica, de las causas eficientes, no así la realidad humana o espiritual.

Leibniz rechaza la extensión como el atributo esencial de la materia y de los cuerpos, pues considera que es un mero predicado relativo a algo que se extiende (no algo absoluto como la esencia de los cuerpos), como la negrura de lo negro o la dureza de lo duro; es decir, es sólo un atributo fenoménico de lo que llamamos *realidad concreta*;

¹³ Leibniz, *Correspondencia con Arnauld*, p. 138.

¹⁴ ¿Cómo podía la materia —por ejemplo— relacionarse con la sustancia espiritual y subordinarse a ella, como en el caso de la unión entre el alma y el cuerpo?

la extensión podría considerarse como una de las notas o requisitos para distinguir un objeto en tanto conforma una *definición nominal*; pero de ninguna manera, dado que la extensión no puede considerarse como algo esencial a los cuerpos o la materia, podría incluirse en su *definición real*, pues ésta última debe contener su esencia o posibilidad:

...Así como la extensión es una repetición continua simultánea y la duración una sucesiva, se sigue de esto que cada vez que la naturaleza se difunde simultáneamente a través de muchas cosas, se dice que tiene lugar la extensión... La extensión no es un predicado absoluto sino relativo a lo que se extiende o difunde y por lo tanto no puede ser separada de la naturaleza en la que se difunde, del mismo modo que no se puede separar el número de la cosa numerada.¹⁵

Es decir, que la extensión no conforma la sustancia de la materia ni de los cuerpos, pues no es una sustancia propiamente:

...la sustancia corpórea no consiste en la extensión o en la divisibilidad; pues se me concederá que dos cuerpos alejados entre sí, por ejemplo, dos triángulos, no son realmente una sustancia. Supongamos ahora que se acercan para componer un cuadrado: ¿el solo contacto los hará convertir en una sustancia? Yo pienso que no. Ahora bien; puede considerarse cada masa extensa como compuesta de otras dos o de mil, y del contacto nunca resulta otra cosa que la extensión. Así no se encontrará

¹⁵ Leibniz, *Análisis de la física de Descartes*, (Olaso, 435-436/GP IV, 393-395.)

jamás un cuerpo del que pueda decirse que es verdaderamente una sustancia. Aquél será siempre un agregado de muchas. ¹⁶

La sustancia, como la concibe Leibniz, es lo que le imprime realidad y unidad a la extensión y la materia; en su carta del 14 de julio de 1686 le escribe a Arnauld que "los cuerpos no serían sustancias si no hubiese en ellos más que la extensión"¹⁷; y más adelante, en la misma carta, comenta:

Si el cuerpo es una sustancia y no un simple fenómeno, como el arco iris, ni un ser unido por accidente o por agregación, como un montón de piedras, no puede consistir en la extensión, y es necesario concebir algo que se llama forma sustancial y que responde en cierta manera al alma.¹⁸

Tenemos que los cuerpos y la materia no son una sustancia, sino que los primeros son agregados de sustancias simples, y la materia algo que requiere de una forma que le dé unidad y realidad. Sin embargo, Arnauld consideraba, como los cartesianos, que el alma y el cuerpo eran dos sustancias realmente distintas, y que al parecer, la una no era la forma sustancial de la otra¹⁹. Leibniz reacciona ante esta creencia, pues considera que los cuerpos orgánicos sólo se diferencian de un montón de piedras en que tienen *alma*, una *forma sustancial*

¹⁶ Leibniz, *Correspondencia con Arnauld*, p. 86.

¹⁷ Leibniz, *Op. cit.*, p. 60.

¹⁸ Leibniz, *Ibid.*, p. 66.

¹⁹ *Ibid.*, p. 77.

rectora, que le imprime unidad al agregado de sustancias que es el cuerpo. Tanto en su correspondencia con Arnauld como en su *Discurso de metafísica*, la noción de sustancia es aún un concepto joven; carece de las cualidades que más o menos diez años después Leibniz les adjudica a las mónadas; en la antepenúltima carta que le escribiera a Arnauld reconoce que todavía no puede explicar los distintos tipos de sustancias simples, pues aún no ha meditado lo suficiente al respecto.²⁰ Sin embargo, la sustancia simple del *Discurso* o de su correspondencia con Arnauld no difiere, al menos en cuanto a sus atributos esenciales, de la mónada de escritos posteriores, como iremos viendo poco a poco.

Leibniz le insiste a Arnauld que la naturaleza del cuerpo y de la materia no consiste en la extensión²¹, pues ésta no es suficiente para explicar su realidad:

La extensión es un atributo que no podría constituir un ser completo y de la que no podría sacarse ninguna acción ni cambio: expresa un estado presente, pero en manera alguna el futuro y el pasado, como debe hacerlo la noción de una sustancia.²²

Y en la última carta que contestara Arnauld, Leibniz subraya:

...incluso las dificultades de *compositione continui* no se resolverán jamás mientras se considere que la extensión constituye la sustancia de los cuerpos y nos enredemos con

²⁰ *Ibid.*, p. 139.

²¹ *Ibid.*, p. 86.

²² *Ibid.*, p. 87.

nuestras propias quimeras.²³

Y al final de ese párrafo:

...en rigor, todo es indefinido respecto de la extensión, y la que atribuimos a los cuerpos es sólo un fenómeno y una abstracción.²⁴

Pero Leibniz no sólo rechaza la *res extensa* de los cartesianos como la sustancia de los cuerpos y de la materia, sino que incluso rechaza que la materia conforme una verdadera sustancia por sí misma.

En efecto, cuando se habla de materia, Leibniz, apegándose a la división aristotélica, distingue dos tipos: *materia prima* y *materia segunda*. Recordemos que los cartesianos concebían la *res extensa* o materia como una sustancia inerte que se opone a cualquier tipo de cambio y/o movimiento, y que Leibniz había visto que no sólo la extensión era un atributo meramente fenoménico y relativo de la materia, sino que la materia tampoco podía considerarse como una verdadera sustancia:

Por *materia* se entiende la materia segunda o la primera. La *materia segunda* es una sustancia completa pero no meramente pasiva. La *materia primera* es meramente pasiva pero no es una sustancia completa y por lo tanto se le debe añadir un alma o forma análoga al alma, o sea una

²³ *Ibid.*, p. 112.

²⁴ *Ibid.*, p. 113.

*entelequia primera, esto es, cierto impulso (nisum) o fuerza primitiva de actuar, que es la ley ínsita en ella, impresa por decreto divino.*²⁵

Efectivamente, la materia entendida como *materia prima* es algo incompleto y no se puede predicar de ella verdadera unidad o realidad; mientras que la *materia segunda* es un agregado de sustancias y no propiamente una sustancia. La física cartesiana, como se ha dicho, consideraba la materia como algo meramente pasivo; Leibniz, al preguntarse sobre la realidad de lo existente, se percató de que lo concreto no es un mero principio pasivo, y que se tiene que recurrir a la noción de *fuerza* para explicar los cambios del mundo físico; es decir, recurrir a consideraciones metafísicas para explicar lo concreto:

...los cartesianos colocan la esencia de los cuerpos únicamente en la extensión; yo, en cambio, aunque no admito ningún vacío —al igual que Aristóteles y Descartes, contra Demócrito y Cassendi—... considero sin embargo —con Demócrito y Aristóteles contra Descartes— que en los cuerpos hay algo pasivo además de la extensión, esto es, aquello que en los cuerpos resiste a la penetración. Pero, por otra parte, reconozco en los cuerpos una fuerza activa o *entelequia* —con Platón, y Aristóteles contra Demócrito y Descartes— de modo tal que me parece que Aristóteles definió con acierto la naturaleza como principio del movimiento y del reposo..., porque considero que todo cuerpo posee siempre una fuerza motriz, incluso un

²⁵ Leibniz, *Sobre la naturaleza misma*, (Olaso, 494/GP IV, 512.)

movimiento insito en él desde el origen de las cosas... Decimos que [la naturaleza de la materia] únicamente puede consistir en $\tau\omega$ $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\kappa\omega$, el principio insito de cambio y perseverancia.²⁶

Así es que Leibniz postula la *fuerza* como cualidad esencial de la verdadera sustancia. La materia no puede conformar una sustancia ya que es divisible hasta el infinito y no hay nada en ella que nos hable, más allá de lo fenoménico, de su verdadera unidad y realidad. Leibniz pasa a imaginar que el principio que le da unidad a la materia es la *sustancia simple o entelequia*, un principio activo (“...las sustancias simples son activas o fuentes de acciones y... generan en ellas mismas una cierta serie de variaciones internas”²⁷), cuya esencia es la *fuerza*; una verdadera unidad como el alma que *forme los cuerpos*:

Además, merced al alma o forma hay una auténtica unidad que responde a lo que llamamos “yo” en nosotros. Esto es, no podría ocurrir en las máquinas artificiales ni en la simple masa de la materia, por organizada que pudiera estar. A ésta sólo la podemos considerar como un ejército o un rebaño o un estanque lleno de peces, o como un reloj compuesto de resortes y de ruedas. Sin embargo si en ella no hubiera verdaderas unidades sustanciales su colección no tendría nada sustancial ni real.²⁸

Y en *Sobre la naturaleza misma...* (1698), escribe al respecto:

²⁶ Leibniz, *Análisis de la física de Descartes*. (Olaso, 434-437/GP IV, 393-395.)

