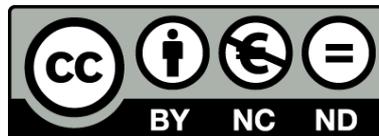




UNIVERSITAT DE
BARCELONA

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

S E G U N D A P A R T E

L O S D O S L A B E R I N T O S

"Il y a deux labyrinthes fameux où notre raison s'égaré bien souvent: l'un regarde la grande question du libre et du nécessaire, surtout dans la production et dans l'origine du mal; l'autre consiste dans la discussion de la continuité et des indivisibles qui en paraissent les éléments, et où doit entrer la considération de l'infini. Le premier embarras presque tout le genre humain, l'autre n'exerce que les philosophes.(..) Mais si la connaissance de la continuité est importante pour la spéculation, celle de la nécessité ne l'est pas moins pour la pratique."

"Teodicea." Prefacio.

(I)

EL LABERINTO

DE LA

COMPOSICION DEL CONTINUO

"Nadie elaborará una metafísica verdaderamente sólida si no ha pasado a través de este laberinto."

G.M.VII, 326.

C A P I T U L O V

LOS MEANDROS. LA INMORTALIDAD
COMO PORTICO.

Expuesto de una manera sucinta, el laberinto de la composición del continuo se refiere a la dificultad que hay en concebir la divisibilidad infinita de una magnitud infinita. Leibniz se vanaglorió de haber resuelto esta dificultad (1). Hasta qué punto lo consiguió y de qué modo será cuestión de comprobar en los capítulos siguientes.

De la importancia del tema nos da una idea las propias palabras del filósofo: "Nadie elaborará una metafísica verdaderamente sólida si no ha pasado a través de este laberinto." Cabe, sin embargo, preguntarse si esta importancia es puramente teórica. En el Prefacio de la "Teodicea", Leibniz sostenía que este laberinto "n'exerce que les philosophes", contraponiéndolo al laberinto de lo libre y lo necesario, que "embarrasse presque tout le genre humain". Si atendemos únicamente a este texto podemos llegar a creer que, en efecto, para Leibniz el problema es sólo especulativo, sin ninguna incidencia en la práctica y la moral. Sin embargo, un escrito de REMOND contraviene esta opinión:

"Me atrevo a pedirlos para el segundo laberinto el mismo hilo de Ariadna cuyo desarrollo ha servido para que salgamos del primero. Os dais cuenta de que quiero hablaros de vuestros pensamientos sobre la Substancia, sobre el Continuo y sobre el Infinito. Pues es de ahí que vos extraéis las consecuencias más seguras incluso para la moral y la

Notas

- 1.- A la Princesa Sofía, 31.10.1.705, G.VII, 560: "c'est dans la solution de cette difficulté que je crois avoir rendu quelque service a la science.."

conducta, como lo decís en vuestro juicio sobre los escritos del difunto Milord Shaftsbury". (1)

Por mi parte, conociendo la preocupación que siempre tuvo Leibniz en conciliar su sistema con la práctica a la cual debía servir, me inclino a pensar que es el segundo texto el que expresa el verdadero sentir del filósofo.

Con todo, la disparidad de criterios no carece de fundamento. El laberinto tiene varias entradas: por unas, sólo se entra con la razón; por otras, también con el corazón. Y según sea el camino emprendido, así será también la consideración que demos al recorrido.

La entrada más antigua se remonta a los argumentos de Zenón contra el movimiento. No es aquí el lugar de ocuparnos de ellos. Sólomente indicaremos que las célebres aporías señalaron el punto de partida de las reflexiones en torno a la posibilidad de que una magnitud continua se pudiera componer a partir de elementos indivisibles. Ya en la filosofía griega se perfilaron dos actitudes opuestas. De una parte, el atomismo representado por Demócrito y Leucipo, para los cuales la materia se compone de partículas indivisibles que se distinguen por su forma y la posición que pueden ocupar. De otra parte, Aristóteles sostenía que la materia es divisible indefinidamente, potencialmente, aunque no esté dividida infinitamente en acto.

Estas dos concepciones dieron lugar a que las discusiones que entablaron los partidarios de cada una de ellas se prolongaran hasta la época de Leibniz. En la Edad Media fueron muy populares las controversias sobre la composición del continuo. Posteriormente, DESCARTES las rechazaría aduciendo que nos es imposible responder a las dificultades que se suscitan de la divisibilidad al infinito a causa de nuestra propia finitud. Digamos de paso que Leibniz se opuso tanto a los atomistas como a los aristotelistas. Contra aquéllos, rechazó que hubiera átomos materiales en la Naturaleza; contra éstos, sostuvo que se da la divisibilidad infinita en acto de la materia.

Notas

1.- G.III, 608, 17 feb. 1.714. El subrayado es mío.

Pero las paradojas de Zenón son más conocidas de nombre que de contenido, puesto que su comprensión no es fácilmente accesible al juntarse la consideración del espacio y el tiempo a la vez. Hay otra entrada al laberinto que se nos muestra mucho más inmediata y que sigue siendo primordialmente racional. Leibniz la presenta en la "Teodicea" después de aludir a Descartes, Arriaga (1) y otros escolásticos para decir de ellos que confiesan la imposibilidad de responder a las dificultades sobre la división de la materia al infinito.

"Un hombre inteligente me hizo un día esta objeción: Córtese la línea recta BA en dos partes iguales por el punto C, y la parte CA por el punto D, y la parte DA por el punto E, y así al infinito; todas las mitades BC, CD, DE, etc., hacen juntas el todo BA. Así pues, es preciso que haya una última mitad, puesto que la línea recta BA termina en A. Pero esta última mitad es absurda, ya que puesto que es ella misma una línea, todavía se la podrá cortar en dos. Así pues, la división al infinito no puede ser admitida." (2)

La dificultad que planteaba el interlocutor de Leibniz se basa en la premisa de que debe haber última mitad. El razonamiento, expuesto en forma, es el siguiente:

Si se da la divisibilidad al infinito no hay última mitad.
Hay última mitad.

Por consiguiente, no hay divisibilidad al infinito.

Y, ¿por qué debe haber última mitad? Porque de no ser así, o bien la infinita divisibilidad nos lleva al punto A inextenso, en cuyo caso, ¿cómo recomponer la línea a partir de un punto que si lo doblamos va a quedar tan inextenso como antes?, o bien, si no llegamos a ningún punto A, ¿cómo de los infinitos segmentos que resultarían del proceso suodivisorio podemos recomponer una línea finita?

Notas

- 1.- Rodrigo Arriaga (1.592-1.667), jesuita español, autor de las "Disputationes theologicae" sobre las diversas partes de la "Summa Theol." de Santo Tomás. (Nota de la edición de Brunschvicg)
- 2.- Teod. Discurso, art. 70.

En el ejemplo anterior, la línea AB puede representar geoméricamente cualquier espacio, cuerpo, movimiento o tiempo. (1) Ciertamente, advertimos las dificultades que llevaron a Leibniz a calificar como laberinto la composición del continuo. (2) Sin embargo, todavía no hemos salido del ámbito de la especulación. Hasta ahora, las dos entradas por las que nos hemos introducido nos presentan problemas que sólo implican a los filósofos. ¡Ya se encargarán los teóricos de resolverlos! Cualquiera sabe que, no Aquiles, sino él mismo, pasaría a la tortuga, y que si no se aparta del camino de la flecha las consecuencias pueden ser desastrosas, y no precisamente para la filosofía. Además, ¿qué más da que haya o no última mitad? La línea está ahí, y puedo trazarla cuando quiera. En cambio, la situación es completamente distinta cuando en la solución de esas paradojas se ve involucrada la cuestión de la inmortalidad del alma.

+

+

+

UNAMUNO manifestaba su vehemente sospecha de que "el hambre de inmortalidad personal" constituye el verdadero punto de arranque de todo quehacer filosófico. Decía: "el ansia de inmortalidad, ¿no será acaso la condición primera y fundamental de todo conocimiento reflexivo o humano? ¿Y no será, por lo tanto, la verdadera base, el verdadero punto de partida de toda filosofía, aunque los filósofos, pervertidos por el intelectualismo, no lo reconozcan?" (3)

Notas

- 1.- "Datur initium finisque spatii, corporis, motus, temporis alicujus: esto illud, cujus initium quaeritur, expositum linea ab." en "Theoria motus abstracti", G.IV, 228.
- 2.- Leibniz adoptó la calificación de "laberinto" para la composición del continuo del teólogo y físico Fromondus. (1.587-1.653) que escribió en 1.631 el libro "Labyrinthus sive de compositione continui". Cfr. N.E.II, 23, 31.
- 3.- M. UNAMUNO, "Del pensamiento trágico de la vida." Losada, Buenos Aires, 1.964, p. 38.

Pervertido o no, Leibniz es de los filósofos que hubiera podido citar Unamuno para corroborar la sospecha. Para él, la demostración de la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma son el fruto de todos nuestros estudios,

"puesto que ahí está el fundamento de nuestras mayores esperanzas." (1)

Y si hubiera que establecer un orden de prelación entre las dos cuestiones, el deseo que según Spinoza todo ente tiene por perseverar indefinidamente en su propio ser no dudo haría que el hombre Leibniz situara en primer lugar la preocupación por la seguridad de una existencia futura. (2)

¿Puede ser probada la inmortalidad del alma? Las circunstancias de la época requerían que no sólo pudiera, sino que debía serlo. Leibniz afirmó estar completamente de acuerdo con el Concilio de Letrán, del cual partió la recomendación a los filósofos cristianos para que se esforzaran en solucionar las dificultades que parecían abrir una brecha insondable entre la teología y la filosofía, entre la fe y la razón. En concreto, se debía responder a la doctrina de los averroístas, para los cuales el alma era mortal según la filosofía e inmortal sólo por la fe. (3) Por otra parte, había asimismo que rebatir a los socinianos, los cuales sostenían que se requería una gracia especial divina para que el alma no pereciera. Pero en los tiempos que corrían, en que se exigía una explicación racional para casi todo, apelar a la fe y a los milagros era dar armas al ateísmo, puesto que para todos aquellos que no se conformaban con la mera creencia, la ausencia de demostración podía conducir a la negación, y según el parecer de Leibniz, basta negar la inmortalidad para ser ateo. (4)

Notas

- 1.- G. IV, 290.- En 1.668 ya escribía Leibniz: "Coepi igitur ipsemet inquisitione rerum incumbere, tanto vehementius, quanto ferebam impatientius, me maximo vitae bono, certitudine scilicet aeternitatis post mortem, et spe divinae beneficentiae in bonos ac innocentes aliquando apparituras." "Confessio Naturae contra Atheistas", G. IV, 105-106. 2, 3 y 4 en página siguiente.

¿Y qué tiene que ver todo esto con el laberinto de la composición del continuo? Lo siguiente. Para demostrar que las almas no perecen, primero hay que probar su inmaterialidad,

"(...) confieso que creo que la inmortalidad del alma sería poco probable, si se destruyera su inmaterialidad." (1)

Y como quiera que la materia es de por sí extensa y divisible, la inmaterialidad requiere a su vez la indivisibilidad como condición necesaria, si bien no suficiente en las almas racionales o espíritus, en los cuales hace falta además la memoria o conciencia de sí. (2)

Permaneciendo siempre bajo el mismo núcleo argumental, Leibniz varía los términos: unas veces, el alma, para ser inmortal, ha de ser indisoluble, otras incorruptible, en el fondo siempre subyace la misma idea: la inseparabilidad de las partes, lo cual equivale a la carencia de éstas. (3) Leibniz sintetizó en pocas líneas el razonamiento en la "Monadología". En su primer artículo, la ausencia de partes es lo que define la simplicidad de la mónada. Lo que no tiene partes es indivisible e inextenso

"Allí donde no hay partes, no hay ni extensión, ni figura, ni divisibilidad posible." (4)
indisoluble

"Tampoco hay que temer ninguna disolución." (5)
e impercedero

"y no hay ninguna manera concebible por la cual una substancia simple pueda perecer naturalmente." (6)

Notas

(De página anterior) 2.- "Ego inter tot distractiones vix alteri me argumento vehementius incubuisse arbitror quantumcunque tractu hujus vitae meae, quam quod me securum redderet de futura, et hanc unam mihi multo maximam fuisse fateor etiam philosophandi causam." A Arnauld, li. I. l. 671. G. I, 71. El subrayado es mío.

3.- Cfr. Teod. Discurso, art. 7.

4.- "Itaque qui negat immortalitatem animae is Atheus est." Grua, II, 741.

1.- A Burnett, 6.7.1.706, G. III, 311.

2.- Cfr. D.M. art. 34 y LR. p. 269.

3, 4, 5 y 6 en página siguiente.

Y henos aquí de nuevo a las puertas del laberinto. Porque, siguiendo con la "Monadología", si los compuestos no son más que un agregado de simples (1), siendo las substancias simples inextensas, inmateriales - puesto que la materia implica la extensión (2) - e indivisibles, y lo que está en los compuestos no puede venir más que de los ingredientes simples (3), siendo los compuestos extensos, materiales y divisibles, ¿cómo a partir de lo inextenso se puede llegar a componer lo extenso? ¿cómo de lo inmaterial lo material? ¿cómo de lo indivisible lo divisible? Esto es lo que preguntaba DES BOSSES,

"(...) la masa, que es real y tiene una difusión o extensión real, ¿de qué modo puede resultar a partir de las mónadas solas que carecen de difusión y extensión?" (4)

Notas

(De página anterior) 3.- Sobre el particular, véase E. NAERT, "Mémoire et conscience de soi chez Leibniz" cap. VI, "L'immortalité", en donde se incluye una extensa lista de textos.

4.- MO, art. 3.- El texto del escrito de Leibniz a Bourguet (5.8.1.715, G.III, 583) "L'Unité est divisible, mais elle n'est pas résoluble (...) faute de distinguer entre la Résolution en Notions et la Division en parties" lleva a distinguir dos planos - como muestra Y. BELAVAL en "Études leibniziennes" pp. 174-5 - entre la relación de lo indivisible y lo simple. En la mónada, ambos conceptos se corresponden (por ejemplo, A. Robinet, "Leibniz et Malebranche..." p. 446: "Monades, c'est à dire, les substances simples ou indivisibles.."). En la Matemática ya no es así, habida cuenta de la simplicidad y divisibilidad de la unidad aritmética.

5.- MO, art. 4.

6.- ibid.

- 1.- MO, art. 1: "Et il faut qu'il y ait des substances simples, puisqu'il y a des composés; car le composé n'est autre chose qu'un amas, ou Aggregatum des simples."
- 2.- "Per Materiam autem hic intelligo Massam seu materiam secundam, ubi est extensio cum resistantia." A Des Bosses, 24.4.1.709, G.II, 370; "Materiam naturaliter exigere extensionem" G.II, 515.
- 3.- MO, art. 8: "(...) puisque ce qui est dans le composé ne peut venir que des ingrediens simples."
- 4.- A Leibniz, 6.9.1.709, G.II, 388: "(...) at massa, quae realis est et realem diffusionem sive extensionem habet, quomodo ex monadibus solis diffusionem et extensionem caracteribus resultare possit necdum assequor ex iis quae hactenus disseruisti..."

