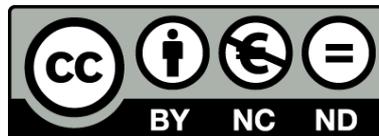




UNIVERSITAT DE
BARCELONA

El Laberinto Leibniciano

Dídac Ramírez Sarrió



Aquesta tesi doctoral està subjecta a la llicència **Reconeixement- NoComercial – SenseObraDerivada 3.0. Espanya de Creative Commons.**

Esta tesis doctoral está sujeta a la licencia **Reconocimiento - NoComercial – SinObraDerivada 3.0. España de Creative Commons.**

This doctoral thesis is licensed under the **Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0. Spain License.**

UNIVERSIDAD DE BARCELONA
FACULTAD DE FILOSOFIA Y CIENCIAS
DE LA EDUCACION
SECCION DE FILOSOFIA

EL LABERINTO LEIBNICIANO



TESIS DOCTORAL de
Diego Ramírez Sarrión
realizada bajo la dirección del
Pr. Dr. Jordi Sales Coderch.

Mayo de 1.982.

TD. 86

A LA MEMORIA DE MI MADRE

RECONOCIMIENTO

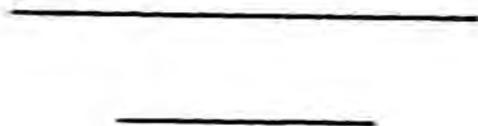
Un presente que ha durado cerca de cinco años, plasmado en la cotidiana pregunta de los amigos, "¿cómo va la tesis?", comienza a desvanecerse. Pronto, el "¿cómo ha ido?" irá dejando paso al cada vez más espaciado "¿cómo fue?" para, finalmente, quedar sólo el testimonio mudo de la palabra escrita. En ella quiero dejar constancia de un sentimiento que en mí no podrá borrar el transcurso del tiempo: el agradecimiento más profundo a quienes, de un modo u otro, me han asistido en la elaboración de este trabajo.

De constante estímulo han sido: el recuerdo de las palabras pronunciadas por los Doctores E. Lledó, F. Canals y J. Muñoz, en la lectura de la tesis de licenciatura; el aliento de los profesores del Departamento de Matemáticas de la Facultad de Ciencias Económicas de nuestra Universidad; así como la confianza que su Director, Dr. A. Rodríguez, me ha mostrado en todo momento.

Los Sres. F. Alvarez, V. Moratal, J. Boqué, la Srta. N. Isern y, particularmente, el Sr. J. Folch, han contribuido a que esta tesis no se hiciera interminable. En el tratamiento de las cuestiones matemáticas he contado con la colaboración de los Profesores C. Rafels y M. Pérez. La Srta. M. Verdaguer revisó la traducción de la correspondencia con Des Bosses.

De una manera especial, debo señalar la deuda de gratitud que contraigo con el Dr. J. Sales. Ha combinado, cuantas veces ha sido preciso, la exigencia con la orientación y guía, el rigor con el enderezamiento. Considero ha sido Director en el pleno sentido de la palabra. Mi reconocimiento también a la Sra. de Sales, por todas las atenciones recibidas.

Por circunstancias personales, difícilmente hubiera podido concluir sin el amor y comprensión de toda mi familia. En el instante de poner el punto final, sólo deseo no haya sido demasiado alto el precio que tanto Mercedes como María y Dídac han pagado para que yo pudiera dedicar a las páginas que siguen muchas horas que les pertenecían.



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

La filosofía de Leibniz es, por más de una razón, una filosofía de la totalidad. Con ello quiero indicar ahora que se propuso dar respuesta a todos los problemas que secularmente tenía planteados el ser humano, tanto desde el punto de vista cosmológico como religioso y moral.

Esta respuesta debía satisfacer una triple exigencia. En primer lugar, no podía dejar de ser racional. Leibniz, que entendía por la recta razón el "encadenamiento de las verdades" (1), no cejó nunca en el empeño de avanzar hacia la consecución de su temprano designio de una lengua o escritura universal, la cual posibilitaría razonar en metafísica y en moral al modo de los geómetras (2), pudiendo así dar fin a las disputas en aquellas materias dependientes del razonamiento, pues entonces, "razonar y calcular sería una misma cosa". (3)

En segundo lugar, dicha respuesta tenía que conformarse a la intuición metafísica originaria del sistema que la iba a fundamentar: la de la Harmonía universal, o lo que es lo mismo, la de la unidad en la multiplicidad. Nada que fuera contrario a la idea de un orden general único predeterminado y determinante, nada que atentara contra el

Notas

- 1.- Teod. D. arts. 1, 62 y 63.
- 2.- Cfr. G. VII, 21, A Gallois, 1.677: "...je songeois à mon vieux dessein d'une langue ou écriture rationnelle, dont le moindre effect seroit l'universalité et la communication de différentes nations. (...) Car si nous l'avions telle que je la conçois, nous pourrions raisonner en métaphysique et en morale à peu pres comme en Geometrie et en Analyse..." Cfr. también A Foucher, 1.686, G.I, 382.
- 3.- Cout. Op. p. 28.

el principio de razón, nada que significara un hiato en la plenitud de la totalidad estructurada de lo real podía ser aceptado. De ahí el sentido de la solución que Leibniz dió al tradicional problema de lo uno y lo múltiple. La mónada, concepto central de la ontología del filósofo, responde en el orden del conocimiento a cómo podemos llegar a la síntesis de lo diverso por medio de la percepción y el pensamiento, en el orden del devenir, a cómo puede conciliarse la unidad de nuestro propio yo con la multiplicidad de estados sucesivos por los que discurrimos, en el orden del ente, a cómo la diversidad de las apariencias puede ser compatible con la unidad de todo lo real, en el orden moral, a cómo podemos determinar a obrar ante la multiplicidad de nuestras tendencias; pero en Leibniz, toda síntesis de lo diverso, toda identidad en la variedad, toda unidad en la multiplicidad viene dada en la mónada por el hecho de ser ésta una "repraesentatio" de un mismo universo que, ontológicamente, es anterior a las substancias que lo expresan (1), lo cual no significa sino que cada individuo es sólo en la medida que participa en un todo cuyo orden, perfección y armonía lo configuran como condición de esencia y de existencia. "Non datur vacuum", "non datur saltum", "tout est lié", "nihil est sine ratione", principios todos ellos que enraizan inmediatamente en la Harmonía universal y que son aplicables a cualquier región del pensamiento leibniziano: de ahí que cualquier movimiento, por pequeño que sea, se propague al infinito, (2) que no haya término tan absoluto y tan independiente que no implique relaciones y cuyo análisis no lleve a todas las cosas, (3) que quien comprendiera una parte de la materia, comprendería también el Universo

Notas

- 1.- "Chaque substance individuelle exprime l'univers à sa manière, à peu pres comme une même ville est exprimée diversement selon les differens points de veue. Tout effect exprime sa cause et la cause de chaque substance, c'est la resolution que Dieu a prise de la créer; mais cette resolution enveloppe des rapports à tout l'univers, Dieu ayant le tout en veue en prenant resolution sur chaque partie, car plus on est sage et plus on a des desseins liés." A Foucher, l.686, G.I. 383.
- 2.- Cfr. MO, art. 61. G.VII, 541 y 567.
- 3.- Cfr. N.E. II, 25, 10.

entero (1), que la libertad excluya la indiferencia en la elección a causa del corte que en la secuencia general de las cosas introduciría una voluntad que pudiera suspender la acción, que en el plan del universo no haya irregularidades (2), en fin, que en el mundo de Leibniz todo deba estar sometido al imperativo de la regla del orden general que lo determina, al cual no puede sustraerse ni el mismo Dios. (3)

Por último, la respuesta a la que venimos aludiendo no debía socavar los cimientos sobre los que había de fundamentarse la unión política y religiosa de Europa que Leibniz tanto ambicionó. En la tesis de licenciatura ya justifiqué que resulta difícil comprender gran parte del pensamiento leibnicense si no se tiene presente que, antes que el filósofo y el sabio, es preciso ver en Leibniz al hombre profundamente comprometido con su época y con la sociedad a la que pertenecía (4). Sobre Europa se cernía la amenaza de la revolución general como consecuencia de las opiniones que, según Leibniz, iban deslizándose en los "libros de moda" e insinuándose poco a poco en el espíritu de las clases dirigentes. (5) Y el filósofo, que haría honor toda su vida a lo que él consideraba como un requerimiento de su propio origen familiar, esto es, esforzarse por restablecer la moral que otras doctrinas ponían en peligro,⁽⁶⁾ manifestaba su firme convencimiento de que ningún otro sistema era tan apto como el suyo para prevenir esta amenaza, pues combatía tanto el cartesianismo como el espinocismo, afirmaba la libertad, sostenía como presupuesto básico el Dios de los dogmas revelados, negaba que pudiera concebirse el mundo como animado, demostraba la inmortalidad del

Notas

- 1.- Cfr. G.II, 412.
- 2.- Cfr. D.M. art. 6.
- 3.- "C'est pourquoi il ne faut point douter que la félicité des esprits ne soit le principal but de Dieu, et qu'il ne la mette en exécution autant que l'harmonie générale le permet." D.M. art. 5. El subrayado es mío.
- 4.- "Sobre la interpretación del pensamiento leibnicense. El laberinto de lo libre y lo necesario." cap. VIII.
- 5.- Cfr. N.E.IV, 16, 4.
- 6.- "Nam et rem moralem et juris atque aequi fundamenta paulo certius clariusque solito constituere conari, ipsum me vitae genus jussit." A Arnauld, l.671, G.I, 73. Para el origen familiar de Leibniz, cfr. Y. BELAVAL, "Leibniz. Initiation" p. 22.

alma y la existencia de Dios, y absolvía a la divinidad de toda responsabilidad en los males que nos afligen.

La filosofía de Leibniz debía alcanzar, pues, una triple finalidad: lógica, metafísica y moral respectivamente. ¿Lo consiguió?

Si acudimos al testimonio de la Historia, debemos responder que, de un modo completo, no. Reiteradamente tuvo Leibniz que defenderse de las más graves acusaciones que en su época podían recaer sobre un filósofo: las de espinocismo, naturalismo y fatalismo. (1) Ciertamente es que siempre contestó a todas las imputaciones que se le hacían en tal sentido, y que hubo quienes, como ARNAULD, se acostuvieron o rectificaron en el juicio después de haberle atacado. Pero también es verdad que, a pesar de sus protestas, las críticas se sucedían y se dudaba de su buena fe. (2) Por otra parte, el paso del tiempo no ha mejorado mucho la situación si nos atenemos a ciertas interpretaciones, como la de B. RUSSELL por ejemplo, quien afirma que "Leibniz, siempre que trata del problema de Dios con absoluta sinceridad cae involuntariamente en un panteísmo de corte espinocista" (3), o como la de H.H.HOLZ, que presenta el pensamiento leibniziano como un ateísmo y materialismo camuflados, que no llegó a expulsar los restos de religiosidad propios de la época en que apareció. (4)

Sin embargo, no podemos ni debemos olvidar que los jesuitas, antes de sus recelos posteriores, pidieron a

Notas

1.- Cfr. por ejemplo, HARTSOECKER, 30.12.1.710, G.III, 515: "Mais si cela étoit ainsi il n'y auroit aucune liberté dans l'Univers, et il n'y auroit qu'une enchainure perpetuelle de causes. Tout se feroit par nécessité..."; JAQUELOT, 10.3.1.704, G.III, 467: "Pour moi, la plus grande difficulté que je trouve dans cette philosophie, c'est qu'elle me paroit détruire entièrement le franc arbitre.." (Vd. también G.VI, 559); BOURGUET, que veía cierto espinocismo en el sistema de Leibniz, vd. G.III, 575; LAMY, que acusaba a Leibniz de ir en contra de la libertad y en favor del naturalismo, G.IV, 591 y 586; ARNAULD, "je trouve dans ces pensées tant de choses qui m'effraient.." L.R. p. 83; CLARKE, para el cual Leibniz incurría en peticiones de principio impropias de un filósofo, Cor. Clarke, p. 211.

2, 3 y 4 en página siguiente.

Leibniz que mediara en las controversias acerca de la querrela de los ritos (1), y que en Roma se quería convertir al filósofo al catolicismo, llegándosele a ofrecer un puesto en el Vaticano que le hubiera llevado al cardenalato. (2) Es de suponer que antes de hacer semejante ofrecimiento - en 1.689, cuando ya habían pasado tres años de que Leibniz diera a conocer el "Discurso de Metafísica" -, los teólogos católicos se habrían informado suficientemente de los pensamientos de un protestante luterano, y que difícilmente lo hubieran efectuado de haber detectado principios contrarios a la ortodoxia cristiana. Tampoco es posible dejar a un lado el entusiasmo mostrado por REMOND tras la lectura de la "Teodicea" (3), ni los términos en los que se expresa FONTENELLE en su "Éloge de M. Leibnitz" (4), ni que la Sorbonne, en aquel tiempo facultad de teología de Paris, defendió en 1.767 el sistema de Leibniz, o por lo menos no quiso que se le confundiera con el de los estoicos. (5) Por otra

Notas

(De página anterior) 2.- Cfr. Y. BELAVAL, "Leibniz, Initiation" p. 8: "Los amigos de Newton lo acusan de robo. Spinoza queda sobre aviso. Los Jesuitas, en la Corte de Viena, acaban por desconfiar. Leibniz muere en el aislamiento. Lachelier lo desprezará. V. Delbos se negará a hacerle figurar en su galería de grandes filósofos. Sus defensores más ardientes, como Foucher de Careil, deben sin embargo, a veces, confesar su duplicidad."

3.- B. RUSSELL, "Exposición crítica de la filosofía de Leibniz", art. 115, ed. Aguilar, vol. II, p. 294. Russell fue duro con Leibniz; por ejemplo de éste decía que "tenía una buena filosofía que (...) se reservó, y una mala filosofía que publicó con vistas a ganar fama y dinero" (ibid. p. 162) y que "fue uno de los máximos intelectos de todos los tiempos, pero como ser humano no fue admirable (...) Lo que publicó estaba destinado a obtener la aprobación de los príncipes y las princesas." ("Historia de la Filosofía Occidental", c. XI, p. 510 de la ed. Aguilar, vol. I)

4.- H.H. HOLZ, "Leibniz, ed. Tecnos.

1.- Cfr. O. ROY, "Leibniz et la Chine", p. 20 y ss.

2.- Cfr. Y. BELAVAL, op. cit. p. 170.

3.- "Depuis que j'ai lu les essais de Theodicée, je ne cesse de remercier Dieu de m'avoir fait naitre dans un siecle éclairé par un esprit comme le vostre. (...) Je ne parle d'autre chose depuis que je l'ai ouvert. (...) Je souhaite que notre siecle reconnoisse bien le tresor qu'il possede en vous..." etc. 2.6.1.713, G.III, 603. Rémond era "Chef des Conseils de M. le Duc d'Orleans".

4.- En "Oeuvres de Locke et Leibnitz", Paris, Chez Firmin Didot Frères. pp.477-492.

5.- En página siguiente.

parte, frente a interpretaciones como la de B. RUSSELL o de H.H. HOLZ citadas antes, también hay otras como la de J. BARUZI (1), el cual ve en Leibniz a un pensador de orientación primordialmente religiosa, animado sobre todo por el celo de una mayor gloria de Dios, o la muy reciente de C. FREMONT (2), quien ve en la doctrina del "vinculum substantiale" el cierre del sistema y concluye: "La filosofía de Leibniz está aquí realmente acabada, y Leibniz, habiendo visto a Dios, habiendo salvado su alma, puede morir en la paz." (3)

Sólo un pensamiento de acusada complejidad podía dar lugar a criterios tan dispares sustentados por personas e instituciones tan relevantes. Ante esa disparidad nos preguntamos: los juicios adversos, ¿son fruto de un desconocimiento o de una mala interpretación de la doctrina leibniziana, o por el contrario, la naturaleza intrínseca de la misma hace incompatibles los tres objetivos que Leibniz se había propuesto? Y, cualquiera que sea la respuesta, ¿qué razón puede haber para explicar esta diversidad de opiniones?

Notas

(De página anterior) 5.- Esta era la exposición que la Sorbona hacía del sistema de Leibniz: "Dieu, quoiqu'il n'ait besoin d'aucune créature, et qu'il se suffise parfaitement à lui-même, ne produit cependant rien hors de lui, sans être déterminé par une raison suffisante. C'est là le grand principe de Leibnitz. Il en conclut que, puisque Dieu a créé le monde, il faut, en premier lieu, qu'il ait jugé meilleur de communiquer sa bonté par la création, que de ne point créer; en second lieu, qu'entre tous les mondes possibles, il ait créé celui que sa souveraine intelligence lui représentait comme le meilleur absolument. (...) il soutient que, dans le nombre infini des mondes possibles que Dieu connaît également par sa science, et que par sa puissance il pourrait également créer tous, un seul était absolument le meilleur; et que c'est par des raisons supérieures de sa bonté et de sa sagesse qu'il s'est déterminé, soit à créer, soit à créer par préférence à tout autre, le meilleur des mondes possibles. Tel est l'optimisme de Leibnitz, que ce philosophe croyait démontré par des raisons tirées de la cause, c'est-à-dire, des attributs de Dieu, et qu'il pensait en même temps ne pouvoir être ni établi ni détruit par aucune raison prise de la beauté de l'univers, ou des desordres qu'on y observe." Nota de M. F. Thurot, en p. 488 de la obra citada en la nota anterior. Como tendremos ocasión de comprobar en la tesis, esta exposición era ciertamente optimista.

- 1.- J. BARUZI, "Leibniz et l'organisation religieuse de la terre d'après des documents inédits", Paris, 1.907.
- 2.- C. FREMONT, "L'Être et la Relation", ed. Vrin, Paris, 1.981.
- 3.- ibid. p. 70.

Esta tesis puede verse como un intento de responder a estas preguntas. A tal fin, queremos mostrar, en primer lugar, que la exigencia metafísica de la Harmonía universal constituye el eje fundamental alrededor del cual se desarrolla el pensamiento leibniciano, y que ello dio como resultado una filosofía en la que debía fracasar el propósito de conciliar la lógica y la moral; en segundo lugar, que en Leibniz no se puede propiamente hablar de un sistema cerrado, concluso, sino que hay tres sistemas - o subsistemas - que son como otras tantas ramas de un mismo tronco que enraiza en la idea fundamentante y originaria de la Harmonía, lo cual permite explicar, hasta cierto punto, la pluralidad de interpretaciones que se han hecho sobre la obra del filósofo; por último, que de la dificultad habida en dos de esos subsistemas en adecuar la especulación con la práctica, surgió un tercero que incluye las contradicciones propias del conflicto: es el sistema que Leibniz presentó en la "Monadología", expresión de lo que, sin faltar al rigor, podemos denominar el laberinto leibniciano.

En mi opinión, una encuesta como la que vamos a iniciar está plenamente justificada desde el punto de vista de la historia de la filosofía, pues modestamente pienso que puede contribuir a un mejor conocimiento del pensamiento leibniciano. No obstante, debo señalar que esta tesis cae considerarla también bajo otro designio: el de llegar al sentido último del leibnicianismo. En realidad, ése fue el motivo determinante que, una vez finalizada la tesis de licenciatura, me llevó a proseguir el estudio de la obra de Leibniz. Y ello porque de dicho estudio confiaba sacar enseñanzas para la reflexión sobre nuestro tiempo.

Mi razonamiento, sucintamente expuesto, era el siguiente: asistimos en nuestra época al auge de una particular concepción del mundo, que concibe el universo como un organismo, como un todo que es algo más que la suma de sus partes. (1) La visión organicista, ya sea del mundo o de la

Notas

- 1.- Citaré, a título de ejemplo, la "Teoría general de sistemas" de L. v. BERTALANFFY. Véase de dicho autor "Perspectivas en la teoría general de sistemas", Alianza Universidad, nº230.

sociedad, tiene como consecuencias más o menos inmediatas, a mi modo de ver, primero la justificación teórica de la construcción de modelos que pretenden aprehender la realidad, no sólo en el reino de la naturaleza, sino también en el del espíritu; y segundo, asociado a lo anterior, el determinismo más absoluto en cualquiera de sus facetas. Además de la constatación de este hecho - actualidad de una visión organicista y holista del mundo y de la sociedad - nos encontramos también con que se apunta hacia Leibniz como uno de los principales antecedentes de tal concepción. (1) Y ciertamente hay motivos sobrados para ello. Sin embargo, resulta que el filósofo negó siempre que el mundo fuera un verdadero todo y procuró, en la más mínima ocasión que se le presentaba, dejar bien claro su distanciamiento del panteísmo espinocista afirmando la infinita pluralidad de las substancias. (2)

La cuestión que plantea esta dualidad de posiciones la traducimos en los siguientes términos: ¿puede el individuo conservar su carácter de tal y concebirse como un sujeto libre en un sistema que hace de él la expresión de un orden universal único y determinante, y que lo subsume en una totalidad que no sólo lo condiciona, sino que lo determina completamente? Nuestro interés en la filosofía de Leibniz estriba en que en la misma hallamos un excelente paradigma en el cual estudiar el problema enunciado.

Es por esta razón que decíamos querer intentar llegar al sentido último del leibnicianismo. Con todo, somos conscientes de que imponerse la realización de ese objetivo puede resultar esterilizante, en primer lugar por la propia ambigüedad del asunto, y en segundo lugar, porque han sido muchos, y muy importantes, los autores que lo han intentado, y la diversidad de conclusiones a las que han llegado es de

Notas

- 1.- Cfr. al respecto la obra citada de BERTALANFFY, pp. 58 y 111.- Véase también W. DILTHEY, "De Leibniz a Goethe", F.C.E., Mexico, 1.945.
- 2.- J. ECHEVERRIA, en un libro de reciente aparición: "Leibniz", Barcanova, 1.981, acorda a Leibniz fundamentalmente como un pensador del individuo.

por sí bastante desmoralizante. (1) Por ello, si no llegamos, contentémonos ya con proponernos una aproximación al significado de la filosofía leibniziana que sea suficiente para informarnos de la "weltanschauung" que representa, y que nos permita responder a lo siguiente: la de Leibniz, ¿es una filosofía de la totalidad o del individuo?, ¿de un determinismo fatalista o de la libertad?

+

+

+

Una vez planteados los objetivos finales que guían la elaboración de la tesis, debemos especificar los temas en los que vamos a concretar nuestro estudio, así como indicar el plan a seguir para procurar responder a las preguntas formuladas.

La naturaleza de la encuesta requiere que orientemos nuestros pasos hacia aquellos temas que digan a la concepción del mundo de Leibniz y que tanto la especulación como la práctica se vean implicados en ellos. Es cierto que estas dos condiciones abarcan una lista de asuntos que, de proponernos un examen exhaustivo de los mismos, haría el trabajo

Notas

- 1.- Podemos citar, entre otros, a L. COUTURAT, "La logique de Leibniz d'après documents inédits" (Paris, 1.901) y B. RUSSELL, "Exposición crítica de la filosofía de Leibniz", los cuales intentan mostrar que el sistema leibniziano puede ser perfectamente reconstituido a partir de la lógica y siguiendo un hilo "logicista"; a M. GUEROULT, "Dynamique et métaphysique leibniziennes", Paris, 1.934, quien partiendo de la noción de fuerza, ofrece una visión coherente del sistema como una metafísica dinamicista; a G. GRUA, "Jurisprudence universelle et Théodicée selon Leibniz", Paris 1.953, al cual el estudio de la jurisprudencia da pie a una reconstitución teológica y jurídica del sistema; a F. OLGIAI, "Il significato storico di Leibniz", Milano, 1.929, quien afirma: "el sentido que Leibniz tenía de la evolución y de la historia es el centro y la fuente que nos da la explicación de todo" (Citado por Y. BELAVAL, "Leibniz critique de Descartes", p. 86); a E. CASSIRER, "Leibniz system in seinem wissenschaftlichen Grundlagen", Marburg, 1.902, y L. BRUNSCHWIG, "Les étapes de la philosophie mathématique", Paris, 1.947, para quienes la filosofía de Leibniz es un panmatematismo.

poco menos que interminable. Por esta razón se hace preciso elegir. Y lo hacemos en función de lo que cabe considerar como requisito esencial en este caso: el interés mostrado, así como la importancia asignada por Leibniz y su época. En virtud de ello, procuraremos dilucidar el pensamiento leibniziano en torno a las siguientes cuestiones: el mundo, ¿es un agregado, un todo sin una verdadera unidad, una mera colección de substancias, o es un organismo, un todo que es más que la suma de sus partes, la unidad substancial material suprema?; el hombre, en tanto que compuesto de cuerpo y alma, ¿forma una verdadera unidad, una substancia compuesta, o sólo es posible atribuir la substancialidad a lo simple?, ¿posee realmente un alma inmaterial, indivisible, incorruptible e inmortal, o sólo hay lo material, divisible, corruptible y perecedero?, ¿es libre?, y si lo es, ¿en qué sentido?; Dios, ¿existe? y si es así, ¿qué y cómo es?, ¿cuál es la relación que guarda con el mundo? (1)

El plan a través del cual pensamos abordar estas cuestiones viene dado por la naturaleza y contenido de las mismas. La tesis constará de tres partes.

Notas

- 1.- Sin que ello signifique que vaya a entrar en la problemática específica kantiana, como justificación de la elección de los temas apuntados quiero traer a colación el que los mismos no difieren mucho de los que KANT se sirvió para exponer el conflicto de las ideas trascendentales en las antinomias de la razón pura, los cuales recogían los principales problemas en los que la razón mostraba un interés especulativo y práctico a la vez. "(...) si el mundo tiene comienzo y algún límite de su extensión en el espacio; de si en alguna parte y acaso en mi propio yo pensante hay una unidad indivisible e indestructible, o nada más que lo divisible y perecedero; de si en mis actos soy libre o, como otros entes, me guían la naturaleza y el destino; por último, de si hay una causa suprema del mundo (...) son cuestiones para cuya solución entregaría gustosamente el matemático toda su ciencia, pues ésta no puede proporcionarle satisfacción respecto de los fines supremos y más importantes de la humanidad." ("Crítica de la Razón Pura", cap. III de la Antinomia de la razón pura, ed. Losada, vol.II p.171) Excepción hecha del primer apartado, cuyo examen requeriría un estudio de las nociones de espacio y tiempo más profundo del que hacemos en esta tesis, todos los demás quedan recogidos por nosotros. Con todo, en el capítulo XIV aludiremos a la cuestión del origen del mundo. Por otra parte, introducimos dos temas cuya importancia está fuera de duda: el de la naturaleza del mundo y la relación que existe entre éste y Dios.

Primera Parte: Los Presupuestos Metafísicos.

Leibniz es el filósofo de la multiplicidad. O mejor sería decir de las multiplicidades. Por doquiera que abordemos su filosofía nos encontramos con ellas. Citemos unos ejemplos. En el orden del conocer, situados en la duda radical cartesiana, la existencia actual y no sólo aparente de las cosas puede deducirse no solamente de la evidencia del "cogito", sino también de la pluralidad de nuestros pensamientos, pluralidad que constituye una verdad absoluta tan incontestable e independiente como la de que pensamos. (1) En el orden del ser, la afirmación de una pluralidad de substancias dotadas de un principio de acción propia señala la frontera que separa el sistema leibniziano de la substancia única de SPINOZA. En el orden del método, "Leibniz - dice acertadamente M. SERRES - se da siempre, al comenzar el análisis de un problema, una multiplicidad cualquiera". (2) Y cuando se acusa a Leibniz de que su doctrina conduce a la negación del libre albedrío, la respuesta tiene que ver también con otra multiplicidad: la de los mundos posibles entre los que Dios pudo elegir.

Pero hay que precisar: las multiplicidades pueden ser finitas o infinitas. Son estas últimas las verdaderamente significativas para Leibniz, ya sean discretas o continuas. Infinitos son los pensamientos, las substancias, las pequeñas percepciones, los predicados, los mundos posibles, ... También las multiplicidades que se nos ofrecen a la experiencia sensible llevan al infinito a causa de la constante divisibilidad de la materia. Allí donde DESCARTES se había detenido (3), prosiguió Leibniz la marcha incorporando a su sistema como parte fundamental del mismo la noción del infinito actual. Por ello, es más propio designar a la filosofía leibniziana como la de las multiplicidades infinitas, o simplemente la del infinito.

Notas

- 1.- "Ainsi il y a deux vérités générales absolues, c'est-à-dire qui parlent de l'existence actuelle des choses, l'une que nous pensons, l'autre qu'il y a une grande variété dans nos pensées..." G.I, 371; cfr. también G.IV, 357.
- 2.- "Le Système de Leibniz", p. 33, t. I.
- 3.- DESCARTES, "Principia Philosophiae", I, 26: "Nunquam disputandum esse de infinito..."

Leibniz es también el filósofo de la unidad. O de las unidades. No en vano designa la substancia simple con el nombre de mónada, siendo "Monas un mot grec, qui signifie l'unité, ou ce qui est un". (1) En este sentido, el pensamiento leibniziano contrasta con el de su época, que consideraba superficialmente el problema de la unidad del ente. (2) Leibniz asumió por completo la fórmula escolástica del "ens et unum convertuntur", por la cual el ente es pensado desde la unidad. Es conocida la expresión empleada en la correspondencia con ARNAULD, "Ce qui n'est pas véritablement un être n'est pas non plus véritablement un être." (3) Pero la reciprocidad del uno y del ente plantea serios problemas: unidad es la mónada, que es el fundamento ontológico de toda realidad existencial; unidad es el organismo, que hace de un cuerpo vivo un ente con una substancialidad distinta a la del mero agregado; unidad es el mundo, referencia obligada para la determinación esencial de la mónada como "repraesentatio". Ahora bien, ¿todas estas unidades pertenecen a un mismo plano categorial?, ¿cuál es la diferencia intrínseca, si la hay, entre estas unidades?

Unidad e infinito: nociones en torno a las cuales giraron las meditaciones principales de Leibniz. (4) Y este girar-en-torno-a viene dado como consecuencia de la intuición fundamental y fundamentante de su pensamiento: la Harmonía. Filósofo de la unidad, filósofo del infinito, pero también y sobre todo, filósofo de la armonía, característica ésta que engloba las anteriores, pues la armonía es la unidad en la multiplicidad. Si la filosofía de Leibniz puede ser considerada como una dialéctica entre lo uno y lo infinito (5), no basta con decir que esta dialéctica "reside en esta posición de las oposiciones: el ente es uno e infinito" (6): además reside en el hecho de que el pensamiento que la realiza piensa el ente

Notas

- 1.- P.N.G., art. 1.
- 2.- Cfr. H. H. HOLZ, "Leibniz", p. 36.
- 3.- A Arnauld, 30.4.1.687, LR. p. 165.
- 4.- A Sofía, 4.11.1.696, G.VII, 542: "Mes méditations fondamentales roulent sur deux choses, sçavoir, sur l'unité et sur l'infini."
- 5.- A. ROBINET, "Leibniz et la racine de l'existence", p. 13. A. BECCO, en "Du simple selon Leibniz" p. 108 justifica mediante el análisis lexicográfico tal afirmación.
- 6.- A. ROBINET, ibid. p. 13.

como armónico, como prueba el que llegara a identificar a Dios, "summum Ens", con la armonía. Y el estatuto de ésta en cuanto a concepto que atraviesa todos los planos de la realidad no se altera al pasar de la esencia a la existencia, puesto que "existere nihil aliud esse, quam harmonicum esse." (1) Si antes hemos destacado el papel de la unidad en la filosofía de Leibniz, insistamos ahora que no se trata de una unidad estática, uniforme, petrificada, sino dinámica, "viva", envolviendo siempre una multiplicidad, finita o infinita; en una palabra, unidad en la multiplicidad, esto es, armonía que recorre todos los rincones del leibnizianismo como idea directriz del mismo y que constituye el principio ontológico de los principios lógicos, así como el verdadero punto de arranque de todo el sistema leibniziano.

Infinitud, unidad y armonía: nociones que configuran los vértices de la base de la pirámide triangular con la que podríamos esquematizar los presupuestos metafísicos fundamentales de la filosofía de Leibniz. Elevándose sobre ellos, a modo de vértice común, Dios. Con esta figura creo no traicionar el espíritu del filósofo, tan dado a los esquemas y representaciones, si consideramos que las dos primeras nociones, y quizás también la tercera, encuentran en Dios su más radical y completa significación. En efecto, Dios es infinito, el único infinito absoluto e indivisible que tiene una verdadera unidad, el infinito hipercategoremático. Dios es uno, la unidad primitiva, fuente de todas las demás. Por último, Dios es identificado a la armonía en la filosofía de juventud, lo cual dará paso más tarde a una especie de sometimiento que se traducirá en la necesidad moral que la divinidad tiene de obrar siempre regida por el principio de lo mejor. Además, con la figura de la pirámide queremos también destacar el hecho de que Dios, como presupuesto esencial del sistema leibniziano, se sitúa en un plano distinto a los restantes, y está destinado a jugar un papel muy particular, como queremos mostrar en esta tesis. Sin entrar ahora en ello, destaquemos que toda enumeración de los principios básicos del leibnizianismo debe incluir

Notas

- 1.- I. JAGODINSKY, "Elementa Philosophiae arcanae, De summa rerum" (Kazan 1.913, pp. 35-36; cit. por Y. BELAVAL, "Études leibniziennes", p. 90)

a Dios, no sólo a causa del teologismo propio de la época, que podría justificar la inclusión en otros sistemas, sino también por las consecuencias de tipo metafísico, y aún físico (1), que de él extrajo Leibniz para la elaboración del suyo propio. Sin ir más lejos, la idea de la creación, que se halla en la base del denominado optimismo leibniziano, carecería de sentido sin la noción de un Dios creador. Y la infinidad de los mundos posibles no sería más que una quimera si no se postulara un entendimiento que la pensara. El problema surge en el instante en que se intenta determinar la naturaleza y la relación de Dios con el mundo; pero incluso este problema no tendría lugar con la relevancia que le caracteriza, de no ser también relevante la idea de Dios en el sistema de Leibniz.

El objeto de la primera parte es el de analizar las cuatro nociones citadas: infinito, unidad, armonía y Dios. Puesto que el análisis viene dado en función del contexto global de la tesis, no podemos pretender un examen exhaustivo de todos los aspectos implicados en las citadas nociones. Sin embargo, por un lado procuraré efectuar una precisión suficiente del exacto sentido en que las interpreto y utilizo en posteriores capítulos, y por otro, debo indicar que no eludiré profundizar en aquellas cuestiones que, teniendo relación con nuestra investigación, se les haya prestado escasa atención o bien, por lo que yo conozco, hayan sido objeto de juicios erróneos.

Dado que se trata de explicar los presupuestos metafísicos esenciales del leibnizianismo, deberemos referirnos también a otros dos puntos que guardan relación con los anteriores: la relación y los principios. La inclusión de estos últimos en la primera parte de una obra queda justificada por la propia naturaleza de los mismos: "es común a todos los principios el ser punto de partida desde el que una cosa es, se hace o se conoce." (2) No obstante, hay otra razón: evidenciar la dependencia de los principios leibnizianos respecto

Notas

- 1.- "Il faut toujours rendre raison du commencement du mouvement et de ses lois et de l'accord des mouvements entre eux, ce qu'on ne saurait faire sans recourir a Dieu". A Arnauld, 9.10.1.687, G.II, 116.
- 2.- ARISTOTELES, "Metafísica", V, 2, 1.012a/1.013a. Aguilar, 958.

de la Harmonía universal, por lo que aparecerán como consecuencia de ella. En cuanto a las relaciones, una incursión por la doctrina de Leibniz en torno a las mismas es totalmente imprescindible habida cuenta que tanto la armonía como la unidad fenoménica participan de su naturaleza.

Cuando nos planteamos por cuál de los temas reseñados es más conveniente iniciar la exposición surge la que llega a ser natural desazón en todo estudioso de la obra de Leibniz al no poder hallar un orden deductivo que permita un desarrollo lineal de principio a fin que no sea circular. La armonía es unidad y relación; la unidad requiere la relación y ésta a su vez el entendimiento divino; Dios es Harmonía o armonizador. ¿Por dónde empezar? El conocimiento de las características de la filosofía de Leibniz, en particular la de la pluralidad de procesos deductivos y su multilinealidad, acude en nuestra ayuda. "In situ omni est ordo, sed arbitrario est initio" (1): sigamos el aforismo leibniziano y comencemos por donde queramos, siempre y cuando al final prevalezca el orden de la exposición acabada. Y puestos a seguir las pautas que nos indica el filósofo, sea la razón determinante que él exige para todos nuestros actos el orden seguido hasta ahora.

Segunda parte: Los Dos Laberintos.

Leibniz solía referirse a los dos laberintos en los que a menudo se pierde la razón humana: el de la composición del continuo y el de la naturaleza de la libertad. En la segunda parte intentaremos mostrar cómo el filósofo hizo para salir de los mismos.

Del primero de ellos, Leibniz afirmaba que sin haber pasado a través de él, "nadie elaborará una metafísica verdaderamente sólida". La dificultad radica en que si se admite la divisibilidad infinita de una magnitud cualquiera, sea ideal o actual, cuesta comprender que de lo simple, indivisible, inmaterial e inextenso, pueda resultar lo compuesto, divisible, material y extenso. En el capítulo V destacamos la importancia tanto teórica como práctica del laberinto, y nos

Notas
1.- Cout. Op. p. 545.

situamos ante sus puertas, una de las cuales la constituye la cuestión de la inmortalidad del alma.

La tesis pretende ser harmónica, esto es, que la unidad del conjunto esté presente en cada una de sus partes y que éstas, a su vez, estén inmersas en el orden global. Por este motivo, la temática propia de la composición del continuo la trataremos conjuntamente con la de la substancia, simple o compuesta, en la medida que lo requiere el posterior estudio de la doctrina de la libertad y del problema de la substancialidad o mera agregación del mundo.

Desde esta perspectiva, la manera óptima que se nos ofrece para realizar la empresa consiste en efectuar un doble recorrido. En primer lugar, partiremos de la multiplicidad que se nos aparece en los compuestos hasta llegar a la unidad substancial, de la que estudiaremos sus características más esenciales. Este camino es el que efectuaremos en el capítulo VI, y será un proceso cognoscitivo que discurrirá tanto por la vía de la caracterización negativa como positiva. En segundo lugar, de lo simple deberemos remontar a lo compuesto, de la unidad substancial a la substancia compuesta o al agregado. Este trayecto posee un carácter ontológico, puesto que tiene por objeto el examen de la estructura de los entes creados. Atenderemos primero, en el capítulo VII, a la composición cuantitativa o continua: el laberinto propiamente dicho. Leibniz tiene dos respuestas para salir de él, según los cuerpos sean fenómenos o substancias. En el citado capítulo sólo nos ocuparemos de la primera, pues la otra requiere considerar previamente la doctrina del "vinculum substantiale". Ello haremos en el capítulo VIII, donde abordaremos la cuestión de la composición esencial, es decir, de la unidad de las partes que constituyen la naturaleza de un cuerpo. Comprobaremos las ambigüedades en las que incurrió Leibniz al respecto, las cuales no son ajenas a la tensión entre la especulación y la práctica a la que aludíamos más arriba. La substancialidad de los cuerpos se presenta como el problema que rompe la unidad del sistema leibniziano. Es aquí cuando postularemos los tres subsistemas a los que hemos hecho mención con anterioridad.

La justificación moral de la realidad ha sido una de las cuestiones más debatidas en la historia de la humanidad. ¿Es el hombre libre? y si lo es, ¿en qué sentido? Si es verdad que existe un Dios soberanamente bueno, creador de este mundo, ¿cómo es que existe el mal?, ¿acaso Dios no es libre para impedirlo?, y si lo es, ¿estamos ante un Dios arbitrario, cuyos actos no obedecen a ninguna regla de bondad o de sabiduría? Estas y otras preguntas han asaltado y asaltan a muchas conciencias, sumiéndolas en una profunda consternación o en el escepticismo. La filosofía de Leibniz constituye uno de los intentos mayores que se han realizado nunca para hallar una respuesta racional a estas cuestiones. El hombre es libre, nos dirá Leibniz, pero por libertad no hemos de entender una indiferencia total en la elección, un puro azar, un "indeterminismo". Siempre hay una razón que determina nuestros actos; todo está determinado, aunque esto no coarta nuestra libertad. También Dios es libre en este sentido, y es infinitamente bueno y poderoso: su bondad le ha llevado a crear el mejor de los mundos posibles; cualquier otro mundo creado no hubiera alcanzado la optimicidad de éste. Somos libres y Dios es digno de ser amado: éstas son las conclusiones a las que llegó Leibniz. Sin embargo, antes debió enfrentarse con importantes escollos que se presentan al espíritu de un modo más o menos inmediato después de una cierta reflexión. Son los que nos introducen en el laberinto de lo libre y lo necesario.

Examinaremos por separado el problema de la libertad y el del mal. En lo que concierne al primero, en el capítulo IX analizaremos las dificultades que deben superarse si se quiere salir del laberinto, así como las consecuencias que se derivan de no hacerlo. En el capítulo X efectuaremos las precisiones terminológicas que posibiliten el desarrollo y comprensión de la explicación leibniziana, la cual expondremos en el capítulo XI. De la libertad de Dios únicamente nos ocuparemos en la medida que constituye una condición de la libertad del hombre, indirectamente por tanto. En la tercera parte examinaremos el asunto directa y críticamente. El capítulo XII lo dedicaremos al problema del mal, para cuyo tratamiento seguiremos un proceso semejante al utilizado en el de la libertad.

En los dos casos tendremos en cuenta los modelos matemáticos que acompañaron frecuentemente las explicaciones leibnicianas. Con ello, al tiempo que la exposición gana en fidelidad al pensamiento del filósofo, fundamentamos nuestra posterior crítica del mismo.

Finalmente, nos hallaremos a las puertas del tercer laberinto.

Tercera Parte: ¿Deus sive Harmonia Mundi? o el Tercer Laberinto.

Todos los interrogantes que se hayan ido planteando y posponiendo a lo largo de la tesis convergen en el que da título a la tercera parte. En ella procuraremos encontrar la respuesta, lo cual nos permitirá llegar a lo que considero la esencia misma del leibnicianismo. Para entonces, dispondremos ya de los elementos conceptuales precisos a tal fin, y sabremos de aquellos lugares de la obra de Leibniz en los que, tras las dudas y vacilaciones, se agazapan problemas reales que inciden en la coherencia interna de los razonamientos del filósofo.

Deberemos pasar por el tercer laberinto, cuyos meandros nacen de la dificultad que presenta la filosofía de Leibniz en conciliar la idea de la existencia de un Dios trascendente, creador, infinitamente poderoso, bueno e inteligente, con la intuición originaria de la Harmonía de un Mundo que, pretendiéndose sea contingente y resultado de una elección libre, es completa y unívocamente determinado por ella, que a su vez es inmanente.

En el capítulo XIII mostramos que este laberinto tiene tres entradas, ante las cuales habremos comparecido en el transcurso de la obra. Así, en la primera parte ya habremos podido constatar que a partir de la "Confessio Philosophi", de 1.673, Dios dejaba de ser Harmonía, y ésta parecía sufrir un cambio, pasando de universal a preestablecida. (Caps. III y IV) En la segunda parte, habríamos visto cómo el laberinto de la composición del continuo no tiene una solución real a menos que los cuerpos sean substancias (Cap. VIII) y que, a raíz del problema del mal, difícilmente la mónada puede expresar un ente por agregación (Cap. XII). Todo ello nos lleva a preguntarnos por la razón que puede haber para que el mundo no sea una

verdadera substancia, y por qué Dios, que en la filosofía de juventud se identificaba a la Harmonía universal y a la Razón última de las cosas, dejó de ser una y siguió siendo la otra. Por último, en el impreciso tratamiento que Leibniz daba a la voluntad en su análisis de la noción de libertad (Cap. X) haríamos anotado también la dificultad que dicha facultad halla, en el marco de la filosofía leibniziana, para ser aceptada como efectiva y real, no sólo nominal. Lo cual, unido por un lado a que haorán surgido dudas acerca de si la relación de Dios con el mundo admite la distinción entre la razón lógica o de conocimiento y la razón real o causa (Cap. III), y por otro a que todavía subsistirá la cuestión de si las proposiciones contingentes son o no, en todos los subsistemas, reducibles a las idénticas (Caps. III y X), da como resultado que nos interroguemos acerca de si realmente hay voluntad en Dios, si la misma interviene en el acto creador, si hay creación y libertad, y finalmente, si hay Dios, al menos con los atributos que Leibniz le otorga. (Cap. IV)

Mientras que en la segunda parte procuráamos mostrar cómo Leibniz salía de los laberintos, en el capítulo XIV me propongo justificar que del tercero no pudo hacerlo. Basaremos el comentario en el análisis crítico de la Teoría de la Creación, de la noción de existencia y del argumento cosmológico que haorá quedado pendiente en el examen de las pruebas de la existencia de Dios (Cap. IV). De las distintas posibilidades que ofrece el hecho de darse tres subsistemas, comprobaremos que ninguna de ellas da lugar a otra cosa que no sea una doctrina en la que no cabe la voluntad y sí el fatalismo.

+

+

+

Establecidos los objetivos últimos de la tesis, los temas concretos a tratar, así como el plan a seguir, queda por determinar el método que, ayudándonos a superar las dificultades particulares que presenta la lectura de la obra de Leibniz, nos sirva de pauta para la consecución de los fines propuestos.

Para la fijación de los principios básicos que deben configurar dicho método tomaremos como referencia las dificultades aludidas. (1) Así, en primer lugar nos encontramos ante la enorme extensión de la obra y los inconvenientes para su consulta. (2) Como consecuencia de ello, aún siendo conscientes de que no es preciso leer todo cuanto Leibniz escribió para introducirnos en su pensamiento - dadas las constantes repeticiones en la que incurrió -, deberemos procurar acceder, si no a todos, sí a un número de textos lo suficientemente extenso como para tener la confianza, por un lado de cubrir el espectro de las líneas fundamentales de su filosofía, y por otro, de que resulte improbable la modificación de las conclusiones a las que lleguemos, a causa de datos aportados por textos no pertenecientes a la bibliografía utilizada en este estudio.

En segundo lugar, está la amplitud enciclopédica. Habría que conocerlo todo para leer a Leibniz, afirma BELAVAL (3). Como ello está fuera de mi alcance debo renunciar ya de entrada a una lectura que ambicione la completa comprensión de cuanto escribió el filósofo. Lo cual no ha de motivar, sin embargo, que sufran ninguna merma las ilusiones puestas en la realización de nuestro trabajo, pues como también asevera muy acertadamente el autor citado, "conocer el pensamiento de un filósofo no es totalizar sus conocimientos, sino hallar el método, la Anschauung, la visión de conjunto" (4), y para esto

Notas

- 1.- Las dificultades a las que me voy a referir a continuación fueron objeto de un tratamiento más extenso del que aquí van a recibir en la tesis de licenciatura, pp. 10-26.
 - 2.- Después de más de dos siglos y medio de la muerte de Leibniz, todavía no se ha conseguido editar todos los manuscritos que se conservan en la Biblioteca de Hannover. La edición completa de los mismos está proyectada en 40 volúmenes, habiéndose afirmado que ninguno de nosotros podrá asistir a la publicación del último volumen.
- 3 y 4 en página siguiente.

no es preciso el dominio de todas las ciencias. Con todo, no podemos descartar el que, para llegar a esa visión de conjunto, haya textos importantes cuya interpretación resulte difícil si no se está familiarizado con ciertas disciplinas, como por ejemplo, la Matemática. Por esta razón deberemos procurar, en la medida de nuestras posibilidades, superar la especialización para así ser capaces de entrar en contacto con las distintas regiones del saber que más intensamente ocuparon a Leibniz. (1)

En tercer lugar, hay el formalismo que caracteriza el método de exposición leibniciano. (2) A menudo, los textos de Leibniz dan una impresión engañosa: parecen no tener más que una significación unívoca y, sin embargo, están escritos muchas veces en una lengua próxima a lo formal, es decir, en una lengua cuyos términos admiten un contenido significativo variable. (3) Ni que decir tiene la dificultad existente para acceder a un pensamiento expresado de este modo. (4) Sin embargo, conviene tener presente que los esfuerzos dedicados en alcanzar la estructura que subyace al mismo se ven recompensados por la mayor claridad con que, desde la pureza de lo formal, dicho pensamiento puede ser observado y analizado. Como consecuencia de ello, seremos conscientes de que es posible definir sobre una pluralidad de temas pertenecientes a regiones muy diferenciadas, una proolemática expresable en un modelo formal. (5) Además, y puesto que la obra de Notas

(De página anterior) 3.- "Leibniz déconcerte par l'étendue de son savoir. Il faudrait tout connaître pour le lire: théologie, métaphysique, logique, mathématique, physique, chimie, paléontologie, biologie, histoire religieuse, civile, politique, jurisprudence, linguistique, etc..." en "Leibniz, Initiation..." p. 7.