²⁷ Leibniz, *Consecuencias metafísicas del principio de razón*. (Olaso, 507/C 14.)

²⁸ Leibniz, *Nuevo sistema de la naturaleza*. (Olaso, 466/GP IV, 482.)

La materia resiste al movimiento mediante una especie de *inercia natural*, como perfectamente la llamó Kepler, de modo que no es indiferente al movimiento y al reposo, según se suele pensar vulgarmente, sino que para ser movida requiere una *fuerza activa* proporcional a su tamaño. De aquí que en esta *fuerza pasiva* de resistencia (que implica tanto la impenetrabilidad como algo más) coloco la noción misma de *materia primera* o masa, que es la misma en todas las partes del cuerpo y es proporcional a su tamaño... Y así como en la materia la *inercia natural* se opone al *movimiento*, del mismo modo es inherente en el cuerpo mismo, más aún en toda sustancia, una *constancia natural* opuesta al *cambio*... Puede juzgarse por esto que debe encontrarse en la sustancia corpórea una *entelequia primera*, finalmente cierto *πρωτον δεικτικον* de la actividad, a saber, la fuerza motriz primitiva *sobreañadida* a la extensión (o lo que es meramente geométrico) y a la masa (o lo que es meramente material) que actúa siempre... Y este mismo principio sustancial se llama *alma* en los vivientes, en los demás seres *forma sustancial* y, en cuanto constituye con la materia una sustancia realmente única o sea una unidad por sí, forma lo que llamo mónada.²⁹

Leibniz, generalmente, entiende *materia prima* cuando se habla de materia; no una sustancia completa, sino algo que ha de completarse con una fuerza activa o entelequia. Pero la materia, en este sentido, es entendida como fuerza pasiva. Los cuerpos son agregados de sustancias que tienen unidad gracias al alma, pero que

²⁹ Leibniz, *Sobre la naturaleza misma*... (Olaso, 492-493/GP IV, 510-511.)

están a la vez conformados de materia (fuerza pasiva). La mónada es fuerza activa y pasiva (entelequia y materia): la unidad entre materia y forma. El mundo fenoménico, de la sensibilidad, es sólo la apariencia de las sustancias, de las mónadas agregadas.

No perdamos de vista que estas entelequias o sustancias simples son formas análogas a lo que llamamos "Yo". Las sustancias poseen percepciones más o menos confusas, y apetitos. Esta analogía le imprime individualidad real a cada sustancia. Descartes con su duda académica nos había exiliado del mundo externo; sólo un endeble dios de cartón-piedra pretendía rescatarnos de la soledad solipsista a que nos había confinado. La recuperación del mundo externo para Descartes era indispensable, pues sin ese regreso al mundo fenoménico todo discurso carecería de relevancia y no podríamos emitir verdaderamente ningún juicio sobre alguna supuesta realidad exterior; hablar de moral, ciencia o filosofía no tendría sentido alguno. Leibniz acepta desde siempre la imposibilidad de demostrar la existencia del mundo externo, la imposibilidad de poseer certeza sobre los sucesos que suponemos externos, la imposibilidad de salir de uno mismo, de acceder realmente, directamente a los demás y las cosas; por eso el hincapié en los sucesos internos del *yo*, de las sustancias. La sustancia individual nunca tiene ni tendrá verdadero acceso a lo que ocurre afuera de ella.

Pero a Leibniz no le desconcierta este solipsismo, pues supone que lo que ocurre adentro es una *expresión* de lo que está ocurriendo afuera, en todo el universo, al mismo tiempo; existe un acuerdo inexplicable —simplemente existe— entre lo que ocurre afuera y los sucesos mentales (internos); por eso no le parece indispensable

recuperar el mundo externo, ya que los fenómenos que ocurren en la mente son expresiones más o menos confusas de lo que está sucediendo afuera. Si la mónada expresa el universo, los fenómenos son sólo expresiones de la verdadera realidad a la que no accedemos; nuestras ideas no calcan la realidad ni forman una identidad con ella (como Spinoza considera las ideas verdaderas); sólo poseemos en la mente *expresiones* de la realidad inaccesible del modo *como un plano expresa un edificio o un mapa una isla*. Para Leibniz, la existencia del mundo externo es algo superfluo respecto a las personas —almas racionales o espíritus—, pues dentro de la sustancia sucede —imagina Leibniz— algo muy parecido a lo que está sucediendo afuera, en todo el universo; sólo que las almas perciben más distinta o confusamente de acuerdo al punto de vista, único e irreductible, que poseen. No es lo mismo ver una ciudad desde un puente, que verla sentado en la banca de un parque o desde un cuarto de azotea; sin embargo, la ciudad es la misma: *No es una variación de la verdad según el sujeto, sino la condición bajo la cual la verdad de una variación se le presenta al sujeto*.³⁰ Todo sucede adentro y no hay manera de salir; pero todo lo que está sucediendo adentro, *de algún modo*, inexplicable, misterioso, es lo que está sucediendo afuera.

Decíamos que la materia prima era en realidad fuerza pasiva, y que requería una entelequia o forma sustancial para que pudiera ser considerada como una verdadera sustancia; es decir, sólo fuerza activa y pasiva pueden conformar una sustancia. Sin embargo, como se ha anticipado, la entelequia forma a la materia, le imprime unidad y realidad:

³⁰ Comenta al respecto Deleuze en: *El pliegue: Leibniz y el barroco*, p. 31.

La fuerza activa, como suele llamarse también de modo absoluto a la fuerza..., envuelve un conato o tendencia a la acción de modo tal que la acción se sigue si algo no lo impide; y en esto consiste propiamente la entelequia... La forma sustancial es otro principio natural que junto con la materia o fuerza pasiva constituye la sustancia... que es por sí misma una... Por lo tanto, esta entelequia es o bien alma o bien algo análogo al alma.³¹

Es importante aclarar que cuando se habla de *entelequias*, *almas* o *formas sustanciales* se está entendiendo una de las cualidades de la sustancia no una parte, pues las sustancias carecen de partes, a saber, su principio activo; las entelequias no existen en realidad separadas de la materia; es decir, se hace una abstracción de la sustancia simple concreta o mónada que consiste en la unidad real entre un principio activo y otro pasivo.³² Las entelequias no existen solas. Están siempre unidas a la fuerza pasiva; tampoco las mónadas o sustancias simples existen solas, sino que están siempre conformando organismos: toda alma, según Leibniz, posee siempre un cuerpo.

Se dijo que la extensión no podía ser la sustancia de la materia ni de los cuerpos y que incluso la materia, entendida como materia primera no podía conformar una verdadera sustancia sin la suposición de estas formas sustanciales o entelequias que garantizan, supuestamente, la verdadera unidad de la sustancia. Sólo un principio

³¹ Leibniz, *Examen de la física de Descartes*, (Olaso, 436-437/GP IV, 395-396.)

³² Para un buen comentario sobre la sustancia y las diversas acepciones que le confiere Leibniz en sus escritos, cfr.: Sleight, *Leibniz & Arnauld*, pp. 95-136.

**ESTA TESIS NO DEBE
SALIR DE LA BIBLIOTECA**

activo, una forma análoga al alma, podría, junto con la materia, conformar una verdadera sustancia:

La verdad esencial está sólo en el espíritu. Aunque hombres inexpertos toman lo espiritual por sueño, lo tangible por verdad³³,

escribe Leibniz dos o tres años antes de que finalizara el siglo XVII; y poco antes:

Además merced al alma o forma hay una auténtica unidad que responde a lo que llamamos "yo" en nosotros. Esto no podría ocurrir en las máquinas artificiales ni en la simple masa de la materia, por organizada que pudiera estar.³⁴

Pero es en su correspondencia con Arnauld donde más insistentemente toca el tema. Como se dijo, alrededor de 1686 el concepto de sustancia comienza a ser revestido con nuevas cualidades que lo vuelven más distinto; como, por ejemplo, la unidad que le imprime a los cuerpos —evitando que hablemos de ellos como meros fenómenos irreales— y a la materia prima, pues no podría ser sustancia sin fuerza activa o entelequia.