Verdaderamente estamos ante una grave dificultad que Des Bosses confesaba no alcanzar a comprender con las explicaciones que Leibniz le había dado hasta el momento. Prudentemente, achacaba su incomprensión a que todavía no había penetrado suficientemente en ellas, o bien a que Leibniz supusiera un principio que él ignoraba. (1) H. HOLZ no muestra tanto recato cuando dice: "La afirmación de que la acumulación de lo inmaterial pudiera dar como resultado algo material es absurda y no se puede atribuir a Leibniz." (2) Sin embargo, la tesis de HOLZ de que la mónada tiene un contenido material (3) choca frontalmente con las categóricas aseveraciones de Leibniz:

"Todo el mundo está de acuerdo que la materia tiene partes, y por consiguiente, es una multitud de varias substancias como sería un rebaño de ovejas. Pero puesto que toda multitud supone verdaderas unidades es manifiesto que estas unidades no pueden ser materiales (ne scauroient estre de la matiere) ... Así, las Unidades son propiamente substancias aparte, que no son divisibles, ni por consiguiente, perecederas (...). Y es esta substancia simple, esta Unidad de substancia o esta MONADA que se llama ALMA, y por consiguiente las almas, como todas las otras Unidades de substancias, son inateriales, indivisibles, imperecederas." (4)

Textos como éste los podríamos multiplicar a discreción. Las unidades substanciales son inateriales y de ellas resultan los compuestos materiales. La afirmación de que la acumulación de lo inmaterial puede dar como resultado algo material no es tan absurda, o por lo menos es atribuíble a Leibniz.

"La materia segunda, que constituye el cuerpo orgánico resulta de innumerables substancias completas" (5)

Notas

- 1.- "...necdum assequor ex iis quae hactenus disseruisti, siue quod ea non satis penetrem siue quod principium quodpiam mihi ignotum supponas." *ibid.*
- 2.- H. HOLZ, "Leibniz", p. 45.
- 3.- *ibid.* p. 47.
- 4.- A Sofía, 12.6.1.700, G.VII, 552-553.
- 5.- A Des Bosses, 16.10.1.706, G.II, 324.

Y también,

"Es verdad que la dificultad no impide que la materia esté compuesta de substancias simples o indivisibles, puesto que la multitud de estas substancias o de estas unidades es infinita." (1)

Con todo, el mismo Leibniz parece dar la razón a HOLZ cuando dice:

"Sólo Dios está por encima de toda la materia, puesto que El es el autor de la misma; pero las criaturas liberadas de la materia estarían separadas al mismo tiempo de la trabazón universal, y como desertores del orden general." (2)

O bien cuando asegura,

"Y es este mismo principio substancial, (la entelequia primera) que en los entes vivos se llama alma, y en los otros entes forma substancial, y que, en tanto que constituye con la materia una substancia verdaderamente una, o una unidad por sí, es lo que yo llamo Mónada." (3)

¿Y bien? La mónada, ¿es material o inmaterial? ¿acaso la mónada no es lo mismo que el alma? Estamos de lleno en el laberinto. Para intentar salir del atolladero habrá que hacer caso al propio Leibniz:

"Para juzgar por la razón si el alma es material o inmaterial, es preciso concebir lo que es el alma y lo que es la materia." (4)

A ello vamos en los próximos capítulos.

Notas

- 1.- A la Princesa Sofía, 30.10.1.705, G.VII, 561.
- 2.- "Considerations sur les Principes de Vie." escrito en 1.705, G.VI, 546.
- 3.- "Atque hoc ipsum substantiale principium est, quod in viventibus anima, in aliis forma substantialis appellatur, et quatenus cum materia substantiam vere unam, seu unum per se constituit, id facit quod ego Monadem appello.." "De Ipsa Natura", 1.698, G.IV, 511. Cfr. también G.II, 368.
- 4.- A la Princesa Sofía, 12.6.1.700, G.VII, 552.

C A P I T U L O V I

D E L A M U L T I P L I C I D A D

A

L A U N I D A D S U B S T A N C I A L

En el capítulo dedicado a la unidad y la relación analizamos la significación del axioma "ens et unum convertuntur" en la filosofía de Leibniz, así como las consecuencias ontológicas que del mismo se derivaban. La unidad trascendental nos conducía, a través del ente, a la unidad substancial y a la vida, o lo que es lo mismo, a la mónada como principio de unidad ontológica. Ahora debemos seguir por la senda que allí abandonamos. Y puesto que de lo que se trata es de ir en busca de la unidad verdadera, bueno será que, previamente a cualquier otra consideración comencemos cuestionándonos por su existencia. Las unidades perfectas, substancias simples de las que habló constantemente Leibniz, ¿existen en realidad?

Para el filósofo no hubo ninguna duda de que así es. Veamos cómo justificaba su creencia.

"Y es preciso que haya substancias simples, puesto que hay compuestos; pues lo compuesto no es otra cosa que un montón, o aggregatum de simples." (1)
¿Estamos ante una demostración? Acudamos a la definición del compuesto: es un agregado de simples. ¿Qué nos está diciendo Leibniz? Que "es preciso que haya substancias simples puesto

Notas

1.- En página siguiente.

que hay agregados de simples". Como por ejemplo, en este otro texto:

"(...) es preciso que haya entes simples, de otro modo no habría entes compuestos o entes por agregación." (1)

Cualquiera que sea la forma de presentar el razonamiento, se presupone siempre implícitamente la existencia de aquello que se quiere demostrar, puesto que ¿cómo sabemos que hay agregados de simples si no conocemos la existencia de estos últimos?

Lógicamente la realidad actual de las substancias simples no pasa de ser un postulado. (2) Cabe, sin embargo, una demostración moral de la existencia de las mismas. ¿Debemos acaso negar la multitud? Pues eso haríamos si no admitiéramos las unidades que la componen:

"Allí donde hay varios o la multitud, es preciso que haya también unidades, puesto que la multitud o el número está compuesto de unidades. Así, si no hubiera más que una única unidad, es decir Dios, no habría tampoco multitud en la Naturaleza, y él estaría solo." (3)

Y eso nos conduciría al espinocismo que Leibniz intentó siempre evitar:

"¿Diremos pues con un cierto innovador demasiado conocido que Dios es la única substancia de la cual las criaturas no son otra cosa que modificaciones?" (4)

Notas

(De página anterior) 1.- MO, 2: "Et il faut qu'il y ait des substances simples, puisqu'il y a des composés; car le composé n'est autre chose qu'un amas, ou aggregatum des simples." La traducción de este pasaje debe hacerse con sumo cuidado. Hay que tener presente que 'le composé' no designa a las substancias compuestas, sino a los compuestos en general, que incluyen también a los agregados. En el equívoco incurre H. HOLZ, "Leibniz", p. 45, cuando dice: "en el capítulo 2 de la Monadología se dice expresamente que las substancias compuestas "no son otra cosa que..."". Sobre la ambigüedad con la que Leibniz se refirió a la substancia compuesta, cfr. infra. pp. 292-294.

1.- A Bayle, l.702, G.VII, 69.

2.- Cfr. Y. BELAVAL, "Études leibniziennes" p. 172.

3.- A la Princesa Sofía, 30.11.1.701, G.VII, 557.

4.- G. VI, 582.

Por consiguiente, podemos concluir afirmando que la existencia de las mónadas se deduce, no lógicamente, sino moralmente, siendo el razonamiento como sigue:

Si no hay multiplicidad, entonces hay sólo una unidad.
Debe haber más de una unidad (si no se quiere incurrir en un sistema de tipo espinocista).

Debe haber, pues, multiplicidad

Y, por tanto, también unidades, (ya que lo plural está compuesto de unidades).

+

Una vez postulada la existencia de las unidades verdaderas habrá que determinar su naturaleza, la cual no es en modo alguno evidente. En un primer momento, si observo las cosas que me rodean, todas me parecen ser unas, y como tal las nombro: una mesa, una piedra, un libro, un pan, un gato, ... No obstante, también califico como unidad a un manojo de rosas, o a un rebaño de ovejas, siendo en este caso la unidad de una colección, no la de un elemento, o lo que es lo mismo, no la unidad de un ente, sino de "una manera o apariencia de ente." (1) Es decir, un fenómeno. Y bien, ¿no serán fenómenos también las rosas o las ovejas? Puesto que

"en rigor de verdad, el cuerpo de cada oveja y cualquier otro cuerpo es un rebaño, y sólo se encuentra el ente mismo en la unidad perfecta, que ya no es rebaño." (2)

Y lo mismo que se dice de las ovejas, se puede aplicar a las restantes cosas citadas.

Para dilucidar la cuestión debemos proceder al análisis de lo que realmente constituyó para Leibniz la unidad verdadera o substancial, que de momento concretaremos en la substancia simple. En primer lugar, efectuaremos la caracterización negativa que incluye la crítica leibniziana de los átomos, de la extensión y el movimiento. Luego pasaremos a caracterizar positivamente la mónada.

Notas

- 1.- A Sofía, 19.10.1.701, P. Azcárate, "Obras", p. 280, vol. I
- 2.- ibid.

+

+

+

Caracterización negativa de la substancia individual.

i) No es ni un ente de razón ni un ente por agregación.

La verdadera unidad no lo es por agregación. Dada una multiplicidad cualquiera, llegamos a concebir la unidad por agregación a través de dos tipos de relaciones entre sus componentes: por una parte, atendiendo a la juxtaposición o contacto físico de los mismos; por otra, atendiendo a su finalidad común. En ninguna de estas dos formas se puede afirmar que haya una unidad substancial; con relación al primer caso,

"creo que una baldosa de mármol no es quizás más que como un montón de piedras, y así no podrá pasar por una única substancia, sino por una ensambladura de varias." (1)

Es, dirá Leibniz, como si tuviéramos dos diamantes, el del Gran Mogol y el del Gran Duque: alejados el uno del otro, lo más que se podrá decir de ellos es que constituyen un par de diamantes,

"pero no se dirá que estos dos diamantes constituyen una substancia." (2)

Y no a causa de la lejanía; juntémoslos hasta que se toquen, enlacémoslos por medio de un anillo de manera que no se los pueda separar: la unidad resultante lo será sólo accidentalmente,

"pues es como por accidente que están obligados a un mismo movimiento." (3)

Es un error imaginar que un ente es "unum per se" sólo porque todo él deba moverse siempre en un mismo sentido, que no pueda haber una parte que vaya hacia un lugar y otra hacia otro. La unidad substancial no hay que buscarla pues ni en una baldosa de mármol, como tampoco en el agua de un estanque con

Notas

- 1.- A Arnauld, 28 nov/8 dic. 1.686, LR, 145.
- 2.- ibid.
- 3.- ibid.

todos los peces dentro, aún cuando el agua estuviera helada, ni en un rebaño de ovejas, incluso si estuvieran ligadas de tal modo que no pudieran andar a no ser que lo hicieran al mismo paso. (1)

Por otra parte, tampoco poseen unidad substancial las comunidades con una finalidad común,

"como pueblo, ejército, sociedad o colegio, que son entes morales, en donde hay algo imaginario y dependiente de la ficción de nuestro espíritu." (2)

Sin embargo, y esto es importante, Leibniz reconoció que se dan distintos grados en la unidad accidental. Del mismo modo que hemos visto cómo de alguna manera aumentaba la unidad de los dos diamantes a medida que iban acercándose, así también una sociedad regulada tiene más unidad que una muchedumbre confusa, y una máquina o cuerpo orgánico tiene más unidad que una sociedad, es decir,

"es más a propósito concebirlos como una sola cosa porque hay más relaciones entre sus ingredientes." (3)

Con todo, la unidad radica en nuestro espíritu, no en la cosa misma, puesto que si bien

"todas las partes que conspiran a un mismo intento son más propias para componer una verdadera substancia que las que se tocan"

este deseo común

"¿qué otra cosa es que una semejanza, o bien un orden de acciones y pasiones que nuestro espíritu observa en las cosas diferentes? (4)

Cuando Leibniz escribía estas palabras ya admitía de alguna manera la relación entre la finalidad y la substancialidad, aunque de momento esta relación no dejara de ser una creación de nuestro espíritu, esto es, la finalidad todavía no substancializaba realmente. Más tarde deberemos tener en cuenta este punto al discutir la unidad de

Notas

1.- ibid. p. 145

2.- ibid.

3.- A Arnauld, 30.4.1.687, LR, p. 168

4.- ibid.

los compuestos (1). En cualquier caso, retengamos aquí que, en mi opinión, la harmonía realizante ya planeaba sobre el pensamiento de Leibniz cuando éste entabló la correspondencia con ARNAULD fiel al axioma de la convertibilidad del ente y lo uno, que debía hacerle asignar, como hiciera posteriormente con DES BOSSES, sólo una realidad "semimental" a toda unidad y entidad por agregación.

+ +

ii) No es un átomo material

Puesto que en el rigor metafísico los entes por agregación son más bien fenómenos que sustancias (2), no es en la materia donde hallaremos las unidades buscadas.

"Todo el mundo está de acuerdo que la materia tiene partes, y por consiguiente es una multitud de varias sustancias como lo sería un rebaño de ovejas. Pero puesto que toda multitud supone verdaderas unidades es manifiesto que estas unidades no podrán ser materiales, de otro modo serían todavía multitudes, y de ningún modo unidades verdaderas y puras, tales como hace falta para hacer una multitud." (3)

¿Y ello por qué? Porque

"toda parte de la materia está actualmente dividida en otras partes (...) y no se llegaría nunca a algo de lo cual se pudiera decir: he ahí realmente un ente." (4)

En cuyo caso, a excepción del hombre que es consciente de su propio yo, y eventualmente de otros entes que estén dotados de un alma, no habría nada substancial en el mundo. (5)

Este razonamiento señala el rechazo leibniziano de los átomos materiales, y nos da la fundamentación ontológica del mismo. Un ente material no puede ser perfectamente indivisible, o dotado de verdadera unidad. (6) A partir

Notas

- 1.- Cfr. infra. p. 327.
- 2.- A Bayle, 1.702, G.III, 69
- 3.- A la Princesa Sofía, 12.6.1.700, G.VII, 552.
- 4.- A Arnauld, 28 nov/ 8 dic. 1.686, LR, 146.
- 5.- ibid.
- 6.- SNN, art. 3.

de 1.686 la crítica del atomismo fue una constante de la filosofía de Leibniz. (1) Referirnos a ella nos permitirá tocar algunos puntos de interés para un mejor conocimiento del sentir profundo del filósofo.

La crítica leibniziana debemos situarla en el contexto de una doble oposición: por una parte a CORDEMOY (2), y por otra a NEWTON.