4.- ibid. p. 9.

1.- En la tesis de licenciatura apuntaba la conveniencia del trabajo en equipo para el estudio de la filosofía de Leibniz. Hoy sigo pensando lo mismo, y con mayor conocimiento de causa. Lógicos, matemáticos, biólogos, físicos... van re-descubriendo al filósofo, pero por separado. Esperemos que llegue el día en que representantes de diversas disciplinas se pongan de acuerdo para ofrecernos el pensamiento leibniciano desde una perspectiva actual y sintética, pues parece poco probable sea una persona sola quien lo logre.
2 - 5 en página siguiente.

Leibniz es sistemática, habrá que intentar penetrar en el interior arquitectónico de la misma con el fin de relacionar sus distintas partes. Todo ello se hace preciso desde el instante que apenas hallaremos en la filosofía leibniziana elementos inconexos: de cualquier argumento aislado cabe esperar el poder explicarlo como formando parte de un modelo, que a su vez admite se aplique a otra región en la que hallemos un razonamiento análogo al que inicialmente nos parecía fuera de contexto. (1)

En cuarto lugar, es oportuno subrayar que el método leibniziano es hipotético-deductivo-multilineal. Con ello queremos significar que las deducciones sistemáticas no se realizan en un orden lineal, esto es, puestas unas hipótesis, todo el sistema se deduce a partir de demostraciones encadenadas, en las cuales cada proposición es antecedente de la siguiente y consecuente de la anterior. El orden seguido en los razonamientos leibnizianos es plural, multilineal - como el de las matemáticas (2) - y tiene la característica de poder volver sobre sus pasos para demostrar incluso las hipótesis puestas al comienzo de un proceso deductivo a partir de un camino distinto. Leibniz mismo afirmaba que una de sus grandes máximas es buscar las demostraciones de los axiomas mismos, y criticaba a los que se burlaban de Roberval porque éste quería probar los axiomas de Euclides. (3) ¿Qué significa el querer demostrar los axiomas sino la pluralidad de caminos deductivos posibles que nos permitan llegar a un punto dado por más de

Notas

(De página anterior) 2.- Sobre el formalismo leibniziano como método, y su comparación con el intuicionismo cartesiano, véase Y. BELAVAL, "Leibniz critique de Descartes" pp. 23-83. Véase también M. SERRES, "Le Système de Leibniz..." pp. 40 y ss.

3.- Véase M. SERRES, op. cit. t. I, pp. 286 y ss. y 228 y ss. en donde el autor justifica ampliamente mediante ejemplos el carácter formal del pensamiento leibniziano.

4.- Todo razonamiento que se realiza a nivel de estructura formal, cuando se posee ésta es sencillo; sin embargo, no lo es el acceder a la comprensión de los elementos y las relaciones o leyes que componen la estructura en cuestión.

5.- Cuando la ocasión lo requiera, podremos intentar formular modelos abstractos que sean aplicables a distintas parcelas de la filosofía de Leibniz, o utilizar los ya realizados, como es el caso de M. SERRES.

1 - 3 en página siguiente.

una vía? (1) En la filosofía de Leibniz, por consiguiente, no se puede dar una noción ni aislada, ni imaginable como un eslabón de una cadena lineal: tal noción debemos concebirla como centro de una encrucijada donde confluyen múltiples caminos y procesos deductivos. Bien dice M. SERRES que si hemos de dar una imagen del sistema leibniciano, esta imagen es la de una red, no la de una línea. (2) Y hay que constatar el hecho de que un proceso deductivo lineal - como es el cartesiano y el espinocista - ofrece menos dificultades en seguirlo que uno multilíneal, en forma de red. En el orden lineal, puesto el primer eslabón, los restantes se van deduciendo a partir de los anteriores: hay un orden único de razonamiento. En el orden multilíneal lo que da claridad y la confianza de que la deducción va por buen camino es el resultado que vamos obteniendo con las consecuencias; queda marginada, por decirlo de algún modo, la importancia del primer eslabón, del segundo, etc., puesto que podemos volver a ellos de nuevo cuando queramos, y no por un único camino. De ahí que no debamos esforzarnos en establecer unas premisas únicas a partir de las cuales deducir deductivamente todo el sistema leibniciano, pues ello nos conducirá probablemente a una interpretación parcial, cuando no errónea. En todo caso, hay que buscar una intuición original, fuente del futuro sistema, y que ya hemos indicado que para nosotros es la Harmonía universal. Pero entiéndase bien que no pensamos esta noción como premisa colocada axiomáticamente en el inicio de una deducción que seguirá una marcha

Notas

- (De página anterior) 1.- "Meae (sententiae) certe ita cohaerent inter se, ut nullus annulus salva catena avelli possit." A Des Bosses, 2.10, 1.708, G.II, 361-362. "Mea principia talia sunt, ut vix a se invicem divelli possint. Qui unum bene novit, omnia novit." ibid. 7.11.1.710, p. 412.
- 2.- En Matemáticas, por ejemplo el número puede ser abordado de varias formas: por una teoría de la numeración, decimal o binaria, por el cálculo diferencial, por la teoría algebraica de ecuaciones.
- 3.- Cfr. N.E. I, 3, 24 y IV, 7, 1.
- 1.- Como ejemplo de esta característica metodológica de Leibniz, digamos que en el "Discurso de Metafísica", Dios figura como punto de partida en la deducción del sistema, dándose su existencia como presupuesta, mientras que en la "Monadología" se comienza a partir de la mónada y más adelante se prueba la existencia de Dios.
- 2.- M. SERRES, op. cit. t. I, p. 13.

lineal única, sino como centro axial por el que deben pasar los diversos procesos deductivos que intuitivamente están generados por ella.

En quinto lugar, hallamos la pluralidad de perspectivas desde las cuales se ha estudiado la filosofía de Leibniz, así como la diversidad de interpretaciones a las cuales ya nos hemos referido más arriba. Tal estado de cosas podría inducirnos a entrar en relación con el pensamiento leibniciano solamente desde uno de los puntos de vista de que es interpretable. Semejante proceder no podría estimarse como incorrecto; pero sí incompleto. Pues si bien es verdad que la obra de Leibniz se puede estudiar desde varios ángulos y tiene sentido desde todos ellos, sin embargo es impropio del espíritu que anima el leibnicianismo no buscar el punto de vista que armoniza el conjunto de este pensamiento, incluyendo como parte integrante de este conjunto la misma pluralidad de interpretaciones. Conviene, pues, relativizar de entrada aquellos comentarios que tiendan a ofrecer como todo Leibniz lo que no pasa de ser una parte, sea el lógico, el matemático, el historiador, el religioso, el político, etc., así como procurar situarse en el centro orientador desde el cual sea posible iniciar una interpretación global y comprensiva.

En sexto lugar, cabe reseñar la supuesta duplicidad que se ha achacado a Leibniz y a su obra. Es necesario prevenir la hostilidad que puede adoptar ante el pensamiento leibniciano la persona que se acerca al mismo influida psicológicamente por el comentario adverso que pesa sobre el filósofo. Imaginemos, por ejemplo, que la primera referencia nos viene dada por el libro de TOMLIN, "Grandes filósofos de Occidente"; en el comienzo del capítulo dedicado a Leibniz leemos: "Leibniz podría haber sido un filósofo mayor y quizá un hombre más grande si hubiera tenido que luchar por la grandeza (...) Nunca tuvo motivo para temer la persecución, como Descartes y Locke (...) con tantas dotes y con tales oportunidades debía haber sido en el panteón filosófico una figura mayor de lo que fue. En el "mejor de los mundos posibles", debía haber sido el mejor de todos los filósofos posibles." (1) La impresión que

Notas

1.- p. 169; ed. Taurus, 1.965.

sacamos empieza a ser negativa. Y lo será más todavía si más tarde conocemos la opinión de B. RUSSELL: "Leibniz tenía una buena filosofía que (...) se reservó, y una mala filosofía que publicó con vistas a ganar fama y dinero;" (...) fue uno de los máximos intelectos de todos los tiempos, pero como ser humano no fue admirable (...) Lo que publicó estaba destinado a obtener la aprobación de los príncipes y princesas." (1) O la de MACH: "No hay por qué perder ningún tiempo con Leibniz, inventor del mejor de los mundos posibles y de la armonía preestablecida. Estas invenciones han recibido el trato que se merecen en la novela, a primera vista divertida, pero realmente profunda, "Cándido", de Voltaire. Como es bien conocido, Leibniz era tanto un teólogo como un filósofo y un científico." (2) Por último, leamos el "Cándido" y, probablemente, tendremos el ánimo dispuesto para atribuir de inmediato a la doblez y la mala fe todos aquellos puntos de la obra leibniciana en los que apreciemos alguna contradicción, lo cual puede resultar cómodo, pero es del todo contrario a la objetividad y al rigor requeridos en el trabajo intelectual. ¿Que Leibniz fue un embaucador, un falso, y que ello se refleja en su obra? No aceptemos como hipótesis de partida estas acusaciones sin antes haber tratado de comprobarlas, puesto que la acusación puede convertirse en calumnia, la hipótesis resultar falsa y las conclusiones que extraigamos de nuestro estudio ser totalmente erróneas. Partamos, pues, del estado de ánimo que nos producen ciertas afirmaciones hechas por el filósofo, tanto respecto a su persona:

"Yo no soy hombre que traicione la verdad por cualquier ventaja, y me fío lo suficiente de la Providencia como para no temer las consecuencias de una profesión sincera de mis sentimientos." (3)

Notas

- 1.- B. RUSSELL, "Exposición crítica..." p. 162; "Historia de la Filosofía Occidental", p. 510 ed. Aguilar.
- 2.- Cfr. H. REICHENBACH, "Moderna Filosofía de la Ciencia", nota 4 de la pág. 64. La cita de Mach está en el artículo "La teoría del movimiento según Newton, Leibniz y Huyghens".
- 3.- A Mme. de Brinon, 16.7.1.691; en F. GAQUÈRE, "Le Dialogue Irénique Bossuet-Leibniz" p. 47. También escribía Leibniz: "Croire ou ne pas croire n'est point une chose volontaire. si je crois voir manifestement une erreur, toute l'autorité de la terre ne saurait changer mon sentiment si elle n'est accompagnée de quelques raisons capables de satisfaire à mes difficultés ou à les surmonter." Grua, I, 216.

como respecto a su obra:

"(...) mi filosofía, muy popular sin duda, puesto que no recibe nada que no responda a lo que nosotros experimentamos, y que está fundada en dos refranes tan vulgares como el del Teatro Italiano, que c'est ailleurs tout comme icy, y este otro de Tasso: che per variar natura è bella, los cuales parecen contrariarse, pero que es preciso conciliar entendiendo uno del fondo de las cosas, el otro de las maneras y las apariencias." (1)

Seguiremos así la justa recomendación de BELAVAL, "antes de criticar, hay que comprender: en presencia de un autor, la confianza a priori es una regla elemental de método." (2) Y si luego nos vemos precisados a variar el juicio inicial, sea nuestra propia reflexión la que determine, a posteriori, el cambio.

En séptimo lugar, es de destacar que, sin perder la unidad que la caracteriza, la filosofía de Leibniz está en una evolución constante, como lo prueba el que pocos meses antes de la muerte del filósofo, todavía se discutiera el "status" de una noción tan importante como es la sustancia compuesta. Esta evolución, que gira siempre en torno al eje invariante de la Harmonía universal, se opera como consecuencia de una doble influencia: la de los factores internos al sistema y de los factores externos al mismo. (3) Leibniz,

Notas

- 1.- A la Reina Sofía Carlota, 8.5.1.704, G.III, 348. El "c'est ailleurs tout comme icy" es un dicho que, en una comedia de Nolan de Fatouville titulada "Arlequin, empereur dans la lune" (1.683), los habitantes de la luna comentaban y repetían en una escena satírica que enumeraba distintos rasgos de las costumbres humanas. (Cfr. nota 298 de J. Brunshwig en N.E. p. 489). Leibniz lo citaba a menudo, tanto para referirse a su sistema (cfr. A Lady Masham, mayo 1.704, G.III, 340; G.VI, 548) como a los sistemas planetarios (cfr. N.E. IV, 16, 12).
- 2.- "Leibniz, Initiation..." p. 10.
- 3.- Por factores de influencia internos entiendo aquellos elementos integrantes del pensamiento de un autor en los que se fundamenta su sistema y constituyen el soporte "material" del mismo. Por ejemplo, los modelos matemáticos utilizados por Leibniz o principios metafísicos como el "ens et unum convertuntur". Externos son aquellos factores que inciden desde fuera sobre el sistema, como es el caso de la época concreta en que apareció.

poseyendo de por natural un espíritu conciliador, sintético y armonizador, era receptivo a todas las corrientes del pensamiento, tanto de su época como de la tradición, y esforzabase por concentrar los saberes, acordándolos entre sí no de un modo meramente ecléctico, sino bajo la unidad previa de su propia concepción sustantiva. Su obra pretendía ser como una esponja que absorviera todos los conocimientos al mismo tiempo que, ya lo dijimos más arriba, debía cumplir con el requisito de no atentar contra la religión y la moral. Por esa razón difícilmente se puede admitir que, al morir, Leibniz estuviera ya en posesión de un sistema completamente acabado. Más bien cabe afirmar lo contrario, que dicho sistema se mantuvo siempre abierto, esto es, susceptible de dejarse influir, sea por los nuevos descubrimientos y adelantos científicos, propios o ajenos, lógicos, físicos, matemáticos, biológicos, etc., sea por los rechazos de tipo moral que podía provocar en el entorno social en el cual debía inscribirse, y que estos influjos ocasionaron un desarrollo constante del mismo. Por consiguiente, se requiere un estudio dinámico del pensamiento de Leibniz, en la medida que sea capaz de mostrar las diversas fases por las que atravesaron las nociones más importantes. Y ello con una doble finalidad: por un lado prevenir el error, constatable en algunos libros sobre Leibniz, de equiparar en el comentario textos pertenecientes a etapas distintas y que contienen conceptos cuya significación ha sufrido un cambio con el tiempo. Generalmente, el anacronismo conduce a graves faltas en la interpretación. Otra cosa es cuando los textos en cuestión incluyen nociones o versan sobre asuntos acerca de los cuales el filósofo mantuvo siempre el mismo criterio. Por otro lado, y puesto que unas regiones del sistema decimos son invariantes y otras no, con objeto de aproximarnos lo más posible al sentido último de la filosofía leibniziana conviene precisar qué cambia y qué permanece constante, para así intentar hallar la tendencia en la evolución siguiendo las huellas de los puntos fijos por los que la misma transcurre.

Por último, si comparamos el pensamiento de Leibniz a un árbol, todos los principios metodológicos reseñados convergen en uno solo: buscar, en la elaboración de la tesis, la raíz, cuidando no confundir el tronco con una de sus ramas. Prácticamente, ello se traduce en dos puntos: en cuanto al tratamiento de los temas, procurar situarlos en su contexto debido, tanto histórico como sistemático, así como - cuando sea preciso - no rehuir los problemas que en sí mismos presentan. En cuanto a las fuentes, dar un protagonismo relevante a los textos del filósofo, teniendo en cuenta los distintos niveles de exposición - en función de quien fuera el destinatario, que podía ser una persona o la sociedad entera - y la importancia que es preciso asignar a las cartas, por medio de las cuales, en incesante intercambio, Leibniz iba explicando, confirmando, contrastando e incluso modificando su doctrina.

PRIMERA PARTE

LOS PRESUPUESTOS

METAFISICOS

"Mea principia talia
sunt, ut vix a se invicem di-
velli possint. Qui unum bene
novit, omnia novit."

G.II. 412.

C A P I T U L O I

L A N O C I O N D E I N F I N I T O

Complejo y, al mismo tiempo, de una significación crucial para la interpretación del pensamiento leibniciano es el análisis de la noción de infinito. De la importancia ya sabíamos: el propio filósofo nos da cuenta de ella en varios lugares, particularmente cuando afirma que los dos laberintos del espíritu humano - el de la composición del continuo y el de la naturaleza de la libertad - tienen su origen en el infinito. (1) De la complejidad no hemos sido plenamente conscientes hasta haber emprendido el comentario de alguno de los textos que versan sobre el asunto.

Y ha sido preciso entrar en ello. Al tratar la noción de infinito, no sólo está en juego la doctrina leibniciansa sobre la misma desde un punto de vista puramente teórico, sino que de ella depende toda una manera de entender la relación entre Dios, el Mundo y la Libertad. Debemos estudiar con sumo cuidado el tema del infinito si queremos penetrar en la "weltanschauung" de Leibniz, al cual le son aplicables las palabras de G. BACHELARD dirigidas a los poetas: "Dime cuál es tu infinito y sabré el sentido de tu universo." (2)

En realidad, casi todo el pensamiento humano se ve involucrado en el asunto. Quizás no haya otro problema que como el del infinito comprenda un abanico tan amplio

Notas

- 1.- "De Libertate", L. Pr. p. 380.
- 2.- G. BACHELARD, "El aire y los sueños", F.C.E., Breviarios, nº. 139, 1.958, p. 15.

de cuestiones en donde concretizarse - desde el problema de la existencia del número infinito hasta el de la infinitud del primer principio, pasando por la del universo, del espacio, del tiempo, y sin olvidar el controvertido laberinto de la composición del continuo - cuyo tratamiento correspondía a disciplinas hoy tan alejadas unas de otras como la física, la matemática, la filosofía y la teología. Esta pluralidad tiene como consecuencia, en primer lugar, la conexión del tema con muchos de los más importantes con los que se ha enfrentado la razón humana, como son el de Dios, el alma, la inmortalidad, la libertad, el universo, y la constitución última de los entes; en segundo lugar, la diversidad en las motivaciones que pueden impulsar su estudio, que va desde la preocupación puramente teórica del matemático hasta la apologética del teólogo. Es la amplitud del espectro del infinito la que permite recorrer su campo desde una actitud distante y objetiva hasta el apasionamiento que nace del convencimiento de que tras lo investigado se halla una de las claves sobre las que fundamentar nuestras creencias. En realidad, cabe hablar de una dooble infinitud - que no es la de lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño -, que podemos designar como la de la razón y la del corazón. No es aquí el lugar para extenderse en consideraciones que serían propias de un estudio centrado exclusivamente en el infinito; sin embargo, la propia naturaleza de la cuestión entraña una exigencia: la de haber penetrado en el entramado del problema antes de pasar a dictaminar acerca de los textos de Leibniz. Y el examen realizado, tanto de tipo introspectivo-fenomenológico como histórico, para satisfacerla, nos han mostrado que podemos distinguir entre dos infinitos, del mismo modo que PASCAL distinguía entre dos lógicas: uno de la razón y otro del corazón. El primero, en su idealidad, es el objeto del científico en cuanto tal. El segundo es el objeto del científico en cuanto hombre que se interroga acerca de Dios, la libertad y la inmortalidad. Aquél encuentra un tratamiento puramente especulativo en las ciencias, principalmente en la lógica y las matemáticas. Éste halla su

acomodo en la filosofía, teología, incluso la poesía y, en tanto que la especulación se vea influenciada por la religión y la moral, en la física. El infinito de la razón es sólo ideal; el infinito del corazón se pretende que sea una realidad existente y actual fuera de la mente humana, no como creación de ella.

Las consideraciones anteriores sirven para enmarcar la cuestión del infinito en el contexto que nos permita aprehender la significación que la misma tiene en el pensamiento de Leibniz, haoida cuenta que éste es un exponente cualificado de los filósofos en cuya obra el infinito adquiere la doble dimensión teórico-práctica asociada a la doble infinitud. A continuación, pasemos ya a ocuparnos preferentemente de la primera.

+

Al emprender el análisis, la tarea se promete sencilla, sobre todo si se parte de esquemas generalmente admitidos. Pues si aceptamos la distinción aristotélica entre el infinito en acto y en potencia, así como la clasificación a ella asociada de filósofos infinitistas y finitistas, - según acepten o rechacen que se dé en la Naturaleza un infinito actual que no sea Dios - la inclusión de Leibniz entre los primeros parece totalmente justificada a raíz de las reiteradas manifestaciones que hizo al respecto. (1) Y una vez clasificado el filósofo, da la impresión que el análisis podrá discurrir por un camino oien delimitado.

Sin embargo, no es éste el caso. Hay veces que los mojones, en lugar de guiarnos hacia la verdad nos alejan de ella, particularmente cuando son fruto de encasillamientos en exceso simplificadores. Como tendremos ocasión de comprobar, la clasificación anterior no basta para poder llegar a captar con precisión el pensamiento leibniciano al respecto.

Notas

1.- Cfr. por ejemplo, G.I, 416; G.II, 300: "Infinitum actu in natura dari non dubito."

Para ser precisos, debemos reconocer que Leibniz no da pie a que caigamos en tentaciones simplistas. Antes al contrario, nos previene de ellas implícitamente cuando, en el párrafo de la carta a la Princesa Sofía citado más arriba (1), declara que sus meditaciones fundamentales giran en torno a la unidad y al infinito. Si en 1.696, veinte años después de su descubrimiento del cálculo infinitesimal y diez del "Discurso de Metafísica" Leibniz manifiesta que sigue ocupándose de una manera preponderante de la misma cuestión, podemos suponer con razón que estamos ante un tema que requiere ser tratado con sumo cuidado.

La suposición queda plenamente confirmada nada más iniciar el estudio del capítulo XVII del libro II de los "Nuevos Ensayos", capítulo titulado "De la infinitud" y en el cual Leibniz contrasta y contrapone su doctrina a la de LOCKE. En el artículo 1 leemos:

"Hablando propiamente es verdad que hay una infinidad de cosas; es decir, que siempre hay más cosas de las que se puede designar. Pero no hay número infinito, ni línea, ni otra cantidad alguna infinita, si las tomamos como verdaderos todos, según es fácil de demostrar. Esto han querido o debido decir las escuelas al admitir un infinito sincategoremático, según su expresión, y no un infinito categoremático. En rigor, el verdadero infinito no está más que en lo absoluto, que es anterior a toda composición y no está formado por partes." (2)

Sin perjuicio de que posteriormente volvamos al texto, consignemos ahora algunos de los aspectos problemáticos que en él encontramos. En relación con el infinito actual, la frase inicial "... es verdad que hay una infinidad de cosas" parece formar parte de las constantes afirmaciones de Leibniz en favor del mismo. No obstante, la conjetura no resulta corroborada por la continuación "es decir, que siempre hay más cosas de las que se puede designar", puesto que semejante caracterización suele definir al infinito potencial, no al actual.

Notas

1.- Cfr. supra. p. 12, nota 4.

2.- N.E. II, 17, 1.

Además, al referir su doctrina a la de la Escuela, Leibniz nos induce a creer que no es a este último al que alude, ha-oída cuenta que el infinito sincategoremático se identifica habitualmente con el potencial. Con todo, subsiste el hecho de que "hay una infinidad de cosas", todas ellas existentes, lo cual va asociado a la actualidad.

Por otra parte, "no hay un número infinito, ni línea, ni otra cantidad alguna infinita. si las tomamos como verdaderos todos..." ¿Cómo puede haber una infinidad de cosas en acto sin que haya un número infinito para contarlas? ¿Acaso es posible concebir que la existencia de una infinidad de cosas no forme un todo? Y si "en rigor, el verdadero infinito no está más que en lo absoluto", esto es, en Dios o en sus atributos (1), ¿cómo conciliar la existencia de un infinito en la Naturaleza con que el infinito verdadero pueda sólo predicarse de Dios?

No sirve ya el esquema esbozado anteriormente basado en el dualismo finitismo-infinitismo. Por de pronto, ahora no sabríamos a qué grupo pertenecería Leibniz. La concepción del infinito de éste se nos ha vuelto problemática; para no tacharla de contradictoria hay que tener presente, como en muchas otras ocasiones, el rigor que sustenta la filosofía leibniziana. Ello nos induce a pensar que probablemente la contrariedad no radique tanto en los conceptos como en los términos que los designan. Debemos, por consiguiente, clarificar la terminología empleada y comprobar si el significado atribuido por el filósofo se ajusta completamente al que se le asigna usualmente, señalando, en caso de haberlas, las insuficiencias de éste.

A continuación, pasaremos a estudiar la noción de infinito en Leibniz, centrando nuestro estudio en los puntos problemáticos que nos ha proporcionado el texto reseñado de los "Nuevos Ensayos". Así, nos referiremos en primer lugar a la aparente aporía que se presenta al equiparar el infinito sincategoremático o potencial con el infinito

Notas

1.- Cfr. infra. p. 52 y ss.

en acto que se da en la Naturaleza; en segundo lugar, nos ocuparemos de dilucidar la naturaleza del infinito verdadero. Y atendiendo al hecho de que el origen de la idea de infinito es uno de los temas en que se concreta la polémica sobre el infinito en la época de Leibniz, finalizaremos con un comentario acerca del mismo.

+

+

+

Para responder a la primera de las cuestiones planteadas es preciso proceder previamente al análisis de la definición del infinito, que en la época de Leibniz se conforma a la fórmula tradicional según la cual el infinito es entendido como aquello que no tiene límites. (1)

A partir de esta definición, el infinito se puede comprender de dos maneras: negativamente, como algo que está siendo y que todavía no es en virtud precisamente de la carencia de límites, y positivamente, como algo que ya es, fijo, acabado. En la primera acepción, el infinito debe referirse ineludiblemente a lo finito, en cuya negación encuentra su razón de ser: es lo no-finito, en tanto que no-limitado, no-terminado, no-perfecto. Un reguero que se forme y prolongue sin cesar a causa de una corriente de agua fluyendo constantemente nos da una idea aproximada de este infinito. En la segunda acepción, el 'in' pierde su carácter de prefijo indicando negación, para diluirse en la composición de un término que designa una idea original y originaria, que no sólo no precisa de ninguna otra para subsistir, sino que es tal su grado de positividad que lo finito puede llegar a definirse ahora como lo no-infinito. La línea recta nos permite ejemplificar esta distinción: al decir que es infinita, unos entenderán que su infinitud consiste únicamente en que

Notas

- 1.- "Infinitum dicitur aliquid ex eo quod non est finitum."
STO. TOMAS, "Summa Theol." 1, q.7, a.1.

podemos alargarla mentalmente tanto como queramos, pero que de ninguna forma podemos considerarla como una cosa fija: es i-limitada, pero estrictamente hablando, lo más es no-finita. Otros pensarán que es "realmente" infinita y que constituye un todo dado, completo y preciso, y que todos los segmentos que podemos obtener no son más que limitaciones de la recta infinita que es anterior a ellos, gracias a lo cual es posible imaginar segmentos arbitrariamente grandes. (1)

Por otra parte, atendiendo al dominio que puede abarcar el "aquello que" de la definición, el infinito puede aplicarse a planos distintos de la realidad. Se dice, en efecto, tanto de lo abstracto como de lo concreto, esto es, de lo ideal como de lo real actualmente existente. La línea recta, el conjunto de los números naturales, el de los puntos de un segmento de una línea, etc. serían ejemplos de infinitos abstractos, mientras que el Universo, las mónadas, las estrellas del firmamento y el mismo reguero anterior podrían ser paradigmas del infinito concreto.

Y es aquí donde hay que salir al paso de un posible y frecuente malentendido. Por un lado, las formas negativa y positiva de entender el infinito han recibido la denominación de infinito potencial y actual respectivamente. Por otro, tratándose del infinito, el par conceptual "abstracto/concreto" también suele identificarse con el de "potencial/actual". De este modo, cuando el término 'infinito' lleva como aposición cualquiera de los términos que componen el último par, no se sabe a ciencia cierta si designa al infinito negativo - o positivo -, o si es al ideal - concreto. Importa por consiguiente distinguir entre estas dos significaciones, máxime si tenemos en cuenta que no son incompatibles. (2)

Para evitar equívocos que nos lleven a confundir la naturaleza del infinito con el ámbito de la

Notas

- 1.- Para un examen más amplio, y al mismo tiempo excelente, de esta distinción, véase L. COUTURAT, "De l'infini mathématique", pp. 218 y ss.
- 2.- Sobre el equívoco que comentamos, véase L. COUTURAT, op. cit. pp. 493 y ss. (Especialmente, nota 1 p. 494)

realidad a la cual se aplica, procuraremos evitar el uso de las denominaciones de 'infinito potencial' e 'infinito actual' siempre que la ocasión lo requiera. En su lugar nos serviremos de la siguiente terminología:

'indefinido' para designar el infinito "negativo".

'infinito estricto' para designar el infinito "positivo."

'infinito r-ideal' para el infinito "abstracto".

'infinito r-actual' para el infinito "concreto". (1)

+ +

Cuando Leibniz se refiere al infinito en acto, ¿qué es lo que quiere significar exactamente? Digamos ya que no tiene nada que ver con el infinito estricto. En ningún caso el infinito actual es considerado como algo "fijo", perfecto. En cambio, a juzgar por la dualidad leibniziana entre cosas actuales y cosas ideales, parece consecuente con el uso que generalmente Leibniz hace del término 'actual' atribuir al infinito en acto el significado que hemos dado al infinito r-actual. Si tal hiciéramos, podríamos dar ya una respuesta al problema que tenemos planteado, es decir, hacer compatible la afirmación de la existencia de un infinito en acto en la Naturaleza con la no admisión del infinito como un todo, o con la negación del número infinito. Ciertamente, no habría contradicción alguna en sostener que no se da el infinito estricto en la Naturaleza por un lado, y que sí se da el r-actual por otro. Con esto último se querría significar que el infinito no debe relegarse exclusivamente al reino de lo puramente ideal.

Sin embargo, en lo que atañe al infinito, "actual" no dice sólo a la "existencia real", sino también, y valga la expresión, a la "existencia ideal". Expliquémonos.

Notas

- 1.- La 'r' que precede a 'ideal' y 'actual' quiere recoger el hecho de que en Leibniz tanto lo abstracto como lo concreto - los números y las mónadas - son reales. Cfr. pág. siguiente y pp. 87-88. Por otra parte, en el infinito estricto distinguiremos dos modalidades: sin partes y con partes; cfr. infra. p. 55 nota 3.

Para Leibniz, estrictamente sólo las mónadas recorren el pasaje de la esencia a la existencia en virtud del acto creador divino. Los números, las líneas y, en general, las relaciones no han sido creados, no se han movido del reino de las esencias; las verdades eternas no dependen, a diferencia de DESCARTES, de la Voluntad de Dios; únicamente de su Entendimiento. Por ello podemos decir que los números son ideales y las mónadas actuales. Pero cuando Leibniz utiliza la expresión "infinito en acto - o actual -" no lo hace con la intención de referirse exclusivamente a estas últimas, sino que incluye también todas las cosas que en este mundo son. El infinito actual no se opone a otro ideal, sino al potencial posible puro, esto es, a todos los posibles que, pudiendo hacerlo lógicamente hablando, no han trascendido de ninguna manera el Entendimiento divino. (1)

Ya estamos en disposición de perfilar la respuesta que más arriba dábamos a la cuestión que estamos tratando. Leibniz sostiene que se da el infinito en acto, sea r-actual cuando se refiere a las mónadas, sea r-ideal cuando son los números o cualquier otra idealidad matemática la que está en consideración, y no se da el infinito estricto. Y, repitámoslo, no hay ninguna contradicción en ello. "Hay una infinidad de cosas", "Infinitum actu in natura dari non dubito", "...es muy falso que un infinito actual sea imposible" y otras aseveraciones semejantes no significan otra cosa que

Notas

- 1.- Nuestra manera de entender el infinito actual leibniziano se basa en el supuesto de que el filósofo, al referirse al infinito como "actual" hace una concesión al lenguaje filosófico que le viene de la tradición y no se adhiere rigurosamente al suyo propio. Así es posible conciliar textos como: "Atque haec sufficere puto ad satisfaciendum omnibus argumentis contra infinitum actu, quae etiam ad infinitum potentiale suo modo adhiberi debent. Neque enim negari potest, omnium numerorum possibilitium naturas revera dari, saltem in divina mente, adeoque numerorum multitudinem esse infinitam." (A Des Bosses, 17.3.1.706, G.II, 305) en los que parece que el infinito actual se dice únicamente de las existencias, con otros como: "Datur etiam infinitum actuale per modum totius distributivi, non collectivi. Ita de omnibus numeris aliquid enuntiari potest, sed non collective." (en nota de Leibniz, G.II. 315), donde también se dice de las cosas ideales.

la expresión de una consecuencia lógica de uno de los postulados fundamentales del leibnicianismo, a saber, la constante divisibilidad de la materia; de él se deduce que no hay ninguna parte, "o parte de la parte", que no contenga mónadas. (1)

Y es debido a esa misma divisibilidad que no puede darse el infinito estricto en la Naturaleza, esto es, no puede darse el infinito como un todo puesto que ningún agregado posee el carácter esencial que le es propio al ente: la verdadera unidad. Así, atendiendo al infinito desde el punto de vista de la multitud, cualquier pedazo de madera contiene una infinidad r-actual de mónadas y, consiguientemente, en él se da el infinito actual. (2) Sin embargo, por no constituir un todo no es uno (3), y ello hace que a sus mónadas no les sea asignable un número como sería el caso de que estuviéramos ante un todo fijo. Esto mismo dice Leibniz a Des Bosses:

"Los argumentos contra el infinito en acto suponen que si se admite se tiene un Número infinito (...) Pero hay que saber que en realidad el agregado infinito no es un único todo..." (4)

Se da el infinito en acto en el sentido indicado, no el estricto. Afirmar la existencia actual de infinitas mónadas no significa que haya un número infinito para contarlas, por lo cual, todas las contradicciones propias de este número no son aplicables al infinito actual de Leibniz. El Mundo, tal como lo concibe el filósofo, fluye incesantemente; preguntar por el número de mónadas que lo llenan es una manera impropia de hablar, y responder que es infinito no da derecho a suponer

Notas

- 1.- "Cum ubique Monades sint in materia, consequitur hinc quoque infinitum actu dari, nam nulla pars est aut pars partis quae non monades contineat." A Des Bosses, 14.2. 1.706, G.II, 301.
- 2.- Del mismo modo se daría el infinito actual si consideráramos "per modum totius distributivi, non collectivi" una infinidad r-ideal numérica.
- 3.- Entre otras razones, porque "il n'y a aucune figure exacte et arrêtée dans les corps à cause de la subdivision actuelle du continu à l'infini" (A Arnauld, 30.4.1.687, LR. p. 165)
- 4.- En página siguiente.

que haya, "per modum totius collectivi", un número infinito. De éste,

"Hablando con precisión hay que decir (...) que tiene más unidades que las que pudiéramos expresar por no importa qué número." (1)

Referirse a un número infinito de cosas es sólo una facilidad de lenguaje para expresar el hecho de que "hay más de las que se puede designar." (2) En resumen, de lo que aquí se está tratando es del indefinido, que es infinito r-actual cuando se refiere a las mónadas y r-ideal cuando lo hace a los números, actual en definitiva, pero sin constituir un todo.

Nos preguntábamos: ¿cómo puede haber una infinidad de cosas en acto sin que haya un número infinito para contarlas? Atendiendo a lo expuesto, la explicación es inmediata. No hay tal número porque tampoco hay un conjunto fijo de cosas: sólo nos es posible afirmar que hay más de las que podemos expresar por no importa qué número. En cuanto a si es posible concebir que la existencia de una multitud infinita no forme un todo, el mismo Leibniz responde:

"(...) opino, propiamente hablando, que el infinito que consta de partes no es ni un uno ni un todo, sólomente es concebido como una cantidad por medio de la ficción de la mente." (3)

Deberemos mostrar cómo el filósofo da cuenta de la imposibilidad de cualquier cantidad infinita; pero ello pertenece al examen de la segunda de las cuestiones que nos toca examinar.

Notas

(De página anterior) 4.- "Argumenta contra infinitum actu supponunt, hoc admisso dari Numerum infinitum (...) Sed sciendum, revera aggregatum infinitum neque esse unum totum..." A Des Bosses, 11.3.1.706, G.II. 304.

1.- "Accurateque loquendo, loco numeri infiniti dicendum est plura adesse, quam numero ullo exprimi possint." ibid.

2.- ibid.

3.- "Interim sentio, proprie loquendo, infinitum ex partibus constans neque unum esse neque totum, nec nisi per fictionem mentis concipi ut quantitatem." A Des Bosses, 1.9.1.706, G.II. 314.

+

+

+

Leibniz se refiere en más de una ocasión al "verdadero infinito" (1), que se contrapone al infinito sincategoremático o indefinido. Pretendemos determinar su naturaleza caracterizándolo negativa y positivamente; pero antes de proceder a ello es preciso hacer algunas observaciones en torno a las dificultades que dicha caracterización plantea.

Se ha distinguido entre dos expresiones del infinito: la cuantitativa y la cualitativa. (2) Según BELAVAL, la concepción definitiva de Leibniz asume ambas, admitiendo un falso infinito, que sería el cuantitativo, y otro verdadero, el cualitativo. (3) Esta conclusión es aceptable en su fondo, pero resulta insuficiente para dar cuenta de los problemas que surgen en la interpretación de los textos leibnizianos. Por una parte, la noción de infinito aparece en ellos ejerciendo funciones distintas, ya sea como sujeto, como atributo o como modalidad. Concretamente, el infinito verdadero denota unas veces a Dios (4) y otras a los atributos divinos (5). De inmediato surge la cuestión de saber si ese infinito "que es anterior a toda composición y no está formado por la adición de partes" es una sustancia o un atributo, o puede ser dicho de ambas cosas a la vez. Por otro lado, aquella clasificación se apoya en los conceptos de cantidad y cualidad. Dada la diversidad de acepciones

Notas

- 1.- N.E. II, 17, arts. 1 y 2. Y en G.V. 17: "Le véritable infini ne se trouve point dans un tout composé de parties." El infinito verdadero recibe en Leibniz diversas denominaciones: "infinito sin partes", "absoluto", "indivisible"...
- 2.- Vd. FERRATER MORA, "Diccionario", art. sobre el "Infinito".
- 3.- Y. BELAVAL, "Leibniz, Initiation..." pp. 91-93.
- 4.- "Solum infinitum impartibile unum est, sed totum non est; id infinitum est DEUS." A Des Bosses, l.9.1.706, G.II, 314. "Solum absolutum et indivisibile infinitum veram unitatem habet, nempe Deus." G.II, 305.
- 5.- "Et l'infini véritable n'est pas une modification, c'est l'absolu. (...) ces absolus ne sont autre chose que les attributs de Dieu..." N.E. II, 17, 2y3. "(...) et cette idée sera vraie, pourvu qu'on n'y conçoive point comme un tout infini, mais comme un absolu ou attribut sans bornes..." ibid. art 16.

que los mismos poseen y la consiguiente ambigüedad que ello ocasiona en los escritos en que aparecen, puede ocurrir que de no precisar la significación en que son utilizados se deje el pensamiento de Leibniz sobre el particular sumido en la penumbra de una inteligibilidad aparente. (1)

Por todo ello, con objeto de poder contar con un marco referencial que nos facilite la situación de los textos leibnicianos en el contexto conceptual y categorial al cual pertenecen, y al mismo tiempo disponer de unos términos que puedan sustituir a otros cuyo uso resulte equívoco, ha sido preciso efectuar, a modo de propedéutica, un examen previo de la cuestión en sí misma considerada. Para no romper la exposición, el estudio al que aludimos ha sido incluido en el Apéndice, y a él me remito para esclarecer (2) el significado de algunos términos que voy a utilizar en lo sucesivo.

+ +

Caracterización negativa del infinito verdadero.

Leibniz caracteriza negativamente el infinito verdadero de tres formas distintas:

- a) no es una modificación
- b) no es un todo
- c) no es una cantidad

que nosotros podemos resumir en una sola:

- d) no es el infinito actual.

+

Notas

- 1.- Decir que el infinito verdadero es cualitativo porque es una perfección es difícil de casar con el hecho de que para Leibniz la Perfección se define ya como cualidad: "Perfectionem voco omnem qualitatem simplicem quae positiva est et absoluta..." G.VII, 261; ya como cantidad: "Perfectio est magnitudo realitatis." Cout.Op. 474.
- 2.- El estudio que figura en el Apéndice nos ha resultado necesario tanto desde el punto de vista de la interpretación como el de la propia reflexión, puesto que para ambas operaciones es preciso poder contar con elementos conceptuales lo menos ambiguos posibles. Y si en el intento de despejar las sombras que habíamos advertido hemos introducido de nuevas, lo hacemos con la confianza de que éstas resulten el precio obligado de una mayor claridad, al menos hasta donde nos es dado entender.

a) El infinito verdadero no es una modificación.

"Y el infinito verdadero no es una modificación, es lo absoluto; por el contrario, desde que se introduce una modificación, se limita, se forma un finito." (1)

Haciendo uso de los razonamientos expuestos en el Apéndice, nos es fácil comprender el significado de este pasaje. El infinito verdadero no es una modalidad de un carácter cuantitativo, o en otras palabras, no es un estado o situación concreta de ninguna cosa. Este infinito no apunta, como en LOCKE, a ser un modo de la cantidad, esto es, una modificación del espacio, del tiempo o del número. (2) En todo caso, el infinito como modificación no es otra cosa que el indefinido, y sirve para expresar la medida, o de una magnitud o de una multitud. (3) Pero esta medida no significa otra cosa que lo medido - o contado - es más grande que cualquier magnitud o multitud que podamos imaginar. Considerar, como hace LOCKE, que lo finito y lo infinito son modos de la cantidad destruye la propia posibilidad del infinito, puesto que, como veremos, lo hace contradictorio.

b) El infinito verdadero no es un todo.

"Se engañaría quien imaginase un espacio absoluto que fuera un todo infinito compuesto de partes. No hay tal espacio. Es un concepto contradictorio, y esos todos infinitos y sus onuestos, infinitamente pequeños, no existen más que en el cálculo de los geómetras, lo mismo que las raíces imaginarias del álgebra." (4)

Decir que el infinito verdadero no es un todo significa que no es posible admitir un compuesto de partes dotado de la infinitud. Y, ¿por qué no puede haber un todo infinito? Siempre se converge hacia el mismo razonamiento:

Notas

1.- N.E. II, 17, 2.

2.- LOCKE, "Ensayo filosófico concerniente al entendimiento humano", II, 17, 1.

3.- N.E. II, 17, 2 : "(...) la considération du fini et infini a lieu partout où il y a de la grandeur et de la multitude."

4.- ibid. art. 3.

"pertenece a la esencia del número, de la línea y de no importa qué Todo, el tener un límite." (1)

Estamos igual que antes: la modificación limita, el todo debe ser limitado. Por ello es contradictorio pensar en un todo infinito, puesto que "infinito", sea cual sea la manera de entenderlo, dice siempre a lo ilimitado.

No obstante, hay que efectuar una precisión. Cuando Leibniz señala la incompatibilidad de un todo con el infinito se está refiriendo al todo colectivo, no al distributivo.

"Se da también el infinito actual con motivo de la medida de un todo distributivo, no colectivo. Así, algo puede ser enunciado acerca de todos los números, pero no colectivamente. Así puede decirse que a cualquier par corresponde su impar, y viceversa; pero no por esto se dice con exactitud que la multitud de los pares es igual a la de los impares." (2)

Cuando una pluralidad de cosas la tomamos como una sola, estamos ante un todo colectivo. Pero también podemos considerar como uno aquello que pensamos simultáneamente, esto es, cuando aplicamos un mismo nombre a cada término de una colección, incluso si no podemos enumerar los términos. (3) Esta distinción corresponde a la contemporánea de conjuntos definidos por extensión o por comprensión. Obviamente, hay conjuntos que sólo pueden definirse de esta última forma, es decir, dando una propiedad común a todos los elementos del conjunto y que sólo les corresponde a ellos: son los conjuntos infinitos. Hoy, un conjunto es considerado como tal siempre que sea

Notas

- 1.- A Des Bosses, 17.3.1.706, G.II, 304 : "De essentia numeri, lineae et cujuscunque Totius est, esse terminatum."
- 2.- "Datur etiam infinitum actuale per modum totius distributivi, non collectivi. Ita de omnibus numeris aliquid enuncitari potest, sed non collective. Sic dici potest quilibet accurate dicitur suum imparem et vicissim; sed non ideo parium." G.II. 315.
- 3.- En página siguiente.

posible determinar con toda exactitud si un elemento cualquiera pertenece o no al mismo, independientemente de la manera como se haya definido dicho conjunto, y de si admite únicamente la definición comprensiva o también la extensiva. Es por ello que no podemos identificar en Leibniz las nociones de conjunto y de todo, puesto que para el filósofo el modo de definición es fundamental para distinguir los todos que pueden constituir una unidad de los que no, esto es, los todos cuyas partes constituyen una pluralidad finita de aquellos que dan lugar a multitudes infinitas. El todo colectivo es el único que entra en consideración cuando nos referimos a la contradicción que, según Leibniz, encierra un todo infinito. (1)

Notas

- (De página anterior) 3.- Ya en el "De Arte Combinatoria", de 1.666, Leibniz intentaba justificar la noción de todo distributivo, después de definir el colectivo. "In unione autem Res, (...) dicuntur partes, sumtae cum unione, Totum. Hoc contingit, quoties plura simul tanquam Unum supponimus. Unum autem esse intelligitur, quicquid uno actu intellectus seu simul cogitamus, v.g. quemadmodum numerum aliquem quantumlibet magnum saepe Caeca quadam cogitatione simul apprehendimus, cyphras nempe in charta legendo, cui explicite intuendo ne Mathusalae quidem aetas suffectura sit." G.IV, 35. Dicho sea de paso, en este texto ya se advierte, como indica Y. BELAVAL en "Initiation..." p. 42, la afirmación fundamental del método leibniziano consistente en dotar de validez los derechos de un pensamiento ciego, en contra del intuicionismo cartesiano.
- 1.- Nótese que en el texto reseñado, al afirmar que la medida de un todo distributivo puede darse con el infinito actual porque puede decirse que a cada par le corresponde su impar, Leibniz roza lo que a partir de BOLZANO y CANTOR constituirá la caracterización esencial de los conjuntos infinitos: ser biyectables con una de sus partes. No hay que olvidar que fue BOLZANO el primer matemático en señalar que un conjunto infinito podía ser considerado equivalente a ciertos de sus subconjuntos (Cfr. N.I. STYAZHKIN, "History of Mathematical Logic from Leibniz to Peano" p. 143) y que era un gran conocedor de la obra de Leibniz. Por otra parte, éste, aún habiéndose dado cuenta de que podían ser enunciadas propiedades de todos distributivos infinitos, se paró ante lo que para él era una imposibilidad lógica, esto es, que a un todo infinito pudiera asignársele un número. Es así que decía no poderse afirmar si el conjunto de los números pares tenía el mismo cardinal que el de los números impares. Sobre el particular, cfr. B. RUSSELL, "Los Principios de la Matemática", parte II, c. 17, donde el autor hace referencia al hecho que venimos comentando.

c) El infinito verdadero no es una cantidad.

"No hay un número infinito, ni línea, ni otra cantidad alguna infinita, si las tomamos como verdaderos todos, según es fácil de demostrar." (1)

Veamos como Leibniz demuestra su aserción.

En relación con el número infinito, o número máximo, son varios los pasajes en los que el filósofo intenta probar que es contradictorio. (2) La importancia de la cuestión no estriba en que, de admitir el número infinito, se siguieran consecuencias que sobrepasaran el ámbito de lo que hemos denominado el infinito de la razón. Se podía aceptar el número infinito sin trascender la pura idealidad. Recordemos que GALILEO, que no se recató en afirmar que "infinitos son los números, infinitos son los cuadrados, infinitas sus raíces..." (3), se abstuvo en tomar partido en la controversia acerca de la finitud o infinitud del Universo. Con todo, no hay que pensar que la existencia o no del número infinito fuera un asunto que afectara sólo al matemático. El filósofo podía ver en esa idealidad una posibilidad de aproximarse al conocimiento de Dios. DESCARTES lo hizo directamente, estableciendo una analogía entre el Ens Perfectissimum et Numerum maximum. (4) Leibniz, aún rechazando dicha analogía, buscaría a Dios a través de inquirir por el origen de esas "ficciones del espíritu" y por lo que les da su perfección.

Sin embargo, sostiene Leibniz, en sí mismo el número infinito no puede darnos una idea de Dios por la sencilla razón de que tal número no es posible, implicat:

Notas

1.- N.E. II, 17, 1.

2.- El rechazo del número infinito es una constante en los escritos leibnicianos. Se encuentra desde l.676 "Mirum non est numerum omnium numerorum" (Grua, I, 266-7) hasta l.716 "Et non obstant mon Calcul Infinitesimal, je n'admets point de véritable nombre infini..." (G.VI, 629), texto que, según Gerhardt, corresponde al último escrito de Leibniz.