La unidad sustancial exige un ser perfecto indivisible y, naturalmente, indestructible... lo cual no podría encontrarse ni en la figura ni en el movimiento... sino en un alma o forma sustancial, a semejanza de lo que se llama

³³ Leibniz, *De la verdadera teología mística* (1697-1698), (Olaso, 392-393/DS 412.)

³⁴ Leibniz, *Nuevo sistema de la naturaleza...*, (Olaso, 466/CP IV,482.)

yo... No se llegará jamás a algo de lo cual pueda decirse: he aquí realmente un ser, sino cuando se encuentren máquinas animadas cuya alma o forma sustancial constituya su unidad sustancial...³⁵

Y al final del borrador de la carta fechada en noviembre de 1686, escribe:

Sería indigno de un filósofo admitir estas almas o formas sustanciales sin razón; pero sin ellas no resulta inteligible que los cuerpos sean sustancias.³⁶

Más adelante, en las últimas cartas que Leibniz le escribiera a Arnauld, vuelve a insistir en que la realidad y unidad de los cuerpos y la materia depende de sus formas sustanciales:

...O bien hay que confesar que no se encuentra ninguna realidad en los cuerpos; o, en fin, hay que admitir algunas sustancias que tengan una verdadera unidad.³⁷

Y en octubre de 1687 le escribe a Arnauld:

Había sostenido que hay que admitir en los cuerpos algo que sea verdaderamente un solo ser, pues la materia o masa extensa no es jamás en sí misma otra cosa que *plura*

³⁵ Leibniz, *Correspondencia con Arnauld*, pp. 79-80.

³⁶ Leibniz, *Op. cit.*, p. 88.

³⁷ Leibniz, *Ibid.*, p. 109. Cfr. para mayores detalles la carta fechada el 30 de abril de 1687.

entia, como San Agustín señaló muy bien después de Platón... Sólo las sustancias indivisibles y sus diferentes estados son absolutamente reales. Es lo que Parménides y Platón y otros antiguos han reconocido.³⁸

Se dijo que la materia, entendida como materia prima, era algo incompleto (pues “la materia no tiene siquiera cualidades precisas y fijas que la puedan hacer pasar por un ser determinado...”³⁹) que necesita de una forma simple o entelequia para conformar una unidad, y que sólo entonces podemos hablar de una verdadera sustancia; pero notemos que, a su vez, los cuerpos —que son en realidad sustancias o mónadas agregadas— requieren también de un alma o forma que les imprima unidad, que rija, de alguna manera, las mónadas que conforman a la persona o la bestia. Por eso Leibniz insiste en que la unidad del cuerpo la garantiza el alma y que ningún atributo material puede hacerlo.⁴⁰ Así es que el alma le da verdadera unidad a las personas y las bestias, es decir, al agregado de infinitos órganos que conforman el cuerpo...

...con respecto al hombre, el cual es un ser dotado de una verdadera unidad, que le da su alma, no obstante que la masa de su cuerpo está dividida en órganos, vasos, humores, espíritus, y que las partes están llenas, sin duda, de una infinidad de otras sustancias corpóreas dotadas de sus propias entelequias.⁴¹

³⁸ Leibniz, *Ibid*, pp.133-136.

³⁹ *Ibid*, p. 135.

⁴⁰ *Ibid*, p. 134.

⁴¹ *Ibid*, p. 137.

Hasta aquí está claro que a la pregunta sobre la realidad última de lo existente o sobre la verdadera realidad de las cosas, si se prefiere, no sólo cualquier atributo de la realidad sensorial no puede ser la respuesta, sino que la materia y los cuerpos son en realidad fenómenos fundados en una pluralidad infinita de sustancias que se agregan. La realidad última del mundo concreto son las sustancias o mónadas. En textos diversos Leibniz se ufana de proporcionar una caracterización de las sustancias de un modo inteligible; incluso acude a metáforas del mundo sensorial (imaginación pictórica) para esclarecernos su concepto, método que en innumerables ocasiones desprecia ya que por medio de imágenes o representaciones sensibles no es posible clarificar y distinguir las ideas abstractas que son objeto de su estudio. En efecto, se había dicho que la sustancia era un concepto fundamental en la metafísica leibniziana, pero aún no podía verse con fuerza cuán necesario es, al grado que Leibniz hace depender de las mónadas la realidad de todo lo existente.⁴²

Algo se adelantó acerca de la sustancia simple mientras se hablaba de las nociones de materia y extensión como hipotéticas sustancias; se dijo, respecto a la materia prima, que sólo la forma sustancial podía darle verdadera realidad y unidad; y, respecto a los cuerpos, que el alma —espíritu en el caso de las personas— era la que garantizaba la unidad del *yo* en el tiempo. Pero escuchemos la voz de Leibniz después de haberse preguntado acerca de la realidad última de las cosas.

⁴² Y en especial de la mónada rectora: Dios.

...Puedo demostrar que si algún cuerpo es real sólo consiste en fuerza activa y pasiva de modo que la substancia del cuerpo consista en eso (como materia y forma)...⁴³

Es decir, la realidad depende de la fuerza: la sustancia completa implica fuerza pasiva y fuerza activa (materia y entelequia):

...Diré por ahora que la noción de *fuerza*, o sea de potencia (que los alemanes llaman *kraft* y los franceses *force*).. arroja muchísima luz para entender la verdadera *noción de sustancia*... La razón última del movimiento en la materia es la fuerza que le ha sido impresa en la creación... Y digo que esta potencia de actuar es inherente a toda sustancia y que de ella siempre nace alguna acción; de modo tal que la propia sustancia corpórea (lo mismo que la sustancia espiritual) jamás cesa de actuar...⁴⁴

Y en su *Nuevo sistema de la naturaleza*..., acota:

Sólo existen *átomos de sustancia*, es decir, las unidades reales y absolutamente desprovistas de partes, que son las fuentes de las acciones y los primeros principios absolutos de la composición de las cosas y como los últimos elementos de análisis de las substancias. Las podríamos llamar *puntos metafísicos*; poseen *algo vital* y una especie de *percepción*, y los *puntos matemáticos* son su *punto de vista* para expresar el universo... Sólo los puntos

⁴³ Leibniz, *Sobre el modo de distinguir*... (escrito alrededor de 1684), (Olaso, 270/ GP VII, 322.)

⁴⁴ Leibniz, *Reforma de la filosofía primera y la noción de sustancia* (1694), (Olaso, 457/ GP IV, 469-470.)

metafísicos o substanciales (constituídos por las formas o almas) son exactos y reales. Y sin ellos no habría nada real puesto que sin las verdaderas unidades no habría en absoluto multitud.⁴⁵

Se dijo que materia y entelequia conforman la sustancia, pero entendida la primera como fuerza pasiva (antitypia), y la segunda como fuerza activa o tendencia a la acción. Es interesante atisbar que estos principios de cambio y perseverancia, desde el punto de vista de la física o dinámica leibniziana, parecen concordar con los atributos ontológicos de *percepción* y *apetito* de las sustancias o mónadas:

*La sustancia misma de las cosas consiste en la fuerza de actuar y de padecer: por lo que no pueden producirse en consecuencia cosas durables si el poder divino no puede imprimirles fuerza alguna para que permanezcan en ellas durante un tiempo.*⁴⁶

Así es que esas fuerzas de actuar y de padecer, atributos esenciales de la sustancia desde el punto de vista de la física, parecen corresponder a los atributos ontológicos necesarios de las sustancias:

Hay que decir que las sustancias simples son activas o fuentes de acciones y que generan en ellas mismas una cierta serie de variaciones internas... *Su naturaleza consiste*

⁴⁵ Leibniz, *Nuevo sistema de la naturaleza...*(1695), (Olaso, 466/GP IV, 482-483.)

⁴⁶ Leibniz, *Sobre la naturaleza misma...*(1698), (Olaso, 490/508.) Las cursivas son mías.