Respecto al primero, vemos a Leibniz citar a menudo (3). El interés en la desaprobación del atomismo del filósofo francés no se comprende bien si no se tiene en cuenta que la misma se inscribe en el marco de la polémica que Leibniz mantuvo con los ocasionalistas: Cordemoy fue uno de sus máximos representantes (4), y el ocasionalismo fue determinante para la formación de la propia doctrina leibniziana. Cordemoy, al comienzo de sus discursos sobre "Le discernement du corps et de l'âme" había intentado explicar el doble hecho de que, por un lado, el cuerpo humano es indivisible (5), mientras que por el otro, la materia es siempre divisible por ser extensa. Siendo los cuerpos a su vez materiales y extensos, para conciliar las dos consideraciones contrarias, llegó a la conclusión de que la materia está compuesta de átomos indivisibles, aunque materiales, y cuya reunión formaría los cuerpos. (6)

En opinión de Leibniz, el planteamiento de la cuestión es, en principio, correcto:

"M. Cordemoy, viendo que las cosas compuestas debían ser el resultado de cosas simples, fue forzado, a pesar de lo cartesiano que era, a recurrir a los Atomos, abandonando a su maestro." (7)

Notas

- 1.- Véase por ejemplo, "Demonstratio contra Atomos..." G.VII, 284 (1.690); a Sofía, G.VII, 561 (1.705); a Hartsoecker, G.III, 504 y ss (1.710); a Des Bosses, G.II, 409 (1.710); a Remond, G.III, 620 (1.714); a Clarke, 5º escrito, 24, (1.716)...
- 2.- G. de CORDEMOY, escribió "Le discernement du corps et de l'âme", Paris, 1.666; obra reeditada en 1.671 y 1.679, lo cual da una muestra de su popularidad.
- 3.- SNN, art. 11; a Sofía, G.VII, 561; A Arnauld, 28 nov/8 dic. 1.686, LR. 147; "De Ipsa Natura", 10, G.IV, 509.
- 4.- Cfr. "De Ipsa Natura", art. 10.
- 5.- Sobre la substancialidad del cuerpo humano cfr. infra. c.8.
- 6.- LR, p. 296-297.
- 7.- A Sofía, 561.

Sin embargo, los átomos a los que recurrió Cordemoy, "pequeños cuerpos de una dureza insuperable" que tomó por los primeros elementos o las substancias más simples que hay en la materia, no ofrecen la solución adecuada, y ello por varias razones:

"Además de que todos los cuerpos tienen también partes actuales, aunque no estén separadas unas de otras, M. Cordemoy no ha considerado que esta dureza perfecta e insuperable debería ser milagrosa, y que efectivamente todo cuerpo, grande o pequeño, tiene partes separadas entre sí que ejercen movimientos internos en él, según que esté impulsado por los otros: de otro modo habría cuerpos impasibles. Sin hablar de muchas otras razones que muestran que la Materia está actualmente dividida al infinito." (1)

Tres son las objeciones que, de modo explícito, esgrimía Leibniz en este texto contra la tesis de Cordemoy. En primer lugar, todos los cuerpos tienen partes actuales, por pequeños que sean: en efecto, puesto que

"La trabazón invencible de una parte con otra - si pudiera concebirse o suponerse con razón - no impediría su diversidad" (2)

y lo que consta de partes ya no es simple, sino compuesto. En segundo lugar, la dureza insuperable del átomo de Cordemoy debería ser milagrosa: ¿cómo, si no es así, explicarla a partir de la materia sóloamente? El mismo Leibniz, antes de estar en posesión de su Dinámica, hubo de recurrir de alguna manera al milagro para explicar la cohesión e indivisibilidad de los átomos materiales cuando profesaba un mecanicismo corpuscular. La "Confessio Naturae contra Atheistas" (1.668), (3) escrita en esa época, abordaba la misma cuestión: la causa de la consistencia de los cuerpos no había sido explicada hasta el momento por nadie a partir de la naturaleza sólo corporal, y de la consistencia viene el que los cuerpos o

Notas

- 1.- A la Princesa Sofía, G.VII, 561.
- 2.- SNN. art. 11.
- 3.- G.IV, pp. 105-110.

las partes de los cuerpos sean coherentes entre sí, de lo cual nace, entre otras cualidades secundarias, la dureza. (1) Según Leibniz, ante las dificultades que encontraron para explicar esta consistencia en los cuerpos, filósofos antiguos como Demócrito, Leucipo, Epicuro y Lucrecio, y modernos como Gassendi y J.C. Magneus no tuvieron otra salida que suponer en el análisis último de los cuerpos algunos corpúsculos indivisibles que ellos mismos llamaron átomos, pero tampoco en éstos aparece ninguna razón de la cohesión ni de la indivisibilidad. (2) Apelar a que las partes de los átomos son coherentes porque no hay ningún vacío entre ellas, como hicieron los antiguos, "es una respuesta tan inepta que los más modernos tienen vergüenza de ella", porque de ser así se seguiría que todos los cuerpos que se han tocado alguna vez deberían estar inseparablemente ligados al modo de los átomos, dado que en todo contacto de un cuerpo con otro cuerpo no se interpone ningún vacío. (3) Por consiguiente, concluía Leibniz, es preciso recurrir finalmente a Dios para dar razón de los átomos, puesto que únicamente Él asegura la solidez a este último fundamento de las cosas. Posteriormente, el filósofo procuraría dar cuenta de la consistencia sin apelar a Dios, lo cual hizo por medio de su Dinámica en los cuerpos en general, y como los átomos no admitían otra explicación que la del "milagro", debían ser rechazados. En tercer lugar, no hay cuerpos impasibles.

"Un cuerpo en reposo no es nada y no difiere del espacio vacío"

escribía Leibniz a Arnauld en una carta que resumía las tesis de la "Hypothesis Physica Nova" (4). Ya en 1.671, sin

Notas

1.- G. IV, 108.

2.- "Ad has difficultates acutissimis istis philosophis nihil aliud superfuit quod responderent quam ut supponerent in ultima corporum resolutione insecabilia quaedam corpuscula, ipsi Atomos vocant (...) Sed in istis ultimis corpusculis nulla apparet ratio cohaerentiae et insecabilitas." ibid.

3.- ibid. p. 108-109.

4.- G.I. p. 71: "corpus quiescens nullum esse, nec a spatio vacuo differre."

haber llegado todavía a su concepción definitiva de la substancia, Leibniz apuntaba hacia una concepción dinámica de la consistencia de los cuerpos: en éstos, contrariamente a la opinión de Descartes, no hay ninguna cohesión o consistencia si están en reposo (1). Todo cuerpo que reposara podría ser dividido por el más pequeño movimiento. (2) Luego, la cohesión de los cuerpos vendría dada por los movimientos "conspirantes", es decir, movimientos que se acuerdan. (3) Además, puesto que "tout est plein", un cuerpo en reposo iría contra el orden de las cosas, contra la Harmonía universal, puesto que el Universo,

"siendo una especie de flúido, todo de una pieza, y como un océano sin límites, todos los movimientos se conservan en él y se propagan al infinito, aunque insensiblemente, como los círculos que una piedra lanzada al agua hace nacer en ella."(4)

Por consiguiente, si hubiera un átomo material como pretendía Cordemoy habría partes del Universo que no se resentirían de los cambios habidos en el mismo, lo cual es imposible de acuerdo con las hipótesis leibnicianas.

Como es natural, estos tres argumentos en contra de los átomos fueron discutidos por los partidarios de su existencia. Entre éstos debemos destacar a HARTSOECKER, filósofo holandés con el que Leibniz mantuvo una correspondencia centrada principalmente en debatir el asunto. (5) En opinión de Hartsoecker, afirmar que los átomos carecen de partes no significa que no tengan extensión y que no puedan ser divididos por el pensamiento en una infinidad de partes, sino solamente que "no tienen partes que se toquen por sus superficies, porque cada átomo es un cuerpo continuo y un todo sin partes." (6) Además, si Leibniz no admitía cuerpos

Notas

- 1.- A Arnould, 1.671, G.I. 71: "Nullam esse cohaesionem seu consistentiam quiescentis, contra quam Cartesio visum est."
- 2.- ibid. "quicquid quiescat, quantulocunque motu impelli et dividi posse."
- 3.- Cfr. A Hartsoecker, 30.10.1.710, G.III, 504, y "Animadversiones" G.IV 388.
- 4.- A Sofía, 6.2.1.706, G.VII, 567; Véase también G.VII, 541 y MO, art. 61.
- 5.- G.III, 485-535. Esta correspondencia tuvo lugar entre 1.706 y 1.712.
- 6.- A Leibniz, 30.12.1.710, G.III, 512.

de dureza insuperable a causa de que no se sabría dar una razón física de los mismos, Hartsoecker los aceptaba "sin ninguna dificultad, y creo - decía - incluso que a causa de la gran constancia que se observa en la Naturaleza es imposible pasar de ellos. Si no se puede dar una razón física de ello, no habrá menos dificultad de dar una de vuestra materia perfectamente flúida por ella misma." (1) Por último, los movimientos conspirantes que según Leibniz eran la fuente de la consistencia de los cuerpos tampoco dejan de ser menos milagrosos que los átomos (2): si éstos son una ficción, como solía decir Leibniz, aquéllos no lo son menos, respondía-le el filósofo holandés. (3)

El fondo de la cuestión estribaba en que Hartsoecker no comprendía cómo el movimiento puede producir la dureza. En efecto, "¿de dónde viene que las partes de un diamante que tienen sin duda muy poco movimiento, si es que tienen alguno, tienen semejante ligazón conjunta que hacen un cuerpo de la dureza que nosotros vemos? Para mí -aseveraba Hartsoecker - digo que hay esta dureza porque está compuesto de cuerpos de una dureza perfecta e invencible, como todos los de este mundo visible." (4) Y el que las partes del diamante tengan poco movimiento era justificado por el hecho de que "como la cantidad de movimiento de un cuerpo se mide por el producto de su magnitud por su velocidad, hay muy poco movimiento si es muy pequeño, y hay muy poca velocidad". (5) Por otra parte, la materia o es eterna, según algunos Antiguos, o creada por Dios según los Modernos. En ningún caso hay ninguna razón, sostenía Hartsoecker, que impida creer que no puede estar partida en átomos, puesto que si ha sido creada por Dios, ¿por qué no ha podido crearla de tal forma,

Notas

- 1.- A Leibniz, 8.7.1.710, G.III, 499.
- 2.- "Si le mouvement conspirant etoit la source de la consistance des corps (...) et la cause que par exemple un diamant taillé en cube demeurst ainsi sans aucun changement pendant plusieurs siecles, il y auroit là, ce me semble, un plus grand miracle que s'il y eust des atomes." G.III, 501, 22.10.1.710.
- 3.- G.III, 511.
- 4.- G.III, 522.
- 5.- ibid.

sin emplear en ello más que su sola voluntad?, ya que "si hace falta alguna mecánica para ello - apuntaba mordazmente Hartsoecker - os confieso francamente que lo ignoro, pues por lo que es de vuestros movimientos conspirantes todavía no comprendo nada." (1) Llegados aquí, destaquemos que a los argumentos físicos ha venido a añadirse otro de tipo metafísico en el que, dejando aparte la posibilidad de que la materia sea eterna, interviene la concepción de la divinidad.

Leibniz respondió a la primera cuestión aduciendo el ejemplo de la pólvora: únicamente se puede dar razón de un gran estallido si se tiene en cuenta el movimiento conspirante, no sólo de los cuerpos flúidos ambientes, es decir, de aquellos que rodean un cuerpo, sino también el de los que corren a través. (2) Hartsoecker pasó por alto este argumento en su última carta, en la que decidía cerrar la disputa sobre los átomos. (3) En relación con el segundo punto, Leibniz contestó contraponiendo a la del filósofo holandés su propia concepción de la divinidad, en la cual la voluntad se supedita al entendimiento que se rige por el principio de perfección:

"Decís que nada impide que Dios haya partido la materia en cuerpos de una dureza perfecta(..) Pero en mi opinión hay impedimentos: el primero, que habría limitado las subdivisiones sin razón; el segundo, que es preciso que la dureza tenga su razón, puesto que la dureza es divisible, a menos que alguna razón no lo impida, y la voluntad de Dios es siempre razonable." (4)

A estas alturas de la disputa, el intercambio epistolar entre Leibniz con Hartsoecker no era más que un preámbulo del que tendría lugar unos años más tarde con CLARKE. Ambos corresponsales de nuestro filósofo reconocían que nada llega sin razón, pero sostenían que en Dios esta razón

Notas

- 1.- ibid.
- 2.- A Hartsoecker, 9.7.1.711, G.III, 527.
- 3.- Estas fueron las palabras de Hartsoecker: "Voulez vous que je vous dise franchement, Monsieur, ce que je m'aperçois de notre dispute sur les atomes, c'est qu'elle pourroit durer une éternité et que nous redirions toujours la même chose. Ainsi je crois que nous pouvons la finir."
- 4.- G.III, 527. de 9.7.1.711.

es su propia voluntad. (1) En la controversia no eran sólo dos teorías físicas las que se oponían: también se enfrentaban dos doctrinas metafísicas en virtud de las distintas concepciones del Dios que sustentaba cada una de ellas, que a su vez se relacionaban con dos maneras totalmente distintas de entender la libertad: en los atomistas HARTSOECKER y CLARKE - léase NEWTON - la voluntad de Dios puede libremente elegir y determinarse a sí misma, sin ninguna causa externa a ella que la impela, ante dos cosas absolutamente iguales e indiferentes; en Leibniz,

"un Dios que actuara por una tal voluntad, sería un Dios de nombre." (2)

La perfección de Dios requiere que todas sus acciones sean conforme a su sabiduría, lo cual exige que la voluntad se determine siempre por una razón que le dicta el entendimiento. De otro modo se atentaría contra el orden de las cosas, contra la Harmonía universal. Dios podía haber partido la materia en cuerpos de una dureza perfecta; pero, ¿qué razón habría para limitar las subdivisiones? Podía, en efecto, mas sólo absolutamente, no moralmente. Y aún en el caso de que la materia fuese eterna, ¿por qué razón, dada la divisibilidad de la misma, los átomos no estaban partidos en dos? El principio de razón suficiente, o la exigencia de una armonía en el mundo por la cual nada es porque sí, ni siquiera en las obras divinas, constituye la razón metafísica fundamental del rechazo de los átomos materiales por parte de Leibniz. La voluntad de Dios no basta en las cosas naturales

"si no se encuentran en el objeto razones de querer y medios conformes al orden de la naturaleza para ejercer esta voluntad." (3)

Gravedad, densidad, dureza, ... cualidades primitivas que

"son ordinariamente los asilos de la ignorancia disfrazada bajo un bello nombre o bien de la pereza". (4)

La razón hay que seguirla hasta el final. De lo contrario,

Notas

- 1.- G.III, p. 530. Véase los escritos de Clarke a Leibniz, abril de 1.716, art. 16 y octubre 1.716, arts. 21-25.
- 2.- A Clarke, 29.5.1.716, art. 24.
- 3.- A Hartsoecker, 8.2.1.712, G.III, 532-533.
- 4.- ibid. 533.

si hemos de contentarnos con los designios divinos para la explicación de las cosas, ¿por qué no decir que es Dios el que truena, el que nieva, el que gobierna los astros? (1) No hay, según Leibniz, diferencia esencial entre la Filosofía Mosaica de Robert FLUD y la de los que sostienen los átomos y el vacío. Y si bien Leibniz tenía necesidad de suponer que Dios ha producido y conserva la materia con la fuerza que la tiene en movimiento,

"es todo lo que precisamos para explicar las cosas materiales." (2)

+

A partir de las razones expuestas, Leibniz concluiría que la materia no sólo es divisible, sino que debe estar dividida en acto hasta el infinito. (3) ¿Qué motivo podía haber tenido Dios para limitar las particiones? Ello colocaba al filósofo de rondón ante la problemática afirmación del infinito actual. Veamos a continuación cómo la consideración de este infinito interviene en uno de los argumentos que Leibniz utilizó en su correspondencia con DES BOSSES en contra de los átomos. Tendremos así una muestra de cómo en la filosofía leibniziana "tout conspire" y quizás nos sea permitido asomarnos a su núcleo, aunque éste se nos aparezca tan sólo de una manera destelleante.