3.- Citado por B. RUSSELL, en "Nuestro conocimiento del mundo exterior" c.VII, ed. Aguilar, t. II, p. 1.239.

4.- Vd. DESCARTES, "Réponse aux deuxièmes objections, art. 29.

"Pues el número máximo es el mismo que el número de todas las unidades. Por otra parte, el número de todas las unidades es el mismo que el número de todos los números (pues cualquier unidad añadida a las anteriores siempre hace un nuevo número). Por otra parte, el número de todos los números envuelve contradicción, lo cual demuestro así: A cualquier número dado corresponde un número par que es su mismo doble. Por consiguiente, el número de todos los números no es mayor que el número de los números pares, esto es, el todo no es mayor que la parte." (1)

Este texto contiene la demostración leibniziana de la imposibilidad del número infinito, y tiene lugar con motivo del examen de la prueba ontológica de la existencia de Dios. (2) Ante todo, quisiera señalar un dato que es muy significativo para nosotros: Leibniz se refiere al número máximo, no al número infinito. (3) Vemos corroborar así nuestra interpretación basada en la distinción entre el infinito estricto y el indefinido. Como hacíamos constar más arriba, según Leibniz, "accurate loquendo" el número infinito sólo debería decirse en el sentido de que tiene más unidades de las que se puede expresar por no importa qué número: el filósofo se está refiriendo al indefinido, que si bien lo considera como una ficción, no lo rechaza. Ahora bien, cuando el número infinito se toma como infinito estricto, es entonces cuando se hace contradictorio: es el caso del número máximo, el cual, de ser posible, sería fijo, "el mismo que el número de todas las unidades."

Notas

- 1.- A Malebranche, l.679, G.I. 338-9. "Nam numerus maximus idem est cum numero omnium unitatum. Numerus autem omnium unitatum idem est cum numero omnium numerorum (nam quaelibet unitas addita prioribus novum semper numerum facit). Numerus autem omnium numerorum implicat, quod sic ostendo: Cuilibet numero datur respondens numerus par qui est ipsius duplus. Ergo numerus numerorum omnium non est major numero numerorum parium, id est totum non est majus parte."
- 2.- Cfr. infra pp. 169-170.
- 3.- Véase en el "Pacidius Philalethi" (Cout. Op. 611-2) el mismo argumento y también respecto al número máximo.

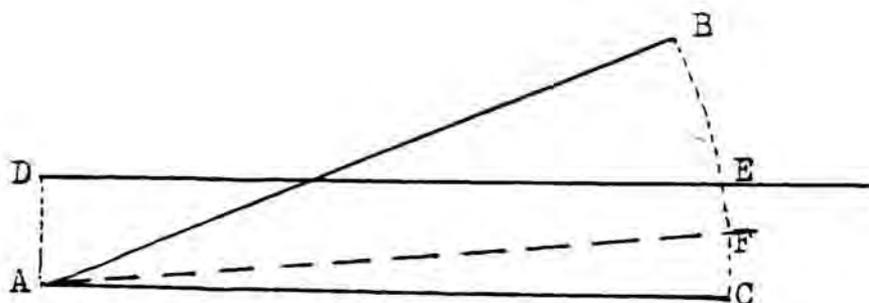
En efecto, admitamos que tal número es posible. Leibniz razona por reducción al absurdo; deberá llegar, por tanto a una contradicción. De acuerdo con la definición tradicional, según la cual el número es una multitud de unidades (1), el número de todas las unidades es el mismo que el número de todos los números, puesto que si a una colección de unidades le añado una unidad, a la nueva colección le corresponderá un nuevo número. (2) Pero el número de todos los números no es posible a causa del axioma "el todo es mayor que la parte". Veamos por qué. A cada número 'n' le corresponde su doble '2n', lo cual equivale a decir, utilizando un lenguaje contemporáneo, que el conjunto de los naturales es biyectable con el de los números pares. Y de darse el número de todos los números resultaría que coincidiría con el número de los pares, o lo que es lo mismo, habría tantos pares como números pares e impares juntos, absurdo en virtud del axioma citado. (3)

+

"Pero no hay ni un número infinito, ni línea,..." Respecto a la línea, no puede ser infinita, o mejor, de longitud infinita, puesto que en tal caso sería inmóvil.(4) En efecto, consideremos la siguiente figura que reproduce el dibujo con el que Leibniz ilustra su razonamiento:

Notas

- 1.- Por ejemplo, STO. TOMAS, "Summa Th." 1, q.7, a.4 "(...) quilibet numerus est multitudo mensurata per unum." Esta definición dice a los números naturales. Cfr. N.E.II,16,4, "Cete definition, que le nombre est une multitude d'unités, n'a lieu que dans les entiers."
- 2.- Leibniz aplica aquí una propiedad que no tienen por qué cumplir los números infinitos: la no-reflexividad. Cfr. B. RUSSELL, "Nuestro conocimiento del mundo exterior" c.VII, ed. Aguilar, t. II, p. 1.237: "Se dice que un número es reflexivo cuando no aumenta al añadirle 1".
- 3.- No voy a entrar aquí en la discusión de la validez del argumento de Leibniz. Hacerlo nos alejaría de nuestra ruta. Para una discusión amplia sobre la cuestión, cfr. L. COUTURAT, "L'infini mathématique" libro III, c.ly2; B. RUSSELL, "Los Principios de la Matemática" Parte II y V, así como, del mismo autor, las conferencias VI y VII de "Nuestro conocimiento del mundo exterior". Para un análisis breve y sugerente, véase HANS HAHN, "El infinito", en "El mundo de las matemáticas" vol. 4 p. 384 y ss. ed. Grijalbo.
- 4.- En página siguiente.



Sean las líneas AB y AC, que se cortan en el punto A, infinitas por la derecha. Consideremos entre los puntos B y C otra línea DE, también infinita, paralela a AC. Traslademos la línea AB hasta hacerla coincidir con AC. Cuando esto ocurra, AB estará toda ella por debajo de DE. Pero en cualquier punto del trayecto entre B y C que debe recorrer para llegar a AC, la línea AB tendrá una parte infinita por encima de DE, por ejemplo, cuando esté en F. Por lo que, para llegar a alcanzar por completo a AC es preciso que, al mismo tiempo, AB esté toda ella por debajo de DE y haya recorrido toda la distancia intercalada entre E y C, esto es, que esté en varios lugares a la vez. Y como de lo que se trata es de probar que la línea infinita es inmóvil, si se arguye que la línea AB se mueve, aunque no llegue a pasar a DE, el razonamiento puede hacerse, como el mismo Leibniz aclara, suponiendo BC infinitamente pequeño, es decir, DE infinitamente próxima a AC, con lo cual resultaría que AB sería inmóvil. (1)

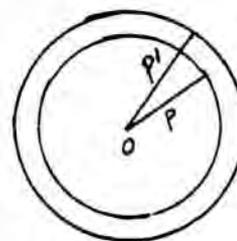
Notas

(De página anterior) 4.- Cout. Op. p. 149. 3.1.1.676. "Sit linea AB, infinita a parte B, quae motu transferenda sit in AC. Sit inter B et C ipsa DE parallela AC. Quando perveniet in AC, erit tota infra DE, et in quocunque puncto ponatur, ut in AF, erit pars ejus infinita supra DE. Unde si AC ponatur perfecte interminata, seu si nullum sit punctum ultimum, necesse est, ut tandem simul tota illa linea interminata infra DE descendat, totaque spatium interjectum simul conficiat, id est ut sit in pluribus locis. Hinc videtur probari interminatum corpus esse immobile. Etiam si angulum FC facias infinite parvum, tamen idem semper locum habebit, proportionaliter quod in his magnis. Similis enim figura duci potest, supponendo ipsam BC infinite parvam."

1.- Tampoco es aquí el lugar de señalar la validez y las consecuencias que se derivan del presente razonamiento. En todo caso señalemos que del mismo ejemplo geométrico al que apela Leibniz se podría justificar que debe haber la línea, no sólo indefinida, sino infinita estrictamente. Véase L. COUTURAT, "L'infini mathématique" pp. 219 y ss.

+

"(...) ni línea, ni otra cantidad alguna infinita..." Por los ejemplos que hasta ahora han salido a colación podríamos sacar la conclusión que las objeciones leibnicianas van dirigidas exclusivamente a las cantidades entendidas como entes. Sin embargo, Leibniz cita también frecuentemente a la velocidad máxima como concepto contradictorio. (1) En efecto, supongamos que una rueda gira a la velocidad última; otra rueda concéntrica que la rodeara, de la manera que indica el dibujo, se movería a una velocidad todavía superior a la primera, la cual no iría, por consiguiente, a la velocidad máxima, contra lo que habíamos supuesto. (2)



+

Notas

- 1.- G. IV, 293-4, 424; Cout. Op. 612; D.M. art. 23; G.I. 268;
- 2.- De acuerdo con lo expuesto en el Apéndice, la velocidad es un carácter, no un ente. Allí vemos que son varias las acepciones de la cantidad, y que el mismo Leibniz reconoce que se dice tanto de las modificaciones como de los entes que sufren dichas modificaciones. Por ello es posible incluir la velocidad como otro caso de esas otras "cantidades infinitas" de las que habla el filósofo. Y todavía se puede añadir algo más. Respecto a la línea, lo que está en cuestión es la infinitud de su longitud, esto es, de uno de sus caracteres. Por ello la línea es infinita en sentido secundario (Cfr. p. 544). Y con respecto al número, de lo que se trata es de la multitud de un agregado infinito. Lo mismo que cuando Leibniz se refiere a "la plus grande de toutes les figures" (D.M. a. 1) lo que está en consideración es la magnitud, no la figura en sí. Pero la línea, figura, número pueden ser dichos infinitos siempre y cuando no lo entendamos primariamente; son infinitos no en sí, sino por poseer algún carácter con modalidad infinita. Y es esta doble función del infinito como ente y como carácter la que permite a Leibniz - aunque quizás no sea consciente de ello - comparar, por una parte al número máximo con Dios aunque sea para rechazar la analogía, y por otra, a las perfecciones divinas. (D.M. a.1)

d) El infinito verdadero no es el infinito en acto.

Para concluir con la caracterización negativa sólo nos queda por añadir que, contrariamente a lo que se podría deducir de una asunción a-crítica de la dualidad infinito potencial o sincategoremático e infinito actual o categoremático, el infinito verdadero no es ni uno ni otro al modo de ver de Leibniz. No es el infinito sincategoremático, es decir,

"la potencia pasiva que tiene partes" (1)
puesto que,

"en rigor, el verdadero infinito no está más que en lo absoluto, que es anterior a toda composición y no está formado de partes." (2)

Tampoco es el infinito categoremático,

"que tiene en acto infinitas partes formalmente" (3)

dado que

"el infinito que consta de partes no es ni un uno ni un todo." (4)

y sobre él recaerían todos los argumentos en contra descritos anteriormente.

Por consiguiente, el infinito verdadero no es en ningún caso el infinito actual, ya sea éste entendido o como el indefinido o como el categoremático que no se da. Habrá que buscarlo fuera de toda composición de partes, fuera de toda "ficción" de nuestro espíritu: habrá que buscarlo en la experiencia propia de la idea de Dios.

+ +

Notas

- 1.- "Datur infinitum syncategorematicum seu potentia passiva partes habens, possibilitas scilicet ulterioris in dividendo, multiplicando, substrahendo, addendo progressus." A Des Bosses, l.9.1.706 (nota), G.II. 314-5.
- 2.- N.E. II, 17,1.
- 3.- "Sed non datur infinitum categorematicum seu habens actu partes infinitas formaliter." G.II. 315.
- 4.- ibid. p. 314.

Caracterización positiva del infinito verdadero.

Ese otro infinito, que no es una modificación, un todo o una cantidad, y que no debe confundirse con el infinito actual, es, unas veces, un atributo divino, otras, Dios mismo.

+

a) El infinito verdadero como atributo divino.

"Y el infinito verdadero no es una modificación, es lo absoluto."

¿Cuál es el significado de esta afirmación? Cabe recordar aquí que por modificación se entendía, en los círculos cartesianos, "todo lo que no se puede concebir solo, o sin pensar en alguna otra cosa." (1) Esta definición nos permite captar el contraste que Leibniz establece en su aserto. "Es lo absoluto", esto es, el infinito verdadero podemos concebirlo solo, sin pensar en ninguna otra cosa. Dijimos más arriba que no era una modalidad: ciertamente, comoquiera que toda modalidad requiere ser un estado concreto de algo determinado, no es posible pensarla independientemente de cualquier otra cosa, es relativa.

Ahora bien, lo absoluto, si no es una modalidad, ¿es carácter o substancia? En los "Nuevos Ensayos",

"Estos absolutos no son otra cosa que los atributos de Dios." (2)

Y estos atributos no son otra cosa que las perfecciones divinas, a cuya dilucidación Leibniz dedica el comienzo del "Discurso de Metafísica". "Absoluto o atributo sin límites" (3) cuando se trata de destacar que el verdadero infinito no es un "modo de la cantidad", que es como LOCKE dice debe ser entendido el infinito. Forma o naturaleza susceptible de alcanzar el último grado (4), cuando se debe dar una marca segura para distinguir lo que realmente es una perfección de lo que no lo es. En ambos casos, el infinito verdadero es un carácter,

Notas

- 1.- "Entretien de Philarete et d'Ariste", 1712-4, G.VI. 581.
- 2.- N.E. II, 17,3.
- 3.- N.E. II, 17,16.
- 4.- D.M. art, 1.

y de acuerdo con nuestra clasificación (1), es un carácter indefinible. Por consiguiente no hay un único infinito verdadero si por tal entendemos un atributo sin límites: hay tantos como caracteres indefinibles. Leibniz cita varios: el poder, la sabiduría, la bondad, la inmensidad, la eternidad...(2) Todos gozan de las dos condiciones - aparentemente contradictorias - con las que podríamos caracterizar el infinito estricto: ser ilimitados y al mismo tiempo susceptibles del último grado. Por ello no hay que confundirlos con el "indefinido".

Cabe, sin embargo, precisar: apurando el análisis se puede llegar a distinguir entre "el" y "los" infinitos verdaderos. Leibniz, no sé si consciente de la significación del hecho, lo hace con el paso del 'lo' a 'estos' en los textos reseñados en la página anterior. En plural, cuando los tomamos como caracteres indefinibles morales. En singular, cuando lo consideramos como carácter indefinible metafísico. En este último caso, el infinito verdadero se corresponde con la infinitud primaria o absoluta, (3) llegando a confundirse con la idea del único ente del que puede decirse con propiedad que es infinito primariamente: Dios. Es el infinito que no se sabe a ciencia cierta si es el Absoluto o está en él, (4) del mismo modo que la Harmonía y la Razón última de las cosas, las cuales cuesta decidir si están en Dios como en su sede o bien se identifican con El.

+

b) El infinito verdadero denota también a Dios.

Todo atributo lo es de un ente. La infinitud absoluta sólo puede serlo de un ente infinito. Además,

Notas

- 1.- Cfr. Apéndice, p.544-550
- 2.- Cfr. D.M. arts. 1 y 2; N.E. II, c.17.
- 3.- Cfr. Apéndice, p.545
- 4.- Por ejemplo en "(...) le véritable infini... il ne laisse pas de se trouver ailleurs, sçavoir dans l'Absolu..." G.V. 17 (Sur Locke).

un atributo (carácter) es una perfección (carácter indefinible) siempre que no sea contradictorio predicar de él el último grado. Y las perfecciones no tienen límites "en tanto que pertenecen a Dios" (1), que es donde no hay límites. (2) Es así que, en la correspondencia con DES BOSSES, el "infinito absoluto" se refiere, no a los atributos divinos, sino a Dios mismo. (3)

En cualquier caso, lo que importa destacar es que, denote a Dios o a sus atributos, el infinito verdadero no es en modo alguno el infinito actual, que en Leibniz no es otra cosa que el sincategoremático o "indefinido". Tanto en los "Nuevos Ensayos" como en las cartas a Des Bosses, de lo que se trata es de rechazar "esos todos infinitos" que constan de partes. El infinito verdadero es el infinito estricto sin partes, (4) el único que posee una verdadera unidad.

En cuanto al nombre 'indefinido' entiendo que resulta totalmente apropiado para designar el infinito actual leibniziano si tenemos en cuenta, además de las razones expuestas hasta aquí, que la diferencia que separa a Leibniz de DESCARTES en lo concerniente al infinito es mucho menor de lo que los términos que ambos emplean han dado generalmente a entender. En contra de lo que suele pensarse, las semejanzas son significativas: los dos filósofos convienen en atribuir únicamente a Dios la infinitud positiva absoluta, distinguiéndola de cualquier otra, así como en considerar que la idea del infinito es anterior a la de lo finito. Y si Descartes habla del "indefinido" y Leibniz del "infinito actual", ello es debido más a diferencia del método gnoseológico utilizado por cada uno de ellos que de contenido en los conceptos. El intuicionismo cartesiano no puede aceptar otra denominación que la de "indefinidas" para aquellas cosas de las cuales nuestra mente es incapaz de discernir un fin puesto que carecemos de una idea clara y distinta de las mismas. Leibniz en cambio,

Notas

- 1.- D.M. art. 1.
- 2.- "Et là, où il n'y a point de bornes, c'est-à-dire, en Dieu, la perfection est absolument infinie." MO, art. 41.
- 3.- "Solum absolutum et indivisibile infinitum veram unitatem habet, nempe Deus." A Des Bosses, 17.3.1.706, G.II, 305.
- 4.- Sin partes, pues de lo contrario podría confundirse con el infinito categoremático, que non datur.

habiendo sometido a una dura crítica el principio de lo claro y distinto, podía admitir el infinito actual como idea adecuada dada la validez que su formalismo otorgaba al "pensamiento ciego o simbólico", contrastada fundamentalmente por el fructífero uso que de este último se venía haciendo en el álgebra y la aritmética. (1) Leibniz daba el paso que H. MORE entendía podía obligársele a dar a Descartes. (2) Pero lo hacía sin abandonar lo que constituye el factor esencial de lo indefinido: el estar compuesto de partes sin formar un todo fijo y ser susceptible de admitir la adición, sustracción, multiplicación y división. Tanto el infinito actual leibniciano como el indefinido cartesiano están, por así decirlo, a medio camino entre lo finito y lo verdaderamente infinito que no tiene partes. (3) Tertium datur. Y en este concepto intermedio verá Leibniz un puente para unir dos orillas que, desde el punto de vista gnoseológico, aparecen como separadas por un abismo insondable.

+

+

+

En su escrito de 20.8.1.706, DES BOSSES había solicitado a Leibniz que le comentara una parte de 30 proposiciones filosóficas proscritas poco tiempo antes por Notas

- 1.- Cfr. "Meditationes..." G.IV, 423. Sobre el formalismo de Leibniz y su comparación con el intuicionismo de Descartes, véase Y. BELAVAL, "Leibniz critique..." pp. 23-83.
- 2.- "Tanto más admiro vuestra modestia y temor de admitir la infinitud de la materia cuanto que reconocéis. por otro lado, que la materia está dividida en un número de partículas infinito en acto. Si no lo reconociéseis, se os podría obligar a ello." Carta de H. MORE a DESCARTES de II-XII l.648, citado por A. KOYRE en "Del mundo cerrado al universo infinito", p. 112.
- 3.- El comentario de la correspondencia entre H. More y Descartes efectuado por A. KOYRE en el cap. VI de la obra citada pone de manifiesto, a mi modo de ver, la certeza de cuanto venimos diciendo. Véase también el cap. V de la misma obra. Toda la dificultad nace, como hicimos constar más arriba, en la ambigüedad en los términos. Así,

(sigue)

Roma. La cuarta decía así:

"Dado que nuestra mente es finita, nada cierto puede saber acerca del infinito, y por consiguiente nunca debe ser disputado por nosotros acerca de ello." (1)

En su respuesta, Leibniz no entraba en el comentario directo de la proposición, la cual "ya refutaron los matemáticos" (2), entre los cuales debía contársele.

En efecto, no necesitaba extenderse más al respecto, puesto que su opinión había sido expuesta en varias ocasiones con motivo de su confrontación con el cartesianismo. (3) Por ejemplo, en las "Animadversiones" de 1.692 escribía:

"Aunque seamos finitos, podemos saber muchas cosas del infinito, por ejemplo, de las líneas asintóticas, ... de los espacios finitos en longitud, en los cuales el área no es, sin embargo, más grande que la de un espacio finito dado, de las sumas de series infinitas." (4)

Notas

(de página anterior) cuando A. Koyré dice: "la distinción cartesiana entre lo finito y lo indefinido parece corresponder a la distinción tradicional entre infinito en acto y en potencia" (op. cit. p. 104), se puede dar a entender que existe una oposición real entre el pensamiento de los dos filósofos, Leibniz y Descartes. Sin embargo, esta oposición desaparece cuando se tiene presente que el infinito actual leibniziano es el infinito sincategoremático, que tradicionalmente designa al potencial. Lo que ocurre es que se puede también distinguir entre el infinito categoremático y el hipercategoremático: el primero de ellos no se da, el segundo es el que propiamente constituye el infinito verdadero, (Cfr. G.II. 315 : "Datur et infinitum hypercategorematicum seu potestativum, potentia activa habens quasi partes, eminenter, non formaliter aut actu. Id infinitum est ipse Deus." en nota a escrito a Des Bosses de 1.9.1.706) y es el que se debe identificar al infinito cartesiano.

- 1.- "Mens nostra eo quod finita sit, nihil certi de infinito potest scire, proindeque a nobis disputari de illo nunquam debet." A Leibniz, 20.8.1.706, G.II, 313.
- 2.- G.II, 314
- 3.- La edición de Gerhardt recoge la mayor parte de los escritos - cartas y opúsculos - relativos a esta confrontación en G.IV, 265-406: "Leibniz gegen Descartes und den Cartesianismus".
- 4.- En página siguiente.

Y años más tarde, en la "Teodicea" insistía, haciendo también referencia a Descartes:

"(...) aunque nuestro espíritu sea finito y no pueda comprender el infinito, no deja de tener demostraciones sobre el infinito, de las cuales comprende la fuerza o debilidad." (1)

La matemática proporcionaba sólidos argumentos al filósofo para refutar a los cartesianos. Las demostraciones que en ella se llevaban ya a cabo en las que intervenía el infinito permitían distinguir a Leibniz entre dos operaciones del espíritu:

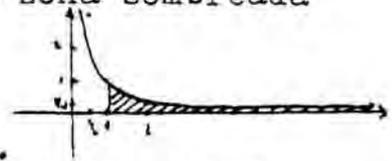
"Pues saber alguna cosa de un objeto no es lo mismo que comprenderlo, es decir, tener en su posesión todo lo que hay oculto en este objeto." (2)

Es incorrecto decir que no se puede saber nada del infinito por ser nuestra mente finita. Saber y comprender son cosas distintas. Se saben muchas cosas que no se comprenden, por ejemplo, que la suma de la serie infinita $1/2 + 1/4 + 1/8 + \dots$ es igual a la unidad. (3) En caso contrario, apostilla Leibniz, no tendríamos ningún conocimiento cierto de Dios. (4) Es más, la misma posibilidad de comprender algo del infinito, aunque sea negativamente, no nos está completamente vetada: ¿acaso no comprendemos la imposibilidad del número infinito?(5)

Notas

(De página anterior) 4.- "Animadversiones ..." G.IV, 360.

"Etiam si nos finiti sumus, multa tamen de infinito possumus scire, ut de lineis Asymptotis... de spatiis longitudine infinitis finito quoad aream non majoribus, de summis serierum infinitarum." En el texto, Leibniz alude al caso, ya conocido por él, de figuras con una longitud infinita y sin embargo de superficie finita. Tal es el caso, por ejemplo, del área representada por la zona sombreada de la figura siguiente, que el cálculo de la integral impropia correspondiente prueba ser igual a la unidad. $\int_{1}^{\infty} \frac{1}{x^2} dx = 1$



1.- "Teodicea", D. 69; Cfr. también G.I. 338-9.

2.- G.IV. 360. "Aliud est autem scire aliquid de re, aliud rem comprehendere, hoc est quicquid in ea latet in potestate habere."

3.- Cfr. G.IV, 570.

4.- G.IV, 360 "Alioqui nec de Deo quicquam certo cognosceremus".

5.- G.I. 339, A Malebranche.

Los ejemplos matemáticos, no obstante, no pueden proporcionarnos ningún conocimiento que trascienda los límites de lo indefinido. Permiten, eso sí, fundamentar lógicamente la posibilidad de una noción que es aplicable para medir magnitudes o multitudes no-finitas. Por ello, ante la objeción que hacían los empiristas según la cual, en el caso de la línea por ejemplo, en el pretendido conocimiento del infinito "el espíritu sólomente ve que las longitudes pueden ser colocadas punta con punta y repetidas tantas veces como se quiera" (1), Leibniz responde:

"Muy bien, pero este autor (Du Tertre) podría considerar, que es ya conocer el infinito el conocer que esta repetición puede hacerse siempre." (2)

Este texto resume escuetamente la argumentación que Leibniz opone a la tesis empirista, defendida por LOCKE (3), de que nuestra idea del infinito no es otra cosa que la adición de partes que pueden repetirse indefinidamente. Semejante concepción no tiene en cuenta que esa repetición sin fin nos conduce a una noción adecuada, posible por cuanto está exenta de contradicción: la de lo indefinido o infinito actual leibniano. Hay que precisar, sin embargo, que el camino no es de dentro a fuera. La puerta que se abre es para entrar en nuestro propio espíritu y "darnos cuenta" que en él ya teníamos noticia de esa noción. No es que la constatación de la posibilidad de una repetición indefinida nos lleve a la noción del "indefinido", sino al contrario, porque ésta nos es conocida podemos llegar a "ver" que un segmento de línea puede ser doblado tantas veces como se quiera. La idea innata del "indefinido" es la condición de posibilidad de que pensemos aquella repetición.

La cuestión anterior está íntimamente vinculada a la de la anterioridad o posterioridad de la idea del infinito a la de lo finito, ampliamente debatida en la época

Notas

1.- G.III, 658.

2.- Ibid. Leibniz se refiere a Du Tertre, autor de la "Réfutation d'un nouveau système de Métaphysique, proposé par le P. Malebranche."

3.- Cfr. LOCKE, "Ensayos..." II, 16,8 y II, 17.

de Leibniz. En liza, los cartesianos, para los cuales el infinito era anterior, y los empiristas, que sostenían lo contrario. Leibniz tomó partido por los primeros, sobre todo con objeto de la confrontación entre el ocasionalismo y el empirismo de LOCKE. En un análisis de un juicio del filósofo inglés sobre MALEBRANCHE, Leibniz escribía:

"El Padre sostiene que la idea del infinito es anterior a la de lo finito. M. Locke objeta que un niño tiene antes la idea de un número o de un cuadrado que la del infinito. Tiene razón tomando las ideas por imágenes; pero tomándolas por nociones, encontrará que en el continuo, mi noción de un extenso tomado absolutamente, es anterior a la noción de un extenso en donde la modificación ha sido añadida." (1)

La idea, entendida como noción, esto es, como "expresión que se concibe o forma" (2) es una cosa distinta de una imagen. El niño, lo mismo que el adulto, "imagina" antes un segmento de línea que una línea indefinida. Sin embargo, cuando reflexionamos sobre ello, cuando apelamos a la noción que tenemos de ambas idealidades matemáticas, debemos reconocer que el segmento, parte cortada de alguna cosa, lo es de algo que debe ser anterior a aquello "en donde la modificación ha sido añadida". Por otra parte, aducir como hacía DU TERTRE, que si el espíritu tuviera una visión clara y directa del infinito no serían precisos tantos razonamientos para hacernos pensar en él, provoca en Leibniz la fulgurante réplica:

"Por el mismo argumento se rechazaría el conocimiento muy simple y natural que tenemos de la divinidad." (3)

Pero, si la idea de infinito es anterior a la de lo finito y no procede de la composición ni extensión de ideas finitas, ¿cuál es su origen? Por supuesto, no lo es

Notas

- 1.- G.VI, 577 (1.707)
- 2.- D.M. art. 27.
- 3.- G.III, 658.

la experiencia. ¿Entonces? Volvamos a la línea recta. Tomemos una y

"(...) prolonguémola de suerte que sea el doble que la primera. Ahora bien; es claro que la segunda, comoquiera que es perfectamente semejante a la primera, puede ser doblada para formar una tercera semejante a las dos anteriores; y como siempre se puede hacer lo mismo, no hay razón para detenerse; así, la línea puede ser prolongada hasta el infinito; de suerte que la consideración del infinito procede de la consideración de la similitud o de la misma razón, y su origen es el mismo que el de las verdades universales y necesarias." (1)

De donde resulta que es atendiendo a la semejanza, y no a la magnitud, que llegamos a considerar la línea como infinita. En efecto, sea el segmento AB y doblémoslo, esto es, realicemos una transformación lineal S de coeficiente 2.

A — B — C

El nuevo segmento AC es semejante al anterior (2). Podemos repetir la transformación S

A — C — D

las veces que queramos,

$$S=S^1, SS=S^2, SSS=S^3, \dots$$

La transformación repetida n veces lleva A y B a dos puntos A_n y B_n cuya distancia es $AB \cdot 2^n$. Al crecer el exponente la distancia se hace mayor que cualquier número elegido arbitrariamente grande. Y no hay motivo para detenerse. Es el coeficiente de semejanza 2, mayor que la unidad, el que nos determina que la recta puede hacerse tan grande como se quiera. Esto último lo deducimos de la noción de semejanza, cuyo origen no procede de la experiencia. Así, el origen de la noción de infinito "es el mismo que el de las verdades universales y necesarias", esto es, el Entendimiento divino. En palabras

Notas

1.- M.E. II, 17,3.

2.- Para Leibniz "similia sunt quae sola magnitudine discerni possunt." (Cout.op. p. 564) o "... quae per se singulatim discerni non possunt." (Cout.Op. p. 348). En Geometría, una transformación lineal 'Ax=kx' se llama semejanza, siendo 'k' el coeficiente de semejanza.

de Leibniz,

"Esto nos hace ver que lo que da perfección a estas ideas está en nosotros mismos y no podría proceder de la experiencia de los sentidos, así como tampoco las verdades necesarias necesitan ser probadas por la inducción ni por los sentidos."(1)

+

Lo expuesto acerca del partido tomado por Leibniz en la polémica entre cartesianos y empiristas resultaría incompleto si pasáramos por alto una cuestión que, de no tenerla en cuenta, nos haría permanecer en el malentendido en el que, según mi opinión, transcurría la controversia. Me estoy refiriendo a la tantas veces denunciada ambigüedad del término 'infinito'.

Cuando cada una de las partes hablaban del infinito, ¿estaban significando lo mismo? Entiendo que no. Para los cartesianos, se trataba del infinito de la 3ª Meditación, ante el cual sólo cabía el sometimiento y que de ninguna manera se podía involucrar con la "res extensa". Para los empiristas, en cambio, tanto lo finito como lo infinito debían ser contemplados como modos de la cantidad, atribuibles a las cosas que poseen partes y asociados, por consiguiente, a la extensión. (2) No son, por tanto, equiparables ambos infinitos. (3)

Por su parte, Leibniz todavía complica más la cuestión. Porque cuando decimos que defendía la tesis cartesiana, debemos precisar que no se refería al infinito de ninguno de los dos bandos. Al sostener que la idea de infinito es anterior a la de lo finito, y que el origen de aquélla es el mismo que el de las verdades eternas, por los ejemplos que aduce Leibniz no puede referirse a otra cosa que a su noción de infinito actual, denominada por nosotros el "indefinido". Otro sentido no cabe darle a los textos que

Notas

- 1.- N.E. II, 17,3.
- 2.- Cfr. J. LOCKE, "Ensayos..." II, 17, 1.
- 3.- Es cierto que LOCKE dice que "Dios (...) es inconceivablemente infinito" (ibid.), pero seguidamente añade que "no obstante, cuando aplicamos en nuestro entendimiento (...) nuestra idea del infinito a este primer Ente, lo hacemos principalmente por relación a su duración y a su ubicuidad"

hemos reseñado últimamente.

¿Y el infinito verdadero? Como la idea del "indefinido" no puede venirnos dada por la experiencia ni su perfección por nosotros, esta idea nos conduce a posteriori, por la vía de la demostración de la existencia de Dios basada en el argumento de las verdades eternas, a ese infinito absoluto y positivo, uno e indivisible: a Dios. En otro caso, Leibniz no hubiera mostrado tantos reparos en admitir el argumento ontológico de DESCARTES. (1)

+

+

+

Leibniz, ¿finitista o infinitista? Entiendo que no se puede incluir a Leibniz en uno u otro bando sin dibujar nítidamente los límites de separación, así como sin que se sepa con certeza qué representan realmente. Por ejemplo, respecto al número infinito, atendiendo al hecho de que el razonamiento expuesto más arriba en el que el filósofo probaba la imposibilidad lógica del mismo está basado en el principio "el todo es mayor que la parte", y también en la no-reflexividad, deberíamos incluirlo entre los finitistas.(2) Por otra parte, es propio de los infinitistas considerar que la fuente de todos los argumentos en contra del número infinito reposa en dos principios que ellos tienen por erróneos: el número infinito es el más grande de todos los números y todos los números infinitos son iguales. (3) Y Leibniz no aceptaba ni uno ni otro. (4) Es más, en el "Pacidius Philalethi" se opone a la tesis de Galileo de que en el infinito las relaciones "mayor", "igual" y "menor" no tienen lugar.

Notas

- 1.- Cfr. infra. pp. 175-178
- 2.- En "L'Infini mathématique" de L. COUTURAT, pp. 441 y ss. se desarrolla un diálogo entre el Finitista y el Infinitista para exponer las tesis de unos y otros. Leibniz podría suscribir la mayoría de los argumentos del primero.
- 3.- Cfr. L. COUTURAT, op. cit. p. 454.
- 4.- "Accurate loquendo, loco numeri infiniti dicendum est plura adesse, quam numero ullo exprimi possint." A Des Bosses, ll.3.1.706, G.II, 304. "Argumenta contra infinitum actu supponunt, hoc admiso dari Numerum infinitum, item infinita omnia esse aequalia." ibid. Vd. también Cout.Op. p. 147, sobre los diversos órdenes de infinitud.

Es por defender la validez de estas relaciones en el infinito y no ir en contra del axioma "el todo es mayor que la parte", (1) que Leibniz se veía en la necesidad de afirmar la contradictoriedad del número infinito. En este punto, CANTOR está más próximo a Leibniz que GALILEO. ¿Entonces? Pues cabría decir que, en el campo de las idealidades matemáticas, Leibniz fue infinitista siempre y cuando nos movamos en el terreno de lo indefinido; y fue finitista en la medida que no admitía el infinito estricto con partes, el infinito como un todo cuantitativo. Precisamente por entender el todo como algo fijo y dado es por lo que Leibniz concede validez al axioma susodicho en el ámbito del infinito, y es por ello que no puede aceptar el número máximo, que "implicat". (2)

El número infinito pertenece al infinito de la razón. Pero, ¿y qué decir respecto al infinito del corazón? Aquí la cuestión es mucho más problemática, si cabe. Leibniz siempre tuvo mucho cuidado en distinguir entre la infinitud verdadera, que sólo corresponde a Dios, y la de las demás cosas, por ejemplo, el mundo. (3) Pouríamos decir que es finitista porque no admite otro infinito absoluto que no sea Dios. Sin embargo, también es infinitista, puesto que acepta que se da un infinito en la Naturaleza. Todo depende de lo que consideremos caracteriza esencialmente esta clasificación. Con todo, el comentario final al respecto no lo podemos hacer hasta no haber recorrido la mayor parte de este trabajo.

Notas

- 1.- Para Leibniz, este axioma es una noción innata. Cfr. N.E.I, 3, 6.
- 2.- Cuando COUTURAT declara que KANT denunció los argumentos de los dogmáticos sobre una concepción viciosa del infinito ("L'Infini..." p. 455), debería haber añadido que el concepto trascendental del mismo "que la síntesis sucesiva de la unidad, en la medición total de un quantum, nunca puede ser completa" (Observaciones a la tesis de la 1ª Antinomia) encuentra su antecedente inmediato en el infinito actual leibniciano, por lo que la denuncia no debe alcanzar a éste. En realidad, la crítica que Kant hace en el lugar citado se refiere al infinito estricto con partes, que Leibniz ya había rechazado, no al infinito verdadero. Es por ello que más tarde, la refutación kantiana del argumento ontológico se verá viciada por una concepción del infinito que no es la cartesiana. Cfr. al respecto F. ALQUIE, "La critique kantienne de la Méta-physique" pp. 111-3.
- 3.- Cfr. G. III, 589.

C A P I T U L O I I

L A U N I D A D Y L A R E L A C I O N

Cuando Leibniz participaba a Sofía que el tema de la unidad, junto con el del infinito, polarizaba sus meditaciones principales, el filósofo no hacía otra cosa que expresar que profesaba como tal. Ciertamente, si el comienzo del filosofar requiere la admiración o la perplejidad, no cabe duda que ambas cuestiones verifican esta exigencia, como es posible constatar tanto a partir de la experiencia propia de cada cual como del testimonio que nos ha dejado la historia.

Entre los dos temas hay, sin embargo, una diferencia: el problema del infinito nos es más inmediato que el de la unidad, nos sorprende antes, lo cual puede parecer paradójico si atendemos únicamente a consideraciones intuitivas basadas en la relación de lejanía o proximidad. En el orden de la reflexión intelectual, el asombro que ocasiona la infinitud, sea en números, tiempo, espacio, dioses o firmamentos, es previo a la extrañeza que provoca el pensar la unidad, sea en números, plantas, rebaños, dioses, mundos o yoes. En cambio, si la unidad no se nos plantea como problema tan inmediatamente, cuando lo hace los efectos son, al menos, igualmente duraderos, hasta el punto de constituir una de las grandes cuestiones alrededor de las cuales han girado los sistemas de los más insignes pensadores. (1)

Leibniz no es una excepción. Él mismo nos cuenta su itinerario filosófico. En sus comienzos, ya

Notas

- 1.- Cfr. G. MARTIN, "Science moderne et Ontologie traditionnelle chez Kant" p. 124: "(...) nous croyons que Platon et Aristote, Saint Agustin et Saint Thomas, Leibniz et Kant ont toujours tourné autour d'une même grande question: qu'est-ce que l'unité? qu'est-ce que la vérité? qu'est-ce que l'être?"

emancipado de la tutela aristotélica, incurrió en el vacío y los átomos; pero

"(...) de vuelta de esta opinión, tras muchas cavilaciones, reparé en que es imposible hallar los principios de una verdadera unidad en la materia sola, o en lo que no es sino pasivo.."(1)

Fueron, pues, sus reflexiones en torno a la unidad las que le alejaron del mecanicismo atomista en el que había incurrido, haciéndole volver a las formas substanciales, las cuales, rehabilitadas "de una manera que las hiciera inteligibles y discerniera el uso que de ellas debe hacerse del abuso que se ha hecho" (2) iban a estar en la base de su doctrina.

Ahora bien, nos equivocariamos si creyéramos que las reflexiones a las que alude Leibniz dicen únicamente a la unidad verdadera o substancial. El problema de la unidad es más amplio. La mónada, concepto fundamental donde los haya en el pensamiento del filósofo, constituye sólo uno de los aspectos en los que se concreta la cuestión. Si nos limitáramos al mismo ofreceríamos una visión incompleta de la aportación leibniziana al debate que sobre el particular venía desarrollándose desde los inicios de la filosofía, y no hace falta insistir aquí la importancia que tiene para nosotros precisar el alcance y sentido del pensamiento de Leibniz al respecto.

El segundo escrito de DES BOSSES a Leibniz nos permite presentar los aspectos a los que hemos hecho referencia, que son tres. En la carta figuran algunos axiomas de la Metafísica de Aristóteles y unas preguntas para ser respectivamente comentados y contestadas por nuestro filósofo. Entre aquéllos, "el ente y lo uno son convertibles" y "la unidad es principio del número". Entre éstas, "¿hay una verdadera unidad substancial en el agua que contiene una vasija?" (3) Cada una de estas cuestiones dice a

Notas

1.- S.N.N. art. 3.

2.- ibid.

3.- A Leibniz, 12.2.1.706, G.II, 296-7.

los tipos de unidad que debemos examinar: la unidad trascendental, la predicamental y la substancial, los cuales a su vez se corresponden con las tres vertientes desde donde Leibniz vio el problema: la del ente, de la relación y de la vida.

El análisis de la unidad substancial será objeto de estudio en capítulos posteriores. En éste nos ocuparemos de las otras dos concepciones de la unidad. Comenzaremos por recoger la evolución de que son fruto en sus aspectos más destacados con el fin de poder sintonizar con el significado de las mismas. Luego procuraremos establecer las implicaciones ontológicas que tiene en la filosofía leibniziana el "ens et unum convertuntur". Finalmente procederemos al estudio de la unidad predicamental, que incluirá también el de la relación.

+

+

+

El punto de partida puede situarse en la cuestión de si hay que distinguir entre el "unum quod convertitur cum ente" y el "unum quod est principium numeri", esto es, entre una unidad de tipo ontológico y otra de tipo lógico. PARMENIDES, que según consta fue el primero en sostener la tesis de la identidad del Ente y lo Uno (1), se mantenía en los límites de la primera. En los de la segunda parece que podríamos incluir a los pitagóricos, a los que se atribuye el origen de la fórmula "unitas est principium numeri".(2) Sin embargo, no es exactamente así. Los números, que en la primera etapa de los pitagóricos eran los principios de todas las cosas, pueden en la segunda etapa deducirse de principios superiores. Los números proceden de la unidad, y el mundo

Notas.

- 1.- Cfr. KIRK y RAVEN, "Los filósofos presocráticos" p. 382 y G. MARTIN, "Science moderne..." p. 112.
- 2.- G. MARTIN, op. cit. pp. 112-4.

entero de los números. (1) Así, la unidad pasa a ser principio de todas las cosas (2), con lo que el postulado que podía considerarse como puramente lógico es, en realidad y sobre todo ontológico, tal como lo entienden los pitagóricos. De ahí que Aristóteles les atribuyera que consideraban la unidad como substancia. (3) Y surge la dificultad: los números, anteriores a las cosas, ¿cómo había que catalogarles? Porque no eran sensibles. Cuando TALES, y tantos otros, al suponer una substancia única hacían surgir todas las cosas de la unidad como a partir de una causa material (4), había un soporte intuitivo que permitía pasar del postulado óntico "todo es agua" - o aire, o fuego - al ontológico "todo es uno". Pero decir que "todo es número" nos fuerza a salir del reino de lo sensible. ¿A dónde?

PLATON, a diferencia de los pitagóricos, colocó la unidad y los números fuera de los entes sensibles. (5) La unidad era concebida como una Idea, de la cual debe participar todo aquello que es uno. (6) Esta concepción fue rechazada por ARISTOTELES en el contexto de su refutación de la Teoría de las Ideas (7). De la crítica aristotélica nos interesa destacar que la misma sostenía, en contra de lo que pretendieron los pitagóricos y, según ella, luego Platón, que la unidad no es una substancia, (8) esto es, una cosa separada de los entes. El universal, aduce Aristóteles, no puede ser una substancia, y la unidad, como también el ente, es un universal: ambos acompañan igualmente

Notas

- 1.- Cfr. ARISTOTELES, "Metafísica", I, 5, 986, a. El comentario sobre los filósofos griegos está aquí hecho bajo la perspectiva de Aristóteles. Poco importa ahora si los juicios que dicho filósofo emitió sobre los pitagóricos y Platón son del todo correctos, pues lo único que pretendemos en este preámbulo histórico es asomarnos al problema de la unidad por medio de su evolución hasta poder captar el sentido de la distinción de los dos tipos de unidad a los que se refiere Des Bosses.
- 2.- Cfr. G. MARTIN, op. cit. p. 113.
- 3.- ARISTOTELES, "Metafísica", X, 2, 1.053, b.
- 4.- Cfr. ARISTOTELES, "Metafísica", I, 5, 986b.
- 5.- ibid. I, 6, 987b/988 a. "Platón sitúa los números fuera de los objetos sensibles, mientras que los pitagóricos afirman que los números son los mismos seres y no admiten las ideas matemáticas intermedias." (Ed. Aguilar, p. 920)
- 6.- Cfr. PLATON, "Fedón" 101b.
- 7.- Cfr. ARISTOTELES, "Metafísica", I, cap. 9.
- 8.- Vd. "Metafísica", X, c.2.

a todas las categorías y no se dan de manera particular en ninguna de ellas (1); por ello significan de algún modo lo mismo. (2) La futura doctrina de los trascendentales encuentra en los textos de Aristóteles una exposición casi acabada. La unidad y el ente son convertibles, aunque no sean absolutamente lo mismo. (3) "En cierto sentido, la unidad es el ente y el ente es la unidad" y "el ente y la unidad son una misma cosa y una misma naturaleza" - dice el filósofo - "aunque no estén unidos bajo una misma noción." (4)

Retengamos la última frase. Nos señala una relación entre la unidad y el logos a la que volveremos más tarde. Antes, constatemos que llegados a este punto se nos plantean dos cuestiones que nos sitúan ya en el entramado del problema que pretendemos comprender: a) si la unidad no es substancia, ¿qué es?, ¿cuál es su "status" ontológico? y b) ¿son o no lo mismo el ente y la unidad? Las dos cuestiones las examinaremos a la luz del pensamiento de SANTO TOMAS, dando así un salto en la Historia que nos acercará a Leibniz no sólo cronológicamente, sino también desde el punto de vista temático. (5)

Concebir la unidad como substancia es uno de los dos errores que Santo Tomás reprochaba a aquellos que confundieron el "unum quod convertitur cum ente" y el "unum quod est principium numeri." (6) En el yerro, explica Santo Tomás, incurrieron Pitágoras y Platón, y consiste en creer que lo mismo debe suceder con el uno que es principio del número con el uno que se identifica con el ente, el cual no añade nada a éste y "sólo significa su misma substancia en cuanto indivisa". Ello llevó a los filósofos griegos citados a predicar que los números, compuestos de unidades, debían ser las substancias de todos los entes. Así, Santo

Notas

- 1.- "Metafísica", VII, c. 13; el universal de que aquí se trata no hay que confundirlo con el derivado de la temática que posteriormente tuvo lugar acerca de los universales. Según Aristóteles, ni la unidad ni el ente son géneros (Vd. "Metafísica", III, 3, 998 b)
 - 2.- "Metafísica", X, 2, 1.053 b.
 - 3.- "Metafísica", XI, 3, 1.061 a.
 - 4.- ibid. y también "Met." IV, 2, 1.003 b.
- 5 y 6 en página siguiente.

Tomás convenía con Aristóteles en que la unidad no se puede considerar como una substancia. (1) Y tampoco como un accidente, lo cual constituye el segundo error al que aludíamos. Consiste en lo siguiente: si consideramos el número, compuesto de unidades, como una de las especies de la cantidad, la unidad principio del número debe añadir algo al ente del mismo modo que lo hace un accidente cualquiera, por ejemplo la blancura al hombre; de ahí que, en caso de darse aquella confusión, se concluya, como hizo Avicena, que también el "unum quod convertitur cum ente" sea un accidente y añada algo al ente. Pero, argumenta Santo Tomás, en tal caso entraríamos en una regresión infinita, porque "cada ente es uno por su substancia, y si lo fuese por algo distinto de ella, como este algo es también uno, si lo es a su vez por otro, entraríamos en el camino de lo infinito.." (2)

Por consiguiente, concluye Santo Tomás, "se ha de decir que el uno que se identifica con el ente no le añade nada, y, en cambio, el que es principio del número, añade al ente algo perteneciente al género de la cantidad." (3) Queda así perfilada la distinción entre dos tipos de unidad, la trascendental y la predicamental, que responde a la pregunta sobre la naturaleza de la unidad en la doctrina del Doctor Angélico: la primera, de ahí su denominación, es, como el ente, un trascendental; la segunda pertenece a la categoría de cantidad, ligada pues a la extensión; aquélla no añade nada a la substancia del ente, ésta sí lo hace. (4)

Notas

(De página anterior) 5.- No por sabido es menos apropiado recordar que la filosofía de los siglos XVII y XVIII es acreedora, en gran parte, de la manera cómo los problemas habían sido abordados por la Escolástica, aunque fuera para adoptar una actitud de rechazo, o simplemente de contraste. El pensamiento de Leibniz es un claro ejemplo de ello. Siendo Santo Tomás el exponente más destacado de la filosofía Medieval, la referencia al mismo resulta del todo indispensable para engarzar con la Historia los axiomas enunciados por Des Bosses.