*en la percepción y el apetito.*⁴⁷

Y al final de su escrito *Sobre el modo de distinguir...*, Leibniz comenta:

Las sustancias tienen materia metafísica o potencia, la cual es pasiva en cuanto las sustancias expresan algo confusamente, activa en cuanto expresan algo en forma distinta.⁴⁸

Las sustancias, entonces, son unidades de fuerza que carecen de partes, pues son indivisibles. Uno de los motivos, precisamente, por el cual Leibniz rechaza la realidad de los átomos de materia es que pueden dividirse hasta el infinito, lo que significa que carecen de verdadera unidad, necesaria para la conformación de una verdadera multitud. Pero al rechazar los átomos de materia, a la vez, se rechaza la existencia del vacío. En efecto, las mónadas forman agregados y no hay intersticios o huecos entre ellas: la realidad está llena de sustancias que poseen mayor o menor claridad en sus percepciones de acuerdo a su punto de vista y la jerarquía que ocupan entre las sustancias: "la materia está llena por todas partes de sustancias animadas", dice Leibniz.⁴⁹ Las mónadas que perciben más confusamente contienen en su unidad mayor cantidad de fuerza pasiva y son llamadas por Leibniz sustancias brutas o materiales. En

⁴⁷ Leibniz, *Consecuencias metafísicas del principio de razón* (1708), (Olaso, 507/C 14.) Las cursivas son mías.

⁴⁸ Leibniz, *Sobre el modo de distinguir...*, (Olaso, 270/GP VII, 322.)

⁴⁹ Leibniz, *Correspondencia con Arnauld*, p. 139.

su correspondencia con Arnauld, Leibniz aún no puede precisar con claridad y distinción los diversos tipos de mónadas y sus jerarquías,⁵⁰ como lo haría quince años después en su *Monadología*; sin embargo, en esas cartas ya se encuentra el germen de lo que dirá lustros después: existen las sustancias brutas, las almas que dan unidad a los cuerpos de las bestias, los espíritus que imprimen unidad al cuerpo de las personas y Dios, sustancia creadora.⁵¹ Así es que hay grados en las sustancias de acuerdo con su claridad de percepción:

Pues como todas las formas de sustancias expresan todo el universo, puede decirse que las sustancias brutas expresan más bien al mundo que a Dios, pero que los espíritus expresan más bien a Dios que al mundo... Dios gobierna las sustancias brutas según leyes materiales de la fuerza o de la comunicación del movimiento, pero a los espíritus según las leyes espirituales de la justicia de que no son susceptibles las otras. Y por esta razón las sustancias brutas pueden llamarse materiales...⁵²,

le escribe Leibniz a Arnauld en su extensa carta del 9 de octubre de 1687 que, por cierto, se quedaría sin respuesta.

‘Mónada’ es un nombre genérico que se ocupa indistintamente para referirse a todas las sustancias, o mejor dicho, todos los tipos de sustancia que Leibniz imagina que existen; pero aunque la esencia de las mónadas es, supuestamente, la fuerza,

⁵⁰ Leibniz, *Op. cit.*, p. 104.

⁵¹ Leibniz reconoce a los ángeles en escritos posteriores como seres dotados de espíritus, al igual que las personas, es decir, con un alma racional.

⁵² Leibniz, *Correspondencia con Arnauld*, p. 143.

ninguna es igual a otra ni se diferencia de las demás sólo en número,⁵³ sino que su punto de vista, el lugar que ocupa en el universo —y desde el cual lo expresa—, es irreductible, diferente a todos los demás. Así es que tenemos en primer lugar las mónadas cuyas percepciones son confusas y carecen de pensamiento, llamadas por Leibniz *sustancias brutas* o *materiales*, pues son las que, en general, conforman los agregados; estas sustancias en cuanto forman cuerpos son regidas a su vez por una forma o entelequia, llamada *alma* en las bestias, que posee percepción, memoria y sentimientos, y *espíritu* en las personas, pues además de percepción, apetito y memoria posee reflexión.

...Es suficiente que las sustancias brutas sigan siendo simplemente el mismo individuo, en riguroso sentido metafísico, aunque estén sujetas a todos los cambios imaginables, puesto que no tienen conciencia o reflexión... Podría decirse con la misma razón que Dios debía también otorgar almas racionales o capaces de reflexión a todas las sustancias animadas. Pero respondo que las leyes superiores a las de la naturaleza material, a saber, las leyes de la justicia, se oponen a ello, y puesto que el orden del universo no habría permitido que se aplicase la justicia a todas, era necesario, por lo menos, que no fuesen víctimas de ninguna injusticia; por eso se las ha hecho incapaces de reflexión o de conciencia y, por consiguiente, de felicidad y de desgracia.⁵⁴

⁵³ Precisamente la identidad de los indiscernibles, enunciado con fuerza en su polémica con Clarke y otros escritos, indica que no puede haber dos sustancias u objetos idénticos en sus cualidades, pues si fueran en verdad idénticos serían sólo uno.

⁵⁴ Leibniz, *Op. cit.*, p. 144.

Los cuerpos son agregados de sustancias brutas que cobran unidad gracias al alma o espíritu. Estos agregados corresponden a lo que Leibniz llama *materia segunda*. Pero quizá la cualidad más interesante que Leibniz le atribuye a las sustancias es la que menciona casi al finalizar la carta citada anteriormente:

...Sostengo que toda substancia encierra en su estado presente todos sus estados pasados y por venir y expresa también todo el universo según su punto de vista...⁵⁵

Y respecto a las mónadas racionales:

...Pero la substancia se *apercibe* de las demás cosas, porque las expresa naturalmente, habiendo sido creada desde el principio de manera que lo pueda hacer en lo sucesivo y ajustarse a ello como se debe...⁵⁶

Se dijo que la extensión no era la esencia de la materia; que la *materia prima* requería de una entelequia o forma para conformar una verdadera unidad sustancial; que la mónada era una sustancia completa conformada por fuerza activa y pasiva; ahora tenemos que los cuerpos no son una sustancia sino un agregado de muchas sustancias brutas regidas por una mónada más elevada que les confiere unidad y realidad, y que la *materia segunda*, según Leibniz, no es tampoco ninguna sustancia sino un agregado de muchas. Al final de

⁵⁵ Leibniz, *Ibid.*, 144-145.

⁵⁶ Leibniz, *Ibid.*, pp. 145-146.

La última carta que Leibniz le escribiera a Arnauld (23 de marzo de 1690) —que también quedaría sin respuesta—, puede leerse un resumen temático de los tópicos que conformaron el *corpus* de su correspondencia, donde Leibniz apuntó:

El cuerpo es un agregado de substancias, y no una substancia, propiamente hablando. Por consiguiente, es necesario que en todo el cuerpo se encuentren substancias indivisibles, inengendrables e incorruptibles, que tienen alguna semejanza con las almas.⁵⁷

Pero en 1708, Leibniz afirma más claramente:

..Agreguemos que todas las criaturas son substanciales o accidentales. Las substanciales son o bien substancias, o bien substanciados. Substanciados llamo a los conglomerados de substancias, como un ejército de hombres o un rebaño de ovejas; tales son también todos los cuerpos. La substancia es simple como el alma, que no tiene partes, o compuesta como el animal, que consta de alma y cuerpo orgánico. Por otro lado, puesto que el cuerpo orgánico y todo otro cuerpo no es sino un conglomerado de animales u otros seres vivos y por esto orgánicos, o también de desechos o masas, pero que a su vez, sin embargo, en último término, se resuelven en seres vivos; es obvio que todos los cuerpos, en definitiva, se resuelven en seres vivos. Y el ser último en el análisis de las substancias son las substancias simples, esto es, claro está, las almas, o si se prefiere un vocablo más general. las

⁵⁷ Leibniz, *Ibid.*, p. 153.

mónadas, las cuales carecen de partes. Aunque efectivamente toda substancia simple tiene un cuerpo orgánico que le responde —de otro modo no entraría en ninguna suerte de orden relativo a las demás cosas del universo ni podría actuar ni padecer según un orden—, ella misma, sin embargo, carece de partes. Y dado que un cuerpo orgánico o cualquier otro cuerpo puede resolverse de nuevo en sustancias dotadas de cuerpos orgánicos, es obvio que sólo cabe detenerse en las sustancias simples, y que en ellas están las fuentes de todas las cosas y de las modificaciones que les sobrevienen.⁵⁸

Así como la materia prima, según Leibniz, requiere de una forma o entelequia para garantizar su unidad y realidad, igualmente los cuerpos necesitan de un alma o forma que les imprima unidad y realidad. Aunque no podamos tener certeza de que la mente humana realmente conforma una unidad o mismidad verdadera —escribe Leibniz a Arnauld— debemos suponerla; en este sentido, esa alma o forma, en las personas, es lo que llamamos *yo*. Pero abundemos un poco en las distinciones y precisiones que hace Leibniz acerca de la sustancia en la famosa carta que le escribe a De Volder el 20 de junio de 1703:

...Yo considero a la substancia en sí misma, dotada de un principio activo y de fuerza pasiva, como una indivisible o