"Esto mismo que el Mundo, la materia, el espíritu, no pueden ser perfectamente comprendidos por un espíritu finito forma parte de los argumentos que invoco para probar que la materia no está compuesta de átomos, sino que está subdividida en acto hasta el infinito (...). Si por otra parte el Mundo fuera un Agregado de Átomos, podría ser bien conocido con precisión por un espíritu finito suficientemente dotado." (4)

Notas

- 1.- *ibid.*
- 2.- *ibid.*
- 3.- MO, art. 65.
- 4.- "Id ipsum nempe quod Mundus, materia, mens, a finita mente perfecte comprehendi non debent (nequeant), inter caetera argumenta mea est, quibus probo, materiam non ex atomis componi, sed actu subdividi in infinitum.(...) Si vero Mundus esset Aggregatum Atomorum posset accurate pernosci a mente finita satis nobili." G.II, 409

La incomprendibilidad de la materia para un espíritu finito es condición suficiente para la infinita división actual de la misma. Tengo ante mí una hoja de papel; si estuviera compuesta de átomos, vendría a significar Leibniz, por grande que fuera su número, éste sería finito. Razón por la cual un espíritu también finito lo bastante dotado podría llegar a conocerlos todos, con lo cual conocería igualmente la hoja en cuestión. Pero esta comprensión no se puede dar: luego no es posible que la hoja esté compuesta de un número finito de átomos, esto es, está subdividida en acto hasta el infinito.

¿Por qué esta incomprendibilidad, que parece debería ser únicamente predicada de Dios?

"Ojalá - responde Leibniz- que el atributo de la incomprendibilidad fuera propio sólo a Dios! Mayor sería nuestra esperanza de conocer la Naturaleza; pero demasiado verdadero es que no hay parte de la naturaleza que pueda ser comprendida perfectamente por nosotros, y esto, la misma "perikôrêsis" de las cosas lo prueba." (1)

Ya tenemos una causa de la imposibilidad de una perfecta comprensión de la materia: la conexión universal de las cosas. (2) Pero todavía hay otro motivo, íntimamente vinculado al anterior: la contingencia de lo material. En toda proposición verdadera el predicado está contenido en el sujeto: en las proposiciones contingentes la inclusión nunca puede ser demostrada apriorísticamente por una mente finita, a diferencia de las proposiciones necesarias. En efecto, demostrar no es otra cosa que llevar a cabo la resolución de la proposición hasta llegar a una identidad; pero en las verdades contingentes la resolución se remonta hasta el infinito.

Notas

- 1.- "Incomprehensibilitatis attributum utinam soli Deo proprium esset, major nobis spes esset noscendae naturae, sed nimis verum est nullam esse partem naturae, quae a nobis perfecte comprehendi possit, idque ipsa rerum $\tau\epsilon\rho\lambda\chi\acute{\alpha}\rho\eta\sigma\iota\varsigma$ probat." 7.11.1.710, G.II, 412.
- 2.- C. FREMONT, en una nota a su traducción en francés del texto escribe: ",Perikôrêsis': le mot semble désigner la connexion universelle des choses." ("L'être et la relation", p. 153, n. 1.)

de igual manera que el análisis de una proporción en el caso de los números sordos o irracionales, lo cual hace del todo imposible que sea completada por una mente que no sea la de Dios.

"Ninguna criatura, por dotada que sea, puede percibir simultáneamente con distinción, es decir, comprender infinitas cosas." (1)

Es claro pues que para Leibniz la materia tuviera que estar actualmente subdividida hasta el infinito. La incomprendibilidad de la misma para un espíritu creado es consecuencia tanto de su contingencia como de la conexión de todas las cosas. Y detrás de todo el argumento, la Harmonía universal que se proyecta sobre cualquier rincón del leibnicianismo:

"Quien admita la Harmonía preestablecida no podrá dejar de admitir la doctrina de la división actual de la Materia en infinitas partes." (2)

El "tout est lié" irrumpe por doquier con toda la fuerza de una totalidad comprensiva: no sólo no hay criatura que esté capacitada para percibir distintamente infinitas cosas,

"más aún, quien por ejemplo comprendiera una parte de la materia, comprendería todo el Universo a causa de la misma "perikôrêsis". (3)

Siendo así que

"no hay término tan absoluto y tan independiente que no implique relaciones, y cuyo análisis no conduzca a otras cosas y aún a todas." (4)

¡Cómo se nos va patentizando el punto fijo desde el cual esta filosofía cobra su significado último y verdadero! En este apartado concreto vemos que la física, la lógica y la metafísica convergen en el mismo fin particular: el rechazo de los átomos.

"Mis principios son tales que difícilmente pueden ser separados unos de otros." (5)

Notas

- 1.- "Nulla creatura quantumvis nobilis, infinita simul distincte percipere seu comprehendere potest." A Des Bosses, 7.11.1.710, G.II, 412. La infinitud es, pues, no sólo condición necesaria, sino también suficiente de la incomprendibilidad: "Ideo singularia a mente creata perfecte explicari aut capi non possunt, quia infinitum involvunt" G.II, 300. ~~#~~ 2, 3, 4 y 5 en página siguiente.

+

+

iii) La unidad substancial no puede venir dada por la extensión.

Excluir la materialidad de la unidad verdadera no conlleva la supresión de la extensión. La materia es extensa, pero lo extenso no tiene por qué ser materia. Es preciso, por tanto, examinar por separado el tema.

DESCARTES había hecho consistir la naturaleza de los cuerpos en la extensión, a la cual había otorgado el rango de substancia. Desde sus primeros escritos, Leibniz se opuso a esta estimación, primero destacando que la extensión no es el único atributo esencial que se puede predicar de un cuerpo, segundo que no puede dar razón de todas las modificaciones del mismo, y por último, mostrando la insuficiencia que hay en concebir la extensión como substancia.

La carta a THOMASIIUS de abril de 1.669 nos señala ya una toma de posición de Leibniz en relación con el cartesianismo rechazando la identificación de la materia con la extensión. El cuerpo era definido entonces como aquello que está provisto de alguna cualidad sensible. (1) Con un proceso similar al utilizado por Descartes para demostrar que el cuerpo consiste únicamente en la extensión, Leibniz constataba que la mayor parte de las cualidades sensibles pueden excluirse de un cuerpo de forma que éste continúe siéndolo: así, no dejaremos de considerar un cuerpo como tal si es simultáneamente incoloro, inodoro, insípido e inaudible; un ejemplo de ello lo tenemos en el aire. Por lo tanto, aducía Leibniz, es preciso rechazar las cualidades visibles, audibles, gustativas y olfativas como constitutivas de la naturaleza corporal, del mismo modo que las táctiles como el

Notas

(De página anterior) 2.- "Qui Harmoniam praestabilitam admittet, non poterit non etiam admittere doctrinam de divisione Materiae actuali in partes infinitas." G.II, 412.

3.- "(...) quin imo qui vel unam partem materiae comprehenderet, idem comprehenderet totum Universum ob eandem περιχώρησιν quam dixi." ibid.

4.- N.E. II, 25, 10. Cfr. supra. 90.

5.- "Mea principia talia sunt, ut vix a se invicem divelli possint." ibid.

1.- En página siguiente.

calor, humedad, frío, etc., dado que no hay ninguna de ellas de la que no pueda carecer un cuerpo. Queda pues buscar alguna cualidad sensible que se relacione con todos los cuerpos y sólo con ellos, y que permita discernir sin duda alguna un cuerpo de lo que no lo es. Esta cualidad, concluía el filósofo, es la

"impenetrabilidad física o antitipia, unida a la extensión." (1)

Siendo la antitipia (2)

"la imposibilidad de ocupar un mismo espacio con otro cuerpo y la necesidad que uno o el otro se mueva o esté en reposo." (3)

Los hombres, tanto los sabios como los ignorantes, llaman cuerpo aquello que no sólo ven, sino que tocan, es decir, que está dotado de antitipia. La extensión, que no es otra cosa que "la existencia en el espacio" (4), no basta para hacer que una realidad visible tenga ya una naturaleza corporal, puesto que se podría tratar de un fantasma, de una ilusión. Por consiguiente, en 1.669 Leibniz hacía consistir la esencia de los cuerpos en la extensión y la antitipia.

Más tarde, en las "Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum" de 1.692 (5), Leibniz explicaría que al enumerar los atributos de los cuerpos, DESCARTES se olvidó de considerar la impenetrabilidad, o por lo menos, la confundió con la dureza. Ésta, entendida como lo contrario de la blandura, no pertenece más que a algunos cuerpos; aquélla, entendida como la cualidad por la cual un cuerpo no cede su lugar a otro si él no puede desplazarse hacia otro lugar, pertenece a todos. (6) El filósofo ilustra

Notas

(De página anterior) 1.- A Thomasius, 20/30 abril 1.669, G.I, pp. 15-27. "Corpus omnes id vocant, quod aliqua sensibili qualitate praeditum est." p. 25.

- 1.- "Restat igitur indaganda aliqua qualitas sensibilis, quae omnibus et solis corporibus competat, et ex qua velut signo homines corpus a non corpore dignoscant. Ea nimirum est crassities seu ἀνυλτοσία cum extensione sumta." pp. 25-26
- 2.- 'Antitipia' es un término de los antiguos, 'impenetrabilidad' lo es de la Escuela. Sobre el particular cfr. F. BRUNNER "Études sur la signification historique de la Philosophie de Leibniz", p. 133.
- 3, 4, 5 y 6 en página siguiente.

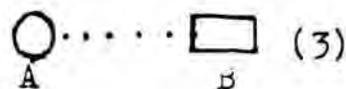
la diferencia entre ambos conceptos mediante un ejemplo: supongamos que seis cubos de igual peso chocan simultáneamente por una de sus caras y a la misma velocidad contra cada una de las caras de otro cubo igual a los primeros; evidentemente será imposible que el cubo que recibe el múltiple impacto, o una de sus partes, se mueva, tanto si se lo considera rígido como si se lo considera flexible. Si ahora suponemos que el cubo situado en medio es de una extensión penetrable, entonces los seis cubos concurrentes podrán obstaculizarse por sus ángulos; pero en el caso de que los imaginemos flexibles nada se opondrá a que irrumpen en el espacio central. (1) Descartes, en opinión de Leibniz, actuó correctamente al excluir la dureza como atributo esencial de los cuerpos, pero no lo hizo al no tomar en consideración la impenetrabilidad.

Por otra parte, si la esencia de los cuerpos consistiera en la extensión únicamente,

"esta extensión por sí sola debería bastar para dar razón de todas las afecciones del cuerpo." (2)

Sin embargo no sucede así. Observamos que la materia posee una cualidad denominada por KEPLER "inercia natural", por la cual un cuerpo resiste al movimiento de alguna manera, de forma que se precisa una fuerza para moverlo. Por ejemplo, si un cuerpo A en movimiento va a parar contra

un cuerpo B en reposo, es evidente - dice Leibniz - que si el cuerpo B fuera indife-



rente al movimiento o al reposo, se dejaría empujar por el

Notas

(De página anterior) 3.- G.I. p. 26. "ἀντικειμένη est. non posse cum alio esse in eodem spatio, sed alterutrum moveri aut quiescere debere."

4.- "Extensum autem esse nihil aliud est, quam esse in spatio." *ibid.* Nótese que esta definición coincide con la que daba Leibniz en la "Confessio Naturae contra Atheistas" de 1.668: "Definito autem corporis est spatio inexistere" (G.IV,106). Ello indica una evolución del pensamiento leioniciano siempre tendiendo al alejamiento del cartesianismo.

5.- Cfr. G.IV, 367 y ss.

6.- G.IV, 367.

1.- *ibid.*

2.- Carta sobre si la esencia de los cuerpos consiste en la extensión, 1.691, G.IV, 464-466.

3.- La figura es de Leibniz, G.IV, 464.

cuerpo A sin ninguna resistencia y sin disminuir la velocidad o cambiar la dirección de éste, y una vez efectuado el contacto, A continuaría su camino y B iría con él por delante. Pero no ocurre así en la Naturaleza:

"cuanto más grande es el cuerpo B, más disminuirá la velocidad con la que viene el cuerpo A, hasta obligarlo incluso a retroceder si B es más grande que él." (1)

De donde, concluía Leibniz, si no hubiera en los cuerpos más que la extensión junto a la noción de cambio, esta extensión sería del todo indiferente con relación a este cambio, y los resultados de la concurrencia de los cuerpos deberían explicarse únicamente a partir de la composición geométrica de los movimientos, lo cual presupondría que se verifica la ley cartesiana de la conservación de la misma cantidad de movimiento, ley que Leibniz substituyó por la de la conservación de la misma fuerza. (2) Por consiguiente, debe haber en la Naturaleza algo distinto de lo puramente geométrico, es decir, de la extensión y de su simple cambio, para explicar los fenómenos. Este algo distinto, sin lo cual no se podría explicar la espontaneidad que aparece en los cuerpos, será la fuerza, como veremos más adelante.

En el "Entretien de Philarète et d'Ariste" (3) Leibniz ponía en boca de Ariste, expositor del pensamiento de MALEBRANCHE en dicho escrito, la siguiente objeción:

"¿No encontráis que la suposición de la destrucción de la extensión, que acarrea la del cuerpo, prueba que el cuerpo no consiste más que en la extensión?" (4)

Este argumento tenía también cumplida respuesta:

"Eso prueba solamente que la extensión entra en la esencia o la naturaleza del cuerpo, pero no que ella hace toda su esencia." (5)

Notas

- 1.- *ibid.*
- 2.- Véase "Brevis demonstratio Erroris memorabilis Cartesii et aliorum..." (1.686) L. Pr. pp. 159-161; D.M. art. 17.
- 3.- G. VI, 580-594, (abril 1.712-junio 1.714); edición crítica en A. ROBINET, "Leibniz et Malebranche.." pp. 434-61.
- 4.- G.VI, 580.
- 5.- G. VI, 581.