6.- "Summa Theologica" 1ª parte, cuestión 11, en donde se trata de la unidad de Dios. El artículo 1 indaga acerca de "utrum unum addat aliquid supra ens."

1, 2, 3 y 4 en página siguiente.

Nos queda todavía la otra cuestión: ¿son lo mismo el ente y la unidad? Obviamente nos movemos en el plano de la unidad trascendental. La pregunta cabe enmarcarla en el contexto de una dificultad que, por otra parte, puede extenderse a todos los trascendentales: si no añaden nada al ente, ¿son lo mismo?, ¿hay tautología al decir "ens unum"? Santo Tomás sale al paso de la dificultad, respondiendo que no hay tal tautología, porque la unidad añade algo "secundum rationem" al ente. (1) Vemos aquí aparecer la relación entre la unidad y el logos que más arriba habíamos advertido en Aristóteles. En otra parte, y con respecto al bien, Santo Tomás nos dirá: "bonum et ens sunt idem secundum rem, sed differunt secundum rationem tantum." (2) Iguales en la realidad, distintos según nuestra concepción. Ello es válido igualmente para el ente y la unidad. (3)

Hasta ahora hemos visto que hay dos tipos de unidad, la trascendental, que no añade nada al ente y se distingue de él "in ratione", no "in re"; y la predicamental, que sí añade algo al ente, "ad genus quantitatis perti-nens". Para finalizar este apartado, sólo decir que DUNS ESCOTO y OCKHAM sostuvieron opiniones contrarias a la de Santo Tomás en relación con la unidad predicamental, en el sentido de que tampoco ésta añade nada al ente. (4) Con lo expuesto podemos ya atisbar algunas de las líneas que configuran la problemática existente tras los axiomas que Leibniz deberá comentar.

Notas

(De página anterior) 1.- Entre aquellos que concebían la unidad como substancia deberíamos incluir también a Plotino, dada la influencia que su filosofía tuvo en la de Leibniz.

2.- "Summa Theol." I, 11, ad 1.

3.- ibid.

4.- "Se dice que se añade algo al ente cuando esa adición es un modo del mismo, no comprendido en su concepto." A. GONZALEZ ALVAREZ, "Tratado de Metafísica. Ontología" p. 114. - En realidad, el término 'trascendental' fue fijado por Duns Escoto, no por Santo Tomás (Cfr. G. MARTIN, op. cit. p. 119)

1.- "Summa Theol." I, 11, 1.

2.- "Summa Theol." I, 5, 1.

3.- Utilizando la distinción de FREGE entre nombrar y significar, podríamos decir que el ente y la unidad nombran lo mismo, pero significan cosas distintas. La unidad trascendental "significa el ente mismo con la negación de división". Véase A. GONZALEZ ALVAREZ, op. cit. pp. 129 y ss.

4.- En página siguiente.

+

+

+

El breve bosquejo histórico anterior nos servirá también para destacar el trasfondo ontológico que sustenta la reflexión leibniziana sobre la unidad, cuyo hilo tomaremos a partir de la respuesta al escrito del teólogo jesuita DES BOSSES.

"Comparto tu opinión que el Ente y lo Uno son convertibles; y que la Unidad es el principio del número si atiendes a las razones, es decir, a la prioridad natural, no si consideras la magnitud, puesto que tenemos fracciones, ciertamente, menores que la unidad hasta el infinito." (1)

En la carta a la que corresponde el texto, Leibniz no se extendía en más comentarios en torno a las dos proposiciones que debía tomar en consideración. La concisión de que hacía gala sugiere que Leibniz, tratándose de una correspondencia que no había hecho más que comenzar, admitía como punto de partida la distinción de los dos tipos de unidad a que hemos venido haciendo referencia. De hecho, el filósofo estaba familiarizado con ella, y con las discusiones que originaba, desde una edad muy temprana.⁽²⁾ Sin embargo, la

Notas

(De página anterior) 4.- Cfr. G. MARTIN, op. cit. pp. 125-7.

Respecto a Ockham, es sabido que las únicas realidades que tenía por absolutamente distintas, entre todas las categorías, eran la substancia y la cualidad: fuera de ellas "nulla alia res est imaginabilis, nec in actu nec in potentia." (Sum. Log. I, c. 49, citado por T. de ANDRÉS, "El Nominalismo de G. de Ockham" p. 209). Cabría decir, por consiguiente, que todas las demás categorías concuerdan con los trascendentales en que no añaden nada al ente. Son, en cierto sentido, trascendentales; pero así como en Santo Tomás éstos van ligados a la razón, parece ser que Ockham no se decidió por ninguna de las posibilidades que brinda la relación entre el trascendental y el logos. (Vd. G. MARTIN, op. cit. p. 127)

- 1.- "Ens et unum converti Tecum sentio. Unitatemque esse principium numeri, si rationes spectes, seu prioritatem naturae, non si magnitudinem, nam habemus fractiones, unitate utique minores in infinitum." 14.2.1.706, G. II, 300.
- 2.- Vd. "De Principio Individui", de mayo de 1.663, cuando Leibniz sólo contaba con 16 años; G. IV. 17-26.

matización efectuada al distinguir entre unidad numérica y unidad de medida, distinción a la que nos referiremos más adelante, (1) sin ser original (2), muestra ya una de las características más notables de Leibniz: la de acoger conceptos y postulados que le llegaban de la tradición y assimilarlos a su sistema previo sometimiento de su propia reflexión. Ello da lugar a que dichos conceptos y postulados adquirieran en el filósofo una significación que, si no es del todo nueva respecto a la - o las - que le viene de sus predecesores, sí requiere tener presente, para su elucidación, el lugar que aquéllos ocupan en el sistema, así como las consecuencias que de ellos se derivan en la construcción del mismo.

Ese es el caso de la proposición "ens et unum convertuntur". La convertibilidad del ente y lo uno aparece ya incorporada al pensamiento leibniciano en la "Disputatio" juvenil sobre el principio de individuación, fundamentando en este escrito una tesis nominalista. (3) Más tarde, Leibniz abandonaría el nominalismo, así como, de forma gradual, el entorno predominantemente escolástico en el que había transcurrido la primera etapa de su formación: nuevas formas de contemplar, plantear y solucionar los problemas iríanse abriendo paso. Sin embargo, el axioma "ens et unum convertuntur" permanecería invariante en toda la evolución, llegando a constituir el soporte ontológico sobre el cual se apoyaría la concepción leibniciansa de la sustancia.

Notas

- 1.- Cfr. infra. pp. 94 y ss. Sobre esta distinción dice L. COUTURAT en "L'Infini..." p. 430: "L'unité numérique, dont la répétition constitue le nombre entier, est essentiellement indivisible (...) c'est l'élément primitif et irréductible du nombre. Au contraire, l'unité de mesure est une grandeur quelconque, (...) Elle est divisible.." Evidentemente, Couturat y Leibniz se refieren a lo mismo.
- 2.- Leemos ya en ARISTOTELES, "Metafísica", X,1,1053 a/b: "Con todo, no todas las unidades son igualmente indivisibles, como por ejemplo, el pie y la mónada. Esta es absolutamente indivisible, mientras que el pie lo es tan solo bajo la impresión sensible (...) Porque hay que notar que, posiblemente, todo continuo es divisible." (Ed. Aguilar, p. 1.022)
- 3.- G.IV, 18 "Omne individuum sua tota Entitate individuatur." Sobre el principio de individuación, cfr. infra. pp. 139 y ss.

En mi opinión, la comprensión de la doctrina de la substancia, esto es, de la unidad verdadera, e incluso de la monadología entera, se nos escapa si no penetramos en las implicaciones ontológicas que encierra la reflexión de Leibniz sobre la unidad. Sería un grave error pasar por alto este punto. Porque si bien es cierto que uno de los rasgos esenciales de la filosofía leibniziana es su constante ir en pos de la unidad, no podemos dejar de advertir que para el filósofo la búsqueda de la unidad significa la búsqueda del ente. Las preguntas: ¿dónde hallar el principio constitutivo del ente? y ¿dónde hallar el fundamento de una verdadera unidad? no son más que las dos caras de una misma moneda, y cada una de ellas contiene en su propia concepción la respuesta de la otra: el ente lo hallamos en la unidad y la unidad la hallamos en el ente.

"Je tiens pour un axiome cette proposition identique qui n'est diversifiée que par l'accent: que ce qui n'est pas véritablement UN être n'est pas non plus véritablement un ÊTRE. On a toujours cru que l'un et l'être sont des choses réciproques. Autre chose est l'être, autre chose est des êtres; mais le pluriel suppose le singulier, et là où il n'y a pas un être, il y aura encore moins plusieurs êtres. Que peut-on dire de plus clair? (1)

+

La imbricación del ente con lo uno trae consigo que lo que no es ente no es uno, pero también que lo que no es uno no es ente. Ahora bien, lo uno es por naturaleza indivisible. Dos consecuencias se derivarán de ello: la primera, que el ente por agregación no es un verdadero ente; (2) la segunda, la reciprocidad entre el ente y lo vivo. Veamos cómo.

Notas

- 1.- A Arnauld, 30.4.1.687, LR, 165. Hay en Leibniz, como indica Y. BELAVAL ("Leibniz critique..." pp. 231 y ss.) una primacía del ser sobre el conocer que se evidencia claramente en el tema de la unidad.
- 2.- "V.A.E. a toutes les raisons du monde de dire que l'un n'est pas plusieurs, et c'est pour cela aussi que l'assemblage de plusieurs Estres n'est pas un Estre." A Sofía, 30.11.1.701, G.VII, 557.

DES BOSSES quería una ampliación del pensamiento de Leibniz respecto de la unidad. Por ello continuó insistiendo en su siguiente escrito. En síntesis, su argumentación puede resumirse así: puesto que la materia existe, cualquier parte de ella es unidad o multitud; si multitud, debe estar formada por partes que son unidades, pues donde no hay lo uno no hay multitud. Pero, ¿cómo explicar que la materia, o parte de ella, sea una? Pues si así fuera, lo que es uno en acto y "simpliciter", y que consta de materia y entelequia, sería un agregado de unidades, con lo cual ya no sería uno. (1) La dificultad estriba en que, de atribuir una verdadera unidad a la materia, la unión de ésta con la forma tal como se da en los existentes no constituiría propiamente hablando una unidad.

Leibniz respondía asociando al "ens per aggregationem" el "unum per aggregationem".

"El Ente y lo uno son convertibles, pero tal como se da el Ente por agregación, asimismo también lo uno (...)" (2)

La unidad trascendental se bifurca de acuerdo con las dos modalidades del ente: per se y per aggregationem. La unidad de la materia es del último tipo. Pero ésta no es una verdadera unidad. La materia, dirá Leibniz, que sin la entelequia adecuada "no hace un Ente", y que existe como la grey o la casa, no constituye una unidad Metafísica, sino Aritmética. (3) Por consiguiente no hay ninguna dificultad en concebir la unidad substancial como un compuesto de materia y entelequia, puesto que la unidad que podamos atribuir a la materia no es la del ente mismo, sino que proviene del logos. Y aquí es cuando Leibniz lleva la reciprocidad entre el ente y lo uno hasta sus últimas consecuencias: puesto que no le es posible asignar una verdadera unidad a los entes por agregación, consecuentemente priva a éstos de la categoría de ente verdadero.

Notas

- 1.- A Leibniz, 2.3.1.706, G.II, 302.
- 2.- A Des Bosses, 17.3.1.706, G.II, 304: "Ens et unum convertuntur, sed ut datur Ens per aggregationem, ita et unum."
- 3.- ibid.

Se da la unidad, lo mismo que el ente, por agregación,

"(...) aún cuando esta Entidad y Unidad sea semi-mental." (1)

Se pone así de manifiesto que la proposición, para Leibniz axiomática, "ens et unum convertuntur" adquiere en el filósofo unas connotaciones que no hemos hallado en el mundo escolástico y peripatético del cual provenía: por una parte, la distinción entre la unidad trascendental "per se" y "per aggregationem"; por otra, comoquiera que esta última no constituye una verdadera unidad, la convertibilidad de lo uno y el ente lleva a que los entes por agregación no sean verdaderos entes, sencillamente porque no son "unum". Ello queda expuesto claramente en los "Nuevos Ensayos":

"Así, pues, esos entes por agregación no tienen otra unidad cumplida que la mental; por consiguiente, su entidad es también en cierto modo mental o de fenómeno, como la del arco iris." (2)

La unidad trascendental, que en lo sucesivo y tratándose de Leibniz deberá excluir la unidad por agregación, y cuya consideración lleva a que el ente por agregación no sea propiamente un ente, conduce luego, a través del ente mismo, a la unidad substancial, y con ella a la vida. Si el ente verdadero debe ser, como la unidad verdadera, simple, indivisible, no puede ser pasivo como lo sería un átomo material: debe ser activo, incluir en sí mismo el principio de acción, la fuerza, la vida. El ens es ens unum, ciertamente; pero también y consecuentemente para Leibniz, ens vivum. Y si, como hicieran ARISTOTELES y SANTO TOMAS (3), Leibniz localiza la cuestión del ente en el plano de la substancia, se distingue de ambos al identificar la substancia

Notas

- 1.- "(...) etsi haec Entitas Unitasque sit semimentalis." *ibid.* Una dificultad similar a la planteada por Des Bosses había sido formulada por Arnauld en agosto de 1.687 y señala uno de los escollos más serios del sistema leibniziano: la naturaleza de la substancia compuesta. No nos detenemos aquí en el comentario de la respuesta de Leibniz a la dificultad, puesto que la cuestión será objeto de un posterior estudio. (Cfr. *infra*. cap. VIII)
- 2.- N.E. II, 12,7.
- 3.- Cfr. A. GONZALEZ ALVAREZ, *op. cit.* p. 73.

con el ente vivo.

"Es verdad que según mi opinión todo lo que se puede llamar verdaderamente una substancia es un ente vivo." (1)

El hilozoísmo presocrático, evolucionado tanto como se quiera, está presente en la filosofía que inspira estas palabras, que corresponden al que probablemente fue el último escrito de Leibniz. (2) La unidad substancial, la mónada, es unidad del ente vivo. Y teniendo en cuenta la categórica aseveración,

"(...) no concibo ninguna realidad sin una verdadera unidad." (3)

podemos concluir que no hay, para el filósofo, más realidad existencial que la insuflada por el hálito de la vida. En otras palabras: sólo pasa a la existencia aquello que es uno; la unidad substancial es así como la "materialización" de la unidad trascendental y no puede pensarse sin una fuerza propia, esto es, sin estar dotada de vida.

+

Queda dibujado, pues, el significado ontológico que encubre y sustenta la escueta respuesta a Des Bosses, "Ens et unum converti Tecum sentio". Ahora, las consecuencias que Leibniz extrae de la reciprocidad del ente y lo uno nos llevan al encuentro de nuevos caminos por los que discurrió la reflexión del filósofo sobre la unidad, los cuales arrancan de la necesidad de aclarar algunos puntos oscuros inherentes a aquellas consecuencias. De una parte, si el ente por agregación no es un verdadero ente, ¿de dónde la viene su unidad?, y ¿cuál es la naturaleza de la misma?, ¿acaso coincide con la unidad que es principio del número? De otra parte, si sólo puede llamarse substancia al ente vivo y la substancia es, en tanto que unidad verdadera, indivisible, ¿cuál es la entidad de las substancias

Notas

1.- G. VI, 624. (1.716)

2.- La visión hilozoística del mundo fue una de las constantes de Leibniz. Ya en mayo de 1.671 el filósofo escribía a J. Friedrich; "dass ein jeder leib, sowohl der Menschen als Thiere, Kräuter und mineralien einen kern seiner substanz habe(...)" G.I, 53.

3.- A Arnauld, 30.4.1.687, LR, 165.

compuestas, de los organismos? ¿por ventura la misma que la de los entes por agregación, en cuyo caso no sería la de un verdadero ente? (1)

El examen de las cuestiones planteadas por las dos últimas preguntas, que incluye el estudio de la unidad substancial, el paso de ella a la unidad substanciada y la indagación sobre ésta, será objeto de tratamiento en la segunda parte de la presente tesis. A continuación seguiremos la senda que parte de la consideración de los primeros interrogantes. En nuestro recorrido tendrá lugar un alejamiento, un encuentro, y un reencuentro. Alejamiento de lo que hasta ahora hemos entendido por unidad predicamental y cuyo dominio quedaba limitado exclusivamente a la unidad principio del número; encuentro con el concepto de relación; reencuentro con la unidad predicamental, bajo cuya noción incluiremos también la unidad del agregado.

Notas.

1.- Para comprender en su exacto significado la expresión "verdadero ente" hay que tener presente lo dicho anteriormente acerca de que Leibniz localiza el problema del ente y su unidad en el plano de la substancia. Las primeras definiciones que figuran en la tabla publicada por Couturat, y que corresponden a los años 1.702-1.704, nos permiten encuadrar perfectamente la cuestión y prevenir posibles equívocos ocasionados por la noción de "Ens". (Cout. Op. 437-8).

"Ens, Res quod distinctè concipi potest" El Ente para Leibniz, en su acepción más general, es lo mismo que lo posible. (Cout. Op. 360, Grua, I, 324-5,...) Hay entes abstractos y concretos.

"Abstracta sunt Entia, quae discriminant diversa praedicata ejusdem Entis." Por ejemplo, aunque el mismo hombre sea culto y piadoso, la cultura y la piedad son cosas distintas, y son entes abstractos que "inhaerere" al hombre como en su sujeto.

"Concretum est cui Entia inhaerent, et quod non rursus inhaeret." Así, mientras los entes abstractos pueden ser predicados de otros entes abstractos, como la magnitud del calor "cum calor est magnus", en los concretos esto no es posible. Son sujetos últimos. Esto recuerda la definición de substancia del "Discurso de Metafísica" a.8. Y ciertamente,

"Substantia latè sumta et Ens concretum est idem. Et comprehendit tum Substantiam veram, quae una res est, tum et substantias seu aggregatum substantiarum, sive unum per accidens (verbo, substantiatum) uti est grex, omnisque massa corporea." Vemos pues que la expresión "ente verdadero" debe referirse al "Ens concretum" o substancia,

(...)

+

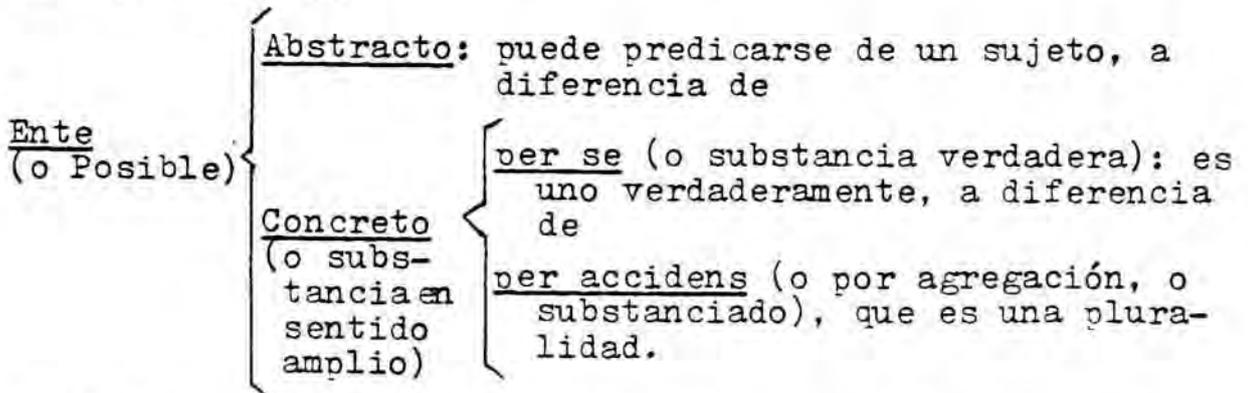
+

+

La primera de las preguntas ya ha sido contestada anteriormente: la unidad de los entes por agregación es "en cierto modo mental", proviene del logos. (1) La cuestión de si depende enteramente de él, esto es, de si el único fundamento de dicha unidad radica en que es pensada, la analizaremos con motivo de la determinación de la naturaleza de la misma, lo cual emprendemos seguidamente.

Notas

(De página anterior) que además es uno, esto es, una "substantia vera"; no, por tanto, al ente cual Leibniz lo entiende en toda su generalidad, es decir, como posible. En cuanto al "Ens per accidens" hay que tener presente que, si bien se suele indicar dos cosas distintas por dicha noción, como el mismo Leibniz nos dice: "nempe per aggregationem, velut grex, et per inhaesionem, velut homo doctus, tanquam compositum ex homine et doctrina", para el filósofo "sola aggregata sunt entia per accidens." Con lo cual, podemos resumir lo expuesto mediante la siguiente clasificación:



Desde el punto de vista ontológico, es en el plano del Ens concretum en donde cobra, para Leibniz, toda su significación el "Ens et unum convertuntur", y donde debemos referir la línea que hemos trazado entre la unidad trascendental, la unidad substancial y la vida. Y no podemos por menos dejar de mencionar aquí que la existencia no ha sido aludida en cuanto acabamos de decir. Debemos suponer que el "Ens concretum", al identificarse con la substancia, es un "Existens" (Cfr. A Arnauld, 4-14 Julio 1.686, LR. p. 115). Con todo, este es un punto que en Leibniz no es del todo claro, precisamente a causa de la dificultad propia de la noción de existencia y su relación con la esencia o posibilidad. La noción de existencia la analizaremos en la tercera parte de la tesis (pp. 497 y ss.)

1.- "(...) cet agrégé (...) C'est un résultat, à qui l'âme par sa perception et pensée donne son dernier accomplissement d'unité." N.E. II, 24, 1.

Bueno será comenzar comparando la unidad del agregado con la unidad que es principio del número. ¿Son, esencialmente, dos ideas distintas, o por el contrario participan de una misma naturaleza? En una primera aproximación puede parecer apropiada la analogía según la cual en el campo de lo ideal es el primer modo de la unidad al segundo, como en el campo de lo actual el agregado es a la mónada. Dicha analogía es, en principio, correcta, por cuanto podemos, de acuerdo con Leibniz, identificar la unidad del agregado con el número, que es también una unidad. No hay, dirá el filósofo, dos multitudes, una abstracta, la del número, y otra concreta, la de la cosa nombrada. (1) Hay una sola que resulta de una operación del alma, la cual por "su percepción y pensamiento da su última mano de unidad" (2) sean las que sean las unidades que se hallan dispersas. Siendo así, del mismo modo que la unidad que es principio del número es anterior a éste (3), incluso a las fracciones - no tendríamos '1/2' sin '1' y '2', este último definiéndose a su vez como '1+1' (4) -, también la mónada es anterior al agregado, incluso a la materia que, junto con la entelequia da lugar al ente vivo. Asimismo, la unidad que es principio del número es irresoluble en nociones más simples, lo mismo que la mónada: ambas son primitivas (5), mientras que no así el número o el agregado. Desde este punto de vista, pues, resultaría que la unidad principio del número se distingue de la del agregado de un modo semejante a como lo hacen la unidad substancial y el agregado mismo.

Notas

- 1.- A J. Bernouilli, 27.12.1.701, M.III, 689: "(...) cependant, il n'y a point deux multitudes: l'une abstraite, savoir celle du nombre; l'autre concrète, savoir celle de la chose nombrée." (cit. por Y. Belaval, en "Leibniz critique..." p. 241)
- 2.- Vd. nota 1 p. anterior.
- 3.- Cfr. carta a Bourguet, 5.8.1.715, G.III, 582.
- 4.- ibid. p. 583. Nos estamos refiriendo aquí a los números enteros y racionales. La unidad de los irracionales plantea otra serie de problemas, en los que se ve involucrado, de alguna manera, el "vinculum substantiale". Cfr. infra. pp. 328 ss. y C. FREMONT, "Être et la relation" pp. 39-40
- 5.- G.III, 582-3.

Ahora bien, mientras que la mónada y la unidad principio del número son dos entes de distinta naturaleza, ya que aquélla es real-existencial y ésta es sólo ideal, no ocurre lo mismo con la unidad del agregado y el agregado mismo. Éste lo es desde el momento que concibo como uno las distintas partes que lo componen. Es cierto que para pensar el todo se requieren las partes: pero es la unión de las partes la que forma el todo. (1) Como en el número, no hay distinción real entre el acto de pensar la unidad de una colección dada y el resultado final de dicho acto: el todo. En Leibniz, la síntesis de lo múltiple configura tanto el número como el agregado, y fuera de ese acto sintético del pensamiento - o de la mera percepción, que es la representación de la multitud en la unidad - no hay más que unidades, substanciales o numéricas, que son aparte, están dispersas (2). Por ello, aquella analogía descansa sobre una base falsa: suponer que el agregado, en cuanto tal, pertenece al campo de lo actual. Lo que es actual son las unidades substanciales que lo componen. El entendimiento reúne las unidades por dispersas que estén, componiendo un agregado si se trata de mónadas, o un número si las unidades son numéricas. Pero el resultado es, en ambos casos, una entidad de idéntica naturaleza: semi-mental.

Tenemos, pues, que si hay distinción entre la unidad principio del número y la unidad del agregado, no debemos buscarla por medio de la analogía anterior basada en la separación de lo actual y lo ideal. La disquisición efectuada nos permite ya avanzar un poco más: así como no difieren esencialmente el agregado y la unidad que forma, ni el número y la cosa numerada, tampoco difieren en su naturaleza la unidad que es principio del número y la unidad del ente por agregación, que, insistamos, coincide con la del número. (3) Todas estas unidades, cuales son los números, las

Notas

- 1.- Cfr. "De Arte Combinatoria", G. IV, 35.
- 2.- "Peut-être que douzaine ou vingtaine ne sont que les relations et ne sont constituées que par le rapport à l'entendement. Les unités sont à part et l'entendement les prend ensemble, quelque dispersées qu'elles soient." N.E. II, 12,3.
- 3.- "Recte Scholastici olim spatium sine rebus imaginarium dixere, qualis res est numerus sine re numerata." G.II. 510

fracciones, los agregados, la unidad numérica, excepto la unidad substancial, no son, para Leibniz, otra cosa que relaciones. (1)

"Los Números, las Unidades, las fracciones, tienen la naturaleza de las Relaciones." (2)

La pregunta que formulábamos acerca de la unidad del "Ens per aggregationem" tiene ya respuesta,

"Esta unidad de la idea de los agregados es muy verdadera; pero en el fondo es preciso confesar que esta unidad de colección no es más que una relación o un nexo cuyo fundamento está en lo que se encuentra en cada una de las substancias aparte." (3)

Y si, a pesar de la función sintetizadora de esta unidad, así como de su dependencia del logos, no la hemos subsumido antes bajo el concepto de predicamental, ha sido porque este calificativo venía siendo utilizado exclusivamente para la unidad que es principio del número. Sin embargo, dado que la relación es una de las categorías, resulta totalmente justificado denominar unidad predicamental todo aquel modo de la unidad que no sea la que se identifica con el ente, puesto que todas ellas participan de la misma naturaleza categorial. (4) De este modo, retomamos la distinción tradicional de la unidad, aunque sólo sea en su aspecto formal. (5)

Notas

- 1.- El proceso seguido en lo anterior ha sido:
 - a) partimos de la analogía $\frac{\text{mónada}}{\text{agregado}} = \frac{'1'}{\text{unidad del agregado}}$.
 - b) constatamos que el agregado y la unidad del agregado tienen la misma naturaleza.
 - c) constatamos que la unidad del agregado y la unidad que es principio del número tienen la misma naturaleza.
 - d) El agregado, la unidad del agregado y '1', todos son, en cuanto unidades, relaciones.
- 2.- "Numeri, Unitates, fractiones, naturam habent Relationum." A Des Bosses, 17.3.1.706, G.II, 304.
- 3.- N.E. II, 12,7.
- 4.- Excepto la unidad substancial, todas las demás participan de la misma naturaleza, pero no de las mismas propiedades. Así, por ejemplo, la unidad del agregado, o la del número, es resoluble, mientras no lo es la unidad principio del número. La unidad del agregado es posterior a las partes que la componen, en tanto que la unidad numérica es anterior. Cfr. G.III, 582-3.
- 5.- en página siguiente.

Con todo, nuestra encuesta no ha llegado todavía a su fin, ya que, en parte, no hemos hecho más que trasladar a la relación algunos de los interrogantes implícitos a la pregunta por la unidad ahora conocida como predicamental:

- a) ¿es un accidente, como lo era para Santo Tomás?
- b) ¿toda su realidad se agota en lo puramente mental? ¿cuál sería la realidad de la unidad predicamental en caso de no ser pensada?

Y, por otra parte,

- c) ¿cómo explicar que la unidad principio del número sea una relación?

En tanto no respondamos a estas preguntas, la respuesta apuntada anteriormente es sólo nominal, por lo que deberemos referirnos previamente a la idea de relación si queremos acceder a una explicación real.

+

+

La relación es, según la define Leibniz, la unidad en la multiplicidad. (1) Esta definición da lugar a que el concepto definido pueda variar en función del tipo de unidad de que se trate. De hecho, constatamos que el problema de la relación guarda, históricamente, cierto paralelismo con el de la unidad. La separación entre nociones trascendentales y predicamentales no se limitaba, en la escolástica, a la unidad: también se había aplicado, en el mismo sentido, al número y la relación. (2) El paralelismo apuntado también podemos observarlo en Leibniz. Efectivamente, si en la unidad cabe distinguir entre la trascendental, la predicamental y la substancial, en la relación es posible hallar la misma distinción si tenemos en cuenta que como relación trascendental puede considerarse, en mi opinión, la armonía, y, si no substancial sí substancializante el "vinculum". (3)

Notas

(De página anterior) 5.- Recordemos que Santo Tomás consideraba la unidad principio del número como perteneciente al género de la cantidad.

1, 2 y 3 en página siguiente.

Pero, cada cosa a su tiempo. La exposición requiere un orden si queremos que traduzca el paralelismo de que hablamos. Corresponde ahora que nos refiramos a la relación predicamental, pues de la unidad de este tipo se trata. En el próximo capítulo intentaremos justificar la armonía como relación trascendental, mientras que estudiaremos el vínculo substancial cuando sea la unidad en la multiplicidad de un organismo la que esté en consideración. Y ya en el plano de la relación predicamental - o simplemente relación, en lo que sigue - encaminaremos nuestros pasos al problema de la realidad o idealidad de la misma, así como si posee o no el carácter de accidente.

+

Uno de los textos más conocidos que se citan al estudiar el concepto de relación en Leibniz es el siguiente:

"La razón o proporción entre dos líneas L y M, puede concebirse de tres maneras; como razón de la mayor L a la menor M; como razón de la menor M a la mayor L; y por último, como una cosa abstracta de ambas, es decir, como la razón entre L y M, sin tener en cuenta cual es anterior o posterior, si el sujeto o el objeto. De este modo se consideran las proporciones en la música. Según la primera consideración, L, la mayor, es el sujeto; en la segunda, M, la menor, es el sujeto de este accidente, que los filósofos llaman relación o

Notas

(De página anterior) 1.- "Est enim relatio quaedam unitas in multis." *Grua*, I, 13.

2.- Cfr. G. MARTIN, "Science moderne..." p. 124-6. En Santo Tomás la distinción se da en el número, y se discute si también en la relación. Por su parte, Duns Escoto distinguió sistemáticamente entre relaciones reales, racionales y trascendentales.

3.- El susodicho paralelismo lo podremos también apreciar en que, si la unidad trascendental nos conducía, a través del ente, a la unidad substancial, ésta indisolublemente unida a la vida, también la armonía como relación trascendental nos llevará, a través del ente, a la substancializante, que únicamente se da en los entes vivos.

razón. Pero, ¿cuál será el sujeto en el tercer caso? no puede decirse que son ambas, L y M a la vez, sujetos de tal accidente; porque entonces tendríamos un accidente en dos sujetos, el cual tendría una pierna en uno y otra en otro, cosa que es contraria a la noción que tenemos de los accidentes. Luego es preciso decir que la relación, en este tercer sentido, está fuera de los sujetos; pero que no siendo substancia ni accidente, debe ser una cosa puramente ideal, cuya consideración no deja de ser útil." (1)

Puede parecer que este texto basta para responder a los dos problemas últimamente planteados: "la relación (...) no siendo substancia ni accidente, debe ser una cosa puramente ideal." Sin embargo, tratándose de Leibniz la precipitación puede llevarnos a conclusiones erróneas, cual sería afirmar que el filósofo negaba la realidad de las relaciones. Otros escritos, en los cuales la idealidad no se dice sólo de las relaciones entre líneas o números - a su vez ideales - sino también entre substancias, auspician, no obstante, semejante conclusión; por ejemplo:

"Creo que no admities el accidente que está simultáneamente en dos sujetos. Así opino acerca de las relaciones, que una cosa es la paternidad en David, otra es la filiación en Salomón, pero la relación común de ambos es una cosa meramente mental, cuyo fundamento son las modificaciones de los singulares." (2)

Notas

- 1.- A Clarke, 5º escrito, Agosto 1.716, AR. pp. 144-145.
B. RUSSELL dice, a propósito de este texto, "Este fragmento es de importancia capital para un intento de comprensión de la filosofía de Leibniz." ("Exposición crítica de la filosofía de Leibniz", ed. Aguilar, t.II, p. 177). Por los motivos que se expondrán a continuación, habría que decir que lo que el escrito produce es una incomprensión del pensamiento de Leibniz.
- 2.- "Neque enim admittes credo accidens, quod simul sit in duobus subjectis. Ita de Relationibus censeo, aliud esse paternitatem in Davide, aliud filiationem in Salomone, sed relationem communem utrique esse rem mere mentalem, cujus fundamentum sint modificationes singulorum." A Des Bosses, 21.4.1.714, G.II, 486.

Y también,

"Los órdenes o relaciones que unen dos mónadas no están sólo en una de ellas, sino en las dos simultáneamente, esto es, en realidad en ninguna de ellas, sino solamente en el espíritu.(...) Pues no pienso que consideres accidente lo que está simultáneamente en dos sujetos y tiene, por así decirlo, un pie en uno y el otro pie en el otro." (1)

La lógica de Leibniz, sobre todo para quienes consideran que es el fundamento de toda la metafísica de éste, abona la creencia de que las relaciones no son reales. La argumentación la podemos sintetizar como sigue: dos premisas básicas de dicha lógica son: i) toda proposición verdadera es de la forma sujeto-predicado, o reducible a ella; ii) en toda proposición verdadera, el predicado está incluido siempre, de alguna forma, en el sujeto. (2) Ahora, siguiendo el razonamiento expuesto en el escrito a CLARKE, si suponemos que tenemos dos líneas L y M en las que se verifica que a) L es a M como dos es a uno, b) M es a L como uno es a dos, c) la razón entre L y M es dos, entonces, en a) podemos decir que la razón o relación es un accidente cuyo sujeto es L, en b) que la razón es un accidente cuyo sujeto es M, pero en c) la razón no es ni sujeto ni accidente, por lo que, en virtud de i) y ii), la razón que viene determinada por el número dos es una cosa puramente ideal, puesto que, se dice (3), de acuerdo con la lógica y metafísica leibnicianas, únicamente las substancias y sus propiedades son "reales", siendo las otras cosas, incluidas las relaciones entre substancias, entes de razón. Por lo tanto, se concluye, afirmar la idealidad significa lo mismo que negar la realidad. (4)

Notas

- 1.- "Ordines enim, seu relationes, quae duas monades jungunt, non sunt in alterutra monade, sed in utraque aequae simul, id est, revera in neutra, sed in sola mente; (...) Neque enim puto a te statui accidens, quod simul insit duobus subjectis, et unum, ut sic dicam, pedem in uno, alterum in altero habeat." A Des Bosses, 29.5.1.716, G.II. 517.
- 2.- Cfr. infra. pp. 232 y ss. y 343-344.
- 3.- Cfr. N. RESCHER, "Leibniz, An introduction..." p. 55.
- 4.- La interpretación de B. RUSSELL en la citada obra se basa, en lo que concierne a las relaciones, en el razonamiento expuesto.

Esta argumentación no ignora los textos en que Leibniz afirma que las relaciones son reales, por ejemplo:

"Dios no sólo contempla las mónadas singulares y sus modificaciones, sino también sus relaciones, y en esto consiste la realidad de las relaciones y las verdades." (1)

Como tampoco omite aquellos otros en que la realidad y la "idealidad" son predicadas conjuntamente:

"Las relaciones y los órdenes tienen algo del ente de razón, aunque encuentren su fundamento en las cosas, pues puede decirse que su realidad, como la de las verdades eternas y de las posibilidades, viene de la suprema razón." (2)

Sin embargo, la adopción de un punto de vista exclusivamente lógico para la interpretación del pensamiento de Leibniz, olvidando o relegando el metafísico, lleva a pasar por alto la realidad que se le atribuye por el filósofo a las relaciones, destacando sólo el aspecto de que son "puramente mentales" y aduciendo todo tipo de contradicciones y absurdos al hecho de que la verdad y realidad de las mismas radique en que son pensadas por Dios. (3)

A mi entender, esta interpretación es insuficiente. Ciertamente, la relación no es un accidente. En efecto, ¿de qué sujeto lo sería? Las dificultades que acarrea concebir la relación como accidente son semejantes a las que habíanse discutido en la Escolástica respecto del número. (4) Por ejemplo, si decimos que un par de piedras son dos piedras, y sostenemos que la dualidad es un accidente, ¿de cuál de las dos lo es? Si de una solamente, la otra podría desaparecer, conservando la que permaneciera la propiedad de ser dos, lo cual es absurdo. Y si de las dos al mismo tiempo, piénsese que es contrario a la noción de accidente

Notas

- 1.- "Deus non tantum singulas monades et cujuscunque Monadis modificationes spectat, sed etiam earum relationes, et in hoc consistit relationum ac veritatum realitas." Apéndice a la carta a Des Bosses de 5.2.1.712, G.II, 438.
- 2.- N.E. II, 25,1.
- 3.- Cfr. B. RUSSELL, op. cit. p. 178 y c.XI.
- 4.- Vd. G. MARTIN, "Science moderne...." pp. 128 y ss.

"tener un pie en un sujeto y otro pie en el otro." Pero si la relación, lo mismo que el número, no es un accidente, ¿cuál es su naturaleza? Ya hemos dicho que no hay que buscarlos incluidos en un sujeto. ¿Dónde pues? Leibniz nos dice que son como entes de razón, y que son cosas puramente mentales. ¿Es esto todo? ¿Existirían las relaciones, igual que los números, si no hubiera mente que relacionara o contara? Esta es la pregunta que centra la cuestión que aquí nos ocupa. (1) La respuesta debe, tratándose de Leibniz, tener en cuenta quien relaciona, si es Dios o el hombre.

Para exponer el pensamiento de Leibniz al respecto, volvamos al último de los textos reseñados. En él se dice que la realidad de las relaciones viene de la suprema razón, esto es, de Dios. Y se añade también que de ella viene la realidad de las verdades eternas, así como de las posibilidades. ¿Lo posible es real? Ciertamente, pues está en el entendimiento divino. No hay nada que no sea real en el ente que contiene toda la perfección, toda la realidad: las verdades eternas, las relaciones, los posibles, o ejemplificando, la lógica, los números, la esfera, el espacio, el tiempo, el Adán posible, el Judas posible, ... Debemos distinguir entre realidad posible y realidad existente. Para Leibniz, lo posible es real,

"Para llamar alguna cosa posible, me basta con que se pueda formar de ella una noción, aún cuando sólo exista en el Entendimiento divino, que es el país de las realidades posibles." (2)

Pero con una realidad distinta a la existencial. Lo posible-ideal no se opone a lo real, sino a lo existente, a lo creado. Todo lo existente es real, porque por el sólo hecho de existir ya es posible (3), pero no todo lo real es existente. (4) Y todo ello es de crucial importancia en el sistema

Notas

- 1.- Esta pregunta es semejante a la que se hace ARISTOTELES con respecto al tiempo: "La cuestión más embarazosa es la de saber si existiría el tiempo sin el alma o no existiría, pues si no puede existir nada que verifique la operación de contar, tampoco habrá nada susceptible de ser contado y por consiguiente tampoco habrá número(...)" (Física, IV, 14, 223a, Aguilar, p. 635.) Cito el texto para destacar la antigüedad del problema que discutimos. 2, 3 y 4 en página siguiente.

de Leibniz, habida cuenta que el filósofo ve en los posibles la salvaguarda de la libertad. (1) No todos los posibles son compositibles, no todos pueden pasar a la existencia. Ahcra bien, todos, posibles, compositibles y máximamente compositibles son reales. No hay contradicción alguna al hablar de una realidad ideal. El equívoco surge al tomar la "realidad" como la "existencia real" (2).

La lectura de textos como

"Creo que las cualidades no son más que modificaciones de las substancias y el entendimiento añade las relaciones" (3)

o bien,

"Puede ser que docena o veintena no sean más que las relaciones y no estén constituidas más que por la relación (rapport) con el entendimiento. Las unidades son aparte y el entendimiento las toma conjuntamente, por muy dispersas que estén." (4)

no debe engañarnos, haciéndonos ver en Leibniz únicamente un nominalismo, un conceptualismo o un kantismo en ciernes. Es cierto que el entendimiento "añade las relaciones", unifica, sintetiza, relaciona - la relación, no lo olvidemos, es la unidad en la multiplicidad -; pero no crea las relaciones ni las determina, pues

"(...) aunque las relaciones estén en el entendimiento, no son sin fundamento y realidad." (5)

Realidad que, al venir de la "suprema razón", no dejaría de ser aún cuando no hubiera sido creado ningún ente capaz de

Notas

(De página anterior) 2.- A Arnauld, 14.7.1.686, LR. p. 121.

3.- "(...) quod enim actu existit vel extitit, id utique possibile est." (Meditationes de Cognitione..., G.IV, 425.)

4.- Cfr. Y. BELAVAL, "Etudes..." pp. 207-8.

- 1.- "Et si on voulait rejeter absolument les purs possibles, on détruirait la contingence et la liberté; car, s'il n'y avait rien de possible que ce que Dieu a créé effectivement, ce que Dieu crée serait nécessaire..." A Arnauld, 14.7.1.686, LR. 121.
- 2.- Cfr. sobre este punto, ORTEGA Y GASSET, "La idea de principio en Leibniz", II, p. 87.
- 3.- N.E. II, 12, 3.
- 4.- N.E. II, 12, 7.
- 5.- N.E. II, 12, 3.

pensar. (1)

¿Y el fundamento? Son las modificaciones de las substancias, esto es, las cualidades. Y aquí otra cuestión nos sale al paso. ¿Todas las relaciones, incluidas las numéricas, están fundadas en la cualidad? En efecto, la relación que el entendimiento añade a las unidades separadas no es un accidente, pero tampoco es algo que sobreviene extrínsecamente a las mismas. Leibniz, que confiesa haber distinguido durante un tiempo entre las categorías de cantidad y de relación, no lo hace en su filosofía última: sólo hay relaciones que exigen un fundamento derivado de la categoría de la cualidad, esto es, de una "denominación intrínseca accidental." (2) Nuestro entendimiento no quita ni pone relaciones a las cosas al modo que puede, arbitrariamente, quitar o poner un lazo que las una y que sea totalmente ajeno a ellas, superpuesto. No hay denominaciones puramente extrínsecas, repite Leibniz. (3) Y una de las veces que lo hace es precisamente en el capítulo de los "Nuevos Ensayos" dedicado a la relación. (4) En rigor metafísico, un hombre que hoy es padre y mañana deja de serlo por la muerte de su hijo debe haber sufrido algún cambio. A causa de la conexión real de todas las cosas, no puede haber un cambio de relación sin que se opere ningún cambio en el sujeto.

Notas

- 1.- No entro aquí, por lo delicado que se me ofrece el asunto, a elucidar las analogías y diferencias que existen entre KANT y Leibniz en torno a la cuestión del fundamento y realidad últimos de la síntesis del conocimiento. Con todo, en relación con el tema que estamos tratando, cabe señalar que en Kant, las formas de la percepción, el Espacio y el Tiempo - relaciones para Leibniz -, así como la forma del entendimiento, la apercepción pura, dependen del sujeto; en cambio no es así en Leibniz. A pesar de ello, podríamos preguntarnos con Y. BELAVAL, ("Etudes..." p. 214) ¿no ejerce el Yo kantiano la misma función epistemológica que el Dios de Leibniz, justificando la construcción sólida del conocimiento científico?. Piénsese en el texto del "Discurso de Metafísica", art. 14, "il n'y a que Dieu(...) qui soit cause de cette correspondance de leurs phénomènes, et qui fasse que ce qui est particulier à l'un, soit public à tous; autrement il n'y aurait point de liaison." (LR, p. 50)

2, 3 y 4 en página siguiente.

Se confunde a menudo, si no en los nombres sí en los contenidos, entre "atomismo" y "monadismo". Entre otras varias razones, todas ellas ligadas, Leibniz pasa del primero al segundo cuando establece que no puede haber dos cuerpos o dos átomos que sólo difieran en la posición, esto es, que mantengan únicamente relaciones extrínsecas. En la realidad-actual no hay tales. Quizás sí en el Entendimiento divino, en alguno de los infinitos mundos posibles que no han trascendido el plano de las esencias; pero en el nuestro, sometido al dictado del principio de razón suficiente y al de la armonía universal, no caben estas relaciones superpuestas y externas. Y así, en la misma filosofía que sostiene que Dios ha creado sólo las mónadas y sus modificaciones, siendo aquéllas "sans fenêtres" y sin nada que pueda venirles de fuera, casi paradójicamente resulta imposible concebir una substancia totalmente aislada, sin relación con ninguna otra.

"No hay término tan absoluto y tan independiente que no implique relaciones, y cuyo análisis no conduzca a otras cosas y aún a todas." (1)

Es cierto que

"cada substancia es como un mundo aparte, independiente de toda otra cosa, excepto de Dios."(2)

Pero esta independencia hay que referirla a la causalidad (3), no identificarla con el aislamiento. "Tout est lié" (4) En

Notas

(De página anterior) 2.- "Itaque cum aliquando deliberarem de praedicamentis, distingueremque more recepto praedicamentum quantitatis a praedicamento relationis, (...) re tamen accuratiùs considerata vidi non esse nisi meras resultationes, quae ipsae per se nullam denominationem intrinsecam constituent, adeoque esse relationes tantum quae indigeant fundamento sumto ex praedicamento qualitatis seu denominatione intrinseca accidentali." Cout. Op. p. 9; escrito que está fechado en 1.696 en "Leibniz Philosophical Writings", editado por G.H.R. Parkinson.

3.- "Maximi in tota philosophia ipsaque Theologia momenti haec consideratio est, nullas esse denominationes purè extrinsecas oo rerum connexionem inter se." ibid. Cout. Op. p. 8.

4.- N.E.II, 25, 5: "Phil.- Il peut y avoir pourtant un changement de relation sans qu'il arrive aucun changement dans le sujet. Titius, que je (...)

1, 2, 3 y 4 en página siguiente.

el sistema de Leibniz no se puede cosificar al individuo, el cual sólo se determina en su noción completa por sus relaciones con los demás. (1) Para pasar de la esencia a la existencia hay que tener en cuenta la previa composibilidad de los posibles (2), lo cual implica considerar las relaciones que guarda cada substancia con todas las restantes. Por ello, a pesar de que únicamente existan, en tanto que creadas, las substancias y sus modificaciones, las relaciones que nosotros añadimos a las mismas participan del ser en la medida que están en el Entendimiento divino, y nosotros podemos llevar a cabo esa operación porque convenimos con Dios en el conocimiento de las verdades eternas y de ciertas relaciones.

+ +

Notas

(De página anterior) (...) considère aujourd'hui comme père, cesse de l'être demain, sans qu'il se fasse aucun changement en lui, par cela seul que son fils vient à mourir.

Théophile.- Cela se peut fort bien dire suivant les choses dont on s'aperçoit; quoique dans la rigueur métaphysique il soit vrai qu'il n'y a point de dénomination entièrement extérieure (denominatio pure extrinseca) à cause de la connexion réelle de toutes choses."

1.- N.E. II, 25, 10.

2.- D.M. art. 14.

3.- Cfr. infra. pp. 211-213.

4.- "Ainsi notre corps doit être affecté en quelque sorte par les changements de tous les autres. Or à tous les mouvements de notre corps répondent certaines perceptions ou pensées plus ou moins confuses de notre âme, donc l'âme aussi aura quelque pensée de tous les mouvements de l'univers, et selon moi toute notre âme ou substance en aura quelque perception ou expression." (A Arnauld, 9.10.1.687, LR. 181) Sobre la expresión, cfr. infra. pp. 247-248.