⁵⁸ Leibniz, *Consecuencias del principio de razón*, (Olaso, 506-507/C 13-14.) Sobre el cuerpo como un agregado de sustancias cuya unidad es el alma, cfr.: *De la verdadera teología mística*, (Olaso, 392/DS 412); *Examen de la física de Descartes*, (Olaso, 437/GP IV 395); *La reforma de la filosofía primera*, (Olaso, 456/GP IV 469); *Sobre la naturaleza misma...*, (Olaso, 493/GP IV, 511); *Correspondencia con Arnauld*, pp. 111, 137 y 142.

perfecta mónada —como el yo o algo análogo—... Las entelequias deben ser necesariamente diferentes o no ser completamente similares entre sí; de hecho, son principios de diversidad, pues cada una expresa el universo desde su propio punto de vista... Así es que distingo: (1) la entelequia primitiva o alma; (2) materia prima o potencia pasiva prima; (3) la mónada completa formada por las dos anteriores; (4) la masa o materia segunda, o la máquina orgánica conformada por innumerables mónadas subordinadas; y (5) el animal o substancia corpórea que la mónada dominante convierte en una máquina.⁵⁹

Tenemos que en el análisis metafísico de la realidad debemos detenernos en las sustancias simples ya que fundamentan los fenómenos y conforman la esencia última de las cosas. Pero Leibniz no concibe estas sustancias disueltas o completamente ajenas unas de otras, sino que imagina que cada mónada posee un cuerpo, un infinito agregado de sustancias vivientes.⁶⁰ En efecto, cuando Leibniz llama a la entelequia *principio de acción*, debemos entender que es precisamente por eso un principio de vida: la naturaleza está llena de vida indestructible e inengendrable. Leibniz imagina que tanto la muerte como el nacimiento sólo son aparentes: Todas las mónadas fueron creadas al mismo tiempo y el nacimiento no es más que un despliegue, una transformación; del mismo modo la muerte es sólo un cambio, un repliegue de las sustancias. Sin duda es cierto que estas

⁵⁹ Leibniz, *Correspondence with De Volder*, (Loemker, 530/G II, 250.)

⁶⁰ Sobre la idea de que toda mónada posee un cuerpo, cfr., por ejemplo: *Sobre la naturaleza misma*, (Olaso, 497/GP IV, 514); *Consecuencias metafísicas del principio de razón*, (Olaso, 507, 510/C 13-14 y 16); *Correspondencia con Arnauld*, p. 142.

consideraciones metafísicas son invisibles para nosotros, pero es precisamente ahí, en lo no fenoménico, donde debe cifrarse la verdad de las cosas.

Algunos estudiosos como R. C. Sleigh, Aiton o Rescher, consideran que Leibniz titubeó varias veces entre considerar la realidad concreta como una colección de meros fenómenos o algo más real que no dependiera solamente de nuestros sentidos. Sin embargo yo considero que no hay realmente fundamento para pensar este titubeo como algo verdadero, pues creo que Leibniz nunca abandonó lo que habitualmente se llama *fenomenalismo*: lo que llamamos realidad concreta son sólo fenómenos. Leibniz era cauteloso y sabía que no con todos sus interlocutores podía sostener sus creencias sin matizarlas un poco, pues, como le escribiera a Arnauld, *en la metafísica se tratan materias alejadas de los sentidos externos y dependientes de la intelección pura, las cuales no son agradables y muy a menudo despreciadas...*

Su esencialismo, como ocurre con Platón, lo lleva a suponer que la realidad sensorial, fenoménica, son sólo sombras que pasan, que debe haber un fundamento de lo existente que no puede encontrarse a partir de los meros datos sensoriales:

Por el mundo de *las cosas* entendemos lo que aparece, por consiguiente, lo que puede ser comprendido; porque cuando somos engañados y reconocemos nuestro error, podríamos aún decir correctamente que algo se nos ha aparecido, pero no que ha existido... La *naturaleza* de una cosa es la causa, en la cosa en sí misma, de su apariencia. Por tanto, la naturaleza de una cosa difiere de su fenómeno

como una apariencia distinta difiere de una confusa, y como la apariencia de las partes difieren de la apariencia de sus posiciones o relaciones extrínsecas; o como el plano de una ciudad, visto desde la parte más alta de una gran torre ubicada en el centro, difiere de las casi infinitas perspectivas horizontales con las que se deleitan los ojos de los viajeros que la enfocan en una dirección o en otra. Esta analogía ha sido siempre apropiada para comprender la distinción entre la naturaleza y los accidentes...⁶¹

Las apariencias o fenómenos difieren de la naturaleza o sustancia de las cosas, o, en otras palabras, los fenómenos son las apariencias de las sustancias inaccesibles para los sentidos. Platón ubicaba, quizá metafóricamente, la realidad de las cosas *más allá de las estrellas*, Leibniz lo hace en la esencia misma de los fenómenos.

De todo esto resulta evidente que las cosas materiales están tan lejos de ser más reales que las otras que, a la inversa, siempre puede ponerse en duda la existencia de ellas, o más bien que la existencia de ellas no difiere materialmente en nada, o sea en sí misma, de la existencia de los sueños, aunque por cierto difieren en belleza...⁶²,

escribe Leibniz a la edad de treinta años, y más de dos décadas después, apunta:

..(Los cuerpos en sí mismos no son mismidades: sombras

⁶¹ Leibniz, *An Example Of Demonstrations About The Nature Of Corporeal Things, Drawn From Phenomena* (1671), (Loemker, 142/ K, 141-142.)

⁶² Leibniz, *Sobre la existencia, los sueños y el espacio* (1676), (Olaso, 146/J 114.)

que pasan.) Las cosas corporales son sólo sombras que pasan, vistas, figuras, verdaderos ensueños. La verdad esencial está sólo en el espíritu...⁶³

Es cierto, sin embargo, que Leibniz le confiere a la realidad concreta cierto valor epistemológico (el valor de la práctica y la utilidad, fundada en la inducción), pero esto se debe, en última instancia, a que las mónadas fundamentan la realidad de los fenómenos. En efecto, los fenómenos se llaman reales sólo por su fundamento sustancial.

Las mónadas brutas, como se dijo, carecen de sentimientos, pensamiento y memoria, tan sólo perciben confusamente, expresan el mundo confusamente y conforman lo que llamamos, desde nuestra percepción, *materia*; estas mónadas pertenecen al grado más bajo en la jerarquía de las sustancias, y quizá es por eso que, cuando Leibniz esclarece lo que entiende por sustancia simple no vuelve a ocuparse de ellas con mayor detenimiento. Por encima de esas sustancias brutas se encuentran las almas de las bestias que poseen sentimiento y memoria además de percepciones: los animales, a diferencia de lo que sostienen los cartesianos, no son, según Leibniz, mera maquinaria, poseen, como los seres humanos, un alma que garantiza su identidad en el tiempo. Pero las almas de las personas pertenecen a un orden más elevado, pues poseen razón con la cual pueden expresar verdades, y son

⁶³ Leibniz, *De la verdadera teología mística* (1697-1698), (Olaso, 392/ DS 412.)

llamadas más precisamente *espíritus*.⁶⁴

Y es en los espíritus donde valdría la pena detenemos, pues es cuando en verdad se está hablando de la realidad humana. Los espíritus no perciben las cosas como son, sino que poseen sólo representaciones o fenómenos que no se identifican con la *verdadera realidad*. Las percepciones del individuo ocurren en su mente, dentro de sí, no provienen de afuera: las mónadas no tienen ventanas, orificios por los cuales penetren algunos destellos de la realidad exterior; no hay en rigor metafísico ninguna influencia entre ellas. Los fenómenos que se nos aparecen son sólo sucesos mentales que provienen de nuestro interior y no del mundo externo; a esas apariencias les llamamos *realidad concreta*. Expresamos el universo como un mapa expresa un continente: no hay una identidad entre el pensamiento y la realidad. Hablamos con sombras, perseguimos espejismos. Los otros y las cosas son sólo imágenes del mundo, fenómenos. Nunca podremos salir de nosotros mismos...

⁶⁴ El orden jerárquico de las mónadas que establece Leibniz en su *Monadología* es el siguiente: Dios, mónada creadora; ángeles, espíritus más divinos que los de las personas; seres humanos, espíritus racionales que expresan más a Dios que al mundo; las almas de las bestias, que perciben distintamente pero carecen de razón; y las mónadas brutas, que conforman lo que llamamos material y expresan el mundo confusamente. A lo largo de este trabajo he tratado de desvincular la figura de Dios como un factor *determinante* en la metafísica leibniziana; es cierto, sin embargo, que Dios se considera como el fundamento último de las mónadas, pero creo que si secularizamos un poco esta filosofía se sostiene igualmente, ya que la idea de Dios me parece más un lastre teológico que un aspecto esencial del pensamiento leibniziano; además, ha crecido en mí la sospecha de que Leibniz en realidad era ateo; por consiguiente, concluyo el análisis de las sustancias en los *espíritus*, únicas almas capaces de decir: "Yo".