Ariste confundía la necesidad de la extensión con la suficiencia. Ciertamente, si Dios destruyera la extensión destruiría también los cuerpos; pero no produciendo más que la extensión "quizás sólo produjera el espacio sin cuerpos." (1) Si bien esto no es posible, según Leibniz, habida cuenta de que no admitía la substancialidad del espacio, esto es, el espacio como una cosa absoluta, independiente de los entes.

En el fondo, pensaba Leibniz, el error de los cartesianos consistía en creer que la extensión era una substancia, lo cual es a su vez fruto de una falsa concepción de la misma. Según la tesis cartesiana, todo lo que se puede concebir solo y sin pensar en otra cosa, o bien lo que se puede concebir solo como existiendo independientemente de otra cosa, es una substancia. (2) Y la extensión es un caso claro de ello: se puede concebir sola y por consiguiente es una substancia. Leibniz pasó por la criba tanto la mayor como la menor de este razonamiento.

En primer lugar, esta definición de la substancia es sólo aplicable a Dios, puesto que únicamente Él puede ser pensado como independiente de toda otra cosa. Así, a menos que se quiera decir "con un cierto novador demasiado conocido" que Dios es la única substancia y que las criaturas no son más que sus modificaciones, es preciso estrechar la definición. Una primera delimitación lleva a convenir que la substancia es lo que es concebido independientemente de toda otra criatura. Pero entonces hay otras cosas que tienen tanta independencia como la extensión sin que se las llame substancias, como por ejemplo, la fuerza de actuar, la vida, la antitipia, que se las puede concebir independientemente de otras nociones por medio de las abstracciones. De ahí que

"esta independencia de la noción no es el carácter de la substancia, puesto que éste debe convenir también a lo que es esencial a la substancia." (3)

Notas

1.- Adviértase que el razonamiento adopta provisionalmente la tesis no compartida por Leibniz de que es posible que se dé un espacio absoluto y vacío.

2.- ibid.

3.- ibid.

Una segunda delimitación conduce a aplicar la definición a las cosas concretas exclusivamente: así,

"la substancia será un concreto independiente de todo otro concreto creado." (1)

Mas esta precisión no resuelve la dificultad, puesto que quizás lo concreto presuponga la substancia, incurriendo en un círculo vicioso. (2) Además, Leibniz negaba que la extensión fuera un concreto, ya que es la abstracción de lo extenso y la substancia es un concreto primitivo, no pudiendo los accidentes existir fuera de su sujeto. Responder que la definición de lo concreto no presupone la substancia alegando que los accidentes pueden ser también concretos es juzgado correcto por Philarete (3), aunque añade que debería explicarse más distintamente la noción de lo concreto y de lo abstracto. Con todo, sí es totalmente inaceptable decir que la extensión y lo extenso son una misma cosa. La extensión no es otra cosa que un abstracto y requiere algo que sea extenso, un sujeto. No es una noción primitiva,

"puesto que implica la noción de un todo continuo en el que hay una pluralidad de cosas simultáneamente existentes." (4)

Por lo tanto, desde un punto de vista lógico, la extensión no puede ser una substancia. (5) Pero hay más: la extensión supone incluso alguna cualidad o atributo previos que se extiende con el sujeto, como en la leche la blancura, en el diamante la dureza y en los cuerpos en general la antitipia o materialidad. La extensión es la difusión o repetición de esta cualidad, sea la que sea (6), siendo por consiguiente una noción relativa. De alguna manera se podría decir que la extensión es al espacio como la duración es al tiempo:

Notas

- 1.- G.VI, 582.
- 2.- Sobre la relación entre lo concreto y la substancia, cfr. supra. p.77 nota 1.
- 3.- G.VI, 583. Philarete, si bien expone las ideas de Leibniz, en muchos pasajes parece representar a Arnauld. Vd. "Leibniz et Malebranche ..." p. 429. (de A. Robinet)
- 4.- "Et vero extensionis notio non primitiva est, sed resolvable. Nam in extenso requiritur, ut sit totum continuum, in quo plura simul existant." "Animadversiones.." ad. 52, G.IV, 364.
- 5 y 6 en página siguiente.

ambas nociones no son más que atributos de las cosas, mientras que el espacio y el tiempo se toman como algo exterior a ellas. (1)

Tampoco sirve una tercera delimitación de la definición de substancia consistente en decir que es un

"Concreto independiente de todo concreto creado fuera de ella" (2)

con objeto de evitar que la dependencia de la substancia con respecto a sus atributos y partes se pueda tomar como una objeción, puesto que esta definición no es aplicable a los cuerpos, y por ende, a la extensión:

"¿Qué importa si el gusano que me roe está dentro de mí, o fuera de mí? ¿seré menos dependiente de él? (3)

+

Falta el argumento principal, aunque ya ha quedado implícito en las consideraciones anteriores: la extensión no puede constituir un verdadero principio de unidad de los cuerpos puesto que es esencialmente divisible. (4)

Notemos, no obstante, que ahora la divisibilidad al infinito no es, como en el caso de la materia o de los átomos, una consecuencia de la incomprendibilidad: pertenece a la propia naturaleza de la extensión, es decir, a la longitud, latitud y profundidad el ser continuamente divisible. ¿Cómo, pues, explicar la unidad que asegura la realidad de los entes?

Donde hay extensión no hay un ente. (5) Es decir, no sólo la naturaleza de los cuerpos no consiste en la extensión y ésta no es una substancia, sino que además hay que añadir que la unidad verdadera la excluye. (6) La unidad substancial debe carecer de extensión para ser realmente una. Esta condición

Notas

(De página anterior) 5.- "L'étendue est un attribut qui ne saurait constituer un être accompli..." A Arnauld, (Projet de Lettre) LR. 141.

6.- "Animadversiones" ad 52, G.IV, 364.

Sobre el particular, cfr. infra. pp. 282 y ss.

1.- G.VI, 584.

2.- G.VI, 586.

3.- ibid. Sólo las substancias incorpóreas son independientes en sentido estricto.

4, 5 y 6 en página siguiente.

anticipa ya el problema de la composición del continuo, el cual no detuvo a Leibniz en su proceso cognoscitivo que seguía el camino de la apariencia a la realidad entitativa.

+ +

iv) La unidad substancial no es el movimiento.

La caracterización negativa de la unidad substancial pecaría de incompleta si pasáramos por alto el evitar confundirla con el movimiento. En su carta a Arnauld de 1.671, Leibniz no sólo hacía depender la cohesión de los cuerpos en el movimiento como vimos anteriormente, sino que además hacía consistir en él la substancia de los mismos.(1) También hemos reseñado cómo posteriormente fueron los movimientos conspirantes los encargados de explicar la consistencia y la dureza. Todo ello podría inducirnos a creer que el movimiento siguió formando parte de la naturaleza de los cuerpos, máxime si tenemos en cuenta que es inextenso, cualidad que debe poseer la unidad verdadera.

Sin embargo no es correcta esta suposición. El movimiento,

"si no se considera en él que lo que comprende precisa y formalmente, es decir, un cambio de lugar, no es una cosa enteramente real." (2)

Por consiguiente, no puede constituir la esencia de la substancia.

El texto anterior nos permite fijar el exacto significado del pensamiento de Leibniz al respecto. Cuando el filósofo afirma que el movimiento no es un ente, o bien que lo único existente en él de real no consiste más

Notas

(De página anterior) 4.- Cfr. "Projet de Lettre a Arnauld", LR. 141. Sobre la preponderancia de este argumento sobre los restantes, véase M. GUEROULT, "Dynamique et Métaphysique", pp. 172-173.

5.- "Ainsi, on ne trouvera jamais un corps dont on puisse dire que c'est véritablement une substance." LR. 141

6.- Ya desde 1.671 Leibniz excluía la extensión de la substancia de los cuerpos: "principium ... motus seu substantiam corporis extensione carere." A Arnauld, G.I. 75.

1.- "essentiam corporis potius consistere in motu." G.I, 72

2.- D.M. art. 18.

que

"en el fundamento del orden y de la sucesión regulada de los fenómenos y las percepciones," (1)

como en la extensión, está refiriéndose al movimiento entendido como un simple desplazamiento en el espacio. (2) En este sentido, el movimiento es una cosa relativa, de ningún modo absoluta, tal como se daba en DESCARTES, el cual consideraba el movimiento así definido como una realidad absoluta creada por Dios. (3)

En las "Animadversiones" Leibniz criticaba la realidad del movimiento tal como era entendido por Descartes:

"Si el movimiento no es otra cosa que un cambio de contacto o de vecindad inmediata, se sigue de ello que no se puede jamás determinar qué objeto está en movimiento. Pues del mismo modo que en astronomía se puede explicar los mismos fenómenos por hipótesis diferentes, así también será siempre posible atribuir el movimiento real a uno o a otro de los cuerpos que cambian de vecindad o de posición, el uno en relación con el otro. Si bien se podrá arbitrariamente considerar uno de los dos como estando en reposo o bien en movimiento sobre una línea y con una velocidad dadas, y que se podrá entonces definir geoméricamente el movimiento o el reposo que es preciso atribuir a los otros, a fin de que los fenómenos dados se produzcan. De donde se sigue que, si no hay en el movimiento nada más que este cambio recíproco, no hay ninguna razón en la naturaleza que pueda obligarnos a atribuir el movimiento antes a un objeto que a otros. Entonces, la consecuencia se impone, que no hay movimiento real." (4)

Notas

- 1.- G.IV, 523 (1.698); Cfr. también G.III, 457: "le mouvement n'est-il point un estre non plus que le temps, n'ayant point les parties coexistentes et par consequent n'existant jamais."; "Leibniz et Malebranche..." p. 281, etc.
- 2.- "Motus enim est mutatio spatii" Conf. Naturae, G.IV, 107.
- 3.- "Principia" II, art. 25. Cfr. M. GUEROULT, op. cit. 101.
- 4.- "Animadversiones" ad 25. Vd. SCHRECKER, trad. p. 41.

En este pasaje podemos observar que Leibniz se refería al movimiento "in data linea", sobre una línea, es decir, que no se ciñe exclusivamente a una trayectoria rectilínea. La significación de este hecho radica en que el filósofo, a diferencia de NEWTON y de la primera opinión de HUYGUENS al respecto, admitía la relatividad del movimiento no sólo en el caso de que éste fuera rectilíneo, sino también en el circular, siempre y cuando se verifique el principio de la conservación de la velocidad a la que se desplaza el (o los) cuerpo, como queda precisado por medio de la puntualización: "y con una velocidad dadas" (1).

La distinción entre el movimiento circular, que genera la fuerza centrífuga, y el rectilíneo es importante traerla a colación por cuanto fue utilizada por CLARKE, aunque sin citarla expresamente, como argumento decisivo para la defensa del movimiento absoluto. En su cuarto escrito de Junio de 1.716, Clarke aludía a los "Principia" de Newton y comentaba que en dicha obra

"de la consideración de las Propiedades, Causas y Efectos del Movimiento, Newton muestra la diferencia entre el Movimiento real (real Motion), o un Cuerpo siendo trasladado desde una parte del Espacio a otra; y el Movimiento relativo (relative Motion), que es meramente un cambio del Orden o Situación de los Cuerpos los unos respecto a los otros. Este Argumento es matemático; mostrando a partir de Efectos reales que debe haber Movimiento real allí donde no lo hay relativo; y Movimiento relativo, donde no hay real." (2)

Ahora bien, esta diferencia entre el movimiento real y el relativo viene dada, según NEWTON, por la consideración del movimiento rotatorio o circular.

Notas

- 1.- Sobre este asunto, cfr. M. GUEROULT, "Dynamique et Méta-physique", p. 102 y H. REICHENBACH, "La teoría del movimiento según Newton, Leibniz y Huyghens", en "Moderna Filosofía de la Ciencia", p. 63-86.
- 2.- A Leibniz, Junio 1.716, AR. p. 111 (trad.) La consideración del movimiento en la correspondencia Leibniz-Clarke hay que situarla en el marco de la polémica en torno al espacio. Véase 5º escrito de Leibniz, art. 52 y 53, AR. pp. 148-150.

"Los efectos que distinguen el movimiento absoluto del relativo son las fuerzas de receso del eje en el movimiento circular, pues en el movimiento circular no hay fuerzas tales que sean puramente relativas, sino que en un movimiento verdadero y absoluto son mayores o menores según la cantidad de movimiento." (1)

El movimiento rectilíneo no permite determinar las fuerzas que actúan sobre los cuerpos independientemente de la consideración del comportamiento de sus relaciones mutuas, pero sí el movimiento circular, en el cual las fuerzas centrífugas que genera son susceptibles de determinación sin necesidad de acudir a la posición de los cuerpos que se hallan fuera del que está en rotación.

En su respuesta a Clarke, Leibniz aceptaba que se da una diferencia entre

"el movimiento absoluto verdadero de un cuerpo y un simple cambio relativo de su situación en relación a otro cuerpo."

Y añadía

"Puesto que cuando la causa inmediata del cambio está en el cuerpo, este cuerpo está verdaderamente en movimiento, y entonces la situación de otros cuerpos con respecto a él cambiará consecuentemente, aunque la causa de ese cambio no esté en ellos." (2)

Ahora bien, el hecho de que Leibniz admitiera esta diferencia no significa que aceptara la existencia del movimiento absoluto preconizado por Newton, como afirma REICHENBACH después de citar el texto último (3), dado que el propio Leibniz especificaba a continuación:

"Es verdad que, para hablar con exactitud, no hay cuerpo que esté perfecta y enteramente en reposo, pero es de lo que se hace abstracción al considerar la cosa matemáticamente." (4)

Notas

- 1.- I. NEWTON, "Principia", citado por A. KOYRE en "Del mundo cerrado al universo infinito", p. 158.
- 2.- AR. pp. 149-150.
- 3 y 4 en página siguiente.

Esto significa que Leibniz admitía la diferencia en cuestión únicamente "ex-hyppotesi", hipótesis que no se da tomando las cosas, no matemáticamente, sino como son en realidad, y que es la existencia de cuerpos que se hallen en un perfecto y completo reposo. En otras palabras, de acuerdo con su concepción global del universo, Leibniz no podía aceptar la suposición de un solo cuerpo en movimiento mientras que los demás permanecen en reposo. A causa de que "toda la materia está ligada" y de la plenitud del mundo, cualquier movimiento de un cuerpo repercute de alguna manera en los demás, por distantes que estén. (1) Como consecuencia de ello, en mi opinión Leibniz no pensó que el tema de las fuerzas centrífugas podía afectar a su teoría relacional del movimiento, lo cual explicitó escribiendo inmediatamente del pasaje anterior:

"Así no he dejado de contestar ninguno de los argumentos en favor de la realidad absoluta del Espacio." (2)

Podemos sostener pues con fundamento que la relatividad del movimiento entendido como un cambio de lugar, ya sea que siga una trayectoria rectilínea como que sea circular, no puede ser puesta en duda en tanto que formando parte de la doctrina de Leibniz.