1.- Cfr. Y. BELAVAL, "Etudes..." p. 209.-En la creación del mundo preside la consideración de la totalidad. Cada substancia ha sido elegida porque forma parte del mundo que contiene una mayor perfección; por consiguiente, no cabe pensar la parte independientemente del todo. Véase MO, arts. 59-61.

2.- Cfr. infra. pp. 486 ss. sobre la Teoría de la Creación.

Volvamos nuevamente a la unidad predicamental. Habíamos dejado sentado que comprende la unidad del agregado, la del número y la que es principio del número, siendo su naturaleza la de una relación. Con lo expuesto acerca de ésta podemos dar ya cumplida e inmediata respuesta a las dos primeras de las preguntas que nos formulábamos sobre la unidad predicamental: por una parte, no se trata de un accidente, puesto que Leibniz no admite que lo sea la relación; por otra parte, no es tampoco un producto meramente mental, si por tal entendemos que toda su realidad consiste únicamente en el hecho de ser una operación del espíritu humano. La realidad de la unidad predicamental proviene de la suprema razón, está ahí, y nosotros podemos pensarla porque pertenecemos al "pequeño número de elegidos" que ha pasado a un mayor teatro (1), al de la razón - entendida como una facultad - que, aún siendo finita, limitada, es imagen y expresión de la suprema y nos permite aperecibimos del encadenamiento entre las verdades. (2)

Queda todavía la tercera pregunta: ¿cómo explicar que la unidad que es principio del número sea una relación? El examen de la misma nos permitirá insistir en algunos puntos de referencia obligada para llegar al nervio del leibnizianismo.

Partimos de la extrañeza que produce catalogar la unidad que es principio del número - en lo que sigue, unidad simplemente - como una relación, puesto que la relación entraña pluralidad. (3) Una dificultad semejante se ha presentado históricamente cuando se ha discutido acerca de si la unidad es o no un número, dada la definición de EUCLIDES según la cual el número es una multitud de unidades. (4)

Notas

- 1.- MO, 75: "(...) il n'y a qu'un petit nombre d'Elûs, qui passe à un plus grand theatre." AR p. 117.
- 2.- N.E. IV, 17,3 : "(...) Or cette faculté (de raisonner) est véritablement affectée à l'homme seul ici-bas, et ne parait pas dans les autres animaux ici-bas."
- 3.- "Est enim relatio quaedam unitas in multis" Grua, I, 13.
- 4.- Sobre esta definición de número, véase L. COUTURAT, "L'infinité..." p. 444, en donde leemos que hasta el siglo XVIII se ha llegado a afirmar que la unidad no es número. - La misma definición de número es la que da SANTO TOMAS en "Summa Theol." I, q.7, a.4: "quilibet numerus est multitudo mensurata per unum."

Tanto en un caso como en otro, la dificultad estriba en el hecho de que en la unidad simple y absoluta no se da una multiplicidad y, aparentemente, ninguna relación. En efecto, el número - excluida la unidad - es la abstracción de las unidades dispersas en un todo, es decir, una totalidad en la que podemos concebir la relación entre las partes y el todo, precisamente porque el número expresa una multiplicidad "tanquam unum" (1). En cambio, ¿qué relación podemos asignar a la unidad, que no está compuesta de partes?

Antes de responder la pregunta debemos efectuar unas consideraciones en torno a los números y la unidad (2) con objeto de introducir elementos nuevos para la elucidación de la dificultad o extrañeza que hay en concebir la unidad como una relación y, al mismo tiempo, circunscribiéndonos en la unidad numérica, poner de manifiesto más claramente dicha dificultad.

+

Hasta aquí hemos estado utilizando el concepto de número entendido básicamente como número entero o natural. (3) Prescindiendo ahora de si la unidad es o no un número, hay que hacer notar que la formulación euclidiana no nos faculta para salir del estricto marco de los números naturales. Solamente ellos verifican la definición, como advierte Leibniz:

"Así, pues, esta definición, según la cual el número es una multitud de unidades, no es aplicable más que a los enteros." (4)

Pero el número, tomado en "toda su latitud" debe comprender, además de los naturales, a los enteros - positivos y negativos -, fraccionarios, irracionales y trascendentes. (5) Es

Notas

- 1.- Cfr. "De Arte Combinatoria" G.IV, 35.
- 2.- Un tratamiento más amplio de la cuestión se hallará, si es en general, en L. COUTURAT, "L'Infini..." 2ª Parte, y referido a Leibniz en particular, Y. BELAVAL, "Leibniz critique de Descartes", pp. 231-278.
- 3, 4 y 5 en página siguiente.

por ello que la susodicha definición se muestra insuficiente para incluir el número en general.

La separación entre los números naturales y los restantes se relaciona a su vez con la distinción a la que aludíamos más arriba entre la unidad numérica y la unidad de medida, en el sentido de que la primera, primitiva, absoluta y discreta, es anterior a la segunda, derivada, convencional y continua, del mismo modo que los números naturales son previos a los demás, puesto que para el conocimiento de éstos es preciso recurrir a aquéllos. (1) Ambos tipos de unidad, como de números, deben distinguirse cuidadosamente; de lo contrario se incurre en contradicciones, como por ejemplo concebir la unidad numérica cual si fuera divisible y la unidad de medida, que representa o expresa una magnitud, como indivisible. Y lo que es más importante, se cae en la ambigüedad de no saber de qué número la unidad es principio.

Leibniz distinguió entre los dos tipos de unidad que venimos comentando. Sin embargo, no siempre lo hizo desde un punto de vista filosófico. Hay que diferenciar la distinción que se efectúa como matemático de la que se realiza como filósofo. Matemáticamente, se constata que hay una unidad, de la que es impensable el fraccionamiento, que repitiéndola sucesivamente se forma la idea del número natural por medio del acto de síntesis del entendimiento, (2) y que hay otra unidad, divisible, de elección arbitraria, a partir de la cual podemos obtener los demás números. La primera, en el plano operacional, nos sirve para contar las

Notas

(De página anterior) 3.- Hoy entendemos por número natural un elemento del conjunto $\{0, 1, 2, 3, \dots\}$ o bien, excluyendo el '0', y por número entero un elemento del conjunto $\{\dots, -3, -2, -1, 0, 1, 2, 3, \dots\}$ Cuando Leibniz se refiere a los enteros, debemos tener presente que lo hace a nuestros naturales.

4.- N.E.II, 16, 4.- Sobre la consideración de la unidad como un número, PASCAL decía: "Il faut savoir que la seule raison pour laquelle l'unité n'est pas au rang des nombres est qu'Euclide (...) pour éviter de dire souvent qu'en tout nombre, hors l'unité, telle condition se rencontre, a exclu l'unité de la signification du mot nombre, par la liberté qu'on a de faire à son gré des définitions." "De l'Esprit Géométrique" (L'Intégrale, p. 353.)

5.- Cfr. N.E.II, 16, 4.

1 y 2 en página sig.

multitudes discretas, la segunda para medir magnitudes continuas. En cambio, filosóficamente se intenta llegar al fundamento de esa distinción y encontrar, si es posible, el lugar donde convergen los dos tipos de unidad.

Cuando Leibniz se refirió a éstos simultáneamente, ya sea explícita o implícitamente, en la mayoría de los textos aparece que lo hizo más como matemático que como filósofo. (1) Hay, sin embargo, un pasaje que nos permitirá abordar la cuestión desde una perspectiva estrictamente filosófica. Pertenece a la correspondencia con Des Bosses:

"La fracción de la Unidad no es menos un Ente (unum Ens) que la unidad misma. No debe pensarse que la unidad formal es un agregado de fracciones, ya que su noción es simple, compatible con los divisibles y los indivisibles, y no hay fracción de los indivisibles. Sin embargo, la unidad material, es decir, en acto efectuada (2), (pero tomada en general) está compuesta entre los Aritméticos de dos mitades, pues el sujeto de ellas es capaz, de manera que $1/2 + 1/2 = 1$, o bien, por ejemplo, el valor de una gruesa es un agregado del valor de dos semigruesas." (3)

Notas

(De página anterior) 1.- "La distinction précise des idées dans l'étendue ne consiste pas dans la grandeur: car pour reconnaître distinctement la grandeur, il faut recourir aux nombres entiers, ou aux autres connus par le moyen des entiers." N.E. II, 16, 4.

2.- Por ejemplo, Filaletes (Locke) en N.E. II, 16,5: "En répétant l'idée de l'unité et la joignant à une autre unité, nous en faisons une idée collective, que nous nommons deux."

1.- Cfr. N.E., 16,4; G.II, 300; "Cette unité et tous ces nombres ne sont pas du genre des grandeurs... Car l'unité est indivisible et ainsi chacun de ces nombres n'est pas divisible à l'infini." 1,675. en A. Robinet, "Malebranche et Leibniz, Relations personnelles" p. 53.

2.- Leibniz utiliza en varios lugares la distinción usual en varios lógicos del s. XIV entre "in actu signato" y "in actu exercito", p.ej. en "Causa Dei" art. 82 y G.II. 390 y 433. J. Brunswig anota en la edición de la "Causa Dei" (Teod. p. 494) que según esta distinción ciertas palabras sirven para designar una operación cualquiera, mientras que otras sirven para efectuarla: así, la negación "no" efectúa el acto de negar, mientras que el verbo "negar" designa simplemente ese acto.

3.- en página siguiente.

A mi entender, la lectura de este texto no debemos realizarla ceñidos al estricto marco de las clasificaciones escolásticas sobre la unidad, si bien es cierto que los términos en que Leibniz se expresa justificaría que así lo hiciéramos. (1) Nuestros esfuerzos deben encaminarse aquí, no tanto a resaltar las posibles concomitancias históricas que podrían desprenderse del uso de los términos de 'unidad formal' y 'unidad material', sino más bien a intentar llegar, a través del empleo que hace Leibniz de los mismos, hasta el núcleo de su pensamiento, guiados siempre por la preocupación de mantenernos fieles al rigor interno del mismo.

Ante todo, indiquemos que el pasaje citado se inscribe en la respuesta de Leibniz a la argumentación de Des Bosses, comentada más arriba (2), en torno a la unidad de la materia, y constituye, conjuntamente con las dos frases que le preceden, un paréntesis en el que se trata del campo ideal-numérico. (3) Sin embargo, observamos que Leibniz no se limita a mencionar la unidad material de los "Aritméticos", sino que se remonta a la unidad formal. Y es que resulta preciso recurrir a ella, a una unidad de tipo superior, si se quiere salir del callejón sin salida en que nos metemos cuando queremos conciliar la indivisibilidad esencial a la unidad numérico-natural con la divisibilidad del número '1' en dos mitades. La unidad formal no puede ser, en efecto, un agregado de fracciones, porque debe convenir tanto a los divisibles como a los indivisibles, esto es, tanto a la unidad numérica como a la de medida, tanto al número

Notas

(De página anterior) 3.- "Fractio unitatis non minus est unum Ens, quam ipsa unitas. Nec putandum est, unitatem formalem esse aggregatum fractionum, cum simplex sit ejus notio, conveniens divisibilibus et indivisibilibus, et indivisibilium nulla sit fractio. Etsi materialis unitas seu in actu exercito (sed in genere sumta) apud Arithmeticos ex duabus medietatibus, cum subjectum earum capax est, componatur, ut sit $1/2 + 1/2 = 1$, seu ita verbi gratia, ut valor grossi sit aggregatum valoris duorum semigrossorum." 17.3.1.706, G.II. 304.

1.- Véase en FERRATER MORA, "Diccionario", un resumen de las clasificaciones escolásticas sobre la unidad en el artículo correspondiente a la misma.

2.- Cfr. supra. p. 74.

3.- En página siguiente.

natural como al racional y al real.

La unidad formal, simple, primitiva, es la esencia misma de la unidad y de todo número, no debiéndosele asociar de ningún modo la idea de extensión. La misma unidad formal tiene el '1' como el '2' o el '1/2'. Tomados en abstracto todos los números - excepto los irracionales como $\sqrt{2}$ - son simples, no están compuestos de fracciones (1). Por ello se dice que "la fracción de la unidad no es menos unum Ens que la unidad misma", léase, la fracción de la unidad de medida tiene la misma entidad que la de la unidad misma: tiene una entidad y unidad "semi-mental", en una palabra, tiene la misma unidad formal. De esta unidad, cuyo conocimiento es, a mi entender, al que debe referirse propiamente Leibniz cuando afirma que es del mismo tipo que el de la existencia (2), surge la unidad material en sus dos modalidades: la unidad numérica y la de medida. O lo que es lo mismo, de la unidad formal surge la unidad que es principio de los números naturales, la cual entra en la composición de cada uno de éstos y es modelo aritmético de la mónada, indivisible como ella, y surge también la unidad que es principio de los números en general, asociados a la extensión, modelo matemático de los entes por agregación, divisible como ellos hasta el infinito. Por ello la unidad formal conviene a los divisibles y a los indivisibles y, consecuentemente, no puede ser un agregado de fracciones, ya que de serlo no podría ser compatible con los indivisibles.

Y, aunque se diga que la unidad material está compuesta de dos mitades, el papel privilegiado de la misma en el campo de los números se pone ahora de manifiesto,

Notas

(De página anterior) 3.- Las dos frases son: "Numeri, Unitates, fractiones naturam habent Relationum. Et eatenus aliquo modo Entia appellari possunt." Y que se trata de un paréntesis lo confirma el que Leibniz sigue después del texto reseñado: "Caeterum ego de substantiis loquebar."

- 1.- "A proprement parler, le nombre 1/2 en abstrait est un rapport tout simple, nullement formé par la composition d'autres fractions, quoyque dans les choses denombrees il se trouve de l'egalité entre deux quatriemes et un demi." G.IV, 491, l.695. $\sqrt{2}$ lo excluimos precisamente porque no se puede expresar por una fracción.
- 2.- "Ainsi je croirais que la considération de l'existence vient de la réflexion. Celle de la puissance aussi et de l'unité viennent de la même source." N.E. II, 7, 1.

no sólo considerando los números naturales, sino también el conjunto de los números reales que incluyen a aquéllos como un caso particular. En ambos casos es principio del número: su noción es la más simple, tanto en los números que son multitud de unidades, como en los restantes que se forman a partir de ellos.

"Cuando he dicho que la unidad no es resoluble, entiendo que no podría tener partes cuya noción sea más simple que ella. La unidad es divisible, pero no es resoluble; pues las fracciones que son las partes de la unidad tienen nociones menos simples, porque los números enteros (menos simples que la unidad) entran siempre en las nociones de las fracciones." (1)

Y, añadamos nosotros, en la noción de todos los números, incluidos los irracionales, puesto que para su conocimiento o determinación necesitamos de las fracciones, del mismo modo que para el conocimiento de la magnitud, o de la cantidad continua, hay que recurrir a los enteros, esto es, a la cantidad discreta. (2)

Por consiguiente, ya no hay contradicción en la divisibilidad de la unidad: es preciso distinguir la numérica de la de medida, siendo ésta también principio a causa de su irresolubilidad. Vemos pues como los dos sentidos de la unidad y del número convergen en la idea simple y primitiva de la unidad formal: indivisible, cuando el número que nos sirve de paradigma es el natural, a su vez, modelo de la mónada; irresoluble, cuando es el número real el que se toma en consideración, modelo por su parte de lo fenoménico-ideal-continuo.

+

Con todo, subsiste la pregunta por la unidad como relación. Ya hemos hecho constar que el texto Notas

- 1.- A Bourguet, 5.8.1.715, G.III, 583.
- 2.- "(...) pour reconnaître distinctement la grandeur il faut recourir aux nombres entiers, ou aux autres connus par le moyen des entiers, ainsi de la quantité continue il faut recourir à la quantité discrète..." N.E.II,16,4.

reseñado venía precedido por la afirmación de que los números, las unidades y las fracciones tienen la naturaleza de las relaciones. Por tanto, también la idea de la unidad formal debe ser la de una relación. ¿De cuál? De la misma que en los números: la "Ratio", que viene representada por una fracción. (1) La unidad representa la razón de igualdad. (2) En efecto, si ' $a=b$ ', entonces $\frac{a}{b} = 1$. Es sabido que los números racionales reciben esta denominación en virtud de que son susceptibles de expresarse como una razón entre dos números enteros. Un caso particular de los números racionales es aquel en que la razón es de la forma ' $\frac{a}{1}$ ', esto es, ' a '. Y esta razón de igualdad que representa la unidad, siendo una expresión de la cantidad (3), no deja de tener su fundamento en la cualidad como toda relación, puesto que recordamos que para Leibniz no hay relaciones puramente extrínsecas. La unidad formal es cuantitativa-relacional, y aunque la debemos distinguir de otra unidad cualitativa-substancial, que es la mónada, no por ello está exenta de toda determinación cualitativa. Decir que " $a=a$ " o que " $\frac{a}{a}=1$ " requiere, por una parte, el conocimiento de lo que la cosa es, la presencia de la cosa consigo misma, y a partir de ahí, determinar que es esto. Pero, seguidamente, determinar que no es las otras cosas. (4) Del mismo modo que la conciencia de mi propio Yo pensante me lleva a la diversidad de las cosas que son pensadas por mí (5), la igualdad lleva a la pluralidad, la identidad a la diversidad, la unidad a la multiplicidad.

La unidad, que es una "Ratio aequalitatis", presupone una "Ratio identitatis", esto es, la identidad absoluta de una cosa con ella misma. De otro modo, no podemos

Notas

- 1.- "Ratio repraesentatur per fractionem, re ad quam ratio est repraesentata per unitatem." Cout.Op. 290; sobre los distintos sentidos de "ratio", cfr. infra. p.124.
- 2.- "(...) Unitatem autem repraesentare Rationem aequalitatis." M.VII,31, (citado por Y. BELAVAL, "Leibniz critique.." p. 254, n. 6)
- 3.- La igualdad se relaciona con la cantidad, la semejanza con la cualidad. Cfr. Cout. Op. p. 348.
- 4.- "Dans l'ordre naturel il est antérieur de dire qu'une chose est ce qu'elle est que de dire qu'elle n'est pas une autre." N.E.IV,7,9.
- 5.- Vd. "Animadversiones..." art. 7. G.IV, 357.

salir de la pluralidad, de la co-presencia, de la cantidad, y llegar a la unidad simple y absoluta, no sólo irresoluble, sino también indivisible. Así entendida, la unidad puede ser compatible con los divisibles y los indivisibles, y ser principio de todos los números. Es la unidad formal la que fundamenta la unidad simple de los números naturales en tanto que me remito a la "haecceitas" de la cosa. Por ello, "contar es la repetición de esto." (1) Y cuando pongo a la cosa en relación con todas las demás, o mejor, cuando considero la cosa en relación con todas las demás, -puesto que sabemos que no hay término tan absoluto que no implique relación con otros -, o bien considero la multitud y de esto, esto,... obtengo una colección por la síntesis operada por el pensamiento y representada por un número natural que a su vez es una razón, o bien considero la magnitud, en cuyo caso la unidad formal fundamenta la unidad irresoluble de los números reales. (2)

+ +
+



Hemos visto varios de los aspectos en los que puede contemplarse el problema de la unidad. Todavía nos queda la unidad substancial, que incluye la cuestión de la substancialidad, esto es, verdadera unidad de los compuestos. Sólo hasta haber examinado esta cuestión podremos darnos perfecta cuenta de la importancia que la unidad trascendental tiene en la filosofía de Leibniz. Para finalizar este capítulo quisiera referirme brevemente a la concordancia existente entre la unidad simple y absoluta a la que nos hemos venido remitiendo últimamente y la noción de infinito.

Notas

- 1.- "Sed quid volumus nobis cum numeramus, seu cum dicimus HOC (numerare enim est repetitum hoc)." Confessio Philosophi, p. 104 ed. Belaval.
- 2.- Para un análisis exhaustivo e intensivo de la relación entre la cantidad y la cualidad con la unidad, véase y. BELAVAL, "Leibniz critique..." pp. 233-258.

Recordemos que la idea de infinito procedía de la consideración de "la misma razón" que se conserva siempre y su origen es el mismo que el de las verdades eternas, esto es, el Entendimiento divino. Del mismo modo, la unidad es una razón, "relatio simplicissima" (1), y su conocimiento no puede proceder de la experiencia. Como la noción de infinito, la unidad formal no está formada por la composición de partes, es anterior a toda composición. Y del mismo modo que el infinito actual leibniciano nos conducía, por la vía de las verdades eternas, al infinito verdadero, así también la unidad formal puede conducirnos a la unidad primitiva que es su sede, y que Leibniz designa con el nombre de Dios.⁽²⁾ Además, de igual manera que el infinito verdadero, considerado como absoluto o atributo de Dios, era la fuente de todas las ideas que nosotros nos formamos de la infinitud, ya sea la inmensidad, la eternidad, etc., también es posible considerar la unidad absoluta como un atributo divino y fuente de todas las ideas que nos formamos de la unidad; en tal caso, esa unidad absoluta representaría la razón de identidad de Dios consigo mismo. Y no habría contradicción en suponer la pluralidad que implica la relación habida cuenta de la Trinidad de personas del Dios cristiano.

Notas

1.- Cout. Op. 349.

2.- "Omnis enim ratio, proportio, analogia, proportionalitas, non à voluntate sed natura DEI, vel quod idem est ab ideâ rerum proficiscitur." Confessio Phil. p. 44.

C A P I T U L O I I I

L A H A R M O N I A Y

L O S P R I N C I P I O S

Antes de que Leibniz estuviera en posesión del sistema - siempre abierto - con el que iba a afrontar el problema de lo uno y lo múltiple, dos eran los instrumentos con los que contaba: de una parte, un amplio conocimiento de las experiencias que los diversos intentos de solución habían deparado a sus antecesores; de otra, una intuición fundamental, la Harmonía. A través de ella seleccionaría del legado que había recibido de la tradición cuanto debía incorporar a la formación de su sistema; todo aquello que no la satisficiera debía ser rechazado. Y así, igual que vimos ocurría con la proposición "ens et unum convertuntur", también la armonía, que no es independiente de aquélla, riega toda la evolución del pensamiento leibniciano.

De lo dicho se deduce inmediatamente que la armonía no es para Leibniz un problema, como lo eran el infinito y la unidad. Estos requerían ser pensados, estudiados, discutidos, en tanto que la armonía era la guía que orientaba las reflexiones. Nuestra manera de enfocar la cuestión debe, por consiguiente, diferir de la que hemos tenido en los dos capítulos anteriores. No se trata ahora de ver la solución que Leibniz da ante un problema secular, sino de procurar llegar a determinar el significado de su intuición básica, de modo que convinamos con él cuando de la misma se discurra y podamos fundamentar lo más sólidamente posible nuestras conclusiones finales en torno al significado último de la filosofía de Leibniz.

Ello no es, o no me lo parece, sencillo. Si la armonía no es un problema para Leibniz, sí lo es para nosotros. Quizás sea esa la razón por la que, a pesar de probablemente no haya comentador o intérprete de la obra del filósofo que no mencione el destacado papel que en la misma juega la idea de armonía, a menudo la inteligibilidad con que se presenta es sólo aparente, y su fondo, función y situación en el contexto filosófico en que se desenvuelve permanece oculto.

Este capítulo persigue un doble objetivo. En primer lugar correr un poco el velo, lo suficiente para que el conocimiento de tan relevante intuición nos permita un empleo adecuado de la misma; a tal fin procuraremos prevenir las dos causas principales que conducen al encubrimiento apuntado: la confusión, o cuando menos, no clara distinción entre la armonía universal y la armonía preestablecida, y la dificultad que existe en determinar la naturaleza de la armonía en general, a pesar de que Leibniz no se mostró parco en definirla. En segundo lugar, queremos destacar el carácter central y axial de la idea de armonía en el sistema de Leibniz, mostrando su cometido como principio de los principios. Es desde esta perspectiva que pasaremos revista a éstos, con lo cual, al tiempo que efectuamos un examen - el de los principios - indispensable para el conocimiento del sistema, nos situamos ya en el eje alrededor del cual ha de girar, en gran medida, esta tesis.

Quedan así delimitados los temas que van a ser ahora objeto de atención. El análisis de la relación entre Dios y la armonía será objeto de ulteriores consideraciones, en la tercera parte de este trabajo. Por otra parte, sin que descarte por completo las posibles influencias que pueda haber recibido Leibniz de algunos de sus predecesores, entiendo que la indagación de los orígenes y de la evolución histórica de la idea de armonía poco nos aportaría en nuestro deseo de presentarla como presupuesto metafísico del pensamiento leibniciano, habida cuenta de la fuerza e impulso propios que la misma adquiere en nuestro filósofo. (1)

Notas

- 1.- Para los autores que pudieron influir en Leibniz, cfr. G. FRIEDMANN, "Leibniz et Spinoza" pp. 51-52.

+ +
+

Al hablar de confusión ya hemos dado por sentado que las nociones de armonía universal y armonía preestablecida no siempre significan lo mismo. Y así es. La última expresión aparece por vez primera en la terminología de Leibniz en el año 1.695 (1), y lo hace como tecnicismo que sirve tanto para designar la hipótesis explicativa de la comunicación entre el alma y el cuerpo - en oposición al sistema de las influencias propio de la tradición escolástica y al de las causas ocasionales, defendido por los cartesianos seguidores de MALEBRANCHE -, como al sistema global de Leibniz. Hasta esa fecha, por consiguiente, sólo cabe referirse a la armonía como concepto substantivo, que se define de varias maneras, pero siempre recogiendo la idea de la compensación de la diversidad y la multiplicidad en la identidad y la unidad.

La confusión apuntada se debe, a mi entender, a dos razones: en primer lugar, la gradual pérdida de protagonismo externo que Leibniz asigna a la armonía universal, substituyéndola en el mismo por la armonía preestablecida; en segundo lugar, el doble significado de esta última expresión en escritos posteriores a 1.696, en los que unas veces actúa designando la hipótesis de la concomitancia y otras a la armonía universal, pero preestablecida. En efecto. Cojamos un texto cualquiera de juventud: es muy probable que hallemos en él la noción de armonía - que entonces era la última razón de las cosas - (2) ocupando un lugar preponderante, tanto para la salvaguarda de la conservación del movimiento en el Universo como para la conciliación del mal con la bondad divina. (3) El problema de la comunicación

Notas

- 1.- 30.9.1.695 según E. Hochstetter, citado por Y. Belaval en "Etudes leibniziennes", p. 89, nota 9.
- 2.- "Ratio ultima rerum seu Harmonia Universalis", en carta a J. Friedrich, 1.671, G.I, 61.
- 3.- Para el papel de la armonía en los años de juventud, cfr. J. MOREAU, "L'Univers leibnizien", p. 67 y c.IV, M. GUEROULT, "Leibniz, Dynamique et Métaphysique" pp. 16-7 G. FRIEDMANN, "Leibniz et Spinoza", c. I.

entre el alma y el cuerpo todavía no recibe una especial atención en los años anteriores a 1.686.(1) Sigamos luego con el "Discurso de Metafísica": vemos aparecer la armonía general o universal en varios lugares, mientras que la hipótesis de la armonía preestablecida se enuncia sin recibir aún la denominación posterior. (2) Pasemos, por último, a un escrito de 1.695 en adelante. Con toda seguridad aparecerá la armonía gozando de un lugar privilegiado, pero ahora generalmente calificada como preestablecida. (3)

Una lectura despreocupada posiblemente no nos advierta que ha habido un cambio, y menos aún de la importancia, naturaleza y significación del mismo. Tampoco Leibniz llama la atención al respecto. ¿Ha venido la armonía preestablecida a substituir a la universal, habiendo desaparecido ésta del sistema? De no ser así, el que Leibniz califique su sistema como el de la armonía preestablecida, ¿significa acaso que la hipótesis de la correspondencia entre el alma y el cuerpo ha ocupado, en cuanto a importancia dentro del sistema, el lugar que antes llenaba la armonía universal?

En ambos casos, la respuesta es negativa. Las dos nociones conviven en la filosofía madura de Leibniz, unas veces por separado y otras conjuntamente, como es el caso de los artículos 59 al 62 de la primera parte de la "Teodicea", en donde Leibniz pasa de la exposición de la armonía preestablecida entre el cuerpo y el alma a una exposición generalizada de su sistema fundamentándolo en el "principio de la armonía general." La armonía preestablecida se muestra aquí como una consecuencia de la universal. Aquélla, en tanto que hipótesis explicativa, puede considerarse como principio de inteligibilidad; ésta, como condición necesaria para la existencia, es principio de realidad, que también pasa a denominarse 'armonía preestablecida'. Y es en el citado artículo 62 donde podemos hallar un ejemplo de que por dicho nombre se significa no sólo el acuerdo entre el alma y

Notas

- 1.- Aunque en 1.678 ya escribía Leibniz: "Nam series idearum distincta a serie corporum, et tantum sibi mutuo respondent." Grua, I, 282.
- 2.- D.M. arts. 3, 5 y 36.
- 3.- La cita de textos sería larga, como la de las obras a las que pertenecen: SNN., MO, PNG, Theod., etc.

y el cuerpo, sino también de "todas las cosas entre ellas", con lo cual se pone de manifiesto el doble sentido al que hemos aludido.

Con semejantes consideraciones acerca de la evolución sufrida por el concepto de armonía en Leibniz, ¿acaso no estaremos rizando el rizo? Ciertamente, se podría argumentar que, dejando aparte lecturas apresuradas, el filósofo entiende la armonía universal de la misma manera en la juventud que en la madurez, con la única salvedad que en la segunda etapa se le añadió el preestablecimiento como una consecuencia ulterior del sistema; en cuanto a la doble significación de la expresión 'armonía preestablecida', pues bien, ya estamos enterados. ¿Hay que darle mayor importancia al asunto.

Mi opinión es que sí. No podemos limitarnos a tomar nota simplemente del hecho, sino que debemos contemplarlo como un síntoma que nos lleva precisamente a una de las mayores dificultades del leibnicianismo: la relación de Dios y el Mundo. Tras ese cambio o evolución aparentemente intrascendente por el cual la armonía universal pasa a ser preestablecida se halla una de las claves imprescindibles para la explicación e interpretación de esa relación: el paso del Deus sive Harmonia al Dios armonizador, tema que abordaremos en la tercera parte. Por el momento ya queda dicho, y con lo expuesto hasta aquí estamos en condiciones de distinguir entre unas y otras armonías: hay armonía universal y, a partir de 1.695, armonía preestablecida con dos significados distintos. En otro capítulo (1) examinaremos el que corresponde a la hipótesis de la unión o correspondencia entre el alma y el cuerpo. A continuación encaminaremos los pasos hacia la dilucidación de la naturaleza de la armonía como intuición originaria de Leibniz. Si queremos captar su función como principio de los principios será preciso desvelar el significado de la misma, o cuando menos, intentarlo.

Notas

1.- Cfr. infra. cap. VIII, pp. 297 y ss.

+

+

+

Leibniz definió en varias ocasiones y de diversas formas la armonía. Todas las definiciones, que yo sepa, son anteriores a 1.680. Siguiendo un orden cronológico, la armonía es sucesivamente:

- 1.671.- "diversitas identitate compensata." (1)
- 1.673.- "similitudo in varietate, seu diversitas identitate compensata." (2)
"unitas in multis" (3)
- 1.676.- "simplicitas quaedam in multitudine." (4)
- 1.679.- "unitas in varietate." (5)
"cum multa ad quandam unitatem revocantur." (6)

Observamos que, por un lado, tenemos unidad, semejanza, identidad, simplicidad, y por el otro, multitud, multiplicidad, diversidad, variedad. En una palabra, la armonía expresa una relación entre lo uno y lo múltiple tanto desde un punto de vista cualitativo como cuantitativo. (7) De ahí la diversidad de definiciones, y que se diga, ora de una pluralidad (8), ora de la belleza y la felicidad. (9)

Para el análisis centraremos nuestra atención en la armonía como "unidad en la multiplicidad" y consideraremos que esta definición incluye los distintos modos de la oposición entre lo uno y lo múltiple.

Notas

- 1.- G.I, 73.
- 2.- Conf. Phil. p. 30.
- 3.- ibid. p. 44.
- 4.- Grua, I, p. 267.
- 5.- Grua, I, p. 12.
- 6.- ibid.
- 7.- Véase Y. BELAVAL, "Etudes..." p. 38.
- 8.- Cfr. Conf. Phil. p. 44.
- 9.- "Omnis felicitas harmonica sive pulchra est." Conf. Phil. p. 28; "Harmonia hoc ipsum est, simplicitas quaedam in multitudine. Et in eo consistit pulchritudo et voluptas." Grua, I, p. 267.

Nos preguntamos por el significado de esta definición. Ya hemos dicho que estamos ante una relación. Más tarde nos ocuparemos del tipo y naturaleza de la misma. Ahora procuramos acceder a la comprensión del sentido de los tres términos que la componen: 'unidad', 'en' y 'multiplicidad'. Nuestra reflexión se verá más asistida si acudimos a la propia experiencia. Cuando decimos que una obra de arte es armoniosa, ¿de qué modo podemos interpretar el que haya una unidad en la multiplicidad? ¿o una unidad en lo diverso? Una permuta en los términos que deja intacto el significado de la expresión quizás nos aproxime al entendimiento radical de la cuestión: tal o cual obra de arte posee armonía cuando en la multiplicidad hay unidad, o en lo diverso hay unidad. De esta forma se patentiza un "hay" que antes quedaba semiculto en la definición, un "hay" que nos indica la existencia de una unidad en la existencia dada de una multiplicidad. Al mismo tiempo se ponen de manifiesto dos puntos de los cuales deberemos ocuparnos y que hasta ahora no nos habíamos planteado: a) la realidad que evidencia el "hay", ¿es ideal o actual?. b) la existencia de la unidad, ¿es posterior o simultánea con la de la multiplicidad dada? Las dos preguntas serán contestadas cuando hayamos examinado la armonía como relación.

¿Qué clase de unidad es de la que aquí se trata? Ya sabemos que son varias las acepciones de la unidad. La pregunta concreta es aquí: ¿es la unidad simple de las partes o la orgánica del todo? Para responder a la cuestión planteada bueno será que previamente acudamos al análisis de la partícula 'en' que determina la relación en la definición de la armonía. ¿Acaso nos indica una relación de inclusión, o de pertenencia, como cuando decimos que en la multiplicidad de los números naturales hay el '1', o que la hoja está en el libro, o que la unidad de Cataluña está en la multiplicidad de las regiones y nacionalidades que componen España? En otras palabras, ¿la unidad que hay en la multiplicidad o diversidad de una pintura es semejante a la unidad que está

o entra en los compuestos como la parte está o entra en el todo?

Ciertamente no es ése el sentido que le damos a la relación que viene expresada por 'en'. No es la parte la que está en el todo, sino lo contrario: la unidad que hay en la multiplicidad es precisamente la del todo que esa multiplicidad compone. Una pintura o una melodía, decimos que son armoniosas cuando el todo, el conjunto, penetra en cada una de las partes, cuando el todo está contenido en cada una de las partes. Una pintura, si es armoniosa, cada sombra, trazo y color ocupa su lugar correspondiente de acuerdo con un orden y proporción; sucede lo mismo en la melodía con sus notas. Cambiemos una sombra, un trazo, un color o una nota de lugar, alteremos las proporciones, introduzcamos disonancias: el todo resultante, al no estar expresado de igual modo en cada una de sus partes, habrá perdido la armonía inicial. "Ubi varietas est sine ordine, sine proportione, nulla est harmonia." (1) Del mismo modo, tracemos una figura geométrica regular, por ejemplo un círculo. Cada uno de sus puntos verificará la ley de formación de la curva, y se puede decir que toda ella estará contenida en cada uno de aquéllos. Modifiquemos la curva de una manera arbitraria: los puntos que hayan sufrido variación no cumplirán la proporción anterior, con lo que la curva habrá perdido la armonía y orden primeros. (2) Es así que 'en' no denota la inclusión de la parte de una colección, multiplicidad, diversidad o variedad, sino la de la totalidad que atribuimos a esa multiplicidad en cada una de las partes. Y esa totalidad aprehendida "tanquam unum" es la unidad que entra en la definición de la armonía. Por consiguiente, no se trata de la unidad de lo simple que entra en los compuestos, sino la unidad del compuesto mismo. Entonces, ¿la unidad pensada del

Notas

1.- Grua, I, 1.679.

2.- Lo cual no significa que haya perdido toda proporción o ley, puesto que, según Leibniz, cualquiera que sea la disposición en que determinados puntos se hallen en un papel, siempre es posible hallar una línea geométrica cuya ley sea constante y uniforme. Vd. D.M. art. 6.

agregado? ¿la unidad predicamental que vimos tenía la naturaleza de las relaciones? (1)

Nuestro análisis de la definición de la armonía desemboca ya en la relación. Recordemos que Leibniz define del mismo modo ambas nociones: "est enim relatio quaedam unitas in multis". Ello, sin embargo, no significa que ambos conceptos sean sinónimos: la armonía es una relación, pero no toda relación es armonía. ¿Acaso se trata de una razón o proporción? Eso nos induce a pensar la "Confessio Philosophi", cuando nos dice que la armonía y la discordancia consisten en la razón de la identidad a la diversidad. (2) No obstante, si bien la razón y la proporción nos pueden dar una idea de la armonía, no se reduce ésta de un modo simple a ellas. La armonía es la resultante de todas las relaciones que se dan en un objeto. (3) En todo caso, una "ratio" compleja. ¿Y los "relata"? Son los componentes del todo cuya realidad - ideal o actual - debe darse como presupuesto implícito para que la armonía tenga lugar, del mismo modo que el orden de un ejército consiste en el de los elementos que lo componen, siendo requisito para tal orden el que pueda concebirse el ejército como un todo, esto es, como unidad.

Notas

- 1.- La multiplicidad que estamos aquí considerando es sólo eso; quiero decir: las partes no hay por qué pensarlas formando un todo, pueden estar dispersas. La reunión aparece por el lado de la unidad. Por otro lado, como prueba de que hasta el momento lo expuesto interpreta fielmente el pensamiento de Leibniz aduzco que todo conviene perfectamente con la noción en cuya simplicidad se sintetiza toda la complejidad del sistema leibniciano: la mónada. No sería ahora difícil el comentario del art. 56 de la "Monadología": "Or cet accommodement de toutes les choses créées à chacune et de chacune à toutes les autres, fait que chaque substance simple a des rapports qui expriment toutes les autres, et qu'elle est par conséquent un miroir vivant perpetuel de l'univers."
- 2.- Conf. Phil. p. 44.
- 3.- "Et relationum species sunt nexus et rationes rerum inter se, proportionales, proportionalitates. Ex quibus omnibus in dato objecto simul sumtis resultat harmonia." Grua, I, 13.

Ahora bien, cada parte puede a su vez ser considerada como un todo, o en términos matemáticos, cada subconjunto es también un conjunto. ¿De qué todo, pues, se trata? ¿cuál es el referencial respecto al cual todas las partes están en consideración? La respuesta a esta cuestión reviste una gran importancia para la comprensión de la filosofía de Leibniz: es el Mundo o Universo, esto es, la totalidad de la serie de las cosas existentes, el todo inscrito en las partes. De ahí que la única armonía que complace a Dios de una manera absoluta es la Universal. (1) Por consiguiente, la unidad que entra en la definición de la armonía no es la unidad simple de los componentes, sino la orgánica del todo.

Podemos ya ahora abordar la respuesta de las dos preguntas que habíamos formulado más arriba. (2) ¿La unidad del todo que la armonía comunica a la multiplicidad tiene acaso una existencia ideal? Contestar afirmativamente quedaría dentro de los márgenes en los que la interpretación del pensamiento leibniziano al respecto podría catalogarse como correcta. En efecto, ya sabemos que las relaciones tienen la naturaleza del ente de razón, y la armonía es una relación. Obviamente tenemos presente que es Dios quien la piensa, lo cual convierte la armonía en algo que no depende de nuestro entendimiento y que es, como los números y las verdades eternas, real aún en su idealidad. Sin embargo, el verdadero alcance de la noción de armonía en Leibniz no se nos descubre si permanecemos en los límites estrictos de esta explicación. La armonía universal - que es la que aquí nos está ocupando - no es una mera relación de las que hemos denominado predicamentales, las cuales sólo existen en la mente y por la mente, y cuya única realidad radica en que son pensadas por la mente divina: la armonía universal entiendo que sólo puede ser, en tanto que relación, trascendental; y la

Notas

- 1.- "Harmonia enim universalis cujus solius existentia sola Deus absolute delectatur, non partium sed totius seriei affectio est." Conf. Phil. p. 48.
- 2.- Cfr. supra. p.108.

unidad que la define es, o tiene una realidad trascendental, entendida ésta en el sentido de que abarca a todos los existentes sin excepción posible. Con ello no queremos decir que sea la unidad trascendental, sino que tiene una realidad trascendental. Todo existente es armónico. "Existere nihil aliud esse, quam harmonicum esse". (1) La armonía está inscrita en cada una de las mónadas, que son las únicas que, junto con sus modificaciones, pasan a la existencia actual. Así, del mismo modo que "ens et unum convertuntur", también podemos afirmar de lo "existens et harmonicum" que son cosas recíprocas. Por ello la armonía es trascendental. (2) Las implicaciones ontológicas de la convertibilidad del ens creatum y la armonía universal adquieren una dimensión análoga a la que encontramos en la identificación del ente y de lo uno. La armonía abre la mónada al exterior, si no con ventanas, sí introduciendo el universo en ella. Y al hacerlo así, al meter la multiplicidad en la unidad (sic), dota de percepción y de vida a todas las sustancias creadas (3), siendo ello posible gracias a que en todas ellas hay armonía, en cada parte de la multiplicidad infinita que componen hay unidad. Unidad que, utilizando la acertada expresión que emplea BELAVAL, podemos denominar "per harmoniam" (4), y que es anterior - contestamos ahora a la segunda de las preguntas pendientes -, en el plano de lo actual-existente, a la multiplicidad monádica. Por otra parte, si de la mónada o sustancia simple pasamos a la compuesta, también el "vinculum substantiale", sin el cual los compuestos no son más que meros agregados, aparecerá como la "materialización" de la armonía.

+

Notas

- 1.- I. JAGODINSKY, "Elementa Philosophiae arcanae". Citado por Y. Belaval, "Etudes..." p. 90. Véase también Conf. Phil. p. 102: "Quicquid enim existit optimum vel ἄρμονικώτατον esse." y Grua, I, 267: "Itaque res existere idem est quod a Deo intelligi optimas, sive maxime harmonikas."
- 2, 3 y 4 en p. siguiente.

Con lo dicho creemos haber satisfecho las cuestiones encaminadas a determinar la naturaleza de la armonía en Leibniz. Sin embargo, juzgo conveniente insistir en el tema de la armonía como relación trascendental desde otro ángulo: el que nos ofrece la caracterización de la armonía como perfección. De este modo, al tiempo que incorporamos un nuevo elemento que nos amplía nuestra visión del pensar leibniziano, nos permite precisar algunos puntos de cuanto hemos venido exponiendo.

La concepción de la armonía como relación trascendental parece que nos aparta de la idea según la cual su realidad encuentra su fundamento en el hecho de que es pensada por Dios. Y algo de eso hay. Distinguimos entre el número y la armonía: no se nos ocurre que el filósofo identificara a Dios con un número como hizo con la armonía.⁽¹⁾ Debe haber algo más, que hallamos en la tríada Dios, armonía y perfección.

A partir de 1.676 la perfección reemplaza a la armonía,⁽²⁾ y las dos nociones son, desde entonces, convertibles. Nos referimos aquí a la perfección metafísica, que se define como la magnitud de realidad. ⁽³⁾ Cuanta más realidad tiene un ente, más perfecto y armónico es. Ahora bien, ¿cómo determinar cuando hay perfección y cuando no? Podríamos argumentar que la perfección - lo mismo que la armonía - viene dada por un sujeto y una finalidad. Si considero que algo tiene o posee perfección, la consideración viene dada por mí y por la comparación con la finalidad de la cosa. Y, en la medida que los fines los determina el

Notas

(De página anterior) 2.- Trascendental, que no trascendente, puesto que al estar inscrita la armonía en cada una de las mónadas es inmanente. Por esa razón Leibniz desgajará a Dios de la armonía. (Cfr. 3ª parte) Con todo, es posible hablar de la armonía trascendente del plan divino como hace Y. BELAVAL ("Etudes..." p. 96) que se vuelve condición trascendental de la armonía inmanente a la creación.

3.- Todas las mónadas están dotadas de percepción, que no es otra cosa que la representación de la multiplicidad en la unidad. Cfr. MO. 14; G.II. 311, etc.

4.- "Etudes..." p. 196.

1.- Leibniz asocia a Dios con el número '1', pero lo hace de forma analógica; no dice que Dios es el número '1'. En cambio, Dios es Armonía, por lo menos al principio.

2 y 3 en página siguiente.

entendimiento, la perfección radica de algún modo en él, o en un ente pensante, al ser el único que puede aprehenderla. (1) Si de lo que se trata es de la perfección del universo, el recurso a Dios como sede de la armonía no es aquí un refugio arbitrario. Y es en relación con el Entendimiento divino que la serie total de las cosas es armónica. (2) El orden de las letras de un libro presupone el escritor, pero también la intencionalidad de lo escrito. La armonía, presencia de la unidad del todo en lo múltiple debe entenderse así: que en la multiplicidad de las letras o vocablos hay la unidad de lo previo, la intencionalidad, el fin, el designio, que viene determinado por el entendimiento. Encontramos así otro de los presupuestos implícitos que debemos ver en la armonía: la existencia de una finalidad. Y toda finalidad es un apuntar-a, que en el caso de la armonía se concreta en la magnitud de realidad que hay en la cosa. Cuando se persigue la armonía se actúa en orden a cierta proporción que el entendimiento juzga como deseable. Se puede decir que el entendimiento capta dicha proporción y le marca a la voluntad el camino a seguir para alcanzarla. Sin embargo, las abejas construyen hexágonos regulares y no se les atribuye el pensamiento; y un líquido mezclado en otro heterogéneo toma la forma que tiene una capacidad máxima, la esférica (3). El orden y la perfección no son únicamente fruto del entendimiento: están en la cosa, como lo está el que el círculo sea la figura cuyo perímetro abarca una superficie máxima. La armonía se impone, por así decirlo, al entendimiento. Es por ello que

Notas

(De página anterior) 2.- Cfr. Grua, I, 11, y Y. Belaval, "Etudes..." p. 99.

3.- Cout. Op. p. 474: "Perfectio est magnitudo realitatis." También se define como la cantidad de esencia: "est enim perfectio nihil aliud quam essentiae quantitas." "De Rerum ..." G.VII 303. Para una discusión alrededor de la noción de perfección, cfr. infra. pp. 492-494.

- 1.- "Harmonia est perfectio cogitabilium quatenus cogitabilia sunt" Grua, I, 12. "(...) Harmoniam esse perfectionem cogitabilitatis." Grua, I, 13.
- 2.- "Omnis enim ratio, proportio, analogia, proportionalitas, non à voluntate, sed naturâ DEI, vel quod idem est ab ideâ rerum proficiscitur." Conf. Phil. p. 44.
- 3.- "De Rerum..." G.VII, 304. Véase también Grua, I, p. 286.

decimos que toda su realidad no se agota en el hecho de ser pensada por Dios. Incluso para El, la determinación está en la cosa, o lo que es lo mismo, la armonía está en la cosa como principio que lleva a determinar nuestros actos y los divinos. La determinación no está sólo en nuestra mente, o en la de Dios. El hecho de que la esfera sea la figura más perfecta radica en ella misma, obedece a una relación intrínseca sub ratione possibilitatis. Por ello, la unidad que forma la armonía no es puramente subjetiva. Es cierto que no es la unidad de lo substancial, pero tampoco la unidad pensada por nosotros, ni una unidad "de colección" pensada por Dios. La armonía universal es una relación, sí; pero trascendental, que penetra tanto la esencia como la existencia. Y en Dios, una misma cosa es la esencia y la existencia: la armonía penetra, envuelve, rige, se identifica y también se distingue de Dios. ¿Deus sive Harmonia?

Dejamos pendiente el interrogante. Hemos intentado hasta ahora una aproximación al sentido de una intuición. Cuando al comienzo del capítulo decíamos que la armonía no era, para Leibniz, un problema como el infinito y la unidad, no queremos significar con ello que no dejara de crearle problemas. Estamos ya en condiciones de darnos cuenta cómo tras esa intuición fundamental se agazapan cuestiones de crucial importancia, todas ellas derivadas del triángulo Dios, Armonía y Mundo. En la tercera parte volveremos sobre ello. Confío que si la exposición ha dejado algunos cabos sueltos, podremos recogerlos a lo largo de la tesis. A continuación, pasamos ya al examen de los principios desde el punto de vista de su conexión con la armonía.