IV

*Pero, ¿por qué llamarle luz
a algo que no permite ver?*

G. W. Leibniz

En efecto, de algún modo estamos proscritos del mundo real, en verdadero encierro solipsista: Las mónadas no tienen ventanas; "todos nuestros fenómenos, todo lo que puede alguna vez ocurrir, no son más que consecuencias de nuestro ser."¹ Pero la soledad y el desconuelo del solipsista cartesiano se desvanecen en el pensamiento de Leibniz. Cada espíritu lleva el universo en su interior, o, mejor dicho, una *perspectiva* del universo entero. El sujeto cartesiano, una vez que ha perdido el mundo externo a través de la duda académica, muere de soledad, inanición o desesperanza. Leibniz no necesita recuperar el mundo externo, pues todo lo que sucede, ocurre en el interior de los individuos. Vivimos en la mente.

¹ Leibniz, *Discurso de metafísica*. § 14.

No hemos perdido el mundo externo, pues nunca hemos accedido a él, y no tenemos que recuperarlo, pues el universo que en verdad cuenta es el que viaja, se repliega o despliega en el interior de los individuos. No hay soledad pues los otros están dentro de ti: las mujeres que has amado, los amigos que no pudiste tener, los libros que has leído, esa música de oriente que nunca vas a volver a escuchar... Cada individuo lleva dentro sí su historia y al mismo tiempo toda la historia del universo; todas las cosas que hizo, hará y dejará de hacer; todo lo que ha sucedido en el universo, todo lo que sucederá después:

Lo que sucede a cada uno no es más que una consecuencia de su *idea o noción completa* únicamente, puesto que esta idea encierra ya todos los predicados o acontecimientos y expresa todo el universo.²

El espíritu posee desde siempre una *noción individual completa*; esto quiere decir que existe una noción o idea de los individuos concretos que contiene todo lo que han de hacer, lo que no harán, todas las relaciones que establecen a partir de sus percepciones del universo y los otros: todos los besos que te han dado, todas las palabras que has dicho, cada impresión, cada pensamiento, todos tus sueños y todos tus miedos. Los individuos existen al margen del mundo, "la noción individual de cada persona encierra de una vez para todas lo que le ocurrirá siempre"³, pero estos sucesos que le ocurren, le ocurrirán siempre en la mente;

² Leibniz, *Op. cit.*, §14.

³ Leibniz, *Ibid.*, §13.

en efecto, nada puede acontecer más que pensamientos y percepciones, y todos nuestros pensamientos y percepciones futuras no son sino consecuencias... de nuestros precedentes pensamientos y percepciones...; y me sucedería lo mismo, aun cuando fuera destruido todo lo que existe fuera de mí.⁴

En su afán por rehabilitar las formas sustanciales, Leibniz va engrosando el concepto, inventando nuevas características que vuelven superfluo el mundo externo y la necesidad de demostrar su existencia. Precisamente en la noción individual de cada sujeto están contenidos todos los predicados que pueden atribuírsele durante su paso por el mundo, pero independientemente de éste. Cada uno de estos predicados le pertenece al individuo pero de manera esencial, no como meros accidentes, sino como cualidades que lo diferencian de todos los demás individuos y lo hacen único. Esta *noción individual* —es decir, todos los sucesos que le ocurrirán al individuo desde su nacimiento y hasta su muerte, incluida toda la historia del universo desde su inicio hasta su fin— está dentro de cada sujeto, y en eso consisten sus percepciones. Esta cualidad de la sustancia es interesante, pues frente a la imposibilidad de acceder al mundo externo, al mundo real —cosa imposible desde que Descartes planteó su duda metódica eliminando el mundo sin poder recuperarlo satisfactoriamente después—, la recuperación del mundo externo es superflua; la *noción individual completa* garantiza que percibiremos igualmente, aun cuando el universo, exceptuando nosotros, se extinga.

⁴ Leibniz, *Ibid.*, §14.

El individuo leibniziano está metafísicamente aislado, encerrado en su yo, pero fenoménicamente nunca ha perdido el mundo, siempre lo ha llevado dentro, "pues todo espíritu es como un mundo aparte, se basta a sí mismo, es independiente de cualquier otra criatura, envuelve el infinito, expresa el universo... Somos completamente independientes de la influencia de todas las demás criaturas."⁵

Los fenómenos que llamamos realidad concreta emanan de nuestro interior, no provienen de fuera: "Sólo se conocen los satélites de Saturno o de Júpiter como consecuencia de un movimiento que tiene lugar en nuestros ojos."⁶

Los individuos concretos están metafísicamente aislados unos de otros y del mundo; por eso pasamos la vida persiguiendo sombras, espejismos, las apariencias de un universo real que, debemos suponer, existe fuera de nosotros y corresponde con nuestras percepciones. No hay ventanas para mirar al exterior ni para que lo externo se asome hacia adentro. Leibniz imagina que hay un acuerdo entre nuestras representaciones y los sucesos del universo, pero aun cuando todo lo que creemos real fuera un sueño, no importaría con tal de que se pudieran establecer algunas verdades. El mundo externo no es relevante, lo relevante es el individuo, sus sucesos mentales.

..Nuestros fenómenos son verdaderos sin preocuparnos de si existen fuera de nosotros o si otros los perciben también...⁷

⁵ Leibniz, *Nuevo sistema de la naturaleza...*, (Olaso, 470/GP IV, 486).

⁶ Leibniz, *Correspondencia con Arnauld*, p. 127.

⁷ Leibniz, *Discurso de metafísica*, §14.

Pero Leibniz sostiene que a pesar de no poder salir de nosotros mismos y acceder verdaderamente a la realidad —y no sólo a las apariencias—, nuestras percepciones se parecen más o menos a las de las demás personas y a como el mundo pudiera ser. En efecto, estamos aislados de los demás, pero conformamos todos el mismo mundo: “las percepciones o expresiones de todas las substancias se corresponden entre sí.”⁸ Hay un acuerdo entre mis representaciones y el mundo.

..Y como esta naturaleza del alma representa el universo de una manera muy exacta (aunque más o menos distinta) la serie de representaciones que el alma produce por sí misma ha de responder naturalmente a la serie de los cambios del universo mismo.⁹

Al margen de que tenemos sólo evidencia de nuestros estados mentales o internos y de ninguna otra cosa, tenemos que creer en el mundo externo, suponer que nuestras percepciones se fundamentan en algo real y verdadero; simplemente tenemos que hacerlo; Russell le llama a esta necesidad práctica de suponer el mundo externo y los otros una creencia cuasiinstintiva; ésa es la misma fe que Leibniz tiene respecto a la concordancia entre las percepciones de los espíritus y el mundo. Leibniz se percata muy bien de la imposibilidad de demostrar la existencia del mundo externo, así es que imagina que los sucesos mentales —el pensamiento y aun las percepciones inconscientes—, que

⁸ Leibniz, *Op. cit.*, §14.

⁹ Leibniz, *Nuevo sistema...* (Olaso, 469/ GP IV, 485.)

para Descartes eran la garantía de la existencia del yo, son la expresión del universo: no se necesita, como suponía Descartes, demostrar la existencia del mundo externo ni ser capaz de salir de uno mismo. Los estados mentales, las percepciones y las apercepciones (percepciones conscientes) son lo único que en verdad poseen los individuos: "Es inútil buscar más verdad que la que esto nos ofrece, y ni los escépticos deben exigir ni los dogmáticos prometer otra cosa."¹⁰

El alma es como un espejo del universo que lo refleja todo desde un punto de vista único, pero Leibniz aclara:

No hay que creer que al decir espejo concibo que las cosas externas sean reproducidas siempre como en una imagen pictórica en los órganos o en el alma misma. Basta en verdad para la expresión de un ente en otro que haya *alguna ley constante de relaciones*, en virtud de la cual los elementos singulares de uno puedan referirse a los elementos singulares que correspondan en el otro.¹¹

Leibniz utiliza indistintamente las palabras 'representar' y 'expresar' para referir que el universo se encuentra dentro de la mente y que lo que en apariencia es un despliegue hacia afuera, en verdad es un repliegue al interior:

Una cosa expresa a otra (en mi lenguaje) cuando hay una relación constante y ordenada entre lo que puede decirse de las dos. En este sentido una proyección en perspectiva

¹⁰ Leibniz, *Observaciones críticas*, I, §4.