+

Notas

(De página anterior) 3.- H. REICHENBACH, op. cit. p. 76: "Esta admisión constituye una seria quiebra en la teoría del movimiento de Leibnitz, ya que la distinción entre el movimiento absoluto y relativo equivale a la aceptación de las ideas de Newton." (Subrayado es mío) Bien es verdad que el autor matiza más adelante el pensamiento de Leibniz. "Para Leibnitz el espacio no es la causa de las fuerzas centrífugas, sino que estas fuerzas radican, más bien en los cuerpos. Al hablar de movimiento verdadero no considera el movimiento como un proceso en el espacio, ya que tal proceso es siempre relativo, sino como un proceso dinámico, que no es espacial." Con todo, esta matización no roza siquiera el carácter hipotético de la afirmación de Leibniz. Cfr. nota 4 de esta página.

4.- A Clarke, AR, p. 150. Este texto señala el carácter relativo de lo acabado de decir por Leibniz. Reichenbach no lo tiene en cuenta en su comentario.

1.- Cfr. supra. p. 213.

2.- En página siguiente.

Sin embargo, constatemos el carácter condicional con que el filósofo desarrolló la crítica del movimiento absoluto, tanto en las "Animadversiones" como en el artículo 18 del "Discurso de Metafísica": "Si el movimiento no es otra cosa que un cambio de contacto...", "De donde se sigue que, si no hay en el movimiento nada más que este cambio recíproco...", "el movimiento, si no se considera en él más que lo que comprende precisa y formalmente, es decir, un cambio de lugar...", entonces y sólo entonces el movimiento no es una cosa real. ¿Quiere esto decir que puede entenderse el movimiento de una manera distinta, esto es, que es posible considerar en él otra cosa que el simple cambio de posición?

Así es: no todo lo que hay en el movimiento es relativo:

"Y en cuanto al movimiento, lo que hay en él de real es la fuerza o la potencia, es decir, lo que hay en el estado presente que lleva consigo un cambio para el futuro. El resto no son más que fenómenos y relaciones..." (1)

En el movimiento, además del puro fenómeno que es el cambio de situación de los cuerpos, debemos distinguir aquello que motiva dicho cambio, por lo que

"Para poder decir que un objeto está en movimiento, no pediremos pues solamente que cambie de posición en relación a los otros, sino también que haya en este cuerpo mismo una causa del cambio, una fuerza, una acción." (2)

El fenómeno que se nos aparece debe estar fundado en algo que sea absoluto. ¿Cómo podría existir el movimiento relativo - viene a decir Leibniz - si no hubiera una causa de la

Notas

(De página anterior) 2.- A Clarke, AR, p. 150. Téngase presente que el principal argumento esgrimido por Clarke en favor de la realidad absoluta del Espacio consistió en sostener la realidad del movimiento absoluto.- Reichenbach cita también este texto y lo sitúa inmediatamente después del pasaje sobre el movimiento verdadero, omitiendo el pasaje que hemos reseñado "Es verdad que...", texto que da cuenta del motivo por el cual Leibniz no necesitó detenerse más en el tema y, como señala Reichenbach en tono crítico, "pasa con mucha rapidez sobre estas dificultades." (op. cit. p. 77)

1.- G.IV, 523 (1.698)

2.- G.IV, 369.

cual este movimiento fuera el efecto" Nihil est sine ratione. Esta causa es lo que constituye el movimiento verdadero, absoluto, y Leibniz la denominó fuerza. De este modo, el filósofo podía afirmar que

"cuando la causa del cambio está en el cuerpo, este cuerpo está verdaderamente en movimiento." (1)

Hay en el mismo una acción, un proceso interior dinámico, no exterior solamente. En otros términos, el movimiento, desde un punto de vista cinemático, es relativo y depende del movimiento entendido de una manera dinámica, es decir, como una fuerza. Aquél se reduce a la mecánica; éste debe remontarse a principios más elevados, que son los únicos que pueden explicar a qué cuerpos debe ser atribuido el movimiento o el reposo cuando varios cambian de situación entre ellos. (2)

Resumiendo: cuando Leibniz hablaba del movimiento verdadero, o se refería a lo que de real hay en el movimiento, no debemos pensar que se trata del movimiento absoluto defendido por NEWTON - que no deja de ser relativo según Leibniz -, sino que estamos ante la causa de todo cambio de lugar, la fuerza. Y cuando, en el proceso de la caracterización negativa de la unidad substancial, afirmamos que el movimiento no puede dar cuenta de la misma, nos estamos refiriendo al relativo. Más adelante tendremos ocasión de examinar cómo

"la noción de fuerza (...) aporta mucha luz a la inteligencia de la verdadera noción de substancia." (3)

+

+

Notas

- 1.- A Clarke, 5º escrito, Agosto 1.716, AR. 149.
- 2.- Cfr. D.M. art. 18.
- 3.- "De Primae Philosophiae Emendatione, et de Notione Substantiae." (1.694) G.IV, 469.

v) La unidad verdadera no consiste en un punto matemático ni en un punto físico.

Los pasos definidores de la substancia individual seguidos hasta aquí nos han llevado a encerrar a la misma en los "límites" de lo inextenso e inmaterial. Ya en ese campo, todavía nos queda por efectuar una última precisión antes de comenzar con las notas positivas de la verdadera unidad: debemos considerar su relación con el punto, siquiera sea brevemente.

Esta relación la hallamos ya en la filosofía de juventud. En 1.671, abandonado el mecanicismo corpuscular que defendía en la "Confessio Naturae" así como la aceptación de los átomos materiales, y cuando ya atribuía un origen espiritual a la naturaleza del movimiento y de los cuerpos (1), Leibniz escribía a J. Friedrich:

"Acordemos al espíritu un lugar mayor que un punto, por ello mismo será ya un cuerpo." (2)

Y del hecho de que el espíritu consiste en un punto "seu centro" se seguía la consecuencia tan querida para el filósofo de la indivisibilidad, incorruptibilidad e inmortalidad. (3)

Ahora bien, ¿cuál es la naturaleza del punto al que aludía Leibniz? Advertimos una evolución al respecto. Al principio se trataba de un punto físico:

"El núcleo de la substancia consiste en un punto físico, instrumento primero y por así decirlo, vehículo del alma, instalada en un punto matemático." (4)

Luego, en el "Système Nouveau" el punto físico no sería ya un reflejo fiel de lo que es la mónada, puesto que su indivisibilidad es sólo aparente.

Notas

- 1.- G.IV, 230 "Theoria Motus Abstracti": "Omne enim corpus est mens momentanea, seu carens recordatione."; a J. Friedrich, G.I.61: "(...) motus in corporibus per se sumtis nicht seyn könne, nisi accedat mens."
- 2.- "Geben wir dem Gemüth einen grössern platz als einen punct, so ist es schon ein Körper, und hat partes extra partes." G.I, 53.
- 3 y 4 en página siguiente.

"No hay más átomos que los átomos de substancia, es decir las unidades reales (...) Podría llamárseles puntos metafísicos: tienen algo de vital y una suerte de percepción, y los puntos matemáticos son sus puntos de vista para expresar el universo. Pero cuando las substancias corpóreas están comprimidas, todos sus órganos juntos no constituyen para nosotros más que un punto físico. Así mientras que los puntos físicos no son indivisibles más que en apariencia y los puntos matemáticos son exactos, pero no son sino modalidades, sólo los puntos metafísicos o de substancia - constituidos por formas y almas - son exactos y reales, y sin ellos no habría nada real, puesto que sin verdaderas unidades no puede haber multitud." (1)

He aquí la relación entre el punto y la unidad substancial. El punto físico es real, pero no exacto. Real, porque resulta de comprimir infinitas substancias corpóreas, pero sin dar lugar a su vez a un ente con una figura precisa, determinada, esto es, un ente que sea verdaderamente uno. El punto matemático es exacto, pero no real. Exacto, porque es una extremidad, ocupa un lugar fijo y determinado; pero por ser un extremo es sólo una modalidad que no puede permanecer por sí misma. (2) El punto matemático puede darnos una idea de la mónada, pero no debe confundirse con ella. No es una parte determinada de la materia, y tampoco puede generar la extensión, aunque juntemos infinitos puntos en un todo (3). Por ejemplo, escribía Leibniz a DES BOSSES, consideremos un triángulo ABC , y vayamos bisecando AC en D , AD en E , AE en F , y así sucesivamente, hasta el infinito. Habrá

Notas

(De página anterior) 3.- "Mentem consistere in puncto seu centro, ac proinde esse indivisibilem, incorruptibilem, immortalem." G.I, 61.

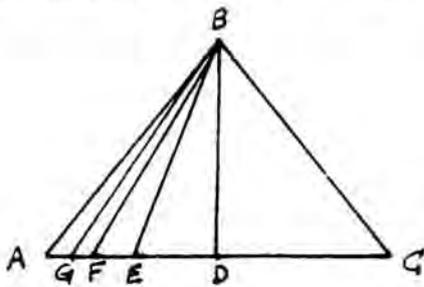
4.- "(...) dieser kern der substanz in puncto physico consistens (proximum instrumentum et velut vehiculum Animae in puncto mathematico constitutae." G.I, 54. Para un análisis más detallado del punto en la filosofía de juventud de Leibniz, cfr. J. MOREAU, "L'Univers leibnicien" pp. 62-68.

1.- SNN, art. 11.

2.- Cfr. A Des Bosses, 24.4.1.709, G.II, 370-372.

3.- ibid.

infinitos triángulos BCD, BDE, BEF,... cada uno de ellos



pudiendo existir idealmente por separado. Y si pasamos al campo de lo actual, démosles un grosor, o imaginemos una pirámide. Cada triángulo tendrá su vértice. Juntemos todos los triángulos hasta recomponer la pirámide o el triángulo inicial.

"Es evidente que todos estos vértices en número infinito puestos juntos de esta manera no harán más que un único vértice común." (1)

Sin embargo, no es esto lo que ocurre con las mónadas, las cuales tienen cada una un "situs" propio. En cambio, para un punto, tener una posición

"no es otra cosa que la posibilidad de determinar una posición donde un cuerpo termina." (2)

Sólo las mónadas, los puntos metafísicos son exactos y reales al mismo tiempo. Exactos, porque ocupan un "situs" determinado, un punto de vista propio desde el cual expresan el universo. Reales, porque este "situs" concierne sólo a uno de ellos, es impenetrable a los demás, a diferencia de lo que ocurría con los puntos matemáticos, en los cuales, la posición no pasa de ser una modalidad, como la anterioridad o la posterioridad. (3) Reales asimismo porque pueden subsistir por sí mismos, su existencia no depende de ninguna otra cosa, excepción hecha de Dios; mientras que los puntos matemáticos no pueden ser por sí mismos: requieren la cosa a la que modifican, de la cual son extremidad. (4)

Notas

- 1.- "Si rem scrupulosius consideres, fortasse tentabis dicere. animae saltem certum assignari posse punctum. Sed punctum non est certa pars Materiae, nec infinita puncta in unum collecta extensionem facerent. Quod sic probo. Sume triangulum ABC, ejus latus AC biseca in D (...) patet omnes illos apices infinitos hoc modo compositos non facere nisi unum apicem communem B." A Des Bosses, 24.4. 1.709, G.II, 370. El dibujo es de Leibniz.
- 2.- A Des Bosses, 8.2.1.708, G.II, 348: "Punctum habere positionem nihil aliud est quam positionem designari posse ubi corpus desinit."
- 3.- G.II, 347.
- 4.- G.II, 370.

+

+

+

Caracterización positiva de la unidad substancial.

Los cuerpos, entes por agregación, no son más que fenómenos, apariencias de ente. Los átomos, por ser materiales, no pueden constituir la unidad que exige toda multiplicidad. La extensión, a causa de su esencial divisibilidad principalmente, tampoco puede ser el principio constitutivo de lo que es, lo mismo que no puede serlo el movimiento relativo, el cual no es del todo real. En esta marcha que desde la multiplicidad hemos emprendido, acompañando a Leibniz, hacia la unidad verdadera, las cosas que nos rodean están resultando no ser más que fruto de nuestra ilusión, alucinaciones, espejismos cuya existencia real se desvanece cuando los contemplamos a través de los principios leibnicianos. Incluso recludos ya en el terreno de lo inextenso e inmaterial debemos desechar tanto los puntos físicos como los matemáticos. Pero no hay sueños sin soñador ni espejismos sin algún fundamento en la realidad. Ese fundamento lo halló Leibniz en la verdadera noción de substancia que nos corresponde ahora caracterizar positivamente.

Debemos prefijar de antemano los límites en los que debe encauzarse la tarea. La teoría de la substancia en Leibniz se inscribe en el centro de reflexiones provenientes de la física, la lógica, la psicología, la matemática, la biología y la metafísica. Consecuentemente, tomada en toda su amplitud es de una complejidad acusada, y más si se tiene en cuenta la gran cantidad de textos de que se dispone y la heterogeneidad de los mismos en el uso de algunos conceptos fundamentales. Nosotros precisamos el conocimiento de los caracteres esenciales de la substancia - ahora, simple; luego, compuesta - en la medida que posteriormente podamos contar con la base suficiente para dictaminar acerca de la composición del continuo, la libertad, el mundo y Dios. Debemos, por tanto, intentar responder a una doble exigencia:

concreción y suficiencia. Concreción, para que al tramar la urdimbre a través de la cual queremos tejer esta tesis no nos alejemos excesivamente de los objetivos fijados en la misma; suficiencia, para que esos fines puedan ser alcanzados disponiendo de un soporte conceptual básico que legitime la fundamentación de las conclusiones.

En vista de todo ello, limitaremos nuestro examen a la filosofía de madurez, y procuraremos aprehender la unidad verdadera - que las páginas anteriores ya han ido cercando - desde algunos de los puntos de vista que Leibniz lo hizo. En concreto, nos referimos a la unidad verdadera como noción completa - punto de vista lógico -, como fuerza - punto de vista físico - y como alma - punto de vista psicológico -. En cada caso centraré el comentario en un texto básico que recoja lo esencial del pensamiento de Leibniz, si oien no se descarta salir del mismo para efectuar las aclaraciones pertinentes.

+ +

i) La unidad verdadera desde el punto de vista lógico.

Nos basaremos en el artículo 8 del "Discurso de Metafísica". En él, la noción de substancia individual está fundada en el principio de la lógica leibniziana de que todo concepto puede descomponerse por análisis en elementos simples, y por consiguiente, toda proposición verdadera, que en Leibniz es de la forma sujeto-predicado, no hace más que mostrar la inclusión de tal o cual elemento simple en el concepto considerado, o lo que es lo mismo, la inclusión del predicado en el sujeto.