+

+

+

Son varios los principios que Leibniz catalogó expresa y reiteradamente como tales. Los más conocidos: el principio de contradicción, el de razón suficiente, el de los indiscernibles, el de identidad, el de perfección, el de lo mejor, el de determinación y el de continuidad. La diversidad en los nombres no implica la de sus significaciones. Algunos de los principios incluidos en la lista anterior están estrechamente relacionados entre sí, llegando incluso a ser idénticos. En virtud de ello, para llevar a cabo nuestro examen reuniremos en sendos grupos, por un lado, el principio de contradicción y/o el de identidad; por otro, el principio de razón suficiente, el de lo mejor, el de perfección y el de determinación.

Los fines que perseguimos en este apartado son dos: en primer lugar, proporcionar un conocimiento de los principios reseñados, si no completo, sí suficiente para la posterior comprensión e interpretación de los textos que vamos a utilizar en el resto de esta tesis; en segundo lugar, mostrar la relación, cuando no dependencia, que estos principios guardan con la armonía.

Para ello, el análisis que vamos a efectuar tendrá el doble carácter de expositivo e interpretativo. Lo primero, porque enunciaremos siempre los principios de acuerdo con sus formulaciones básicas, comentando algunos de los puntos que nos permitan enraizar la noticia que tengamos de los mismos en la obra de Leibniz; lo segundo, porque para acceder al núcleo estructural básico sobre el que dichos principios descansan es preciso abordar ciertas cuestiones cuya dilucidación no es posible si nos quedamos sólo en la letra de los textos: es preciso ahondar en ellos para determinar relaciones que desde la superficie permanecen encubiertas. Y en este sumergirse hemos encontrado otro principio que no habíamos citado: el "praedicatum inest subjecto", el cual constituye el nexo que permite, en mi opinión, fundamentar definitivamente el enlace de los principios y la armonía.

El principio de Contradicción (y/o de Identidad)

La enunciación más usual de este principio es:

"De dos proposiciones contradictorias, una es verdadera, la otra falsa." (1)

Leibniz, sin embargo, no siempre lo formuló de la misma manera. Así, en el opúsculo "La Naturaleza de la Verdad" el filósofo daba como principio que debía constituir el fundamento, la roca sólida en la que basar nuestros pensamientos, a

"Toda proposición debe ser o verdadera o falsa." (2)

Y, por otra parte, son varios los pasajes en los que el principio de contradicción aparece confundido con el axioma

"A es A" o "cada cosa es lo que es" (3).

Sabido es que, en realidad, estos tres enunciados suelen designar principios que se consideran distintos, ya formal, ya esencialmente. Respectivamente, corresponden al principio de contradicción, el del tercero excluido y el de identidad. Leibniz no los distinguió de una manera clara, tendiendo más bien a identificarlos. Así, respecto a la segunda de las formulaciones podemos decir que, diecisiete años después de la misma el filósofo escribía en los "Nuevos Ensayos":

"El principio de contradicción es en general: una proposición es o verdadera o falsa" con lo cual vemos que el principio de contradicción es aquí el del tercero excluido; pero el texto prosigue:

Notas

- 1.- Théod. 44.- Véase también MO, 31; "Remarques sur le livre de M. King" art. 14, en Théod. p. 400; la lista de textos es larga y la iremos completando en lo que sigue. Las fechas a la que dichos textos corresponden dan cuenta de la fidelidad de Leibniz a este principio.
- 2.- Cout. Op. 401: "Omnem propositionem aut veram aut falsam esse."
- 3.- Véase A Clarke, 2º escrito, art. 1; N.E.IV, 2, 1. (aquí el principio de contradicción aparece como una verdad primitiva idéntica negativa, mientras que el principio de identidad es una verdad primitiva idéntica afirmativa.)

"lo cual encierra dos enunciaciones verdaderas, una que lo verdadero y lo falso no son compatibles en una misma proposición, o que una proposición no puede ser verdadera y falsa a la vez; la otra, que lo opuesto a la negación de lo verdadero y lo falso no son compatibles, o que no hay un punto medio entre lo verdadero y lo falso, o bien: no puede ser que una proposición no sea ni verdadera ni falsa." (1)

El principio, en su primera formulación, aparece incluido en el de la segunda. En cuanto al principio de Identidad:

"El gran fundamento de las Matemáticas es el Principio de la Contradicción o de la Identidad, es decir, que una Enunciación no puede ser verdadera y falsa al mismo tiempo, y que así A es A, y no puede ser no A." (2)

Cabe hablar de confusión, puesto que si bien se podría argumentar que hay dos principios para dos ámbitos distintos de la realidad, el lógico y el ontológico (3), no deja de ser cierto que Leibniz, si es consciente de ello, se guarda muy bien de decirlo. (4)

En cualquier caso, no vamos a entrar aquí en si la identificación es o no justificada, si la distinción es esencial o sólo formal, ni en la cuestión de la prioridad lógica u ontológica entre estos principios. Retengamos tan sólo que cuando Leibniz se refiere al principio de contradicción lo hace, bien explícita, bien implícitamente, a un principio único que engloba los tres mencionados como distintas modalidades suyas. (5) Y es desde esta perspectiva que sí destacaremos un aspecto que considero importante: la doble función del principio de contradicción: la lógica y la existencial.

Notas

1.- N.E.IV, 2,1. El subrayado es de Leibniz. Constatemos que la lógica de enunciados justifica el paso de una a otra forma de las que aparecen en el texto:

$$(V \vee \text{no}V) = \text{no}(\text{no} V \wedge \text{no}(\text{no}V)) = \underline{\text{no}(\text{no}V \wedge V)} = \underline{\text{no}(\text{no}(\text{no}A \vee A))}$$

2.- A Clarke, 2º escrito, art. 1. El subrayado es del texto. 3, 4 y 5 en página siguiente.

Según la primera de ellas, el principio se mueve en el orden de los razonamientos, y dentro de ellos, en el plano de las esencias, oponiéndose así al principio de razón suficiente, cuyo ámbito de aplicación sería el de las existencias.

"He mostrado suficientemente en mi Teodicea que esta necesidad moral es dichosa, conforme a la perfección divina, conforme al gran Principio de las existencias, que es el de la necesidad de una razón suficiente; mientras que la necesidad absoluta y metafísica depende del otro gran principio de nuestros razonamientos, que es el de las Esencias, es decir, el de la identidad o de la contradicción: pues lo que es absolutamente necesario (...) su contrario implica contradicción." (1)

Pero esta función lógica no es la única, y la separación entre las competencias de los dos principios no es tan tajante como el texto reseñado puede dar a entender, puesto que también leemos en "Remarques sur le livre de M. King":

"Uno y otro principio debe tener lugar, no sólo en las verdades necesarias, sino también en las contingentes (...), pues se puede decir que, de alguna manera, estos dos principios están encerrados en la definición de lo verdadero y lo falso." (2)

Este texto es muy importante, y plantea serios problemas al comentario tradicional, el cual asigna un principio para la realidad lógica y otro para la existencial basándose en la mayor parte de los escritos de Leibniz.

Notas

(De página anterior).- 3.- Véase G. MARTIN, "Leibniz. Logique et Métaphysique" p. 14-5.

4.- En Cout.Op. p. 1 se lee: principium primum contradictionis sive identitatis." En cambio, ya hemos indicado que en N.E.IV,2,1 se matiza entre los dos principios. La fluctuación de Leibniz es evidente.

5.- La hipótesis de que hay un único principio con tres modalidades está basada en la manera como Leibniz alterna las distintas formulaciones, siempre bajo la misma denominación. No obstante, quizás sería conveniente efectuar un estudio más detallado de la cuestión, que podría llevarnos a establecer un orden de prioridad. De cualquier modo, el asunto no tiene especial relevancia en nuestro caso.

1 y 2 en página siguiente.

En efecto, si esto es así, ¿cómo explicar que el principio de contradicción pueda darse en una verdad contingente?

Por mi parte, entiendo que es precisamente el pasaje reseñado el que nos da a conocer el verdadero pensamiento de Leibniz, el núcleo del mismo. El principio de contradicción trasciende el orden del logos y expresa una necesidad ineludible de toda realidad, que se manifiesta en la conexión de cada sujeto con sus predicados, esto es, en la naturaleza de la verdad. (1) Y ahí se halla la idea de la armonía universal como condición de posibilidad de la misma verdad. (2) Porque si bien es cierto que Leibniz escribe a MALEBRANCHE,

"puesto que el principio quod contradictoria non possint simul esse vera tiene lugar solamente en las nociones posibles" (3)

no lo es menos que todo lo que existe actualmente es posible por el mero hecho de existir (4), y no olvidemos que existe sólo aquello que es armónico, o que participa del orden y la armonía universal. Es por ello que Leibniz puede afirmar:

"Del encadenamiento de las cosas del mundo hay, quizás, contradicción que el hombre sea más perfecto de lo que es." (5)

No sólo hay contradicción lógica, esto es, aquella que afecta exclusivamente a las verdades eternas o de razón; hay también contradicción física y moral, que se da en las verdades contingentes. Y puesto que la naturaleza

Notas

(De página anterior) 1.- A Clarke, 5º escrito art. 10.

2.- Art. 14, en Teod. p. 400.

2.- "Harmoniam autem universalem non à voluntate Dei, sed intellectu seu ideâ, id naturâ rerum esse." Conf. Phil.44.

1.- Cfr. infra. pp. 153 y ss.

3.- A Malebranche, Mayo 1.679, G.I. 337.

5.- "Analyse et commentaire des Conversations Chrétiennes", 1.678, en A. ROBINET, "Leibniz et Malebranche,..." p. 96

4.- "Meditationes...", G.IV, 425.

de la verdad exige que haya contradicción en que el predicado no esté incluido en su sujeto (1), podemos distinguir también entre verdad lógica y verdad físico-moral. Pero sobre el particular nos extenderemos más adelante.

+

+

El principio de Razón Suficiente (y/o de lo mejor, de perfección, de determinación).

En la monografía de SCHOPENHAUER dedicada al principio que nos ocupa, el autor afirma que fue Leibniz el primero en establecerlo "como un principio fundamental de todo conocimiento y de toda ciencia." (2) Asimismo, HEIDEGGER también destaca que fuera Leibniz el primero en dar el principio en términos explícitos bajo la fórmula corriente y abreviada de "Nihil est sine ratione" (3). No hace falta que multipliquemos los testimonios para confirmar lo que el propio filósofo nos dice: aunque el principio hubiera sido conocido ya antes de él, los que le precedieron no se habían dado cuenta de su fuerza ni lo habían empleado suficientemente. (4)

Uno de los pasajes principales en los que el principio se formula de un modo más completo es el artículo 32 de la "Monadología":

"Y el (principio) de la razón suficiente, en virtud del cual consideramos que ningún hecho podría ser verdadero o existente, ninguna enunciación verdadera, sin que haya una razón suficiente para que sea así y no de otro modo."

El texto es citado por SCHOPENHAUER para indicarnos que en él se da la distinción entre dos significados fundamentales del principio, esto es, "la exigencia de una razón del conocimiento para la fundamentación de un juicio y la de una

Notas

- 1.- Cfr. infra. pp.153 y ss.
- 2.- A. SCHOPENHAUER, "Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente", c.II, art. 9, p.59 ed. Aguilar.
- 3.- M. HEIDEGGER, "Ce qui fait l'être essentiel d'un fondement ou raison." trad. francesa de "Vom Wesen des Grundes", Gallimard, 1.951, Les Essais, VII, pp. 51-52.
- 4.- A Clarke, 5º escrito, art. 21: "Il faut avouer que ce grand Principe quoyqu'il ait été reconnu, n'a pas été assés employé." AR. p. 130.- Véase también AR. p. 76

causa para la entrada en acción de un suceso real" (1). Y, ciertamente, vemos que Leibniz separa la razón suficiente para la existencia de un hecho de la razón suficiente para la verdad de una enunciación, aunque no se refiera de un modo explícito a ello. Pero los textos en que esta separación se efectúa son escasos (2). Generalmente, solamente se hace referencia a la exigencia que debe haber de una razón o causa para que un suceso se verifique, (3) por lo cual no es extraño que los dos sentidos del principio pasen desapercibidos. Volveremos de inmediato sobre el asunto. Antes, veamos los demás principios de este grupo:

a) de lo mejor

"(...) este principio de moral que todo espíritu se inclinará a lo que le parece lo mejor." (4)

b) de perfección

"(...) el principio de los contingentes, según el cual lo que es más perfecto o tiene mayor razón es verdadero." (5)

c) de determinación

"Hay siempre, en las cosas, un principio de determinación, que hay que sacar de la consideración de un máximo y de un mínimo, a saber, que el máximo efecto sea proporcionado con un mínimo de gasto." (6)

No resulta sencillo establecer con precisión los matices diferenciales que se desprenden de los enunciados anteriores, como tampoco lo es calibrar la línea, si la hay, que los separa del principio de razón suficiente. Leibniz no nos ayuda a ello. Unas veces parece que lo único que hace es utilizar distintos nombres para referirse a un

Notas

- 1.- A. SCHOPENHAUER, op. cit. c.11, art. 6, p. 47. El subrayado es mío.
- 2.- Que yo sepa, además del citado, hay el art. 125 del 5º escrito a Clarke.
- 3.- Cfr. Théod. a.44; "Remarques sur le livre de N. King" a.14; G.III, 678; G.IV, 232; etc.
- 4.- "Remarques sur la lettre de M. Arnauld", LR, p. 105.
- 5.- Grua, I, 287: "principium contingentium (...) quod perfectius est seu majorem rationem habet, id esse verum," poco después, en p. 288, Leibniz nombra a este principio como "principio perfectionis." Cfr. también G.VII, 271-2.
- 6.- "De Rerum Originationem.." G.VII, 303.

mismo concepto, de manera que podríamos pensar que estamos ante una sinonimia. (1) Sin embargo, tras la diversidad en los nombres hay también una diferencia por más que los principios sean, indudablemente afines. Igual que antes dijimos con relación al principio de contradicción, también ahora podríamos aseverar que estamos ante un único principio con varias modalidades. En qué difieren éstas no podremos verlo hasta que no hayamos profundizado algo más en el estudio de lo que Leibniz llama "su" gran principio (2), lo cual vamos a hacer abordando la cuestión de si el mismo admite en el filósofo la doble interpretación que SCHOPENHAUER le asigna.

+

El asunto no podemos pasarlo por alto, puesto que la confusión entre la razón lógica y la causa es la base, como nos dice SCHOPENHAUER, de todo el panteísmo de SPINOZA. En Leibniz, es ésta una cuestión que no está nada clara. Así se deduce de los comentarios que su pensamiento ha suscitado al respecto. Por una parte, se indica que "la tendencia general - de la teoría de la causalidad tal como la propone el racionalismo que va de DESCARTES a Leibniz pasando por SPINOZA - puede caracterizarse como la identificación de la causa física con la razón lógica: causa sive ratio." (3) Por otra, ya vimos que Schopenhauer reconocía que la distinción tiene lugar en Leibniz, mientras que en la misma obra achacaba a Descartes y Spinoza el equívoco. Además, en orden a la dificultad que este tema presenta en Leibniz, no deja de ser sintomático que Schopenhauer, en la introducción histórica del principio de razón suficiente, dedique más de tres páginas a Descartes, ocho a Spinoza y poco más de media página a Leibniz, cuando reconoce que éste ha sido el primero en haber distinguido entre razón y causa.

Notas

- 1.- Por ejemplo, "(...) lo contingente que existe debe su existencia al principio de lo mejor, razón suficiente de las cosas." A Clarke, 5º escrito, art. 9. AR. p. 125.
- 2.- Leibniz llegó a "apropiarse" del principio utilizando expresiones como "Ma maxime", "Mon grand axiome", etc. Vd. G.III.595; AR.54.
- 3.- Véase A. GONZALEZ ALVAREZ, "Tratado de Metafísica. Ontología." p. 389.

Veamos que podemos decir nosotros sobre el particular. La pregunta que nos formulamos es: ¿distinguió Leibniz de hecho entre razón de conocimiento y causa?

Comencemos por delimitar el sentido en que debe entenderse el término 'razón' en el contexto en el que ahora nos movemos. Ante todo, especifiquemos de una vez por todas que no se trata de la "razón" como una facultad.(1) Por lo demás, Leibniz da varias definiciones y utiliza el concepto en campos diversos: hay la "ratio" física, la matemática y la lógica. (2) Las concomitancias entre unas y otras aparecerán en nuestro análisis, el cual se fundamentará en la siguiente definición:

"Ratio autem veritatis consistit in
nexu praedicati cum subjecto." (3)

Esta acepción puede catalogarse como lógica, pero su alcance trasciende ese ámbito como lo prueba el que el texto al que pertenece trata de las consecuencias metafísicas del principio de razón suficiente, las cuales se refieren al movimiento, a las causas y, en general, a toda la filosofía leibniziana.

Para penetrar en la idea de Leibniz y no quedarnos en las meras palabras, nos ayudará tomar en consideración la correspondencia que el filósofo establecía entre las verdades o proposiciones y los números. Así, si por ejemplo una proposición universal afirmativa que Leibniz simboliza por 'A es B' es verdadera, y representamos 'A' y 'B' por sendos números 'a' y 'b' respectivamente, entonces 'a' puede ser dividido por 'b', o lo que es lo mismo, el cociente - quotiens - ' $\frac{a}{b}$ ' es un número entero. (4) El proceso es generalizable a todo tipo de proposiciones, con la salvedad de

Notas

- 1.- Cfr. N.E. IV, 17,1.
- 2.- Cfr. el "Index nominum et rerum" en Cout. Op. p. 659, lista de pasajes en que Leibniz utiliza 'ratio' en diversos sentidos.
- 3.- Cout. Op. p. 11, año 1.712.
- 4.- La correspondencia entre las verdades y los números responde al proyecto leibniziano de la Característica y el Cálculo universal, según el cual una vez realizado "raisonner et calculer sera la même chose" (Cout. Op. p. 23) Cfr. infra. 173-174.

de que la inclusión del predicado en el sujeto puede venir representada por una fracción que nos indique la proporción entre dos cantidades conmensurables - es el caso de las verdades necesarias - o bien por una sucesión infinita de fracciones que represente la proporción entre dos magnitudes inconmensurables - cual ocurre con las verdades de hecho -(1). En cualquier caso interesa retener que probar una proposición es dar una razón por medio del análisis, ya sea finito, ya infinito, y que la razón es el nexo entre el sujeto y el predicado. (2) Y además, que una proposición verdadera es aquella que puede ser probada. (3)

Pasemos al concepto de "causa". El artículo 125 del 5º escrito de Leibniz a Clarke es citado por Schopenhauer, entiendo que para confirmar su juicio acerca de que nuestro filósofo distinguía entre razón de conocimiento y causa.

"El principio es el de la necesidad de una razón suficiente, para que una cosa exista, que un acontecimiento llegue, que tenga lugar una verdad."

Ciertamente, se puede argumentar que este pasaje distingue todavía con mayor claridad que el anteriormente reseñado - "Monadología", art. 32 - entre el orden del conocimiento y el orden real-existencial. La razón suficiente "para que tenga lugar una verdad" parece ser que pertenece al primero, mientras que la requerida "para que una cosa exista" y "para que un acontecimiento llegue" se incluiría en el segundo. Aquélla sería la razón lógica; ésta la causa, o razón real. Como colofón se puede añadir el pasaje en el que Leibniz define precisamente la causa como "realis ratio"(4) aportándolo como prueba definitiva de la distinción.

Notas

- 1.- Sobre la diferencia entre las verdades necesarias y contingentes, y su relación con la Aritmética y la Geometría, cfr. infra. p. 387 y ss.
- 2.- "Generales Inquisitiones" a. 130 bis "Verum igitur est quod probari potest, seu cujus ratio reddi potest resolutione." Cout.Op. 387 (El subrayado es mío)
- 3.- "Vera autem propositio est quae probari potest." ibid.
- 4.- "Nihil aliud enim causa est, quam realis ratio." Cout.Op.533

Sin embargo, la cuestión no es así de sencilla. Compárense los tres textos siguientes:

"Lo que en la representación significa razón y efecto (principium cognoscendi, ratio-rationatum) es en la realidad causa y efecto (causa efficiens-effectus). Toda causa es razón de conocimiento, todo efecto consecuencia de conocimiento."

"El orden y la conexión de las ideas es lo mismo que el orden y la conexión de las cosas."

"La causa en las cosas responde a la razón en las verdades. Es por ello que la causa misma se llama a menudo razón, y particularmente, la causa final."

El primero de ellos corresponde a PLATNER, y SCHOPENHAUER lo cita para criticarlo. (1) El segundo pertenece a la proposición séptima de la segunda parte de la "Ética" de SPINOZA. El tercero es de Leibniz. (2) Qué hubiera dicho Schopenhauer de conocer el texto de nuestro filósofo es algo acerca de lo cual no vamos a entrar en conjeturas. Quizás por conocerlo dedicó tan poco espacio al que fue, según él mismo, quien estableció formalmente el principio de razón suficiente por vez primera como axioma básico del conocimiento. En cualquier caso, el paralelismo entre Platner y Leibniz es evidente, y lo que en Spinoza es una identidad, en Leibniz es una biyección que en ocasiones se transforma también en identidad al utilizar la expresión racionalista "causa o razón". (3)

Debo admitir que cuando esto último acontece, Leibniz está incurriendo en un abuso de su propio lenguaje, por consiguiente no voy a basar mi comentario en ello. Pero la cuestión no se liquida con una mera correspondencia entre el pensamiento y la realidad, en el sentido de que hay un orden causal en el mundo representado por un orden lógico en los razonamientos. No digo que Leibniz no lo entienda así; pero no se piense que el paralelismo que hemos establecido

Notas

- 1.- A. SCHOPENHAUER, op. cit. art. 11. Aguilar p. 62-3.
- 2.- N.E. IV, 17, 1.
- 3.- Cfr. A Arnauld. 14.7.1.686. LR, 128; A Foucher, 1.686, G.I. 382-3.

entre Platner y él significa que se están refiriendo a lo mismo. En ese caso, para Leibniz habría causas eficientes, conexiones reales entre las cosas que el conocimiento debería desentrañar.

Sin embargo, no es éste el caso. En lo que llama "el rigor metafísico", Leibniz no admite en la Naturaleza las causas eficientes (1) puesto que no hay, en su sistema, influjo real de una substancia a otra. (2) Ello no significa que la explicación científica deba prescindir de dichas causas, pues por medio de las mismas se pueden exponer con claridad los acontecimientos, como por ejemplo,

"cuando un cuerpo nada en el agua, hay una infinidad de movimientos de las partes del agua, tantos como hace falta a fin de que el lugar que este cuerpo deja sea siempre rellenado por la vía más corta. Es por esto que decimos que este cuerpo es la causa de ello, porque, por medio de él podemos explicar distintamente lo que sucede; pero si se examina lo que hay de físico y de real en el movimiento, se puede también suponer que este cuerpo está en reposo, y que todo el resto se mueve conforme a esta hipótesis..." (3)

Desde un punto de vista práctico podemos utilizar la explicación por medio de las causas eficientes, no desde el rigor metafísico. (4) La frase "la causa de las cosas responde a la razón en las verdades" no puede interpretarse pues, como la aceptación de un paralelismo o biyección entre el orden lógico y el real. Las causas son admitidas, no porque se de un influjo real, sino por la necesidad de dar una razón.

Notas

- 1.- "In rigore Metaphysico dici potest nullam substantiam creatam in aliam exercere actionem metaphysicam seu influxum (...). Et causas dicimus esse tantum requisita comitantia in Metaphysico rigore." "Primae Veritates, 1.686, Cout.Op. p. 521 (El subrayado es mío).
- 2.- Cfr. "Specimen inventorum" G.VII, 312; A Arnauld, Proyecto de carta, 28 nov-8 dic. 1.686, LR. 138, etc.
- 3.- A Arnauld, proyecto de carta, LR. 138. En la misma página leemos: "Mais on attribue l'action à cette substance dont l'expression est plus distincte, et on l'appelle cause."
- 4.- en página siguiente.

Aquello que explica el cambio más fácilmente es lo que se piensa como causa, (1) debiendo entender por tal la causa eficiente. Y no se deje de tener presente que la razón es el nexo entre el predicado y el sujeto de la proposición que expresa un acontecimiento, una verdad. Así, nosotros los mortales, que somos incapaces de llegar a comprender el verdadero orden de las cosas, damos nuestras razones y las llamamos causas. Nos movemos únicamente en el plano del logos, que por tratarse del nuestro podemos equiparar con el del fenómeno. Por todo ello, parece ser que podríamos concluir afirmando que, si bien Leibniz distinguió entre razón de conocimiento y causa en la "Monadología" y en el quinto escrito a Clarke, lo hizo de un modo meramente nominal, cuando en realidad ambos conceptos se confunden puesto que no hay, estrictamente hablando, causas eficientes. De este modo, Leibniz podría encajar ahora en los esquemas que lo incluyen entre los racionalistas que equiparan la razón y la causa, aunque debiendo colocar en un plano distinto el "raison ou cause" leibniciano del "ratio sive causa" de DESCARTES Y SPINOZA.

Con todo, la conclusión anterior reposa en la premisa de que por causa debemos entender la eficiente. En efecto, ocurre, sobre todo en la época de Leibniz en la que el mecanicismo se había enseñoreado de la ciencia, que al hablar de causa se piensa generalmente en la eficiente. Pero Leibniz ya especificó que el principio de razón suficiente, en lo que concierne a las causas, debe entenderse de todas ellas, es decir, no sólo de la mencionada, sino también de la material, formal y final. (2)

Esta última merece ser destacada en la disquisición que estamos efectuando. Es notorio el protagonismo

Notas

(De página anterior) 4.- Obsérvese que Leibniz, al negar el influjo real de una substancia a otra está llegando, aunque por vías distintas, a la misma conclusión que HUME, en lo que concierne a las causas eficientes. En ambos filósofos, además, el rechazo no implica que se deje de apreciar la utilidad de la explicación científica mecanicista, sólo que este tipo de explicación no trasciende el campo fenoménico.

- 1.- "Eaque res censetur esse causa, ex cujus statu ratio mutationum facillime redditur. (...) Et causae non a reali influxu, sed a reddenda ratione sumuntur." 1.686, G.VII, 312.
- 2.- En página siguiente.

que Leibniz le otorgó. Caigamos ahora en la cuenta de la mención expresa que se hace a la causa final en el pasaje anteriormente reseñado, en el cual se asocia "la causa en las cosas" a "la razón en las verdades". Y si el cuerpo que nada en el agua no es causa eficiente física de los efectos que observamos,

"su idea al menos es, por así decirlo, la causa final, o, si queréis, ejemplar en el entendimiento de Dios." (1)

El mecanicismo había combatido la validez de la argumentación teleológica para la explicación científica. Leibniz, en cambio, se afanó en mostrar la utilidad de las causas finales, no sólo en la ética y en la teología, sino también en la física. (2) No se trata, según el filósofo, de que esta ciencia deba utilizar únicamente la explicación por las causas finales: las dos vías, la mecanicista y la teleológica pueden y deben convivir juntas. (3) En este punto, como en tantos otros, Leibniz se mostraba conciliador. Sin embargo, uno y otro tipo de causas no tenían para él el mismo rango ontológico. Es más, ni tan siquiera científico, puesto que su valor heurístico lo juzgaba también distinto. En la ciencia, la consideración de la finalidad lleva al descubrimiento de leyes que de otro modo permanecerían ocultas. (4) Y no sólo eso: de no tener en cuenta más que nociones puramente mecanicistas en la explicación de los fenómenos de la Naturaleza, dejando de lado los principios de orden metafísico que implican una finalidad en el mundo, se incurre en el error que cometió DESCARTES con sus leyes del movimiento. (5) Por lo tanto, Leibniz podía aducir que la misma práctica muestra la fecundidad de considerar en la ciencia el orden y la perfección impresas en el mundo.

Notas

(De página anterior) 2.- "Nihil esse sine ratione intelligitur de causa efficienti, materiali, formali, finali."
1.677, *Grua*, I, 269.

1.- Proyecto de carta a Arnauld, 28 nov- 6 dic. 1.686, LR.139.

2.- Cfr. "De Ipsa Natura" a.4, G.IV, 506; D.M. art. 19; etc.

3.- D.M. art. 22.

4.- "Tentamen Anagogicum", G.VII, 270-9; "De Ipsa Natura" *ibid.*

5.- D.M. art. 21.

Pero lo que más nos importa es poner de manifiesto la prioridad de la causa final sobre la eficiente, no en su valor heurístico o metodológico, sino desde el punto de vista del "rigor metafísico". (1) Mientras que metafísicamente no hay causas eficiente que den razón de un hecho de este mundo, sí lo hacen las causas finales, puesto que cada substancia creada es una "raepresentatio mundi", y el mundo responde a la exigencia de la Harmonía universal. Leibniz convenía con SOCRATES en que "si el mundo fuera el efecto de una inteligencia, todo sería hecho de la manera más perfecta posible", y como no le cabía ninguna duda que así es, nuestro filósofo participaba también de la creencia de que "aquél que quiera dar razón de por qué las cosas se engendran o perecen o subsisten debería buscar lo que sería conveniente a la perfección de cada cosa." (2) En otros términos, la Harmonía universal, inscrita en cada una de las substancias, es la única causa que verdaderamente puede dar razón del por qué, una vez creado el mundo, acontece un suceso y no otro. De lo cual deducimos que la comparación entre razón de conocimiento y causa debe realizarse, en tanto que no trascendamos el mundo y desde la explicación metafísica, entre la razón y la causa final.

¿Qué resultado se obtiene de esta comparación? Un ejemplo nos permitirá debatir la cuestión. Sean dos puntos - o lugares - A y B, y sea AB el camino más corto entre ellos. Supongamos que este camino pasa por C. Sea la proposición: "Juan, que está en A, pasa por el camino AB para ir a C". La razón que da cuenta de por qué el predicado 'pasa por el camino AB para ir a C' está incluido en el sujeto 'Juan' es el nexo entre los términos de la proposición,

Notas

- 1.- La creencia en la perfección como principio heurístico ya guió a Kepler en sus descubrimientos. (Cfr. K. POPPER, "La lógica de la investigación científica", p. 124). Leibniz lo aplicó con éxito sobre todo en la Óptica; véase "Tentamen Anagogicum", G.VII, 273-8.
- 2.- D.M. art. 20. El texto citado pertenece al "Fedón" (97b-99c) de Platón, que Leibniz había traducido del griego. El pasaje completo que reseña en el "Discurso de Metafísica" debió causar profunda huella en Leibniz, dadas las veces que lo menciona. Por ejemplo, G.I, 32-34; G.VII, 333-336, G.III, 54-55.

la cual, si es verdadera, encuentra su fundamento en la naturaleza de las cosas, es decir, representa la estructura de la realidad. Ahora bien, ésta responde a la idea de la Harmonía que por ser universal se da, no sólo en lo general, sino también en lo particular. Juan pasa por el camino AB para ir de A a C porque es el trayecto más corto entre estos dos últimos puntos. ¿Queda todo explicado? Todavía no: falta añadir que el trayecto de A a C que pasa por el camino AB es el más corto porque este último es a su vez el de menor distancia posible entre A y B. La perfección de lo general

"desciende también en lo particular de las cosas y de los fenómenos" (1)

lo cual es un requisito para la armonía del todo:

"(...) las menores partes del universo están reguladas según el orden de la mayor perfección; de otro modo, el todo no lo estaría." (2)

En nuestro ejemplo, el orden de la mayor perfección está representado por la distancia más corta posible entre A y B. De ahí que si C pertenece al camino AB, la distancia entre A y C deba ser también mínima dentro de lo posible (3), porque de otro modo no lo sería la de A a B.

Y bien, ¿cuál es la razón de que Juan vaya de A a C por AB? Tres respuestas pueden darse: a) porque tiene piernas para caminar y ojos para ver por donde pasa, etc; Leibniz juzga esta explicación como insuficiente, lo mismo que SOCRATES en el "Fedón"; b) porque es el camino más corto posible; esto ya es más convincente, pero todavía no da cuenta de la verdadera razón metafísica del suceso, que es: c) porque pasando por C el camino de A a B es el más corto posible. Por consiguiente, comoquiera que la conexión entre el predicado y el sujeto lógicos se corresponde con la inclusión de la modificación o predicado ontológico en la sustancia o sujeto ontológico, y esta inclusión se fundamenta en

Notas

- 1.- "Tentamen Anagogicum", G.VII, 272. El ejemplo que ponemos está inspirado en los que Leibniz mismo utiliza en Teod. 2ª parte, art. 212 y en G.VII, 272.
- 2.- G.VII, 272-3.
- 3.- Obsérvese que no decimos que sea mínima absolutamente, sino dentro de lo posible. Ello es debido a que la distancia más corta entre dos puntos puede verse sometida a ciertas restricciones que condicionan el mínimo.

el orden de las cosas, la razón lógica también se corresponde con la razón real que, en el rigor metafísico, resulta ser la causa final, la cual, tratándose del universo es el plan que Dios se ha trazado, los fines (1) que incluyen las vías más simples y determinadas para producir su obra. (2)

Resumiendo los resultados obtenidos hasta ahora diremos que el problema de la distinción entre razón y causa se ha situado a un doble nivel: el físico y el metafísico. En el primero, el "nihil est sine ratione" se dice tanto de la razón lógica como de la real o causa, sobreentendiéndose que se trata de la causa eficiente; hemos visto que no es aquí donde se plantea la cuestión en Leibniz. En el segundo, las causas eficientes sufren la criba del "rigor metafísico", y se compara la razón lógica con la causa final, estableciéndose una equivalencia entre ambos conceptos. En los dos niveles a que nos referimos no trascendemos lo creado, el mundo, esto es,

"toda la sucesión y toda la colección de todas las cosas existentes" (3)

en todos los tiempos y lugares. Y en el mundo, la existencia es ya dada. Todavía nos queda por considerar la cuestión desde otra perspectiva: la de la correspondencia entre razón de conocimiento y causa en la relación de Dios con el mundo.

Este tema aparecerá de nuevo en la tercera parte de esta tesis. Sin embargo, para seguir el hilo de la discusión que venimos desarrollando y poder ofrecer todo el alcance y dimensión de la pregunta con que hemos iniciado la misma - ¿distinguió Leibniz de hecho entre razón de conocimiento y causa? -, debemos detenernos en él aunque sea

Notas

- 1.- "Tout doit être expliqué par sa cause, et celle de l'univers, ce sont les fins de Dieu." "Remarques sur la lettre de M. Arnauld", LR. p. 107
- 2.- "Le P. Malebranche continue que Dieu agissant par les voyes les plus simples ou les plus dignes de sa sagesse, son ouvrage (sic) ne peut estre ny plus beau ny plus ample qu'il est. Je croy qu'il faut comprendre les voyes mêmes dans l'ouvrage, car les moyens que Dieu choisit sont eux-mêmes des fins autant qu'il se peut, afin qu'il se produisse les plus de bien qu'il est possible." Grua, II, p. 492. Véase también D.M. art. 21.
- 3.- En página siguiente.

brevemente. Reproducamos dos textos que ya hemos citado anteriormente y prestémosles atención:

"Nihil aliud enim causa est, quam realis ratio."

"El principio es el de la necesidad de una razón suficiente para que una cosa exista, que un acontecimiento llegue, que tenga lugar una verdad."

El primero de ellos nos ha permitido decir que Leibniz definió la causa como razón real y que ello puede tomarse como prueba de que, en efecto, el filósofo distinguió entre razón lógica y causa. Luego vimos donde nos conducía esa suposición. No obstante, el pasaje está ahí y pertenece a 1.697, es decir, a la filosofía "madura" de Leibniz. Para no incurrir en errores de interpretación bueno será comprobar el contexto en el que aparece. El texto corresponde a un opúsculo de unas dos páginas que L. COUTURAT titula "Résumé de Métaphysique". El primer párrafo comienza:

"Ratio est in Natura, cur aliquid potius existat quàm nihil."

El segundo:

"Ea ratio debet esse in aliquo Ente Reali, seu causa. Nihil aliud enim causa est, quam realis ratio." (1)

Constatamos que la "realis ratio" se refiere a la causa de la existencia de algo, que debe radicar en un Ente necesario, última razón de las cosas, Dios.

Dos elementos nuevos surgen ahora concernientes a la razón real de Leibniz: i) se refiere a la causa de la existencia; ii) y concretamente a Dios. (2) Ciertamente.

Notas

(De página anterior) 3.- "J'appelle monde toute la suite et toute la collection de toutes les choses existantes, afin qu'on ne dise point que plusieurs mondes pouvaient exister en différents temps et différents lieux. Car il faudrait les compter tous ensemble pour un monde, ou si vous le voulez par un univers." Teod. I, 8, p. 108.

1.- Cout.Op. pp. 533-534.

2.- Que yo sepa, Leibniz sólo emplea la expresión "realis ratio" en este opúsculo. Entiendo que no se puede tomar como definición de causa en general, habida cuenta de todo lo expuesto.

este significado de 'razón' difiere de los que hemos venido comentando: no se discurre ya de por qué - en el plano de la realidad intramundana, esencial o existencial - un suceso acontece, o bien tiene lugar una verdad, sino al por qué de la existencia de la substancia cuya noción encierra aquella verdad. Es éste el detalle que habíamos pasado por alto en el comentario del segundo de los textos. La razón "para que una cosa exista" es la razón real o causa, que en Leibniz es Dios. Me pica una abeja y siento un dolor; puedo preguntar - como hace Arnauld (1) - cuál es la causa del dolor, y puedo responder - como hace Leibniz (2) - que éste es una consecuencia natural de la noción de mi propia alma, pero que no hay una influencia real sobre ella de ninguna otra substancia, o lo que es lo mismo, que en el "rigor metafísico" no hay causa externa del dolor en cuestión. Ahora bien, si me pregunto por la razón o la causa de mi propia existencia, ¿acaso también puedo deducirla de la noción de mi "yo"? La noción completa de una substancia individual se entiende "sub ratione possibilitatis" (3). Para Leibniz, la única substancia cuya posibilidad encierra la existencia es Dios. Por consiguiente, se requiere una causa externa para explicar o dar razón de mi existencia, y esta causa es Dios, que es la razón última de las cosas. Y aquí surge la cuestión decisiva: ¿razón lógica o razón real? ¿Basta con que Dios vea la razón de una verdad para que el sujeto del cual se afirme el predicado exista? ¿Es suficiente que el Entendimiento divino tenga la razón de este mundo para que ya exista?(4)

Como he dicho anteriormente, el examen de este asunto corresponde a otro lugar. Pero ahora ya nos es dado advertir que, a los dos niveles que habíamos considerado podía plantearse el problema de la distinción entre

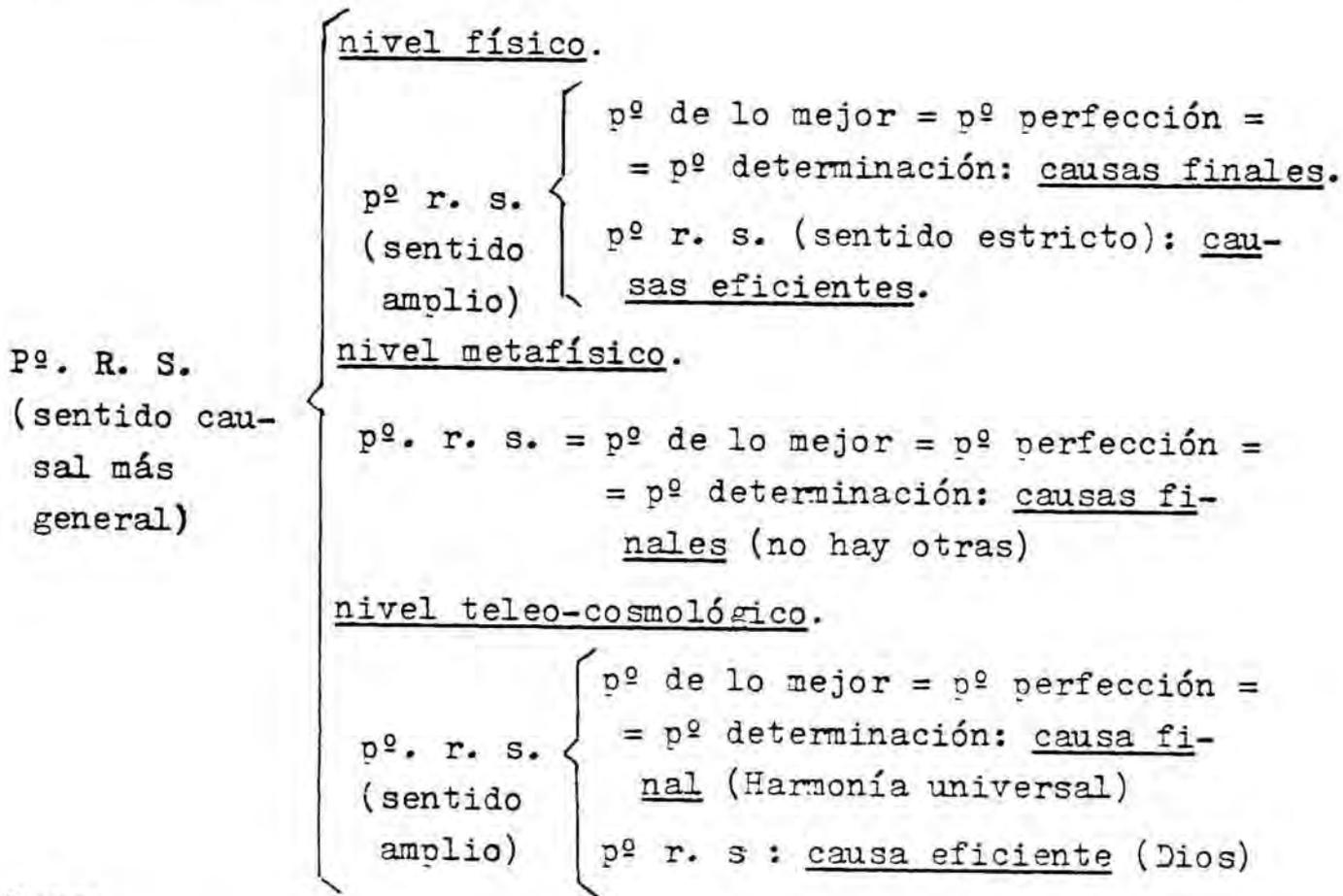
Notas

- 1.- A Leibniz, 28.9.1.686, LR. p. 134.
- 2.- A Arnauld, 28 nov- 3 dic. 1.686, LR, p. 144.
- 3.- Sobre la diferencia entre noción completa "sub ratione possibilitatis" y noción incompleta "sub ratione generalitatis" Cfr. infra p. 145.
- 4.- Sobre esta cuestión, cfr. cap. 14.

razón y causa en la filosofía de Leibniz, el físico y el metafísico, debemos añadir un tercero que podemos calificar como teleo-cosmológico. Esta denominación responde a que, en el plano de la relación entre Dios y el mundo se da tanto la causalidad eficiente como la final: aquélla como razón de la existencia de una serie de las cosas, ésta como razón de la existencia de la serie actual. (1)

+

A partir de la discusión anterior podemos ya pasar a establecer la conexión entre el principio de razón suficiente con los demás de su grupo. Esquemáticamente, es como sigue: (2)



Notas

- 1.- Cfr. 3ª parte, pp.504ss. Sólo Dios es, en rigor metafísico, causa eficiente. "Nam in rigore metaphysica solus Deus est causa efficiens per modum actionis transeuntis idque tribus modis creando, conservando et miracula producendo." (A. Robinet, "Leibniz et Malebranche..." p. 238). Y la causa final de la existencia es la Harmonía universal: "Ut autem Adamus talis, qualis futurus erat, ad existentiam admitteretur, causa fuit, quod partes faceret optima seriei possibilis." A Des Bosses, 7.9.1.711, G.II.424.
- 2.- Esta clasificación no tiene en cuenta más que el principio de razón suficiente desde un punto de vista causal.

+

¿Es el principio de razón suficiente el principio de las existencias? Ya comentamos, con ocasión del principio de contradicción, este tema. Hay textos de Leibniz en que éste así lo afirma. Y en "Remarques sur le livre de M. King" se confirma que tanto uno como otro debe tener lugar en las esencias y en las existencias. Textualmente se refiere a las verdades necesarias y a las contingentes, pero es lo mismo. Otra vez debemos insistir en las mismas ideas allí expuestas: ambos principios están envueltos en la definición de lo verdadero y lo falso, y hemos distinguido entre verdad lógica y verdad físico-moral. El predicado está incluido en el sujeto tanto si digo que los ángulos de un triángulo suman 180° como si afirmo que César cruzó el Rubicón. En los dos casos debo poder dar razón de la inclusión. El problema estriba en si en las verdades necesarias la conexión es realmente de distinta naturaleza de la de las verdades contingentes. Leibniz basa en esa diferencia entre las verdades la separación entre la necesidad absoluta y la hipotética, condición necesaria para la salvaguarda de la libertad. Analizando la noción del triángulo puedo probar, a priori, que el predicado asignado le pertenece. Puedo dar la razón suficiente de la verdad de la proposición apriorísticamente. ¿Sucede lo mismo con el caso de César? Si así es, parece ser que la razón entre un predicado y un sujeto es siempre del mismo tipo, sea el sujeto lógico u ontológico. Ahora bien, si no es posible hallar la razón - nexo entre el predicado y el sujeto en una proposición contingente más que apelando a la experiencia, entonces se da, en el plano de las existencias, una conexión de distinta naturaleza que en el plano de las esencias, y por consiguiente, habrá entre ambos planos una fosa que hará irreductible lo contingente a lo absolutamente necesario. Como se habrá observado, estamos dando vueltas sobre uno de los temas de fondo que subyacen en la concepción de esta tesis: el de la doctrina leibniziana de la libertad. Por ello, no extrañe que, como el río Guadiana, surja en cualquier instante antes de que podamos seguir su curso de un modo continuado y llegar, si no nos quedamos en algún meandro, a la desembocadura final.

+

+

El principio de los Indiscernibles (y/o el de Individuación)

El principio de los indiscernibles, que junto con el de razón suficiente "cambian el estado de la Metafísica" (1) y es, en opinión de Leibniz, uno de sus axiomas más importantes (2), puede formularse escuetamente así:

"No hay dos individuos indiscernibles." (3)

Con ello quiere el filósofo significar que no hay en el plano de las existencias, esto es, de las substancias, dos de ellas que sean enteramente semejantes. (4) Dicho de otra manera, que no es posible hallar dos substancias idénticas cualitativamente y que difieran "solo numero" o cuantitativamente. Cojamos dos gotas de agua o de leche que aparentemente son semejantes y contemplémoslas por el microscopio: las encontraremos discernibles (5), y ello porque la lente permite que nos acerquemos a las denominaciones intrínsecas de cada una de ellas. Y nuestra razón - como facultad - actúa también como una lente que nos hace "ver" lo que no somos capaces de intuir a través de los sentidos: que las substancias deben diferir dos a dos por sus cualidades o denominaciones intrínsecas, no sólo por la figura o el lugar que ocupan, es decir, por denominaciones extrínsecas. (6)

+

Notas

- 1.- A Clarke, 4º escrito, art. 5. Mayo 1.716.
- 2.- De Ipsa Natura, art. 13, 1.698, G.IV, 514.
- 3.- A Clarke, 4º escrito, art. 4. La relación de los pasajes en que Leibniz enunció el principio es extensa. Citemos D.M. art. 9; a Arnauld, 4/14 julio 1.686, LR. p. 120; N.E. Prefacio y libro II, c. 27 arts. 1-3 y libro III, c. 6 art. 14; De Ipsa Natura, art. 13; MO, arts. 8 y 9; PNG, art. 2; Cout. Op. pp. 8-10,...
- 4.- Obsérvese que Leibniz siempre utiliza "semejantes" no "iguales", y ello porque es importante distinguir entre la calidad, que dice a lo semejante, de la cantidad, que dice a la igualdad.
- 5.- A Clarke, 4º escrito, art. 4.
- 6.- Cfr. Cout. Op. pp. 8-9.

En la paternidad del principio de los indiscernibles aparecen implicados tanto el principio de razón suficiente como el "praedicatum inest subjecto" y la armonía. En efecto, respecto al primero:

"Infiero (del principio de razón suficiente) entre otras consecuencias, que no hay en la naturaleza dos entes reales absolutos indiscernibles: porque si los hubiera, Dios y la Naturaleza actuarían sin razón..." (1)

En cuanto a la inclusión del predicado en el sujeto, en un opúsculo fechado en 1.696 y titulado precisamente "Sobre el principio de los indiscernibles", después de que en el inicio se enuncie con toda claridad (2), las palabras finales no dejan lugar a dudas acerca de nuestra afirmación anterior:

"Todas las cosas que hemos dicho en esta página y en la precedente provienen del gran principio, que el predicado está en el sujeto." (3)

Por último, no es raro hallar textos en los que la imposibilidad de una perfecta semejanza en los entes se funde en el "orden de las cosas", que en Leibniz no significa otra cosa que la armonía. Por ejemplo,

"Esta suposición de dos indiscernibles (...) parece posible en términos abstractos, pero no es compatible con el orden de las cosas." (4)

Por todo ello, la pregunta por el antecedente de este principio, esto es, por otro del cual el de los indiscernibles sea consecuencia, no hace más que confirmar la necesidad de examinar la relación entre los otros tres principios aquí implicados, lo cual haremos al final de este capítulo.