¹¹ Leibniz, *Consecuencias metafísicas del principio de razón*, (Olaso, 509/C, 15.) Las cursivas son mías.

expresa su plano. La expresión es común a todas las formas, y constituye un género del que son especies la percepción natural, la sensación animal y el conocimiento intelectual.¹²

No hay una identidad entre el sujeto y el objeto, entre las percepciones o fenómenos del individuo y la realidad, ni entre los pensamientos y el mundo; expresar no significa calcar:

pero aunque todos expresen los mismos fenómenos, no hace falta que sus expresiones sean perfectamente semejantes, sino que basta que sean *proporcionales*; del mismo modo que varios espectadores creen ver la misma cosa y se entienden entre sí, en efecto, aunque cada uno hable según la medida de su vista.¹³

Pero la imposibilidad de salir de uno mismo también tiene otras consecuencias; ya que nuestras expresiones del mundo no corresponden del todo a la realidad de las cosas ni a las expresiones de otros individuos más o menos ofuscadas que las nuestras, habrá siempre un abismo entre la realidad tal cual la pensamos y la realidad tal cual es; no hay manera de establecer un puente seguro entre las percepciones del sujeto y el mundo, entre el pensamiento y la realidad, entre los otros y el yo.

Leibniz tenía confianza en que la lógica del discurso guardaba una relación estrecha con la lógica de la realidad: "existe alguna

¹² Leibniz, *Correspondencia con Arnauld*, p. 126.

¹³ Leibniz, *Ibidem*.

relación u orden en los caracteres como el que se da en las cosas”¹⁴. Es decir, Leibniz establece una analogía entre la coherencia discursiva, la lógica del discurso, y la coherencia u orden del mundo.

Si los caracteres pueden aplicarse al razonamiento *debe haber* en ellos una construcción compleja de conexiones, *un orden que convenga con las cosas* si no en las palabras individuales... al menos en su conexión... Y este orden, con algunas variaciones, tiene su correspondencia *de algún modo* en todas las lenguas.¹⁵

Cualquier palabra podría ser usada para designar cualquier cosa (“¿no ves que está en el arbitrio de los matemáticos usar la palabra ‘elipse’ para que signifique cierta figura?”¹⁶); pero es en la secuencia, en el orden de las cosas donde reside el fundamento de la verdad:

...Aunque los caracteres sean arbitrarios, su empleo y conexión tiene sin embargo algo que no es arbitrario, a saber, cierta proporción entre los caracteres y las cosas y en las relaciones entre los diversos caracteres que expresan las mismas cosas. Y esta *proporción* o *relación* es el fundamento de la verdad... En efecto, la base de la verdad siempre se halla en la *conexión misma* y en la *disposición* de los caracteres.¹⁷

¹⁴ Leibniz, *Diálogo sobre la conexión entre las cosas y las palabras* (1677), (Olaso, 175/GP VII, 192.)

¹⁵ Leibniz, *Op. cit.*, (Olaso, 175/GP VII, 192.)

¹⁶ Leibniz, *Ibid.*, (Olaso, 174/GP VII, 191.)

¹⁷ Leibniz, *Ibid.*, (Olaso, 176/GP VII, 192.)

La lógica del discurso, se imagina, es la lógica del mundo; ahí radica el fundamento de la verdad: en el empleo y conexión de las palabras. Y no es extraño que en una época en que se tiene ciega confianza en el entendimiento se termine por apreciar en lo real la misma coherencia que se observa en el discurso. Como tampoco sorprende que en una época que descuella por su necedad y apatía se quiera ver en el mundo la misma disgregación que se aprecia en las conciencias. Leibniz finaliza escribiendo:

Los caracteres no consisten en lo que tienen de arbitrario sino en lo que es verdadero y no depende de nuestro arbitrio, es decir, en la relación de ellos con las cosas.¹⁸

Lo verdadero de los caracteres es la relación que tienen con las cosas; sin embargo esta relación sigue siendo sospechosa. En efecto, Leibniz, desde su esencialismo, desde su confianza en la coherencia y orden del mundo —coherencia y orden que no sólo pueden ser escrutados por la razón sino también comprendidos por ella—, no se preocupa por el abismo que se abre entre los pensamientos o apercpciones y las cosas, entre nuestra visión o interpretación de lo real y la realidad tal cual es. El lenguaje está conformado por universales con los que somos incapaces de aprehender la realidad singular e irreplicable de una sensación o de una idea, así es que siempre habrá algo de la realidad íntima del individuo que no puede transmitirse, que va a sedimentarse en la soledad del sujeto.

¹⁸ Leibniz, *Ibid.*, (Olaso, 177/GP VII, 192.)

Sin embargo, la pérdida del mundo externo no le parece peligrosa a Leibniz, como tampoco los destellos románticos que nos hacen creer en la incapacidad de comunicar, verdaderamente, nuestra emotividad y nuestro pensamiento (pues siempre habrá algo íntimo, contingente, que nuestro lenguaje es incapaz de expresar¹⁹); nuestras representaciones son lo único que poseemos, no hay nada de qué lamentarse: sería ridículo quejarse de la miseria de un árbol porque no puede correr, o de la de un pollo porque es incapaz de recitar a Borges.

La metafísica de Leibniz es una filosofía de la supremacía del individuo singular frente al mundo —por eso no sorprende que el mundo externo sea dispensable—, pero no del individuo desesperado por su ineludible encierro solipsista. Vivimos en la mente, es cierto, pero el universo está dentro de cada persona, y, si está adentro, no necesitamos salir; “el mundo en torno nuestro sería desolado si no fuera por el mundo que habita en nuestro interior...”²⁰

Al inicio de este escrito se hizo un esfuerzo por tratar de diferenciar dos acepciones del concepto ‘imaginación’: la primera, como una facultad que posibilita el conocimiento a través de imágenes, pero que —a pesar de que se hace constante uso de ella— es desdeñada, en general, por la filosofía racionalista, pues no puede fiarse de lo sensible para establecer verdades; y otra, como una facultad que posibilita la abstracción y el proceso mental que llamamos

¹⁹ “Tengo un dolor”, dice Wittgenstein, los demás podrán entenderme, o decir que me entienden, pero no hay duda de que soy incapaz de comunicarles qué es lo que verdaderamente estoy sintiendo. Es cierto que el lenguaje no alcanza, podemos acotar, pero no tenemos otra cosa.

²⁰ Wallace Stevens, *El elemento irracional en la poesía*, p.93.

inventar (y que Leibniz llama *síntesis* o *arte de inventar*²¹). Esta última, dijimos, es fundamental para la especulación filosófica²²; precisamente en este breve recorrido a través de las consideraciones en que está envuelta la noción de sustancia, pudimos advertir que el proceso con el que Leibniz fue revistiendo poco a poco las antiguas formas sustanciales dependió en gran medida de consideraciones no exclusivamente lógicas o racionales, sino de un proceso de abstracciones y síntesis²³ que en el primer y segundo capítulos denominamos "imaginación en el sentido *trascendental*". Leibniz nos comenta que el filósofo es el encargado de *hacer hipótesis para la fábrica de su mundo imaginario*, y no debemos entender esto en un sentido peyorativo o en detrimento de la teoría y la invención filosófica, como si este saber pudiera compararse con los cuentos de hadas o los delirios místicos de Carlos Castaneda, y no tuviera más valor que el placer estético que nos produce su lectura.

En efecto, aquí no se trata de la imaginación alucinada, sino del esfuerzo de la imaginación al servicio del conocimiento que debe atenerse a ciertas reglas, como las de la lógica o coherencia discursiva, y que se restringe a cierta problemática: los problemas de la filosofía.

En este sentido, Leibniz utiliza la imaginación cuando define sus conceptos y los emparenta de tal manera que ninguno deje de relacionarse con la totalidad, cuando entreteje los lazos entre unos y otros. Pero no solamente cuando habla de las relaciones entre la sustancia y la concomitancia o la libertad y los compositibles, por

²¹ Cfr. *Sobre la síntesis y el análisis universal, es decir sobre el arte de descubrir y el arte de juzgar.* (Olaso, 194-202/GP VII, 292-298.)

²² Cfr., al respecto, las páginas 35 y 36 de este trabajo.

²³ En el sentido leibniziano.

ejemplo, que son en realidad grandes temas que se relacionan entre sí; sino, como advertimos en nuestra revisión, cuando trata de rehabilitar las formas sustanciales y construye los vínculos entre la materia y la fuerza, la forma sustancial y el cuerpo, el espíritu y el mundo... Es decir, que el contenido de las definiciones es sin duda, también, producto de la imaginación. Y aunque no es fácil determinar las fronteras entre la imaginación y la razón, no es difícil reconocer cómo y dónde intervienen ambas en la especulación filosófica.