"Es bien cierto que, cuando varios predicados se atribuyen a un mismo sujeto, y este sujeto no se atribuye a ningún otro, se le llama substancia individual; pero esto no es bastante y tal explicación no es más que nominal. Es preciso, pues, considerar lo que significa ser atribuido verdaderamente a un sujeto. Ahora oien, es constante que toda predicación verdadera tiene algún fundamento en la

naturaleza de las cosas, y cuando una proposición no es idéntica, es decir, cuando el predicado no está comprendido expresamente en el sujeto, es preciso que lo esté virtualmente, y esto es a lo que los filósofos llaman in-esse, al decir que el predicado está en el sujeto. Así es preciso que el término del sujeto encierre siempre el del predicado, de forma que el que comprenda perfectamente la noción del sujeto, juzgaría también que el predicado le pertenece. Siendo esto así, podemos decir que la naturaleza de una substancia individual, o de un ente completo, es tener una noción tan acabada de él que sea suficiente para comprender y deducir de ella todos los predicados del sujeto a quien se atribuye esta noción. En vez de que el accidente es un ente cuya noción no encierra todo lo que se puede atribuir al sujeto a quien se atribuya esta noción." (1)

Comienza Leibniz afirmando que la definición aristotélica de la substancia es sólo nominal (2). Una definición, que no es otra cosa que "la clara exposición de las ideas", (3) es real cuando lo definido es posible, esto es, no implica contradicción lógica, mientras que es nominal cuando no está demostrado que se halla exenta de contradicción. (4) Esta distinción es fundamental en Leibniz. La definición nominal no basta para el conocimiento perfecto de las cosas. ¿Acaso no sabemos que la noción del movimiento más rápido, o del número más grande, no son posibles? Igual podría suceder con la noción de substancia si no analizamos qué significa realmente "ser atribuido verdaderamente a un cierto sujeto."

Por de pronto, en el texto Leibniz observa que la verdad de una proposición no es arbitraria, sino que obedece a la propia naturaleza de las cosas. (5) En otro

Notas

1.- D.M. art. 8. Trad. y subrayados míos.

2.- Sobre la definición aristotélica de la substancia a que hace referencia Leibniz, cfr. "Categorías", 5, y "Metafísica", V, 8, de Aristóteles.

3.- N.E.I, 2, 21-22

4.- Cfr. supra. p. 177

5.- Cfr. supra. pp. 154 y ss.

lugar nos dirá que la verdad es la correspondencia que existe entre una proposición predicativa y las cosas de que se trata (1), entendiendo por proposición predicativa no una mera sucesión de signos, sino la relación entre el sujeto y el predicado que se da en el espíritu. (2) Ahora bien, en una proposición verdadera, el predicado puede estar expresamente incluido en el sujeto, o sólo estarlo virtualmente. Mas, en cualquier caso, en tanto que "figura de la realidad", debe darse la inclusión. Consideremos en primer lugar aquellas proposiciones en las que es predicado está contenido en el sujeto expresamente. Son proposiciones idénticas, de la forma ' $A=A$ ', o bien ' $AB=A$ ', y son verdaderas en ellas mismas; por ejemplo, 'un animal es un animal', o 'un animal racional es un animal'. (3) En este tipo de proposiciones, a partir de un análisis de la noción del sujeto podemos comprobar que el predicado le pertenece. Para Leibniz, todas las proposiciones de la matemática y la lógica son de este tipo; hoy diríamos que son tautologías.

Las proposiciones que no incluyen expresamente el predicado en su sujeto no son verdaderas por ellas mismas. Son de la forma ' $A=B$ ', por ejemplo 'César fue emperador de Roma', o 'la mesa sobre la cual estoy escribiendo es de madera'. En estos ejemplos, los predicados 'fue emperador de Roma' y 'es de madera' no están contenidos de forma expresa en el sujeto. Pero la correspondencia que debe darse entre las proposiciones y la realidad en el caso de ser verdaderas hace que "el término del sujeto encierre siempre el del predicado". Y así, una mente que pudiera comprender perfectamente la noción del sujeto, a partir del análisis del mismo podría determinar que el predicado le pertenece, igual que nosotros podemos comprobar que la proposición 'en todo

Notas

- 1.- N.E. IV, 5, 3.
- 2.- La concepción leioniana de la verdad coincide esencialmente con la de S. AGUSTIN. Compárese N.E. IV, 5 con "De Trinitate", XV, 10, 19.
- 3.- Se puede objetar que ' $AB=A$ ' no es idéntica, y que sólo lo es ' $A=A$ '. Leibniz no distinguió entre ambos tipos de proposiciones, por lo que tampoco nosotros lo hacemos. Cfr. "Generales Inquisitiones", Cout.Op. 369 y N.E.IV,2,1.

triángulo, la suma de sus ángulos es igual a 180 grados' es verdadera con sólo analizar el sujeto 'triángulo'. Evidentemente, el único que podría realizar el análisis en el caso de 'César' o de 'esta mesa' es Dios.

No hay contradicción, pues, en decir que la substancia es aquello que no se predica de ninguna otra cosa. La noción es posible, y lo es debido a la correspondencia que hay entre las proposiciones y la naturaleza de las cosas. En otros términos: la noción de substancia es posible porque cuando afirmamos que uno o varios predicados están incluidos en un sujeto, no hacemos otra cosa que reflejar una realidad que se da, lo cual es una marca para dicha posibilidad. De esta forma, a partir de los principios lógicos, fundamentados a su vez en principios metafísicos, Leibniz puede dar una definición real de la naturaleza de una substancia individual: ha de poseer una noción tan completa que a partir de ella se puedan deducir "todos los predicados del sujeto a quien se atribuya esta noción." Y esta definición distingue plenamente la substancia de los accidentes. (1) Por ejemplo, la cualidad de rey que pertenece a Alejandro el Grande no es suficiente para deducir de ella todas las demás cualidades de éste, al contrario de lo que ocurre con la noción individual de Alejandro, que si bien a nosotros - mentes finitas - no nos es posible hacerlo, Dios sí podría deducir de ella todos sus predicados. (2)

Por consiguiente, para Leibniz, desde un punto de vista lógico la substancia individual está constituida por el sujeto que a su vez no se puede predicar de ningún otro, con una noción "tan acabada" que todos sus predicados puedan deducirse de ella. El ejemplo de Alejandro que figura a continuación del texto reseñado refuerza la originalidad de la concepción leibniziana respecto a la aristotélica.

Notas

- 1.- Para la diferencia entre la substancia y los accidentes en Leibniz, véase "Teodicea", 3ª parte, 391-394.
- 2.- "Dieu voyant la notion individuelle ou hecceité d'Alexandre, y voit en même temps le fondement et la raison de tous les prédicats qui se peuvent dire de lui véritablement, comme par exemple qu'il vaincrait Darius et Porus, (...) ce que nous ne pouvons savoir que par l'histoire." D.M. art. 8.

Originalidad de la que el filósofo se jactaba al afirmar que antes de él no había ninguna definición satisfactoria de la substancia, motivo por el cual se vio obligado a descubrirla (1). En efecto, Leibniz convenía con ARISTOTELES en concebir la substancia como aquello que nunca se predica de otra cosa, ni puede hallarse en otro sujeto; ahora bien, en el filósofo griego se distingue la substancia primera de la substancia segunda (2), mientras que en Leibniz el concepto de substancia no deja lugar a confundir el individuo con la especie o el género.

Antes hemos utilizado el sujeto 'esta mesa' para ejemplificar. Y es que la definición de substancia individual, tal como se ha expuesto hasta ahora, puede ser perfectamente aplicable a cualquier objeto concreto. El propio Leibniz se refirió a la diferencia que hay entre la noción de la esfera en general, incompleta y abstracta, y la noción de la esfera que Arquímedes hizo colocar sobre su tumba, la cual "está acabada y debe encerrar todo lo que pertenece al sujeto de esta forma." (3) Sin embargo, nosotros ya sabemos que tanto la mesa como la esfera no pueden ser verdaderas substancias. Son, eso sí, entes concretos (4), substancias en sentido amplio, pero sin una verdadera unidad; son "ens per accidens", no "per se". Probablemente Leibniz no entrara a matizar por cuanto estuviera pensando únicamente en los individuos humanos, tal como induce a creer el ejemplo de Alejandro. En cualquier caso, conviene precisar que la noción completa, por sí sola, es condición necesaria, pero no suficiente, de la verdadera substancialidad. De lo contrario, la esfera de Arquímedes sería una substancia individual, lo cual no puede ser atribuido a Leibniz. (5)

Notas

- 1.- A Foucher, l.686, G.I, 384.
- 2.- ARISTOTELES, "Metafísica", V, 8: "Es posible aplicar la palabra substancia en dos sentidos: o bien designa el último sujeto, el que no es atributo de ningún otro ser, o bien el ser que puede tener carácter propio y es separable de otro sujeto; es decir, la forma y la especie del ser." Ed. Aguilar, p. 966
- 3.- Proyecto de carta a Arnauld, LR. p. 106. Es significativo que en la carta remitida, Leibniz suprimiera el ejemplo de la esfera concreta de Arquímedes.
- 4.- Cfr. supra. pp. 145-146.
- 5.- En página siguiente.

Esta precisión nos lleva a otra de no menor importancia para la comprensión de la verdadera noción de substancia. La noción completa se mantiene dentro del campo de lo ideal, no de lo real-existencial. Sin confundirla con la noción específica, encuentra su correlato matemático en la ley de formación de una curva, o mejor, en la ley de una serie: todos los puntos de aquella y todos los términos de ésta pueden ser determinados partiendo de la ley respectiva. La noción completa no es el "haec", sino la "haecceitas", es el principio de individuación. (1) La substancia es el "ens concretum", el cual debe poseer una noción tal que encierre todos los predicados del mismo sujeto. Pero ya hemos dicho que con esto no basta. La substancia verdadera debe ser una, debe expresar el universo desde un determinado punto de vista, debe estar dotada de una verdadera unidad que la noción completa no lleva consigo, puesto que no excluye el "ens per aggregationem". Igual que en el caso de la ley de una curva o de una serie, a partir de la noción completa se pueden determinar todos los predicados del sujeto al que pertenece; sin embargo, todavía no podemos emplear la expresión "ley de inherencia" que sirve para designar el concepto de fuerza, (2) y que constituye el correlato físico-metafísico de la noción completa. La fuerza sí que determina la substancia individual: no sólo realiza y actualiza la noción completa, sino que además únicamente puede darse en una unidad verdadera, excluyendo el agregado.

+

+

Notas

- (De página anterior) 5.- En "Specimen inventorum" (1.686), Leibniz aplica la definición de substancia al círculo: "substantiae enim singularis natura est ut habeat notionem completam, cui omnia ejusdem subjecti praedicata involvantur; licet enim de notione circuli non sit ut ligneus vel ferreus sit, est tamen de notione hujus circuli praesentis non tantum ut sit ferrerius, sed etiam quicquid ipsi est eventurum." (Suorayado es mío) G.VII, 316. De donde se sigue la necesidad de la precisión que hacemos: no podemos identificar la noción completa con la verdadera substancia, porque los agregados también la poseen.
- 1.- Cfr. supra. pp. 142 y ss.
 - 2.- "De Ipsa Natura", art. 12, G.IV, 512.

ii) La unidad verdadera desde el punto de vista físico.

"La noción de fuerza (...) aporta mucha luz para la inteligencia de la verdadera noción de substancia." (1)

Ciertamente debe ser así cuando el primer artículo de los "Principes de la Nature" define la substancia como un ente capaz de acción (2), lo cual equivale a caracterizar la substancia desde la noción de fuerza, puesto que no hay acción sin fuerza para actuar. (3)

¿Qué es la fuerza? Ante todo, hay que decir que no podemos intentar aprehender el concepto con la imaginación,

"Pues la fuerza es del número de las cosas inaccesibles a la imaginación y accesibles a la inteligencia." (4)

De no estar prevenidos, la luz podría tornarse en una oscuridad absoluta al pretender "visualizar" lo que únicamente admite una explicación inteligible.

También debemos prevenir el equívoco resultante de creer que la fuerza es un concepto unívoco en la terminología de Leibniz. Cuando el filósofo afirma que la naturaleza de las formas substanciales consiste en la fuerza (5) no se está refiriendo a lo mismo que cuando enuncia la ley de la conservación de la misma cantidad de fuerza en el Universo. Es por ello que en este apartado procederemos a la clasificación que nos permita discernir entre los diversos tipos de fuerza, para lo cual nos basaremos en un escrito de 1.702 en el que Leibniz expuso de manera bastante resumida su pensamiento al respecto. (6)

Notas

- 1.- "De emendatione..." G.IV, 469.
- 2.- "La Substance est un être capable d'action. PNG, art. 1.
- 3.- "Nam actio sine vi agendi esse non potest..." "De Ipsa.." art. 9., G.IV, 509.
- 4.- "Est enim Vis ex earum rerum numero, quae non imaginatione, sed intellectu attinguntur." "De Ipsa," art. 7, G. IV, 507.
- 5.- SNN, art. 3.
- 6.- G.IV, 393-400. Está traducido al francés por L. PRENANT, pp. 364-371.

+

En primer lugar, cuando al final de la caracterización negativa veíamos la necesidad de preguntar por aquello que constituye la verdadera naturaleza de la substancia, dado que no se trata del movimiento ni de la extensión, ya apuntábamos a un movimiento real, no cinemático sino dinámico: la fuerza. Ella es un principio de cambio y de persistencia, principio interno que puede ser de dos tipos: pasivo y activo.