+

Notas

- 1.- A Clarke, 5º escrito, Agosto 1.716, art. 21. Y en art. 26: "J'avoue que si deux choses parfaitement indiscernables existoient, elles seroient deux. Mais la supposition est fausse, et contraire au grand Principe de la raison." AR. p. 133.
- 2.- "Et non posse duas res inter se differre solo loco et tempore, sed semper opus esse, ut aliqua alia differentia interna intercedat." Cout. Op. p. 8
- 3.- "Omnia quae hac et praecedenti pagina diximus oriuntur ex grandi illo principio, quod praedicatum inest subjecto." ibid. p. 10. Véase también D.M. art. 9.
- 4.- En página siguiente.

Encabezando este apartado figura entre paréntesis 'y/o de Individuación'. Recogemos así la tesis de Leibniz según la cual

"El principio de individuación se reduce al principio de distinción de que acabo de hablar" esto es, que

"aunque haya muchas cosas de la misma especie, es sin embargo verdadero que no las hay nunca perfectamente semejantes." (1)

¿Son los dos el mismo principio? Eso parece deducirse - en los individuos - de los dos últimos textos, y también del hecho de que, en general, los comentaristas han asociado los dos principios sin especificar con claridad si hay o no diferencia intrínseca entre ellos. Veamos, sin embargo, que hay de cierto en esa creencia.

El principio de individuación da razón de la distinción y diversidad de los entes singulares, esto es, de aquello que constituye la individualidad de las cosas. El problema de la determinación de dicho principio fue por vez primera propuesto y ampliamente discutido por ARISTÓTELES (2) La escolástica recogió la cuestión, dando lugar a diversas y variadas opiniones. Para unos, el principio de individuación era la forma substancial, para otros la materia, la existencia, etc. E incluso hubo quien sostenía que el principio no era necesario. Leibniz se hizo eco de la controversia en su tesis de Bachillerato: "Disputatio Metaphysica de Principio Individui" (1.663). En dicha obra, la solución adoptada fue - como el mismo Leibniz dice - la de los Terministas o Nominalistas: "omne individuum sua tota Entitate individuatur" (3), oponiéndose a los que ponían la individualidad de las substancias creadas en una parte sólo de

Notas

(De página anterior) 4.- A Clarke, *ibid.* art. 21. También en "De Ipsa Natura": "Unde pro certo habendum (...) talia a rerum natura atque ordine esse aliena, nullatenus usquam dari (...) perfectam similaritatem." G.IV. 514.

1.- N.E. II, 27, arts. 1 y 3.

2.- Cfr. FERRATER MORA, "Diccionario" art. 'Principio Individuación'

3.- G.IV, 13.

su entidad. (1) Según Leibniz, es preciso que el principio de individuación sea la "entitas tota", puesto que un ente es lo que es en virtud de que todo él lo es. Y es uno: "Unum supra Ens nihil addit reale." (2) Aunque todavía en ciernes, la filosofía de Leibniz comenzaba ya a desarrollarse germinada por el "Ens et unum convertuntur." (3)

Diez años más tarde, Leibniz volvía a referirse al "espinosísimo estudio del principio de individuación, es decir, de la distinción de las diferencias solo numero" en la "Confessio Philosophi". (4) Entonces eran el Espacio y el Tiempo, que todavía conservaban para Leibniz un valor substancial, los que individuaban a una substancia:

"Sean dos huevos hasta tal punto semejantes que ni siquiera un ángel (por hipótesis de la mayor semejanza) pudiera observar en ellos diferencia alguna; y no obstante, ¿acaso podría negar alguien que difieren? Al menos en cuanto el uno es éste de aquí (hoc) y el otro éste de ahí (hoc), es decir, en virtud de la hecceidad o porque son el uno y el otro, porque difieren por el número. Pero, veamos qué es lo que queremos decir cuando contamos, o cuando decimos ESTO (contar es, en efecto, repetir esto) ¿Qué es ESTO? O ¿qué es la determinación? ¿Qué es, sino la conciencia del tiempo y del lugar?, es decir, del movimiento de la cosa o de su situación en relación a nosotros, el hecho de que tengamos que designar una cosa ya determinada bien con una parte de nuestro cuerpo - por ejemplo la mano o el dedo por cuyo medio señalamos -, bien con una cosa ya determinada - como puede ser un bastón - dirigida hacia la cosa. He ahí, pues, los principios

Notas

- 1.- No es del todo exacto lo que dice Ferrater Mora en el citado artículo: "En la Disputatio (Leibniz) se limitaba a exponer diversas doctrinas acerca de lo que hace que un individuo sea un individuo." Leibniz no sólo expuso varias doctrinas, sino que además tomó partido de forma expresa por una de ellas, oponiéndose, por ejemplo, a Santo Tomás - el principio de individuación es la materia signata quantitate - y a Duns Escoto - es la haecceitas -.
- 2.- G.IV, 13.
- 3 y 4 en página siguiente.

de individuación, que te causaban sorpresa, fuera de la cosa misma; y en efecto, no es posible - partiendo de la hipótesis de la semejanza máxima - bien a un ángel, bien - me atrevería a decir - a Dios, asignar entre estos dos huevos otro principio distintivo que éste: en el momento actual éste está en el lugar A y ese otro en el lugar B." (1)

La transcripción anterior muestra cuál es la tesis leibniziana en 1.673. Interesa destacar tres puntos que, por contraste, luego nos perfilarán el pensamiento definitivo de Leibniz. El primero de ellos ya lo hemos expuesto: son el espacio y el lugar los que estrictamente individualizan. Incluso si se trata de Dios, no hay otro principio distintivo para los dos huevos máximamente semejantes que su localización espacio-temporal. El segundo punto a destacar es la exteriorización del principio de individuación, el cual depende de denominaciones extrínsecas; de alguna manera, ello va en contra del alcance ontológico que Leibniz concedía a la convertibilidad del ente y lo uno, por lo cual el desenvolvimiento posterior de su filosofía no tardaría en rectificar esta exterioridad, situando dentro de la cosa misma, y no fuera, el principio. Por último, debemos referirnos al concepto de "hecceidad" que aparece en el texto. Se ha dicho que se trata de la noción escotista. (2) Esta aserción puede dar lugar a un error: hacemos creer que Leibniz ha pasado del Nominalismo o Terminismo al Escotismo, y no es ése el caso, pues, que yo sepa, DUNS ESCOTO nunca se refirió a que la "hecceidad" viniera dada por el espacio y el tiempo, limitándose a decir que "esa entidad no es ni la materia, ni la

Notas

(De página anterior) 3.- Cfr. supra. p. 72 . Y. BELAYAL, en la "Historia de la Filosofía" de la ed. Siglo XXI, (vol. VII, p. 27) escribe: "No se desdeñe demasiado rápidamente este ensayo de escolar todavía escolástico: lleva en germen la futura Monadología"

4.- Conf. Phil. p. 104.

1.- ibid. pp. 104-105.

2.- Por ejemplo, Y. BELAYAL, en su traducción, nota 205 dice: "c'est l'haeccéité scotiste, terme critiqué de principio individui (...) et accepté ici, comme dans le "Discours de Métaphysique"; art. 8." Y la misma nota figura en la edición Aguilar, p. 112, nota 94.

forma, ni la cosa compuesta, pues ninguna de ellas es una naturaleza; es la realidad última del ser que es materia, o forma, o cosa compuesta." (1) Es cierto que Leibniz recogió la idea de que hay "algo" positivo, que no es ni la materia, ni la forma, ni el compuesto de ambas, lo que determina al individuo; pero no hay que olvidar que ese "algo" le venía dado, en 1.673, por la situación espacio-temporal. Por otra parte, es claro que Leibniz se movía entonces en el plano de la existencia, mientras que parece ser - o por lo menos se apunta como tema de controversia - que la "hecceidad" escotista se localiza en la esencia. (2)

En cualquier caso, la concepción definitiva data de 1.686. (3) El principio de individuación es ahora la "noción completa" de la substancia individual, esto es, una noción a partir de la cual se pueda dar razón de todos los predicados del sujeto al cual se le atribuye la misma. (4)

"Lo que determina un cierto Adán debe encerrar absolutamente todos sus predicados, y es esta noción completa la que determina rationem generalitatis ad individuum." (5)

A partir de esa fecha, las diferencias respecto a la posición defendida en la "Confessio Philosophi" son notables. Aunque Leibniz siguiera apelando a la mostración - valga el neologismo -, el espacio y el tiempo ya no bastan para la determinación de un individuo: en todo caso, únicamente para su designación. El matiz no debe ser pasado por alto. En las "Generales Inquisitiones" Leibniz distinguía entre "Individuum", entendido como ente posible (6) y "certum individuum", que es "éste, al cual designo o mostrando o añadiendo notas distintivas." (7) El texto podría

Notas

- 1.- D. ESCOTO, "Opus Oxoniense" 2,3,5 nº 1, citado por F. COPLESTON, "Historia de la Filosofía" t.II, p. 495.
- 2.- Cfr. FERRATER MORA, "Diccionario" art. 'Hecceidad'. Sin embargo, F. COPLESTON relaciona la "hecceidad" escotista con la existencia. (ibid. p. 495.)
- 3.- De esa fecha, los textos principales son D.M. arts. 3 y 9; "Generales Inquisitiones", Cout. Op. p. 360 y 375, arts. 72 y 74; A Arnauld, 14.7.86 LR. pp. 108 y 120.
- 4, 5, 6 y 7 en página siguiente.

dar a entender que al individuo lo determinan tanto sus marcas distintivas - que podemos deducir de la noción completa - como su situación espacio-temporal, que nos permite señalarlo y decir HOC. Porque, ¿de qué otro modo podemos indicar si lo señalado no está en cierto lugar en un momento dado?

No es éste, empero, el exacto pensamiento de Leibniz. Un pasaje de los "Nuevos Ensayos" nos dará la ocasión de precisarlo. LOCKE singularizaba por el tiempo y el lugar (1), a lo que Leibniz respondía:

"El tiempo y el lugar no constituyen la esencia propiamente dicha de la identidad y diversidad, aunque sea cierto que la diversidad de las cosas va acompañada de la del tiempo y del lugar, porque éstos traen consigo impresiones diferentes sobre la cosa; por no decir que son más bien las cosas las que nos hacen distinguir un lugar y un tiempo de otros, pues en sí mismos son perfectamente idénticos, y ni siquiera son substancias o realidades completas." (2)

Detengámonos un momento. Ciertamente es que la diversidad de las cosas conlleva un tiempo y un lugar distintos; pero ésta es sólo una opinión basada en impresiones sensibles y no tiene en cuenta la realidad verdadera de las cosas: en rigor metafísico no cabe hablar de tiempos y lugares distintos, puesto que "en sí mismos son perfectamente idénticos." Son órdenes o relaciones que sin las cosas existentes seríamos incapaces de discernir. (3) Pero es que además, sin necesidad de apelar al carácter relacional del espacio y el tiempo, es insuficiente considerar a éstos como individuantes únicos: veamos los

Notas

(De página anterior) 4.- "Si qua notio sit completa, seu talis ut ex ea ratio (reddi) possit omnium praedicatorum ejusdem subjecti cui tribui potest haec notio, erit notio Substantiae individualis." Cout. Op. p. 403

5.- A Arnauld, 14.7.1.686, LR. p. 120

6.- Cout. Op. p. 360: "Etsi enim Ens omne revera sit individuum" y pocas líneas atrás "Ens seu possibile."

7.- "At certum individuum est HIC, quem designo vel mostrando vel addendo notas distinguentes." ib.

1.- J. LOCKE, "Ensayos..." II, 27, 1.

2.- N.E., II, 27, 1.

3.- Cfr. A Clarke, 5º escrito, art. 27.

motivos aducidos por Leibniz en la continuación del texto anterior.

"La manera de distinguir que aquí parecéis proponerme, como única en las cosas de la misma especie, está fundada sobre el supuesto de que la penetración es contraria a la naturaleza. Este supuesto es racional; pero la experiencia misma me hace ver que no es pertinente cuando se trata de distinción. Vemos, por ejemplo, dos sombras o dos rayos de luz que se penetran, y podemos formarnos un mundo imaginado en que los cuerpos obrasen de este modo. Sin embargo, no por esto dejamos de distinguir un rayo del otro por el distinto modo como se entrecruzan." (1)

Las cosas ocupan un lugar en un tiempo dado; pero tal circunstancia no las hace necesariamente distintas a las demás. Constituye, eso sí, una marca distintiva todo lo importante que se quiera, pero no suficiente. Para individuar se requieren infinitas marcas distintivas. Entendámonos, para distinguir a un individuo de otro sólo se necesita una de esas marcas; pero con ello no singularizamos; decimos que un individuo es distinto de otro, pero es que hay infinitos que, poseyendo la misma nota distintiva, también difieren de ese otro. Para determinar no basta con decir: es ESTO porque ocupa este lugar en este momento. El ejemplo de las sombras y los rayos de luz es concluyente. La determinación sólo puede venir dada por todos los predicados del sujeto, esto es, por su noción completa que incluye, cómo no, el hic et nunc que nos sirve para la designación, pero que además nos permite captar al individuo intrínsecamente, es decir, cualitativamente: por esta razón es por lo que distinguimos un rayo del otro por es distinto modo como se entrecruzan.

Siguiendo con el contraste entre la "Confessio Philosophi" y la filosofía posterior a 1.686, advertimos que en esta última el principio de individuación ya

Notas

1.- N.E. II, 27, 1. Trad. ed. Aguilar.

no es extrínseco a la cosa, sino que se ha incorporado a ella por medio de la nueva concepción de la substancia individual, según la cual cada individuo expresa el universo desde un determinado punto de vista y lleva en sí mismo las trazas de todo cuanto le ha ocurrido, le ocurre y le ocurrirá. Es la noción completa la que en el "Discurso de Metafísica" se identifica con la "hecceidad" (1), concepto éste ante el que es preciso tener en cuenta las observaciones efectuadas más arriba concernientes a su relación con D. ESCOTO. Hecceidad a la que, en los existentes, sólo tiene acceso completo Dios, lo cual preserva - en opinión de Leibniz - la libertad de las criaturas. Con todo, nuestra idea de la noción completa no quedaría lo suficiente clara si no distinguiéramos entre la noción específica y la noción individual.

Para Leibniz, ambos conceptos son totalmente distintos, y la distinción tiene en cuenta, por una parte que no todas las verdades o proposiciones dependen de igual forma de un acto creador divino, y por otra, consecuencia de lo anterior, la distinción entre verdades eternas y verdades contingentes. (2) La noción específica - por ejemplo la de una esfera - es de distinto tipo que la noción individual - por ejemplo de Adán -. Leibniz reprochó a Arnauld el confundir ambas nociones. (3) Si bien es verdad que viendo la noción específica de una esfera podemos deducir todas las propiedades que de ella se derivan, a pesar de que viendo la noción individual de Adán, Dios puede deducir de la misma todos sus predicados, la noción de la esfera no encierra más que verdades eternas o necesarias sub ratione generalitatis, mientras que la noción de Adán encierra sub ratione possibilitatis "lo que es de hecho o lo que se relaciona con la existencia de las cosas y con el tiempo, y por consiguiente, depende de algunos decretos libres de Dios considerados como posibles." (4) Así, la noción de una

Notas

- 1.- D.M. art. 8: "Dieu voyant la notion individuelle ou heccéité d'Alexandre, y voit en même temps le fondement et la raison de tous les prédicats..." LR. p. 43.
- 2.- Cfr. infra. pp. 385 y ss.
- 3.- A Arnauld, 4/14 de julio de 1.636, LR. p. 115
- 4.- LR, p. 105.

esfera en general es, para Leibniz, incompleta o abstracta; en cambio, si hablamos de la noción de la esfera de Arquímedes - la que hizo poner en su tumba -, ésta sí que es una noción completa, con infinitos predicados, excluido el de la existencia no obstante, puesto que incluso la noción de la esfera de Arquímedes, como la de Adán o la de cualquier otro sujeto sólo abarca el ente en cuanto posible, aunque se deba referir a un ente actualmente existente. (1)

+

A tenor de lo expuesto, vemos que es posible referirnos al principio de individuación sin hacer mención expresa del de los indiscernibles. Son dos principios distintos. Uno afirma que lo individualizante es la noción completa; el otro que no hay dos individuos perfectamente semejantes en la Naturaleza. El propio Leibniz aceptaba que, abstractamente, puede darse el primero y no el segundo:

"Confieso que si dos cosas perfectamente indiscernibles existieran, serían dos." (2)

Del hecho de que dos sujetos tengan los mismos predicados no se infiere, por consiguiente, que sean una sola. Y el principio de la identidad de los indiscernibles - que es ésta la denominación exacta - postula precisamente lo contrario, a saber, que si dos entes tienen las mismas propiedades, entonces son el mismo. (3)

Todavía podemos ir un poco más lejos en la relación entre los dos principios: el principio de los indiscernibles es condición necesaria del de individuación.

"Si dos individuos fuesen perfectamente semejantes e iguales y (en una palabra) indistinguibles en sí mismos, no habría principio de individuación." (4)

Porque, ¿cómo individuar una cosa indistinguible de otra?

Notas

- 1.- Sobre la noción completa y su relación con la substancia individual, cfr. infra. pp. 236-237.
- 2.- A Clarke, 5º escrito, art. 26.
- 3.- El principio de los indiscernibles admite la formulación lógica $\wedge F(Fx \leftrightarrow Fy) \rightarrow x=y$. (Véase FERRATER MORA, "Diccionario", art. Pº. indisc.)
- 4.- N.E. II, 27, 3.

¿Y la afirmación leibniziana acerca de que el principio de individuación se reduce al de los indiscernibles? Entiendo que con esta aseveración Leibniz quería significar que este último principio hace innecesario el primero, considerado como una entidad singularizante: afirmar que no hay dos entes del todo semejantes ya es una manera de individuar. En efecto, cada cosa es lo que es por el hecho de ser distinta de todas las demás, por ocupar un lugar propio, pero no concebido espacialmente, sino relacionamente, siendo intrínsecas las relaciones que lo determinan en su ser "esto".

+

+

El principio - o la ley - de continuidad.

Es otro de los grandes principios de los que Leibniz se irrogó el mérito de haber sido el primero en darse cuenta de su fuerza y de haberlo introducido en la física. (1) Formulado por vez primera en 1.676 (2), recibió posteriormente dos enunciados. Uno, abreviado y más popular:

"La naturaleza no obra jamás por saltos"(3)

El otro, más largo y riguroso al mismo tiempo:

"Cuando la diferencia de dos casos puede ser disminuida por debajo de toda magnitud in datis o en lo que está dado, es preciso que esa diferencia pueda encontrarse también disminuida por debajo de toda magnitud dada in quaesitis o en lo que resulta. O para hablar más familiarmente: "Cuando los casos (o lo que está dado) se aproxima continuamente y se pierden al fin el uno en el otro, es preciso que las consecuencias o acontecimientos (o lo que se busca) lo hagan también." Lo cual depende todavía de otro principio más general, a saber: "Cuando los datos están ordenados, también lo están las consecuencias". (Datis ordinatis etiam quaesita sunt ordinata)" (4)

Notas

1.- "Tentamen Anagogicum", G. VII, 279.

2.- Cfr. la Introducción de Y. BELAVAL a la "Confessio Phil." p. 24.

3 y 4 en página siguiente.

Cualquier alumno de B.U.P. reconocería en el segundo de los enunciados una forma literal de la caracterización de la continuidad en un punto de una función real de variable real. (1) Y ciertamente, el principio de continuidad puede ser contemplado desde una perspectiva matemática. Sin embargo, a pesar de la indudable conexión existente entre las indagaciones matemáticas de Leibniz en torno al cálculo infinitesimal y la ley de continuidad, ésta es fundamentalmente un principio metafísico que se proyecta sobre todo el vasto campo de la realidad. Es, como el propio Leibniz lo designó, un principio "del orden general" (2), arquitectónico, esto es, dependiente del principio de la razón, no geométrico: la necesidad de que no haya saltos en la Naturaleza no es absoluta, el que hubiera tales saltos no implicaría contradicción lógica, sólo imperfección. (3) El principio de continuidad es una consecuencia del orden de las cosas, de la Harmonía universal, de la necesidad de que la Naturaleza haya sido creada por una sabiduría infinita, en una palabra, de la consideración de la finalidad. (4)

Para Leibniz, este principio tenía, desde el punto de vista de la metodología científica, una doble función: de "piedra de toque" (5) y de invención. (6) Como principio de examen o de contrastación de hipótesis lo empleó particularmente para combatir las reglas del movimiento de Descartes, Faury y Malebranche (7). Como principio de

Notas

(De página anterior) 3.- N.E. Prefacio y IV, 16, 12; A De Volder, 1.699, G.II, 168; M. II, 310.

4.- "Lettre de M.L. sur un principe general utile à l'explication des loix de la nature par la consideration de la sagesse divine." 1.687, G.III, 52. A este escrito se refiere Leibniz en varias ocasiones: N.E. Prefacio, "Animadversiones" ad 45; "Tentamen..." G.VII, 279.

1.- Formalmente, se dice que una función es continua en 'a' cuando se verifica $\lim [f(x)-f(a)] = 0$, pudiéndose considerar esta condición, o bien como definición, o bien como necesaria y suficiente, esto es, como caracterización.

2.- G.III, 52.

3.- Cfr. "Tentamen Anagogicum", G.VII, 273.

4.- Cfr. G.III, 54.

5.- Son varios los lugares en los que Leibniz se refiere al principio de continuidad como piedra de toque: Teod. 348; "Animadversiones", ad 45; "Tentamen..." G.VII, 279.

6 y 7 en página siguiente.

invención lo utilizó para descubrir sus propias leyes del movimiento. (1) El valor heurístico del principio, vinculado al que más arriba atribuíamos a la consideración de la causa final (2), fundamentaba en Leibniz la creencia de su validez general. La aplicabilidad del principio no se redujo al dominio de la transición de un lugar a otro: lo hallamos presente en toda la filosofía leibniziana. La ley de continuidad recorre toda la realidad, incluso aquella a la que sólo es posible llegar mediante el razonamiento metafísico. Por ello, comprobamos que la imposibilidad de admitir racionalmente "saltos" es la misma para los cambios espacio-temporales que para las formas, los estados (3) y las especies (4). Lo cual significa que no hay un cambio discontinuo de una especie a otra, de un punto de vista desde el cual la substancia expresa el universo a otro, de un predicado al siguiente. No puedo estar de acuerdo, por consiguiente, con B. RUSSELL cuando dice que no logra descubrir la importancia que pueda tener el principio fuera de las matemáticas (5). Precisamente el encadenamiento continuo de los predicados y de las formas nos ofrece la imagen del universo de Leibniz, o de cualquier otro filósofo que sostenga principios semejantes, en el que todo está relacionado con todo sin excepción alguna, universo que se quebraría en el momento en que hubiera el menor hiato o vacío.

+

Notas

(De página anterior) 6.- "Tentamen..." G.VII, 279: "Cependant, elle sert non seulement d'examen, mais encor d'un tres fecond principe d'invention."

7.- Cfr. Teod. 348. MALEBRANCHE, convencido de las razones de Leibniz, cambió sus leyes del movimiento. Cfr. G.I. 402.

1.- "Animadversiones.." arts. 45 y ss. G.IV, 375 y ss.

2.- En la "Lettre de M.L. sur un principe general..." se hace un panegírico de la causa final. Destaquemos: "Bien loin d'exclure les causes finales et la consideration d'un estre agissant avec sagesse, c'est de là qu'il faut tout deduire en physique." G.III. 54.

3.- A De Volder, l.699, G.II, 168: "...Eadem igitur puto obtinere non tantum in transitionibus de loco ad locum, sed etiam de forma ad formam, aut de statu ad statum."

4 y 5 en página siguiente.

El concepto de continuidad presenta ciertos problemas en la interpretación de la filosofía de Leibniz. Más adelante ya tendremos ocasión de abordarlos. (1) Pero entonces necesitaremos haber recogido la indicación que muy acertadamente hace B. RUSSELL acerca de la necesidad de distinguir entre diversos tipos de continuidad, y de que el principio no se relaciona con todos ellos. (2) Por mi parte, distingo entre una continuidad estática - que se postula del espacio y el tiempo en sí mismo considerados - y otra dinámica, procesual o funcional, que implica la continuidad de una secuencia. La ley de continuidad se refiere únicamente al segundo caso. Las dos formas de enunciar la ley - "la naturaleza no obra jamás por saltos" y "Cuando la diferencia..." - conllevan la idea de un proceso, ya sea en una función matemática, en el espacio, en el tiempo, en las formas o en los predicados. La continuidad estática dice a la definición de ARISTOTELES: "lo continuo es aquello cuyos extremos son una sola cosa." (3)

+

En la "Lettre de M.L. sur un principe general" Leibniz decía refiriéndose al "Principio del orden general"

"Tiene su origen del infinito, es absolutamente necesario en la Geometría, pero tiene éxito también en la física, porque la soberana sabiduría, que es la fuente de todas las cosas, actúa como un perfecto geómetra, y según una armonía a la cual nada se puede añadir." (4)

Notas

(De página anterior) 4.- N.E. IV, 16, 12. Debemos observar, sin embargo, que no se dan en la naturaleza todas las formas posibles: "La loi de la continuité porte que la nature ne laisse point de vide dans l'ordre qu'elle suit; mais toute forme ou espèce n'est pas de tout ordre." (N.E. III, 6, 12) Así, los pájaros se aproximan a los hombres en la palabra, pero todas las especies posibles entre los pájaros y los hombres no tienen porque ser composibles.

5.- "Exposición crítica..." c.5, art. 27 ed. Aguilar, t. II, p. 210.

1.- Cfr. infra. capítulo VII, p. 269 y ss.

2.- *ibid.*

3.- "Física", V, 3.

4.- G.III, 52. El subrayado es de Leibniz.

La alusión al infinito como origen de la ley de continuidad nos lleva a considerar lo que L. BRUNSCHWIG denominó el "Dinamismo intelectual" de Leibniz (1) en contraposición al "estatismo" cartesiano. Si nos circunscribimos al ámbito de la metodología científica, dicho dinamismo permite, por ejemplo en la Geometría

"que todos los teoremas que se verifican de la elipse en general, puedan ser aplicados a la parábola, considerando ésta como una Elipse uno de cuyos focos esté infinitamente alejado o (para evitar esta expresión) como una figura que difiere de cualquier Elipse menos que ninguna diferencia dada." (2)

Y en la física,

"el reposo puede considerarse como una velocidad infinitamente pequeña, o como una tardanza infinita." (3)

En general,

"la igualdad puede ser considerada como una desigualdad infinitamente pequeña, y se puede hacer aproximar la desigualdad a la igualdad tanto como se quiera." (4)

Consideremos la serie $1/2 + 1/4 + 1/8 + 1/16 + \dots$. La desigualdad infinitamente pequeña que se da entre la suma de sus términos y la unidad se convierte, por medio de un acto de la inteligencia, en una igualdad

$$1 = 1/2 + 1/4 + 1/8 + 1/16 + \dots$$

y como tal puede ser tratada analíticamente, como muestra el cálculo diferencial. Ello no sería posible si nos mantuviéramos en los límites de lo finito-fijo, que Leibniz trasciende con su noción de infinito actual o indefinido.

Pero debemos insistir en que el ámbito

Notas

- 1.- L. BRUNSCHWIG, "Les étapes de la Philosophie Mathématique". Nouveau Tirage, Alcan, Paris, 1.972, pp. 208-209.
- 2.- G.III, 52
- 3.- ibid.
- 4.- ibid. Véase también Teod. 3ª parte, 348: "En vertu de cette loi (de continuité) il faut qu'on puisse considérer le repos comme un mouvement évanouissant(...); et de même l'égalité, comme une inégalité qui s'évanouit aussi..."

de aplicación del principio no se reduce únicamente al científico. Vimos que la noción de infinito es innata y accedemos a ella introspectivamente cuando comprendemos que no hay razón alguna para detener los doblamientos de un segmento. (1) El origen de la ley de continuidad no es, pues, ninguno de los "todos infinitos" que recibían el calificativo de "ficticios", sino el "indefinido", cuyo origen a su vez es el mismo que el de las verdades eternas, esto es, el Entendimiento divino. Es por esta razón que el "dinamismo intelectual" debe ser válido también en la Metafísica, puesto que está basado finalmente en el apodíctico principio de la razón suficiente. O mejor sería decir que dicho "dinamismo" debería ser válido en la Metafísica, puesto que, como veremos, (2) no es del todo claro que Leibniz lo aceptara en todos los casos.

+

La lectura del "Prefacio" de los "Nuevos Ensayos" nos puede dar una idea de la enorme importancia que Leibniz asignó al principio de continuidad, del cual parece deducirse todo el sistema. (3) Sucede que la ausencia de saltos es aplicable también a los principios entre sí, dado que no hay cambios bruscos entre ellos, y todos parecen surgir de la misma idea: la Harmonía universal. A continuación vamos a insistir en este razonamiento.

+

+

Del "praedicatum inest subjecto" a la Harmonía universal como principio de principios.

En el recorrido que hemos efectuado a través de los principios leibnicianos hemos omitido el de que toda proposición verdadera debe verificar que el predicado esté incluido en el sujeto, no porque no pertenezca a los mismos, sino porque le concierne un lugar destacado en la exposición dada su relevancia. Con su concurso intentaremos ahora

Notas

1.- Cfr. supra. p. 60

2.- Cfr. infra. pp. 395 y ss.

3.- Cfr. G.V. p. 50 y ss.

llegar al fundamento último de todos los principios por una vía distinta a la que hemos seguido hasta el momento. "In situ omni est ordo, sed arbitrario est initio" (1). Veamos cómo la máxima que preside el método leibniciano es perfectamente válida en este caso.

+

El año 1.686 fue crucial en el desarrollo de la filosofía de Leibniz. Año de realizaciones: el filósofo afirmaba en varias ocasiones estar efectuando insignes progresos y descubrimientos importantes (2) y sellaba el compromiso adoptado con sus propias ideas remitiendo a ARNAULD un extracto del "Discurso de Metafísica", su principal obra de aquella época. Pero hay también otros escritos coetáneos cuya existencia queremos destacar, puesto que ellos nos permiten profundizar en la lógica interna que anima un pensamiento en plena ebullición. Son "Primae Veritates", "De la Nature de la Vérité", "Generales Inquisitiones" - todos publicados por L. COUTURAT (3) - "Specimen inventorum" (4) y por último, la correspondencia con Arnauld.

Al inicio de "De la Nature de la Vérité" Leibniz se planteaba la exigencia de un punto fijo para establecer los elementos del conocimiento humano, en el cual se pueda permanecer a salvo y partir sin temor. (5) Creyó hallarlo en la naturaleza general de la verdad, y en un principio que, según sus palabras, debe ser mantenido por encima de todas las cosas:

"Toda proposición es o verdadera o falsa."(6)

Este principio, según el filósofo, no necesita prueba. Sin embargo, añadimos nosotros, ello no significa que sea del

Notas

1.- Cout. Op. 545.

2.- Cfr. "Generales Inquisitiones", Cout. Op. pp. 377, 386, 389, 357.

3.- "Primae Veritates" Cout. Op. pp. 518-523; "De la Nature de la Vérité", pp. 401-403; "Gen. Inquis." pp. 356-399.

4.- G.VII, 309-318.

5.- Cout. Op. p. 401.

6.- "Omnem Propositionem aut veram aut falsam esse." ibid.

todo independiente. Depende, en efecto, del concepto de "verdad". (1)

¿Cuál es la naturaleza de la verdad? En el opúsculo que comentamos Leibniz no nos lo dice directamente. Nos define lo que es una proposición verdadera:

"Una proposición verdadera es aquella cuyo predicado está contenido en el sujeto, o, más generalmente, cuyo consecuente está contenido en el antecedente." (2)

Es lo mismo. En las "Primae Veritates", la inclusión del predicado en el sujeto constituye de un modo directo la naturaleza de la verdad:

"Por consiguiente, siempre el predicado o consecuente está en el sujeto o antecedente, y en esto mismo consiste la naturaleza de la verdad en general, es decir, en la conexión entre los términos de una enunciación." (3)

Resulta pues que el punto fijo que debe fundamentar nuestros conocimientos encuentra a su vez apoyo en un principio superior, y es

"que siempre, en toda proposición afirmativa verdadera, necesaria o contingente, universal o singular, la noción del predicado está comprendida de alguna manera en la del sujeto; praedicatum inest subjecto; o bien yo no sé lo que es la verdad." (4)

"De alguna manera...", esto es, ya sea expresa - proposiciones idénticas, verdades eternas, en las que su opuesto implica contradicción lógica - o virtualmente, - todas las demás proposiciones -, siendo necesaria la conexión que se da entre los términos en las primeras, y no

Notas

- 1.- "Esse autem Falsam quae verae contradictoria est. Contradictorias verò esse, quae non aliter differunt, quàm quod una earum est affirmativa, altera negativa." *ibid.*
- 2.- "Vera autem propositio est cujus praedicatum continetur in subjecto, vel generalius cujus consequens continetur in antecedente." *ibid.*
- 3.- "Semper igitur praedicatum seu consequens inest subjecto seu antecedenti. Et in hoc ipso consistit natura veritatis in universum seu connexio inter terminos enuntiationis." *Cout.Op. pp. 518-519.*
- 4.- A Arnauld, 14.7.1.686, LR, 121.

necesaria en las segundas. (1)

Ahora bien,

"Es constante que toda predicación verdadera tiene algún fundamento en la naturaleza de las cosas." (2)

Para Leibniz, la verdad debe buscarse en la correspondencia de las proposiciones que están en el espíritu con las cosas de que se trata (3). En otros términos, una proposición verdadera debe expresar o representar la estructura de lo real. Debe ser, utilizando la definición de WITTGENSTEIN, una figura de la realidad, siendo ésta en Leibniz tanto la posible como la actual. (4) Por ello, aunque la conexión que se da entre proposiciones contingentes es no necesaria - varía con el tiempo y supone un decreto libre divino (5) -, de la propia naturaleza de la cosa, es decir, de la noción de los términos, en este tipo de proposiciones siempre puede darse una razón del por qué lo que ha sido hecho, o lo que ha acontecido, ha tenido lugar y no ha dejado de acontecer. Como consecuencia se puede afirmar que

"Nada sucede de lo cual no se pueda dar razón de por qué sucede así y no de otro modo." (6)

gran axioma utilizado, dice Leibniz, en la física y en la moral, que no es otro que el principio de la razón suficiente aplicado al plano de lo contingente.

Por consiguiente, vemos cómo de la estructura de lo real, posible o actual, se deducen los dos principios de todos nuestros razonamientos. O para ser más exactos, el primero de ellos - que no es otro que el principio de la contradicción - depende de la naturaleza de la verdad, que a su vez se fundamenta en la naturaleza de las cosas. Pero si

Notas

1.- Cfr. Cout. Op. pp. 401, 519,... D.M. art. 8.

2.- D.M. art. 8.

3.- "Contentons-nous de chercher la vérité dans la correspondance des propositions qui sont dans l'esprit avec les choses dont il s'agit." N.E.IV,5,11.

4.- ibid.

5.- Cout.Op. p. 402. Leibniz remite aquí la contingencia al tiempo - el predicado 'tener 20 años' conviene a un individuo hoy y mañana ya no - y al decreto divino de crear el mundo. Generalmente sólo tuvo en cuenta el segundo de los motivos.

6.- "Nihil evenire cujus ratio reddi non possit, cur sit pátiùs quàm aliter contigerit." Cout. Op. p. 402.

esta última nos lleva a que en toda proposición verdadera el predicado debe estar contenido en el sujeto, no se olvide que para Leibniz la realidad debe ser armoniosa. La conexión entre los términos de una proposición no es arbitraria. Se funda, la de las verdades necesarias, en el Entendimiento divino, la de las contingentes, en la Voluntad de Dios, pero que es regida por aquél en el instante de la creación: por la Harmonía, en suma. Todo lo que existe es lo más perfecto, lo mejor, lo más harmónico. El fin de las cosas es la harmonía, decía Leibniz en la "Confessio Philosophi", y es también la causa motriz del espíritu, y cuando se trata del espíritu supremo, es la harmonía suprema. (1) Por tanto, el fundamento mismo de la verdad es la harmonía. Y no se diga que debe ceñirse a lo existente-actual, puesto que las leyes que regentan este mundo, leyes necesarias quiero decir, ¿acaso no forman parte de la harmonía universal? Es ella la que al constituir el fundamento último de la verdad se erige en el garante trascendental - entendido el término como condición de posibilidad - del gran principio del "praedicatum inest subiecto"; del cual no sólo se deduce, a modo de corolario

"este axioma vulgar que nada llega sin razón, que se puede dar siempre, de por qué la cosa ha ido así antes que de otro modo." (2)

y de él a su vez la mayoría de los grandes principios leibnizianos, sino que también podría sacarse como consecuencia el que toda proposición debe ser o verdadera o falsa, puesto que, por una parte, el predicado está contenido en el sujeto o no lo está, y por otra, la harmonía universal fija de una vez por todas en el Entendimiento divino la realidad que debe pasar a la existencia, que en ningún modo puede ir en contra de las verdades eternas, las cuales constituyen también la condición de posibilidad de toda realidad, esto es, de toda composibilidad.

Notas

- 1.- "Rerum prima et unica causa efficiens mens; mentis ut agat, causa seu finis rerum harmonia, mentis perfectissimae summa." Conf. Phil. p. 102.
- 2.- A Arnauld, 14.7.1.686, LR. 122.

De lo anterior surge un grave problema: ¿cómo distinguir las proposiciones contingentes o existenciales de las necesarias o esenciales? La dinámica interna de los artículos 8 y 13 del "Discurso de Metafísica" es perfectamente comprensible. Después de establecer en el octavo el principio del "praedicatum inest subjecto" con motivo de la determinación de la naturaleza de la substancia individual, Leibniz debía salir al paso de las dificultades que en relación con la doctrina de la libertad veía que encerraba esta teoría, dificultades que hicieron exclamar a ARNAULD después de leer el extracto del "Discurso": "je trouve dans ces pensées tant des choses qui m'effraient". (1) De momento dejaré abierto el interrogante, porque no corresponde aquí tratarlo, sino cuando nos refiramos a la solución leibniziana del problema de la libertad. Sin embargo, sí quisiera considerar la cuestión desde la perspectiva de la armonía que venimos siguiendo.

Si la armonía universal determina la estructura de lo real, no sólo de lo actual-existente sino también de lo posible, esto es, si la armonía no es sólo principio trascendental de la existencia, sino también de la esencia e incluso de la verdad, si la armonía es el fundamento de la conexión de los términos que se debe hallar en la noción de los mismos, conexión que se da tanto en las verdades necesarias como contingentes, entonces la diferencia entre éstas desaparece, y como el mismo Leibniz reconocía, si ello es así, la libertad humana quedará abolida y

"una fatalidad absoluta reinará sobre todas nuestras acciones igual que para todo el resto de acontecimientos del mundo." (2)

Y, ciertamente, la armonía es principio de las existencias, pero además nace de relaciones necesarias, tiene su misma naturaleza. (3)

Notas

- 1.- Arnauld al Landgrave, 13.3.1.686, LR. 83.
- 2.- D.M. art. 13.
- 3.- "talem esse eorum iram in harmoniam universalem, ipsi rerum naturae, seu ideas consentaneam, huius rerum cursus effectricem (...) talibus proportionibus necessariis etiam harmonia rerum innititur." Conf. Phil. p. 82

Se dirá que nuestra forma de plantear la cuestión a partir de la armonía quizás no sea la más idónea. Ni que decir tiene que nos movemos en el terreno siempre arriesgado de la interpretación. Pero tampoco estamos dando palos de ciego. Hagamos un planteamiento paralelo del asunto sin salir ni un ápice del texto leibniciano ni del año 1.686. En las "Primae Veritates" Leibniz dice que toda proposición es reducible, por medio del análisis de sus términos, a las idénticas. (1) Y el axioma de que nada hay sin una razón o efecto sin causa surge precisamente de que, si así no fuera, habría verdades que no podrían ser probadas apriorísticamente, esto es, que no se podrían resolver en idénticas, lo cual

"es contra la naturaleza de la verdad, la cual es siempre idéntica, ya expresa o implícitamente." (2)

Si esto es así, todos los juicios serían - empleando la terminología kantiana - analíticos.

Esta conclusión, que se le venía a Leibniz encima como una losa la cual pugnó por sacarse de encima como pudo, se debe, según aquellos que quieren deducir la Metafísica leibniciano de la Lógica, a la creencia de que todas las proposiciones son de la forma sujeto-predicado y la consideración de la substancia como portadora de todos sus accidentes. Según mi opinión, que se decanta por situar el orden metafísico antes que el lógico en el pensamiento de Leibniz, todo esto es una consecuencia de la idea de un orden universal fijo y necesario establecido, eterno e independiente incluso de Dios, que constituye la condición de posibilidad de toda realidad y por ende, de toda verdad.

Notas

- 1.- "Primae veritates sunt quae idem se ipso enuntiant aut oppositum de ipso opposito negant. (...) omnia uno nomine identitorum comprehendi possunt. Omnes autem reliquae veritates reducuntur ad primas ope definitionum, seu per resolutionem notionum, in qua consistit probatio a priori, independens ab experimento. (...) Et in identiticis quidem connexio illa atque comprehensio praedicati in subjecto est expressa, in reliquibus omnibus implicita, ac per analysin notionum ostendenda, in qua demonstratio a priori sita est. Hoc autem verum est in omni veritate affirmativa universali aut singulari, necessaria aut contingente et in denominatione tam intrinseca quam extrinseca."
- 2.- En página siguiente.

Pero eso no es todo. Sigamos en el mismo año 1.686. En las "Generales Inquisitiones" Leibniz afirma que una proposición verdadera contingente no puede ser reducida a proposiciones idénticas. (1) El análisis es infinito y por más que lo prolonguemos no llegaremos a terminarlo. Entre las proposiciones necesarias y las contingentes hay una diferencia análoga a la que existe entre las líneas que se encuentran y las asintóticas, o entre los números conmensurables y los inconmensurables. La libertad está salvada.

¿Y bien? Pues que no nos queda otro remedio que intentar desenredar la madeja, salir del laberinto.

Notas

- (De página anterior) 2.- "Statim enim hinc nascitur axioma receptum nihil esse sine ratione, seu nullum effectum esse absque causa. Alioqui veritas daretur, quae non posset probari a priori, seu quae non resolveretur in idénticas, quod est contra naturam veritatis, quae semper vel expresse vel implicite idéntica est." Cout. op. 519 (La nota 1 corresponde a Cout. Op. pp. 518-519)
- 1.- "Propositio vera contingens non potest reduci ad idénticas, probatur tamen, ostendendo continuata magis magisque resolutione, accedi quidem perpetuo ad idénticas, nunquam tamen ad eas perveniri." Cout. Op. p. 388.

C A P I T U L O I V

E L D I O S D E L E I B N I Z

Hemos llegado al vértice superior de la pirámide. Infinito verdadero, Unidad primitiva y, al menos durante algún tiempo, Harmonía universal, el Dios leibniciano constituye una referencia obligada para discurrir sobre el sistema que lo acoge.

En efecto, en la filosofía de Leibniz, Dios penetra todos los órdenes: el lógico, pues es el único objeto externo inmediato de nuestro pensamiento (1); el ontológico, no en vano es substancia primitiva, fuente de las esencias y de la existencia de todos los entes (2); el epistemológico, ya que en Dios hallamos el fundamento de nuestro conocimiento de las verdades eternas y de toda verdad (3); y el metodológico, habida cuenta de la primacía de la causa final sobre la eficiente. Si de la especulación pasamos a la práctica, el sólo hecho de estar tratando del autor de la "Teodicea" nos exime de mayor comentario. Y es precisamente en esta omnipresencia donde radica uno de los mayores problemas del leibnicianismo, puesto que la noción de Dios, con toda su complejidad, se hallará presente en casi todos los interrogantes que vayamos acumulando en el transcurso de este trabajo.

Notas

- 1.- Cfr. N.E.II,1,1 y II, 17; Cout. Op. p. 513: "Nihil cogitetur in mente nisi per DEI ideam."
- 2.- Cfr. Cout. Op. p. 526 y G.VII, 305.
- 3.- N.E. II, 13: "Cela nous mène enfin au dernier fondement des vérités, savoir, cet esprit suprême et universel qui ne peut manquer d'exister..."

Así, de que Dios existe parece que Leibniz no tuvo ninguna duda, a tenor de la diversidad de pruebas que aportó al respecto. También las definiciones y caracterizaciones proliferaron. Ahora bien, cabe que nos preguntemos por el Dios que resultó de todo ello. ¿Un Dios que es sede de la Harmonía universal, armonizador, o un Dios que se identifica con la Harmonía? ¿Un Dios trascendente o inmanente? ¿Un Dios creador, que elige libremente el más perfecto de los mundos posibles llevado por su infinita bondad o un Dios en el que la voluntad está sometida de tal manera al entendimiento que llega incluso a desaparecer?

En la tercera parte veré de responder a estas - y otras - cuestiones. Pero hay que preparar el terreno. En el ánimo está el no dar palos de ciego, por ello la interpretación debe ir precedida de la exposición.

Al referirnos al Dios leibniziano estamos indicando que no lo hacemos al Dios íntimo que anida en el espíritu de los creyentes y que no necesita de otra evidencia que la de la fe, sino a uno de los dioses de la Filosofía, los cuales suelen ser muy distintos entre sí, tanto como los sistemas que los incluyen. Ello nos permite objetivar la cuestión de determinar las características esenciales de la divinidad sobre las cuales fundamentar nuestro comentario, puesto que contamos con definiciones, caracterizaciones y teorías como si de cualquier otro concepto sistemático se tratara.

A continuación procederemos al examen del qué, el cómo y el que Dios es, y lo haremos reservando la crítica correspondiente para el final de la tesis, cuando ya dispongamos de los elementos de juicio necesarios para la misma. Para entonces debemos aplazar también, y por la misma razón, el análisis del argumento cosmológico, que omitiremos aquí en el apartado de las pruebas a posteriori de la existencia de Dios.

+

+

+

i) Qué es Dios. Definiciones y caracterizaciones.

Reseñaré algunos de los pasajes más significativos en los que Leibniz expresa su concepción de la esencia divina. En orden a seguir la evolución del filósofo al respecto, los textos abarcarán tanto la filosofía de juventud como la de madurez.

- 1.666.- "Definitio: Deus est Substantia incorporea infinitae virtutis." (1)
- 1.668.- "Mens autem universi reatrix est Deus." (2)
- 1.671.- "...Ratio ultima rerum seu Harmonia Universalis, id est DEUS..." (3)
- 1.673.- "Quem vocas Deum? - Substantiam omnisciam, et omnipotentem." "... et maxima harmonia mentis, seu felicitas in concentratione harmoniae universalis, id est DEI, in mentem." "...cum Deus sit ultima ratio rerum, seu ratio sufficiens universi..." (4)
- 1.677.- "Ex terminis incomplexis solus Deus est Ens per se, seu absolute necessarium, cuius essentia scilicet involvit existentiam." (5)
- 1.686.- "La notion de Dieu la plus reçue et la plus significative que nous ayons, est assez bien exprimée en ces termes que Dieu est un être absolument parfait"(6)
"In Deo existentia non differt ab Essentia, vel, quod idem est, Deo essentielle est existere. Unde Deus est Ens necessarium." (7)
- 1.696-1.701.- Dios es "ultima ratio Rerum", "Ens necessarium", "substantia seu Monade primaria", "Fons rerum" (8)
- 1.710-1.716.- Dios es "la première raison des choses", "la dernière raison des choses", "l'Unité primitive, ou la substance simple originaire", "Être nécessaire dans lequel l'Essence renferme l'Existence", "absolument parfait", además del infinito absoluto e indivisible. (9)

Notas

- 1.- "De Arte Combinatoria", G.IV, 32.
2.- A Thomasius, G.I, 11; también en "Confessio Naturae..":
Tale igitur Ens incorporale erit Mens totius Mundi Reatrix, id est Deus." G.IV, 109.
3-9 en página siguiente.