Hoy hemos perdido la fe en la razón, y, como escribe Adorno, después de Auschwitz es difícil creer que la realidad siga un orden racional, pues parece que vivimos lo que para Leibniz fue sólo una pesadilla: "*que un delito afortunado vale más que la virtud oprimida y que es preferible una locura agradable a la penosa razón...*"²⁴ No por eso, sin embargo, podríamos burlarnos fácilmente de las esperanzas ávidos de verdad del racionalismo, como hiciera Voltaire en su *Cándido*, o William James en sus conferencias sobre pragmatismo; no podríamos burlarnos fácilmente, decía, porque podamos sopesar los espejismos y fantasmas de nuestra época como creemos que sopesamos los suyos, sino porque hemos aprendido que no pueden separarse los anhelos, las esperanzas de los filósofos de sus discursos metafísicos.

²⁴ Leibniz, *Un sueño*, (Olaso, 67 / LH 108.)

Aquellos que no fueron nunca atraídos o turbados —ni siquiera un momento de la vida— por los grandes problemas de la metafísica, demuestran ser de inteligencia baja y de grosera calidad. Pero aquellos que creen que esos problemas han sido ya resueltos por tal o cual filósofo o que puedan ser resueltos un día u otro, demuestran ser cándidos ilusos o de cabezas débiles lastradas de soberbia. La verdadera grandeza del hombre consiste en darse cuenta de que vive en un mundo lleno de formidables misterios, pero su verdadera sabiduría está en reconocer que esos misterios no pueden ser develados, y mucho menos con juegos de prestidigitación de las palabras sin sentido y de las fórmulas de espejuelo.

Giovanni Papini

Bibliografía:

Leibniz,

- *Philosophical Writings*. editado por G. H. R. Parkinson. New Jersey: Rowman and Littlefield, 1979.
- *Philosophical Writings*. Versión de Mary Morris. Londres: JM Dent & Sons Ltd, 1973.
- *Philosophical Papers and Letters*. Versión de Leroy E. Loemker, Dordrecht, Holland: D. Reidel Publishing Company, 1969.
- *Filosofía para Princesas*. Versión de Javier Echeverría. Madrid: Alianza, 1989.
- *Investigaciones generales sobre el análisis de las nociones y las verdades*. Versión de Alejandro Herrera y Mauricio Beuchot. México: UNAM, 1986.
- *Discurso de Metafísica*. Versión de Julián Marías. Madrid: Alianza, 1986.
- *Teodicea. Ensayos sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*. Versión de Patricio Azcárate. Buenos Aires: Claridad, 1946.
- *Fundamentos de la Naturaleza*. Versión de A. Gregori.

Buenos Aires: Tor, 1940.

— *Discusión metafísica sobre el principio de individuación.*

Versión de Mauricio Beuchot. México: UNAM, 1986.

— *Verdad y libertad.* Versión de José Francisco Soriano

Gamazo. Puerto Rico: Editorial universitaria, 1965.

— *Monadología.* Versión de Manuel Fuentes Benot. Buenos Aires: Aguilar, 1972.

— *Profesión de fe del filósofo.* Versión de Adolfo Castaño Piñán.

Madrid: Hyspamérica, 1984.

— *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano.* Versión de J. Echeverría Ezponda. Madrid: Alianza, 1992.

— *Opúsculos filosóficos.* Versión de García Morente.

Madrid: Espasa-Calpe. 1940.

— *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino.* Versión de Concha Roldán Panadero. Madrid: Tecnos, 1990.

— *Escritos filosóficos.* Edición de Ezequiel de Olaso, Buenos Aires: Charcas, 1982.

— *La polémica con Clarke.* Versión de Eloy Rada. Madrid: Taurus, 1980.

— *Tres ensayos: El derecho y la equidad, la justicia y la sabiduría.* Versión de Eduardo García Máynez México: Centro de estudios Filosóficos, UNAM, Cuaderno 7, 1960

— *Sistema nuevo de la naturaleza y la comunicación de las sustancias. Así como también de la unión entre alma y cuerpo.* Versión de Enrique Pareja. Buenos Aires: Aguilar, 1969.

— *Correspondencia con Arnauld.* Versión de Vicente P. Quintero. Buenos Aires: Losada, 1946.

—*Observaciones Críticas sobre la parte general de los principios cartesianos*. Versión de E. López y M. Graña Madrid: Gredos, 1989.

—*Obras de Leibniz*. Versión de Patricio Azcárate. Madrid: Casa editorial de Medina, 1878.

—*Escritos de filosofía jurídica y política*. Versión de Jaime Salas Ortueta. Madrid: Editora Nacional, 1984.

—*Escritos de dinámica*. Versión de Juana Arana Cañedo-Argüelles. Madrid: Tecnos, 1991.

—*Elementos del derecho natural*. Versión de Marcelino Rodríguez Donís y Tomás Guillen Vera. Madrid: Tecnos, 1991.

—*Tratados fundamentales*. Versión de Vicente P. Quintero. Buenos Aires: Losada, 1946.

Adorno,

—*Actualidad de la filosofía*. Barcelona: Paidós, 1991.

—*Minima moralia*. Madrid: Taurus, 1978.

E.J. Aiton,

—*Leibniz. Una biografía*. Madrid: Alianza Universidad, 1992.

A.J. Ayer,

—*Lenguaje, verdad y lógica*. Barcelona: Ediciones Martínez Roca, 1971.

Bacon,

—*Teoría del cielo*. Barcelona: Atalaya, 1994.

Deleuze,

—*El plicue*. Barcelona: Paidós, 1989.

—*Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona:

Muchnik Editores, 1975.

—*Spinoza: Filosofía práctica*. Barcelona: Tusquets, 1981.

Descartes,

—*El discurso del método*

—*Carta a quien tradujo los Principios de la Filosofía.*

—*Disertaciones metafísicas*

—*Los principios de la filosofía*

en Madrid: Gredos, 1989.

Alejandro Herrera,

—“Leibniz y el concepto de materia” en: *El concepto de materia*, en México: Colofón, 1992.

Max Horkheimer,

—*Ocaso*. Barcelona: Anthropos, 1986.

David Hume,

—*Tratado de la naturaleza humana*. Madrid: Editora Nacional, 1981.

William James,

—*Pragmatismo*. Buenos Aires: Orbis, 1984.

Immanuel Kant,

—*Los sueños de un visionario*. Madrid: Alianza, 1987.

—*Crítica de la razón pura*. Buenos Aires: Losada, 1986.

—*Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff*.

Madrid: Tecnos, 1987.

Koyré,

—*Del mundo cerrado al universo infinito*. México: Siglo XXI, 1979.

Newton,

—*El sistema del mundo*. Madrid: Alianza, 1983.

—*Principios matemáticos de la filosofía natural*. Madrid: Tecnos, 1987.

Nietzsche,

—*Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza, 1972.

Giovanni Papini,

—*La felicidad del infeliz*. Madrid: Escelicer, 1957.

Pascal,

—*Pensamientos*. Buenos Aires: Aguilar, 1963.

Rescher,

—*Leibniz. An Introduction to His Philosophy*. Oxford: Basil Blackwell, 1979.

—*Leibniz's Metaphysics of Nature*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1981.

—*Leibnizian Inquiries: A Group of Essays*. USA: University Press of America, 1989.

Russell,

—*Exposición crítica de la filosofía de Leibniz*. Buenos Aires: Siglo Veinte, 1977.

Sartre,

—*Lo imaginario*. Buenos Aires: Losada, 1964.

—*La imaginación*. Buenos Aires: Colección Índice, 1973.

Schopenhauer,

—*Estudios de Historia Filosófica*. Buenos Aires: Biblioteca Nueva, 1945.

R. C. Sleigh, Jr.,

—*Leibniz & Arnauld. A Commentary on Their Correspondence*. New Heaven & London: Yale University Press, 1990.

Baruch Spinoza,

—*Ética demostrada según el orden geométrico*. México: FCE, 1985.

Wallace Stevens,

—“La imaginación como valor” en *El elemento irracional de la poesía*. México: Universidad Autónoma de Puebla, 1987.

Voltaire,

—*Cándido*. Madrid: Cátedra, 1985.

Wittgenstein,

—*Tractatus Logico-Philosophicus*. Madrid: Alianza, 1991.

—*Investigaciones filosóficas*. Barcelona: UNAM/Crítica, 1988.

Índice:

<i>Imaginación y metafísica</i>	1
I	13
II	41
III	64
IV	97
Bibliografía	110