A la vista de la relación anterior se observa que el Dios de Leibniz mantiene unas características invariantes a través del tiempo, mientras que otras surgen o desaparecen. Así, es constante que Dios es substancia espiritual - en la filosofía última, substancia simple o Mónada originaria o primitiva, de la cual todas las demás son derivadas (1)-, y Razón última - o primera - de todas las cosas. La formulación "Ens per se seu absolute necessarium, cuius essentia involvit existentiam" no comienza a abrirse paso hasta que Leibniz creyó poder evitar el caer en las consecuencias espinocistas que podrían desprenderse de la misma, lo mismo que sucede con el "Ens perfectissimum". Aunque veamos que Leibniz asumió la idea de Dios como un ente absolutamente perfecto en sus obras principales, no por ello hay que pensar que se trata de una noción aceptada desde un principio. El considerable impacto de la filosofía cartesiana en el pensamiento de la época hacía natural que se tomara en consideración dicha idea, y el artículo primero del "Discurso de Metafísica" ya se alude a que es una noción "recibida"; (2) no obstante, debemos añadir que fue recibida con ciertos reparos,

Notas

(De página anterior) 3.- A J. Friedrich, G.I, 61; Cfr. también a H. Conring, feb. 1.671, "Ostendisse mihi videor esse quandam ultimam rerum rationem (id est Deum), Harmoniam Universalem, mentem sapientissimam potentissimamque..." (citado por A. Bohem, op. cit. p. 15)

4.- Conf. Phil. pp. 28, 30, 52.

5.- Grua, I, 274.- Los términos incomplexis o simples son las nociones o los conceptos. Los términos complejos son las proposiciones o enunciaciones. (Vd. Cout.Op. 512). La definición anotada significa que Dios es "causa sui" (Vd. G.I. 139) si bien esta expresión no aparece en los textos de Leibniz a partir de 1.677 (Cfr. Grua, I, 278, nota 51)

6.- D.M., art. 1.

7.- "De Contingentia", Grua, I, 302.

8.- Vd. "De Rerum..." G.VII, 303; Cout. Op. 526, 528, 533-534; Grua, I, 393; G.IV, 406: "L'être nécessaire et l'être par son essence ne sont qu'une même chose."

9.- Vd. Teod. I, 7; MO, arts. 38,40,41, 44; PNG. art. 9; A Des Bosses, G.II, 305.

1.- Cfr. Cout. Op. p. 526.

2.- En página siguiente.

puesto que la opinión que Leibniz tenía respecto del Dios de Descartes no era muy satisfactoria:

"El Dios o el ente perfecto de Descartes no es un Dios como uno se lo imagina, y como uno lo desea, es decir, justo y sabio,... sino más bien es algo cercano al Dios de Spinoza." (1)

Sólo cuando Leibniz estuvo convencido de que la infinita perfección de Dios no era un obstáculo para que la armonía del mundo no le condujera al espinocismo, y sí en cambio constituyera una realidad extramental que hiciera de Dios un ser digno de amarse, sólo entonces el filósofo incorporó el "Ens perfectissimum" definitivamente a su sistema. Y ello ocurrió cuando Leibniz estuvo en posesión, primero de la distinción entre la posibilidad y la composibilidad, que permitía salvar la existencia de un mundo único elegido entre los posibles en virtud de un mecanismo metafísico que analizaremos más adelante, y el optimismo moral y religioso; segundo, de la demostración de que un Ente con infinitos atributos o perfecciones no es contradictorio, aunque más tarde no estuviera completamente de acuerdo con ella. Esto ocurría hacia 1.676.(2) Los celos se deberían disipar totalmente al comprobar Leibniz que dentro del cartesianismo había pensadores como MALEBRANCHE que criticaban al maestro, se mostraban verdaderamente originales adoptando posiciones que le resultaban muy gratas, y consideraban también la idea de Dios como un "Être infiniment parfait".

Por último, es preciso constatar una omisión notable. Que yo sepa, a partir de la "Confessio Philosophi" no se da la identificación de Dios con la Harmonía universal. Y ello requiere un comentario especial que realizaremos

Notas

(De página anterior) 2.- Cuando Leibniz escribió el "Discurso de Metafísica" tuvo muy presente el "Traité de la Nature et de la Grâce" de MALEBRANCHE, en donde se considera "l'idée vaste et immense de l'Être infiniment parfait." ("De la nécessité des Loix..?", I, 11)

1.- G.IV, 299. Las requisitorias anticartesianas de Leibniz comenzaron muy pronto; en la "Confessio Naturae.." de 1.668-1.669 ya aparecen, y poco a poco se van haciendo más extensas e insistentes.

2.- Cfr. G. FRIEDMANN, "Leibniz et Spinoza" p. 112.

en la tercera parte. (1)

+

+

+

ii) Cómo es Dios. Atributos.

Dios es un ente absolutamente perfecto. Ello significa que es sujeto de todas las perfecciones, esto es, de todas las cualidades (o caracteres) simples y positivas, susceptibles de alcanzar el último grado. (2)

Hay dos tipos de perfección: la física - o metafísica - y la moral. La primera se define como la cantidad de realidad; la segunda se refiere, primariamente, a los atributos divinos. En el "Discurso de Metafísica", como antes había hecho en la "Confessio Naturae contra Atheistas" y la "Confessio Philosophi", Leibniz resumía los atributos divinos en la omnipotencia y la omnisciencia. (3) Posteriormente, sin embargo, se añadiría a los dos atributos citados la suprema bondad. Con ello, el filósofo adecuaba a Dios y al alma humana:

"Hay en Dios la Potencia, que es la fuente de todo, luego el Conocimiento que contiene el detalle de las ideas, y en fin la Voluntad, que hace los cambios y producciones según el principio de lo mejor. Y esto es lo que en las Mónadas creadas hace el Sujeto o la base, la Facultad Perceptiva y la Facultad Appetitiva. Pero en Dios estos atributos son absolutamente infinitos o perfectos; y en las Mónadas creadas (...) no son más que imitaciones..." (4)

Con ello, el Dios de Leibniz se nos presenta como un Dios Persona, en cuyas tres perfecciones se puede

Notas

- 1.- Cfr. infra. pp. 468-472.
- 2.- Cfr. "Quod Ens perfectissimum existit", G.VII, 261 y D.M. art. 1.
- 3.- Igual que MALEBRANCHE en el "Traité de la Nature et de la Grâce", Discours I, I, art. 12.
- 4.- MO, art. 48. Cfr. también Teod. I, 7. y II, 149, así como PNG, art. 9.

ver una relación con la Santísima Trinidad (1). No es, pues, como el Dios de SPINOZA, que "no tiene entendimiento ni voluntad, sino que produce todo indiferentemente bueno o malo", (2) ni como el de HOBBS, que también lo produce todo y no hace ninguna elección entre los posibles (3), ni por supuesto como el de DESCARTES, en el que la voluntad no sigue al entendimiento, y no teniendo el bien como motivo, actúa ciegamente (4). En ninguno de estos casos Dios es digno de ser amado. En cambio, el Dios de Leibniz actúa de acuerdo con el principio de lo mejor, por lo que no puede dejar de elegir aquello que es bueno y justo; el bien es independiente de la voluntad divina, lo mismo que la verdad y la justicia. De ahí la crítica a Descartes que sostenía lo contrario; si las cosas no son buenas o malas más que por un efecto de la voluntad de Dios, el bien, que es posterior a la voluntad, no será un motivo de la misma, luego ésta será un decreto absoluto sin razón alguna. (5) Y de ahí a la necesidad ciega no hay, según Leibniz, distancia alguna.

Este es, expuesto sucintamente, el Dios que Leibniz nos presenta. Ahora bien, ¿corresponde al que realmente se deduce de su pensamiento? o lo que es lo mismo, en relación a su filosofía, ¿estamos ante un Dios real o sólo nominal? Por mi parte sostengo lo segundo. Ya tendremos ocasión de comprobar que la relación entre la voluntad y el entendimiento tiene serios problemas tal como Leibniz entendía ambas facultades. Veremos incluso que difícilmente se puede atribuir al Dios leibniziano una voluntad real. Pero no es aquí el lugar de enjuiciar este extremo. Sí lo es de comenzar a poner las bases para ello, lo cual hacemos con el examen de las pruebas de la existencia de Dios.

+

+

+

Notas

- 1.- Cfr. Teod. II, 150.
- 2.- A Philippi, enero 1.680, G.IV, 285. Esta carta es un excelente compendio de la crítica leibniziana al Dios de Descartes, Hobbes y Spinoza. Cfr. también Teod. II, 173.
- 3.- G.IV, 283-284.
- 4.- ibid. Cfr. también D.M. art. 2.
- 5.- ibid.

iii) Que Dios existe.

A diferencia de PASCAL (1), Leibniz entendía que el fruto de todos nuestros estudios es la demostración de la existencia de Dios - y de la inmortalidad del alma - "puesto que ahí - decía - está el fruto de nuestras mayores esperanzas". No es raro, pues, que los textos en los que intentó llevar a cabo dicha demostración sean numerosos.

Las pruebas que aportó se pueden clasificar en dos tipos: a priori y a posteriori. A priori, cuando se basan en la noción de Dios, sin recurrir a los efectos; sólo hay una, el argumento ontológico, y se fundamenta en la noción de Dios como el ente absolutamente perfecto. A posteriori, cuando sí se recurre a los efectos; son cuatro: el argumento modal, el cosmológico, el de las verdades eternas y el de la harmonía preestablecida. Ya he dicho antes que omitimos aquí el análisis del argumento cosmológico, también llamado de la razón suficiente. Que así procedamos lo exige la singularidad propia del citado argumento y su importancia en la discusión de la verdadera naturaleza de la última razón de las cosas.

En cuanto a los restantes, su examen viene determinado por la necesidad que tenemos en nuestra encuesta de ir aproximándonos progresivamente al Dios de Leibniz. Hemos anticipado ya que es razonable tener serias dudas acerca de si realmente la divinidad en la que decía creer el filósofo se corresponde con la que resulta de la consideración del sistema. Ahora, en lo que concierne a la voluntad, anotemos que la única prueba de la cual podía deducir un Dios con esta facultad es el argumento ontológico, el cual parte del "Ens perfectissimum" que contiene todas las perfecciones -entre las cuales se cuenta la bondad -. Mas en todas las otras argumentaciones, el Dios que se demuestra es o el "Ens a se" o "Ens necessarium", en el que no se toma en consideración las perfecciones, o la Razón última de las cosas, o la Región de las Notas

- 1.- Escribía PASCAL: "Les preuves de Dieu métaphysiques sont si éloignées du raisonnement des hommes et si impliquées, qu'elles frappent peu et quand cela servirait à quelques-unes, cela ne servirait que pendant l'instant qu'ils voient cette démonstration, mais une heure après ils craignent de s'être trompés. Quod curiositate cognoverunt, superbia amiserunt. C'est ce que produit la connaissance de Dieu qui se tire sans J.-C..." "Pensées", nº 190, en "Oeuvres", p. 524.

verdades eternas, o la razón de la armonía preestablecida; y en ninguno de estos casos se tiene por qué colegir voluntad alguna. ¿Consideró, pues, Leibniz que el argumento a priori proporcionaba una certeza absoluta de la existencia de Dios?

+

+

El argumento ontológico

Desde que SAN ANSELMO estableciera lo que a partir de KANT se ha venido en denominar la prueba ontológica de la existencia de Dios, las aceptaciones y los rechazos de la misma se han sucedido ininterrumpidamente. Leibniz suele ser incluido entre sus partidarios, si bien admitiéndose que introdujo una corrección. (1) Luego veremos en qué sentido es válida esta inclusión. Antes examinemos el contenido de la citada prueba bajo la óptica del filósofo.

Fueron muchas las veces en las que Leibniz se ocupó del argumento ontológico, y casi siempre lo hizo en el contexto de la crítica a la doctrina cartesiana de las ideas. DESCARTES había adaptado a la misma el razonamiento anselmiano, que era presentado silogísticamente como sigue:

Dios es el más perfecto de los entes y contiene todas las perfecciones.

La existencia es una perfección, pues es mejor existir que no existir.

Por consiguiente, Dios existe, pues en caso contrario, carecería de alguna perfección. (2)

De acuerdo con Descartes, si todo lo que se reconoce clara y distintamente como perteneciente a la idea de una cosa le pertenece a ésta realmente, puesto que tenemos la idea de Dios como un ente absolutamente perfecto, no menos que la de un número o una figura, y conocemos de un modo claro y distinto que una existencia actual y eterna pertenece a su naturaleza, necesariamente debe concluirse que Dios existe. (3)

Notas

- 1.- Cfr. FERRATER MORA, "Diccionario", art. 'Ontológico (Prueba)'
- 2.- Cfr. G. IV, 424; G. IV, 359; N.E. IV, 10, 7, etc.
- 3.- Cfr. DESCARTES, quinta Meditación. (ed. Vrin. p. 64)

En opinión de Leibniz, este razonamiento no es un paralogismo, como afirmaban muchos, sino una demostración imperfecta,

"que supone algo que falta todavía probar para que sea de una evidencia matemática: es que se supone tácitamente que esta idea del Ente grandísimo y perfectísimo es posible, y no implica contradicción." (1)

Ciertamente, la prueba se basa en la noción de Dios. Ahora bien, y ahí radica la insuficiencia denunciada por Leibniz, semejante noción ¿es posible? Porque de no serlo carecería de validez toda argumentación basada en ella.

"No se puede hacer demostraciones exactas, sin estar seguro que las definiciones que sirven de base a estas demostraciones son posibles. Pues si estas definiciones, o si queréis, estas cosas definidas son imposibles, encerrarán contradicción, y en tal caso, se puede extraer de ellas consecuencias contradictorias al mismo tiempo, y por consiguiente, todas las demostraciones que se sacarán no servirán de nada." (2)

Es por esto que la demostración cartesiana es imperfecta. (3) Un caso claro del error a que estamos expuestos lo proporciona el mismo Descartes, aducía Leibniz, pues afirma estar de acuerdo con la analogía entre el Ens perfectissimum et Numerum maximum, siendo que el mayor de todos los números implica contradicción. (4) La crítica de Leibniz también alcanzaba a dos argumentos con los que se pensaba probar que hay en nosotros la idea de Dios. El primero

Notas

- 1.- N.E. IV, 10, 7.
- 2.- A Malebranche, 1.679, G.I, 337.
- 3.- No entro a examinar si la crítica leibniziana es del todo aplicable a Descartes o no lo es, pues ello requiere un examen más detenido. De hecho, Descartes ya intentó probar en la respuestas a las segundas objeciones a las "Meditaciones" que en la idea de Dios no hay contradicción. (Cfr. F. COPLESTON, "Historia de la Filosofía", IV, pp. 110 y 301). Pero la objeción de Leibniz se dirige tanto a Descartes como a los cartesianos y al argumento en sí, y a nosotros lo que nos importa destacar es el grado de validez que otorgaba nuestro filósofo a la prueba en consideración.
- 4.- Cfr. supra. pp. 46-48.

alegaba que si no tuviéramos una idea del ente infinitamente perfecto no podríamos razonar acerca de ello, pero

"se puede razonar también del número más grande, que no deja de implicar contradicción, así como la mayor de todas las velocidades." (1)

El segundo partía de la concepción de nuestra imperfección y de la de los demás entes, aduciendo que no podríamos saber si otros entes son más perfectos que nosotros sin saber lo que es el ente absolutamente perfecto. Tampoco a Leibniz le parecía lo bastante convincente,

"pues puedo juzgar que el binario no es un número infinitamente perfecto, porque tengo o puedo apereibir en mi espíritu la idea de otro número más perfecto que él, y todavía de otro más perfecto que éste. Pero después de todo, no tengo por ello ninguna idea del número infinito, aunque vea bien que puedo hallar siempre un número mayor que un número dado, cualquiera que sea." (2)

Recluido en la matemática finitista o "de lo indefinido", uno a uno, todos los argumentos conducentes a demostrar la existencia de Dios a partir de la noción del Ens perfectissimum iban siendo cuestionadas por Leibniz en base al mismo núcleo argumental: es preciso probar previamente la posibilidad de semejante noción para tener la completa seguridad de que no sucederá como con otras nociones que son imposibles por contradictorias, si bien que aparentemente creemos tener la idea de lo que hablamos. (3)

Después de lo dicho cabría pensar que la prueba ontológica, por imperfecta, carecía de valor para Leibniz. De ninguna manera. El filósofo afirmaba estar entre los que toman el razonamiento por un sofisma y los que lo juzgan como una demostración acabada. (4) Se prueba, y ello es muy

Notas

- 1.- A Malebranche, 22.6.1.679, G.I, 331.
- 2.- ibid. p. 332. El binario es un número que es divisible por dos. Cfr. Cout. Op. p. 17.
- 3.- Cfr. "Meditationes de Cognitione..." G.IV, 424; "Animadversiones..." arts. 14 y 18; N.E. IV, 10, 7; etc. Las nociones pone como ejemplo de ideas aparentes son: el número, la línea, la velocidad máximas.
- 4.- Cfr. G.IV, 401, 1.700.

importante ya, que supuesto que Dios sea posible, existe, lo cual es un privilegio de la divinidad exclusivamente. (1) Se trata de una demonstración presuntiva, pues todo ente debe ser tenido por posible hasta que no se prueba su imposibilidad. (2)

¿Completó Leibniz la prueba de un modo apriorístico? En los "Nuevos Ensayos leemos:

"Sería de desear que gentes hábiles acabaran la demostración con el rigor de una evidencia matemática, y yo creo haber dicho algo en otra parte que podrá servir." (3)

Seguramente el filósofo se refería a una nota redactada en 1.676 durante su estancia en La Haya, en el curso de sus entrevistas con SPINOZA. (4) En dicha nota se intenta probar que la noción de un "Ens Perfectissimum" como sujeto de todas las perfecciones es inteligible y no contradictoria, esto es, posible. Y si se acepta que la existencia es una de las perfecciones, este Ente existe. Hagamos un paréntesis para ver cuál fue el razonamiento de Leibniz.

+

Este razonamiento puede resumirse del siguiente modo: definamos la Perfección como una cualidad simple, positiva y absoluta, es decir, que todo lo que expresa lo hace sin ningún límite. Por ser simple, es irresoluble e indefinible; de lo contrario, o bien sería un agregado de cualidades, en cuyo caso no sería ya simple, o bien, siendo una, tendría límites puesto que podríamos llegar a concebirla por medio de negaciones sucesivas, lo cual va contra la hipótesis, pues es positiva. (5) Así definidas, se trata de probar que todas las perfecciones son compatibles entre sí, es decir, que pueden coexistir en un mismo sujeto.

Notas

- 1.- Cfr. N.E. IV, 10, 7; D.M. art. 23; G.IV, 294; MO. art. 45; etc.
- 2.- Cfr. G.IV, 405; N.E. IV, 10, 7; etc.
- 3.- N.E. IV, 10, 7. Cfr. también G.IV, 406.
- 4.- "Quod Ens Perfectissimum existit" 1.676, G.VII, 261-262: "Ostendi hanc ratiocinationem D. Spinosae, cum Hagrae Comitatus essem, qui solidam esse putavit, cum enim initio contradiceret, scripto comprehendi et hanc schedam ei praelegi."
- 5.- En página siguiente.

Leibniz procedió por reducción al absurdo. Consideremos dos perfecciones "A" y "B". Sea la proposición "A y B son incompatibles"

Toda proposición es o verdadera o falsa. Una proposición verdadera, o es "per se nota" o bien puede ser demostrada. (1) Evidentemente no estamos ante una proposición conocida por sí misma. Y tampoco es demostrable, porque la demostración implica la resolución de al menos uno de los términos A o B, que por definición son irresolubles. Por consiguiente, la proposición no es verdadera, es falsa. Y como el razonamiento lo podemos hacer extensible a un número cualquiera de términos, resulta que todas las perfecciones son compatibles. "Datur ergo sive intelligi potest subjectum omnium perfectionum, sive Ens perfectissimum". (2)

El artículo 45 de la "Monadología" es un resumen de esta misma argumentación:

"Así sólo Dios (o el Ente necesario) tiene este privilegio, que es preciso que exista si es posible. Y como nada puede impedir la posibilidad de lo que no encierra ningún límite, ninguna negación, y por consiguiente ninguna contradicción, esto sólo basta para conocer la existencia de Dios A Priori."

Como dato a tener en cuenta para la posterior valoración de esta prueba, señalemos que sólo conozco, además del "Quod Ens Perfectissimum existit" y del artículo citado de la "Monadología", otro texto en el que Leibniz se refiera y desarrolle más o menos ampliamente la demostración anterior, y no se quede en la mera alusión. Traerlo a colación nos permitirá una mejor comprensión del pensamiento del filósofo:

"Lo que es el fundamento de mi característica lo es también de la demostración de la existencia de Dios. Pues los pensamientos simples son los

Notas

(De página anterior) 5.- "Positivum quod nullam involvit negationem nisi negationis. Negativum contra. Potest et dici absolutum et limitatum." Cout. Op. p. 475.

1.- "...omnes autem propositiones necessario verae sunt aut demonstrabiles, aut per se notae." G.VII, 261; Cfr. también G.VII, 44.

2.- En página siguiente.

elementos de la característica y las formas simples son la fuente de las cosas. Ahora bien, sostengo que todas las formas simples son compatibles entre ellas. Es una proposición de la cual no sabría dar bien la demostración sin explicar ampliamente los fundamentos de la característica. Pero si ella está acordada, se sigue que la naturaleza de Dios, que encierra todas las formas simples tomadas absolutamente, es posible." (1)

Este pasaje, escrito dos años después del "Quod Ens...", nos relaciona la prueba a priori con los fundamentos de la Característica Universal. Es una regla fundamental de la misma que a todo término de una proposición, sujeto y predicado, le sea asignable un "numerus characteristicus" de tal modo que en el caso de ser el término compuesto de otros varios, el número característico correspondiente resulte de la multiplicación de los términos componentes, y el número del sujeto pueda dividirse siempre por el número del predicado si se trata de una proposición verdadera. (2) Anora bien, toda noción compuesta consta de varias nociones, unas positivas, otras negativas. (3) Por ello, procediendo "generaliter", cualquier noción se expresará por medio de dos números característicos, uno con la nota '+' y otro con la nota '-'. Así, de los términos

animal	racional
+13 -5	+8 -7

obtenemos el término compuesto.....hombre
 de número característico+13,8 -5,7
 o bien+104 - 35

El sujeto no puede admitir predicados contradictorios o incompatibles. Para ello es preciso tener en cuenta no asignar a dos predicados números característicos de distinto signo

Notas

(De página anterior) 2.- Resúmenes de la nota de Leibniz se pueden hallar en Y. BELAVAL, "Leibniz. Initiation.."p.111; N. RESCHER, "Leibniz.." p. 147; J. MOREAU, "L'Univers.." p. 222; B. RUSSELL, "Exposición crítica.." art. 108; G. FRIEDMANN, "Leibniz et Spinoza", p. 111. En ninguno, en cambio, figura la ampliación que ahora sigue.

1.- G.IV, 296.

2 y 3 en página siguiente.

con un divisor común. Por ejemplo, si escribiéramos

animal	racional
+13 -5	+10 -7

el término compuesto.... hombre

+130 -35

sería contradictorio, puesto que la noción que vendría expresada por '+5' es contradictoria con la que se significaría por '-5', y siendo así que "racional" contiene a '+5' y "animal" a '-5' se sigue que ambos términos serían incompatibles y el sujeto de la proposición "el hombre es un animal racional" sería imposible, pues tanto '+130' como '-35' pueden ser divididos por '5' (1). Por consiguiente, de acuerdo con la Característica, se puede enunciar que dos nociones son incompatibles cuando sus números característicos respectivos pero con signos distintos admiten un divisor común (excluido el '1' y el '-1') (2)

De lo expuesto se deduce que para averiguar si dos nociones son incompatibles es preciso resolver sus números característicos, esto es, descomponerlos en factores primos. Ocurre no obstante que a las nociones simples deben asociárseles números primos; (3) y éstos son irresolubles al no admitir otros divisores que ellos mismos y la unidad. Quiere esto decir que todas las nociones simples serán compatibles entre sí, puesto que no se podrá hallar un divisor común. Es ahora cuando podemos interpretar la relación existente entre la demostración de la existencia de Dios y los fundamentos de la Característica leibniziana. Aplicando el razonamiento a la prueba del "Quod Ens...", ésta se nos muestra con claridad.

En efecto, hay que probar que dos perfecciones son compatibles, o lo que es lo mismo, que pueden hallarse en un mismo sujeto. Supongamos que son incompatibles.

Notas

(De página anterior) 2.- Cfr. Cout. Op. pp. 42 y ss. Por ej., si animal se representa por '2', racional por '3', entonces hombre se representará por '6'.

3.- "Et verò sola notio DEI purè positiva est, nullamque limitationem seu negationem involvit." Cout. Op. p. 86.

1.- ibid. p. 87.

2 y 3 en página siguiente.

No podemos demostrarlo, pues las perfecciones son cualidades simples y positivas, indefinibles por tanto. Sus números característicos serán primos, irresolubles y también positivos, puesto que las perfecciones son absolutas y no tienen negación ni limitación alguna. Es indemostrable la incompatibilidad. Por consiguiente, en virtud de que toda proposición verdadera es - estamos antes de 1.686⁽¹⁾ o cognoscible por sí misma o demostrable, siendo la demostración una resolución hasta las idénticas, las perfecciones del ente absolutamente perfecto son compatibles.

+

Habíamos preguntado anteriormente si Leibniz completó la prueba ontológica. Según KANT, nuestro filósofo se jactaba de ello. (2) El juicio, compartido por muchos, no responde enteramente a la verdad si con él se pretende afirmar que Leibniz mantuvo siempre la actitud que se le atribuye. Lo cierto es que son numerosos los textos en los que, comentando el argumento anselmiano o el cartesiano, deja la demostración de la posibilidad del "Ens perfectissimum" como una hipótesis. (3) Es verdad que dijo haber completado la prueba; pero adviértase, primero que son pocos los lugares en los que hizo esta afirmación, segundo que el tono empleado no fue siempre categórico (4), y tercero, que suya es también la afirmación de que la existencia de Dios no puede demostrarse sin el principio de razón suficiente, esto es, a posteriori. (5) De todo ello deduzco que no debió sentirse Leibniz muy satisfecho de la prueba indirecta que defendió ante SPINOZA.

Notas

(De página anterior) 2.- Sean por ejemplo los términos 'pius' (+10 -3) y 'miser' (+14 -5). Como '+10' y '-5' tienen un divisor común ('-5') ambas nociones son incompatibles y no pueden coexistir en un mismo sujeto.

3.- "Elementa simplicia possunt esse numeri primi seu indivisibiles". Cout. Op. 277, l.678; Cfr. también Cout.Op.p. 187.

1.- En "Praecognita ad Encyclopaediam sive Scientiam universalem" escribía Leibniz: "Propositio vera est quae per se nota est aut ex per se notis demonstrari potest.(...) Demonstrare propositionem est, resolutione terminorum in aequipollentes manifestum facere, quod praedicatum aut consequens in antecedente aut subjecto contineatur". G.VII, 44.

2 - 5 en página siguiente.

Obviamente, después de que a partir de 1.686 no toda proposición fuera resoluble en idénticas Leibniz debía cuestionar esta prueba, puesto que, como hemos visto, se basa precisamente toda proposición verdadera es o per se nota o ex per se notis demostrable. Y si se nos objeta que de ser cierto nuestro juicio, Leibniz no hubiera redactado el artículo 45 de la "Monadología", piénsese en el valor que hay que dar a este texto habida cuenta de que en el quinto escrito a CLARKE, en Agosto de 1.716, el filósofo escribía:

"Me atrevo a decir que sin este gran principio - el de razón suficiente - no se podría llegar a la prueba de la existencia de Dios..." (1)

Por otra parte, el mismo Leibniz criticaba de modo indirecto aquella prueba cuando, en 1.700, daba su opinión acerca de la demostración cartesiana de la existencia de Dios:

"Habiéndose propuesto el autor del escrito (2) que "Dios debe existir necesariamente porque no es imposible que Dios sea", ha tocado el punto esencial, y no ha respondido mal, que no se sigue que una cosa sea posible porque no veamos su imposibilidad, puesto que nuestro conocimiento es limitado." (3)

Esta auto-objeción - puesto que tampoco Leibniz escapa a ella - no puede pasarse por alto al enjuiciar la validez exacta que

Notas

(De página anterior) 2.- KANT, "Crítica de la Razón Pura", L. II, sec. 3ª, c. IV (ed. Losada, p. 256, vol. II): "...de ahí que el célebre Leibniz distara mucho de haber logrado aquello de lo que se jactaba: querer comprender a priori la posibilidad de un ente ideal tan sublime."

3.- La lista es larga, p. ej. G.I, 331-2; G.I, 338-339; G.III, 248; G.VII, 294; D.M. art. 23; en las "Meditationes..", en las "Animadversiones.." etc.

4.- Véase N.E. IV, 10,7.

5.- "Aio Dei existentiam non posse demonstrari, sine hoc principio nihil esse sine ratione." Grua, I, 268, (27 nov. 1.677) Obsérvese que este texto es posterior al "Quod Ens..."

1.- Cor. Clarke, 5º escrito, art. 126.

2.- Se trata del autor del escrito: "Judicium de argumento Cartesii pro existentia Dei petito ab ejus idea" aparecido en Casilea en 1.699.

3.- G.IV, 402.

el filósofo atribuía al argumento ontológico. Para una mejor comprensión del alcance de la crítica, debemos hacer referencia al marco conceptual en la que se inscribe: la teoría de la definición. Una definición es nominal cuando se puede dudar si la noción definida es posible. Tal es el caso del Ente absolutamente perfecto, que es preciso probar si es o no contradictoria para admitir su posibilidad.

Según manifestaba Leibniz, fue este asunto el que le dio ocasión de reconocer la naturaleza de la definición real, es decir, aquella que establece la posibilidad de las cosas definidas. (1) Ahora bien, la posibilidad se puede probar de varias formas: a posteriori y a priori. A posteriori cuando sabemos por experiencia que la cosa existe, "pues lo que existe o ha existido en acto es ciertamente posible" (2). Así ocurre, por ejemplo, en la Física, donde la existencia de los entes definidos es prueba evidente de su posibilidad. A priori, cuando no apelamos a la existencia de la cosa definida. Hay dos métodos: el primero consiste en dar una definición causal, esto es, una definición que "contiene la generación posible de la cosa". (3) Como ejemplo, Leibniz citaba la definición euclidiana del círculo: figura descrita por el movimiento de una línea recta en un plano alrededor de un extremo fijo. (4) El segundo método consiste en establecer la no contradictoriedad de la cosa definida dando una definición perfecta o esencial, esto es, que puede ser analizada en las nociones primitivas que la componen, sin necesidad de suponer ninguna experiencia, ni la demostración de la posibilidad de ninguna otra cosa. (5)

Evidentemente, la prueba a priori de la posibilidad del Ente absolutamente perfecto debía corresponder al último de los métodos citados. Leibniz sólo hacía referencia a los tres procedimientos mencionados para probar la

Notas

- 1.- Cfr. D.M. art. 24; G.VII, 293 y ss. "Meditationes ..."
G.IV, 424 -5.
- 2.- "Meditationes..." G.IV, 425.
- 3.- D.M. art. 24. También en "Meditationes.."
- 4.- G.VII, 294.
- 5.- G.VII, 295; D.M. 24; "Meditationes.."

posibilidad de una noción o concepto, y tratándose del argumento ontológico debe excluirse la definición causal. Sin embargo, el filósofo manifestó sus dudas acerca de si el conocimiento humano puede llegar a un análisis perfecto de una noción compuesta. (1) Es más, llegó incluso a afirmar que la única forma de probar la posibilidad es por medio de la experiencia. (2) No debe, por consiguiente, extrañar que mantuviera una prudente reserva en torno a su demostración por reducción al absurdo. Ni tampoco que, de hecho, se mostrara partidario de las pruebas a posteriori de la existencia de Dios, a las que calificó como "perfectas", mientras que la prueba cartesiana recibía el calificativo de imperfecta. (3)

En mi opinión, si tuviéramos que señalar un antecedente histórico de la actitud de Leibniz con respecto al argumento ontológico no dudaría en citar a D. ESCOTO: también éste entendía que la prueba anselmiana era incompleta, y no se limitó a rechazarla como S. TOMAS, sino que dijo podía ser "coloreada" estableciendo, como más tarde intentaría Leibniz, la no contradictoriedad. Además D. ESCOTO no creyó que la prueba, incluso una vez "coloreada", fuese estrictamente demostrativa, proponiendo el argumento como meramente probable dada nuestra impotencia para mostrar apodícticamente y a priori que el ente máximamente perfecto es posible, y afirmando que sólamete podemos demostrar la existencia de Dios a posteriori (4). Es en esa línea en donde se debe situar a Leibniz en su relación con la prueba anselmiana.

+

Notas

- 1.- "Et quidem quandocunque habetur cognitio adaequata, habetur et cognitio possibilitatis a priori; perducta enim analysi ad finem, si nulla apparet contradictio, utique notio possibilis est. An vero unquam ab hominibus perfecta institui possit analysis notionum, sive an ad prima possibilis ac notiones irresolubiles..." "Meditationes..." G. IV, 425. También D.M. art. 24 y Cout. Op. p. 431.
- 2.- Cfr. "Generales Inquisitiones", l. 686, Cout. Op. p. 372.
- 3.- G. IV, 404.
- 4.- Cfr. F. COPLESTON, "Historia de la Filosofía", Vol. II, pp. 503-504.

Con lo dicho creo haber justificado suficientemente que Leibniz consideraba el argumento ontológico una demostración incompleta y que era partidario de las pruebas a posteriori. Todavía queda otro motivo para explicar la actitud del filósofo: el que en todo este asunto se halla involucrada la espinosa cuestión de precisar la naturaleza de la noción de existencia. Sobre el particular nos extenderemos en otro lugar (1), pero bueno es dejar aquí constancia de ello. Se refuerza así la conclusión, todavía provisional, de que Leibniz no poseía una certeza apodíctica acerca de un Dios sujeto de todas las perfecciones, entre las cuales queremos destacar la voluntad. Pasemos ya a las demostraciones a posteriori.

+ +

El argumento modal

El argumento ontológico proporcionaba para Leibniz una prueba presuntiva de la existencia del ente absolutamente perfecto, de certeza moral solamente, no metafísica. (2) Había el problema de la compatibilidad de las perfecciones, esto es, de la posible contradictoriedad de la noción del "Ens perfectissimum". Según el filósofo, otra demostración parecida, aunque más "rigurosa y más estricta" (3) y también "más simple" (4) puede darse sin hablar para nada de las perfecciones,

"para no ser parado por los que nieguen que todas las perfecciones son compatibles, y por consiguiente que la idea en cuestión es posible." (5)

Leibniz tomaba ahora en consideración la definición de Dios como Ens a se, Ente necesario, Ente cuya esencia contiene la existencia, todas ellas nociones equivalentes. (6) El razonamiento es como sigue:

Notas

- 1.- Cfr. 3ª parte, pp. 497-502.
- 2.- G.IV, 404.
- 3.- Cfr. "Animadversiones.." ad.14, G.IV, 359. (1.692)
- 4.- G.IV, 406.(1.701)
- 5.- G.IV, 405.
- 6.- Vd. G.IV, 405-406 y "Animadversiones..." ad 14.

Dios es, por definición, el Ente necesario.

El Ente necesario, existe por su misma esencia.

Por consiguiente, Dios existe. (1)

Igual que antes ocurría con el Ente más perfecto,

"estos argumentos son concluyentes, con la condición de conceder que el (...) Ente necesario es posible y no implica contradicción." (2)

No trascendemos todavía la demostración presuntiva. Sin embargo, ahora no se está expuesto a la objeción de aquellos que niegan la posibilidad de Dios por no aceptar que todas las perfecciones sean compatibles. Por ello, la proposición modal que ahora resulta, "si el Ente necesario es posible, existe" es catalogada por Leibniz como "uno de los mejores frutos de toda la Lógica". (3) Por otra parte, la solidez del razonamiento se manifiesta por el hecho de que

"aquellos que quieren que de las nociones, ideas, definiciones o esencias posibles solas no se puede jamás inferir la existencia actual, (...) niegan la posibilidad del Ens a se." (4)

Con todo, subsiste aún el hueco que deja la posibilidad indemostrada. Pero Leibniz advirtió en este punto la manera de rellenar el vacío, pues si el Ens a se es imposible, los entes que son por otros lo serán también, puesto que no son sino por aquél, y nada podría existir. Este razonamiento conduce a otra proposición modal de importancia igual a la precedente: "Si no hay Ente necesario, tampoco hay ente posible". (5) Unidas las dos proposiciones modales se termina, según Leibniz, la demostración, que presentada en forma es como sigue:

Notas

- 1.- "Ens necessarium existit (seu Ens de cujus Essentia est Existentia, sive Ens a se existit) ut ex terminis patet. Jam Deus est Ens tale (ex Dei definitione). Ergo Deus existit." "Animadversiones.." ad. 14. Cfr. también G.IV, 405-406.
- 2.- "Animadversiones.." ad. 14.
- 3.- G.IV, 406. También en G.IV, 402 (1.700) refiriéndose a dicha proposición: "la plus belle sans doute et la plus importante de la doctrine des modales, parce qu'elle fournit un passage de la puissance à l'acte."
- 4.- G.IV, 406.
- 5.- ibid.

Si el Ente necesario no es posible, no hay ente posible.(1)

Hay entes posibles (2)

Por consiguiente, el Ente necesario es posible.

Si el Ente necesario es posible, existe (Prop. modal 1)

El Ente necesario es posible (Conclusión anterior)

Por consiguiente, el Ente necesario, Dios, existe.

En esto constituye el argumento modal que para Leibniz constituía una manera de salvar el escollo que la compatibilidad de las perfecciones presentaba para demostrar la posibilidad del "Ens perfectissimum". La consideramos una prueba a posteriori porque se sale de la noción de Dios para probar su existencia, no porque haga apelación a los existentes, por lo que, estrictamente hablando, no es correcto trasladar el argumento al cosmológico. (3) Leibniz no se basa en la existencia de los entes contingentes, sino en la realidad de los entes posibles. Claro es que si hay existentes también hay posibles, estando lo segundo implicado por lo primero, pero Leibniz no dice, en el razonamiento anterior, que si no hay Ente necesario tampoco hay ente existente, sino posible. En todo caso habría que referir el argumento modal al de las verdades eternas que veremos más adelante, en la medida que se mueve dentro de la pura posibilidad.

En cualquier caso, lo que importa verdaderamente es lo que prueba el razonamiento. No el Ente absolutamente perfecto, sino el Ens a se, o el Ente cuya Esencia envuelve la existencia. Pero, ¿acaso el Deus sive Natura de SPINOZA no era también el ente así entendido? El argumento modal, a mi juicio, no prueba que haya un Dios trascendente, que es de lo que se trata, y menos un Dios con bondad. Por consiguiente, seguimos igual que antes.

+

+

Notas

- 1.- La proposición modal: "si l'Estre necessaire n'est point, il n'y a point d'Estre possible" puede traducirse como lo hacemos, dado que Leibniz no dice "n'existe point", sino "n'est point", que es equivalente a "n'est pas possible", pues "ens" y "possible" son sinónimos. Cfr. Cout. Op. 360 y Grua, I, 324-325.
- 2.- Que hay entes posibles lo sabemos porque los hay existentes y por el conocimiento de las verdades eternas.
- 3.- Como hace B. RUSSELL, "Exposición crítica.." c.XV, art.107.

El argumento basado en la realidad de las verdades eternas.

Una verdad eterna es aquella proposición en la que su opuesto es lógicamente imposible. Así la proposición 'toda figura de tres lados tendrá también tres ángulos' es de este tipo. Una verdad contingente es aquella proposición cuyo opuesto no es imposible lógicamente. Así, la proposición 'en el instante t_0 la persona determinada P_0 está en el lugar l_0 '. La verdad de este último enunciado se distingue de la del anterior en lo siguiente, según Leibniz: no sería lógicamente contradictorio que la persona P_0 estuviera en el instante t_0 en un lugar distinto, mientras que sí lo sería el que una figura de tres lados no tuviera tres ángulos. Una verdad contingente es verdadera en el mundo actual, pero podría ser falsa en otro mundo si aceptamos la hipótesis de la pluralidad de los mundos posibles. En cambio, una verdad eterna es verdadera en cualquiera de estos mundos posibles.

Hay otra diferencia esencial entre ambos tipos de verdades: las contingentes exigen la existencia actual - presente, pasada o futura - del sujeto a la cual se refiere, mientras que en las eternas no. La verdad o falsedad de la proposición 'en el instante t_0 ...' se probará mediante la experiencia, a posteriori, o viendo la conexión entre el sujeto y el predicado a priori, lo cual sólo Dios puede hacer. Pero, ¿cuál es el fundamento de una verdad eterna, siendo que el sujeto no existe? Un pasaje de los "Nuevos Ensayos" que no puede ser obviado, (1) responde a la pregunta y ofrece el razonamiento que lleva a la existencia de Dios como recurso último para explicar la realidad de estas verdades:

"Los escolásticos discutían mucho de constantia subjecti, como ellos decían; es decir, de cómo la proposición hecha sobre un sujeto puede tener una verdad real si este sujeto no existe. Y es que la verdad no es más que condicional, y dice que en el caso de que el sujeto exista tendrá tal atributo.

Notas

1.- N.E. IV, 11.13.

Pero se preguntará aún: ¿en qué estará fundada esta conexión, puesto que ahí dentro hay realidad que no engaña? La respuesta será que está en la relación de las ideas. Pero se preguntará, replicando: ¿en dónde estarían estas ideas si ningún espíritu existiese, y cuál sería entonces el fundamento real de esta certidumbre de las verdades eternas? Esto nos lleva, por último, al fundamento de las verdades, a saber, a ese espíritu supremo y universal, que no puede dejar de existir, y cuyo entendimiento, a decir verdad, es la región de las verdades eternas, como San Agustín lo reconoció y lo expresó de una manera bastante viva."

Los comentadores convienen en señalar que es un argumento difícil de entender. (1) Por una parte, se confunde en sí mismo con el argumento modal, y por otra, el propio Leibniz tiende a esa confusión. (2) La realidad de los posibles exige la existencia de un Ente necesario que sea, por así decirlo, la sede de las esencias. Sin embargo, el filósofo no siempre se limitó a decir, como en la "Monadología":

"Es preciso que, si hay una realidad en las esencias o posibilidades, o bien en las verdades eternas, esta realidad esté fundada en algo existente y Actual; y por consiguiente en la Existencia del Ente necesario, en el cual la Esencia encierra la Existencia o en el que basta que sea posible para ser Actual." (3)

Si así fuera, ciertamente no habría manera de distinguir en el fondo el argumento de las verdades eternas y el modal.

En la continuación del texto de los "Nuevos Ensayos", se completa el razonamiento:

"Y para que no se crea que no es necesario recurrir a él - ese espíritu supremo y universal -

Notas

- 1.- Cfr. B. RUSSELL, "Historia de la Filosofía Occidental", c. XI, ed. Aguilar, t. I, p. 517; F. COPLESTON, "Historia de la Filosofía", t. IV, p. 303.
- 2.- Cfr. MO, art. 44; "Specimen inventorum.." G.VII, pp. 310-311.
- 3.- MO, art. 44.

hay que considerar que estas verdades necesarias contienen la razón determinante y el principio regulador de las existencias mismas, y, en una palabra, las leyes del universo. Así, siendo estas verdades anteriores a la existencia de los entes contingentes, es preciso que estén fundadas en la existencia de una substancia necesaria."

La creación de este mundo, tal como la entendía Leibniz, presupone la subordinación de lo "real" a lo racional. La necesidad física deriva de la necesidad metafísica, decía en el de "Rerum". (1) Previa a la existencia actual de este mundo es la realidad de las leyes a las que está sometido, y estas leyes no pueden subsistir a menos que haya un entendimiento que las piense:

"(...) no hay que decir con algunos escolistas que las verdades eternas subsistirían aún cuando no hubiera ningún entendimiento, ni siquiera el de Dios." (2)

Por consiguiente, el entendimiento en el que se hallan las leyes reguladoras del universo contingente no puede confundirse con éste. ¿Y dónde iba a estar semejante entendimiento que contiene todas las esencias y posibilidades, incluso aquellas que no han trascendido a la existencia actual, sino en una substancia eterna (3) y absolutamente necesaria como las mismas verdades de las cuales es fuente y a las que sirve de seno?

En síntesis, pues, el argumento de las verdades eternas es el siguiente: existe el mundo actual, pero es contingente; las leyes por las que se rige son anteriores a él y son reales; toda realidad debe estar fundada en algo existente; (4) como ese "algo" no puede ser el mundo, debe ser

Notas

- 1.- "De Rerum", G.VII, 304: "Atque ita jam habemus physicam necessitatem ex metaphysica."
- 2.- Teod. II, art. 184.
- 3.- "Si nulla esset substantia aeterna, nullae forent aeternae veritates." en "Specimen Inventorum.." G. VII, 311.
- 4.- Cfr. Teod. II, 184.

Dios.

¿Cuál es la conclusión que debemos sacar de este argumento? Leibniz viene a decir que antes que la serie, está la razón lógica de la misma, y que si no hubiera ningún entendimiento que la pensara, dicha razón no existiría y consecuentemente tampoco la serie de las cosas. La referencia a S. Agustín no significa que el Dios que Leibniz hubiera podido demostrar sea el mismo para él que para el Santo. Situándonos en el mejor de los casos, el filósofo habría probado que hay un Dios con un entendimiento que es sede de aquella razón de la serie y nada más: ni bondad e incluso ni poder.

+ +

El argumento basado en la Harmonía preestablecida.

En el sistema leibniziano, cada substancia individual es como un mundo aparte, independiente de toda otra cosa que no sea Dios. ¿Cómo explicar, pues, el orden, la armonía y la belleza que notamos en el mundo?

"Se tiene con ello asimismo una nueva prueba de la existencia de Dios de sorprendente claridad. Pues la perfecta concordancia de tantas substancias que no tienen comunicación entre sí, no puede proceder sino de la causa común." (1)

Este argumento parece coincidir esencialmente con el tradicionalmente llamado del "Designio". Sin embargo, a éste Leibniz no le concedía más que una certidumbre moral. (2) En cambio, en el contexto de la hipótesis de la armonía preestablecida es cuando adquiere, en opinión del filósofo, una "necesidad completamente metafísica":

"Pues expresando cada una de estas almas a su manera lo que pasa fuera de ella, y no pudiendo tener ninguna influencia sobre los demás entes particulares, o más bien, debiendo sacar esta expresión

Notas

1.- S.N.N., art. 16.

2.- "Mais cet argument qui ne paraît être que d'une certitude morale, est poussé à une nécessité tout à fait métaphysique par la nouvelle espèce d'harmonie que j'ai introduite, qui est l'harmonie préétablie." N.E.IV,10,10.

del fondo de su naturaleza, es preciso, necesariamente, que cada uno haya recibido su naturaleza (o esa razón interna de expresión de lo que existe fuera) de una causa universal, de la cual dependan todos estos entes y que haga que estén perfectamente de acuerdo y se correspondan los unos con los otros; lo que no puede hacerse sino con una sabiduría y un conocimiento infinitos y por un artificio grande con relación sobre todo al consentimiento espontáneo de la máquina con las acciones del alma racional."(1)

Con relación a este argumento bastará con decir dos cosas: en primer lugar, que se basa en una hipótesis, la de la armonía preestablecida, y fuera de la misma no tiene ninguna validez; en este sentido, es un razonamiento propiamente leibniciano. En segundo lugar, dentro ya del sistema, lo que resulta de la argumentación es precisamente el Programador perfecto, con el cual nos encontraremos más adelante. (2) Ordenar todo el engranaje de la máquina del mundo, unas substancias con otras, unos cuerpos con unas almas, unos estados con otros y, en fin, todo con todo, no puede ser realizado por una sabiduría y un conocimiento finitos, como dice el texto. Y mucho menos si, como ocurre con el Dios de Leibniz, ya no debe intervenir más en su obra. Pero no se puede ir más allá de una "Intelligentia Supramundana", la cual sería objeto de adecuada crítica por parte de CLARKE.

+

+

+

El análisis y reseña de textos realizado en este capítulo ha estado encaminado a procurar el conocimiento suficiente para nuestra encuesta de una noción básica de la filosofía de Leibniz. Sabemos ya qué y cómo era el Dios nominal leibniciano. De paso hemos preparado la posterior problematización de dicha noción. Podemos iniciar ahora la andadura por los dos laberintos.

Notas

- 2.- Cfr. infra. pp. 469-472.
1.- N.E. IV, 10, 10.