"La fuerza pasiva propiamente dicha constituye la materia o masa; la fuerza activa la entelequia o forma." (1)

La fuerza pasiva es la resistencia, por la cual el cuerpo resiste, no sólo a la penetración, sino al movimiento. Hay, pues, una doble resistencia: la antitipia o impenetrabilidad y la denominada por KEPLER inercia natural. (2) Pero lo que se suele llamar fuerza en un sentido absoluto es la fuerza activa. Leibniz insistía en que no debemos considerarla como

"la simple potencia vulgar de las Escuelas, es decir, como una receptividad de acción." (3)

La potencia activa o facultad de los escolásticos no pasa de ser, en opinión del filósofo, una posibilidad que necesita de una solicitud externa para pasar al acto, "como de un aguijón". (4) En cambio, la fuerza activa a la que Leibniz se refería envuelve un "conatus", un esfuerzo, una tendencia a la acción, de manera que si no hubiera nada que se lo impidiera se seguiría la acción. Y en esto consiste propiamente la entelequia, que según Leibniz, había sido poco comprendida en las Escuelas. (5) Esta fuerza no requiere ninguna

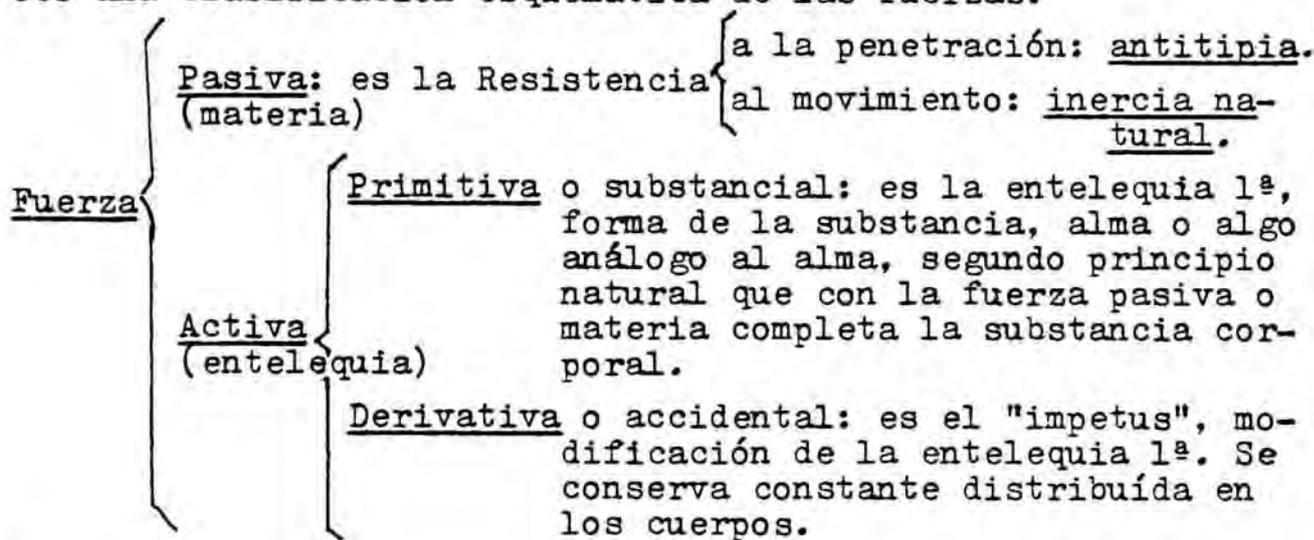
Notas

- 1.- "Vis passiva proprie constituit Materiam seu Massam, Activa $\epsilon\nu\tau\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\alpha\nu$ seu formam." G.IV, 395.
- 2.- Sobre la antitipia y la inercia natural, cfr. supra. p.215
- 3.- "Vis activa, quae et absolute vis dici solet, non est concipienda ut simplex potentia vulgaris scholarum seu ut receptivitas actionis." G.IV, 395. Mismo argumento en "De Primae Philosophiae Emendatione.." G.IV, 469.
- 4.- "(...)potentia activa Scholasticorum, nihil aliud est quam propinqua agendi possibilitas, quae tamen aliena excitatione et velut stimulo indiget, ut in actum transferatur." "De Primae Philosophiae emendatione" G.IV, 469.
- 5.- "Et in hoc proprie consistit $\epsilon\nu\tau\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\alpha$, parum scholis intellecta." G.IV, 395.

asistencia para actuar, ningún aguijón: solamente precisa de la supresión del obstáculo. (1)

A su vez, la fuerza activa se divide en primitiva y derivativa, o lo que es lo mismo, en substancial y accidental. La primera es la que Aristóteles denominó "entelequia primera" y es la forma de la substancia, esto es, el segundo principio natural que, con la materia o fuerza pasiva, acaba la substancia corporal. (2) Esta entelequia es un alma, "o algo análogo al alma", y debe actualizar siempre un cuerpo orgánico. Por su parte, la fuerza derivativa es el "impetus", es decir, el "conatus" o tendencia hacia un movimiento determinado, el cual modifica la fuerza primitiva o principio de acción. (3) Es ésta última la fuerza que se conserva constante en el Universo. (4)

A tenor de lo expuesto, podemos ya ofrecer una clasificación esquemática de las fuerzas:



Notas

+

- 1.- "atque ita per se ipsam in operationem fertur; nex auxiliis indiget, sed sola sublacione impedimenti." G.IV,469. Leibniz pone aquí dos ejemplos para ilustrar lo dicho: el de un cuerpo pesado colgando de una cuerda que lo sostiene y el de un arco tirante. En efecto, en ambos casos, si se suprimiera el obstáculo, la cuerda que en un caso sostiene y en otro estira, el cuerpo pesado y el arco pasarían a la acción, esto es, al movimiento real.
- 2.- G.IV, 395. Nótese que aquí Leibniz parece profesar un hilemorfismo.
- 3.- Para la definición, distinción y problemas que plantea la relación entre el "conatus" y el "impetus", véase M. GUE-ROULT, "Dynamique et Métaphysique" pp. 34-46.
- 4.- Cfr. G.IV, 396; D.M. art. 17; "Brevis demonstratio..." L. Pr. pp. 159-161.

Disponemos ya de un vocabulario mínimo para abordar algunos puntos de interés relacionados con la concepción de la substancia desde el punto de vista físico. En primer lugar, nos preguntamos: ¿de dónde surge la idea de fuerza? Sobre todo, responde Leibniz, de la experiencia, que nos muestra la existencia de movimientos en la materia.(1) No debemos pasar por alto esta afirmación, puesto que tiene una gran significación filosófica. Vimos que el movimiento entendido como un cambio de lugar era sólo un fenómeno. Pero también añadíamos que debía haber un fundamento para ese fenómeno: la causa del cambio mismo que debía hallarse en el interior del cuerpo en movimiento, la fuerza. Ahora bien, ¿por qué la causa del cambio debe radicar en el interior del cuerpo? La respuesta es de índole metafísica. Para exponerla en su sentido exacto hemos de remontarnos a la "Hypothesis Physica Nova" de 1.671. En dicha obra Leibniz advertía que la exigencia de la conservación del movimiento en el mundo introduce un divorcio entre los cuerpos y los espíritus. (2) Para que un cuerpo no difiera del espacio vacío, debe estar en movimiento, y la cohesión no se explica si no es a partir de los movimientos conspirantes de las partes. (3) Pero la perpetua composición de los "conatus" debería, de acuerdo con las leyes puramente geométricas, destruir el movimiento total en el mundo corporal, lo cual no sucede en el mundo espiritual, donde no hay "roces" que obstaculicen y disminuyan el movimiento. Para salvar la oposición entre estos dos mundos hay que conservar la misma cantidad total de movimiento en los cuerpos. Dos soluciones caben al problema: que haya una intervención divina para ir compensando la pérdida de velocidad, o bien que las mismas cosas están dotadas de un principio de acción que garantiza la duración del movimiento inicial.

Leibniz optó por esto último. De acuerdo con que los movimientos en la materia deban atribuirse a la

Notas

1.- G.IV, 396

2.- Sobre el particular, cfr. M. GUEROULT, "Dynamique..." pp. 15-16

3.- Cfr. supra. p. 207.

causa general de las cosas originariamente; pero luego deben atribuirse a la fuerza puesta por Dios en las cosas. (1) Dado que si Dios ha dado en la Creación una ley de acción a los cuerpos, por ello mismo debe haber otorgado algo que permita hacer aquella ley eficaz. En caso contrario esa ley debería aplicarse siempre fuera del orden general de la Naturaleza, siendo Dios mismo quien debiera hacerlo. (2) Y ello, como aseveraba Leibniz, lejos de aumentar la gloria de Dios suprimiendo el ídolo de la Naturaleza, lleva más bien a considerar a todas las cosas creadas como simples modificaciones de la substancia única, con lo cual se cae en la doctrina de SPINOZA, haciendo de Dios la naturaleza misma de las cosas. (3) La substancia es un ente capaz de acción. Si destruimos esa capacidad desaparece la substancia, en cuyo caso sólo queda la fuerza originaria y primitiva, esto es, Dios. Por otra parte, ¿qué pensar de un Dios que ha establecido ciertas leyes y luego las cosas que ha creado no pueden cumplirlas por ellas mismas? Para Leibniz, es contrario a la noción de la omnipotencia y la suprema voluntad divinas el dejar una obra inacabada, y ese sería el caso en el supuesto que Dios hubiera manifestado su voluntad de que "la tierra produzca, y que los animales se multipliquen", y luego que las cosas se comportaran como si la palabra divina no hubiera dejado ninguna traza en ellas. (4)

Por consiguiente, Leibniz se oponía tanto a los ocasionalistas como a DESCARTES. Es claro ahora el sentido de las primeras líneas del artículo 8 del "Discurso de Metafísica":

Notas

- 1.- G.IV, 396: "Ut autem Vim activam statuamus in corporibus, multa cogunt, et ipsa maxime experientia quae ostendit motus esse in materia, qui licet originarie tribui debeant causae rerum generali, Deo, immediate tamen ac speciatim vi a Deo rebus insitae attribui debent."
- 2.- "Nam dicere Deum in creatione corporibus agendi Legem dedisse, nihil est nisi aliquid dederit simul per quod fiat ut Lex observetur; alioquin ipse semper extra ordinem procurare legis observationem debebit." G.IV, 396-397.
- 3.- Cfr. "De Ipsa Natura", art. 15, G.IV, 515.
- 4.- Cfr. "De Ipsa Natura", art. 6, G.IV, 507.

"Es bastante difícil distinguir entre las acciones de Dios y las de las criaturas; pues los hay que creen que Dios lo hace todo, otros se imaginan que no hace más que conservar la fuerza que ha dado a las criaturas. (...) Las acciones y las pasiones pertenecen propiamente a las substancias individuales..."

La substancia individual leibniziana incorpora la fuerza de actuar: Dios participó en el momento de la Creación, pero lo hizo dotando de todos los medios necesarios para que cada ente pudiera llevar a cabo por sí solo la realización de todos los predicados de su sujeto. No es, pues, como en MALEBRANCHE, para el cual Dios es la única causa eficaz y las criaturas no constituyen más que las ocasiones para que dicha causa pueda ejercerse, ni como en DESCARTES, cuya doctrina exigía que Dios conservara la misma cantidad de movimiento: el Dios leibniziano no debe intervenir para nada en su obra una vez realizada, de lo contrario no sería perfecto.

Hay todavía otra importante razón por la cual debe darse la entelequia primera. La fuerza derivativa y la acción no son permanentes; sino cambiantes; son, por lo tanto, algo modal. Ahora bien, "todo modo está constituido por una cierta modificación de algo persistente, es decir, más absoluto" (1). Y del mismo modo que la figura es una cierta limitación de la fuerza pasiva o materia, así también la fuerza derivativa y la acción motriz son modificaciones de algo que no puede ser pasivo -puesto que en tal caso habría más realidad en la modificación que en lo modificado-, sino que debe ser activo, es decir, la entelequia primitiva. De ahí que

"la fuerza derivativa y accidental o cambiante será una cierta modificación de la potencia primitiva, esencial y permanente en cada substancia corporal." (2)

Notas

- 1.- "Omnis autem modus constituitur per quandam modificationem alicujus persistentis sive magis absoluti." G. IV, 397.
- 2.- "Ergo vis derivativa atque accidentalis seu mutabilis erit quaedam modificatio virtutis primitivae essentialis atque in unaquaque substantia corporea perdurantis." *ibid.*

Los cartesianos, como que no admitían este principio esencial y modificable, por ello mismo debían acudir al Deus ex machina al tener que renunciar a toda acción en los cuerpos. (1) Pues, ¿cómo atribuir la acción a lo que es sólo pasivo?

+

¿Qué relación hay entre el punto de vista lógico y el físico en lo que concierne a la substancia? Recordemos que la naturaleza de la substancia individual consistía en poseer una noción tan completa que a partir de ella pudieran deducirse todos los predicados del sujeto a la que perteneciera. Esta noción no hay que pensarla como algo extrínseco, superpuesto a la substancia: es intrínseca a ella. Ahora bien, ¿cómo pasar del estado presente al futuro una vez trascendido el plano de las esencias? Hace falta que la ley inherente a la substancia sea un principio de acción, esto es, una fuerza primitiva de la cual las acciones sean modificaciones. De no haber tal principio, la substancia no puede actualizarse, la noción completa queda en la mera posibilidad. Lo que en el reino de las ideas es la noción completa, en el reino de lo actual-existencial es la fuerza primitiva. Por ello, del mismo modo que los predicados requieren un sujeto - y toda predicación verdadera es de la forma sujeto-predicado -, también todas las acciones y pasiones lo son de un sujeto individual: Actiones sunt suppositorum. (2) Tanto en el plano lógico como en el real se requiere un soporte: aquel sujeto que no es predicado de ningún otro es el correlato lógico del sujeto individual que actúa, y además lo hace sin interrupción. (3) La fuerza señala el paso a la vida exigido por el "ens et unum convertuntur". La simplicidad e indivisibilidad de la verdadera unidad requiere que todas las acciones nazcan de su propio fondo, de lo contrario el ente dejaría de ser UNO. La materia, potencia pasiva, sólo puede actuar impelida por un agente externo. Por eso también,

Notas

1.- *ibid.*

2.- Cfr. D.M. art. 8 y "De Ipsa Natura", art. 9.

3.- "De Ipsa Natura" art. 9.

la noción completa no determina, por sí sola, el "ens per se". Ni la esfera de Arquímedes, ni el aro de hierro, tienen un principio de acción del cual se siga la serie de los distintos estados de la substancia. (1) Y este principio de acción es la fuerza activa primitiva, entelequia primera, forma substancial, alma o algo análogo al alma. #

Vemos pues que, en efecto, la noción de fuerza "aporta mucha luz para la inteligencia de la verdadera noción de substancia." En el plano lógico, a través de la noción completa no podemos acceder al verdadero principio constitutivo del ens per se. La substancia verdadera es un ente capaz de acción; el "ens per accidens" o agregado, a pesar de tener una noción completa, no es unum ens, y nosotros ya sabemos lo que ello significa. La dinámica, a diferencia de la lógica, conviene con la exigencia ontológica de la reciprocidad del ente y lo uno. Y no sólo eso: satisface también la necesidad de que la naturaleza de cada substancia exprese el universo entero por medio de la serie de sus operaciones inmanentes, o lo que es lo mismo, cumplimenta el requisito metafísico de que el todo esté incluido en cada una de las partes, esto es, de la Harmonía universal inmanente en las criaturas.

Precisamente esta representación de lo múltiple en la unidad es la acción propia de la substancia cuando la consideramos desde el punto de vista de la analogía con el alma, pues la percepción no es otra cosa que la expresión de la multiplicidad en la simplicidad.

+

+

Notas

- 1.- En "Specimen inventorum.." después de considerar la noción completa de "este aro presente" (cfr. supra. p.236 n.5) Leibniz añade: "Cum vero omnia cum aliis mediate aut immediate commercium habeant, consequens est omnis substantiae hanc esse naturam, ut vi sua agendi aut patiendi, hoc est serie suarum operationum immanentium exprimat totum universum. Estque Ens vere unum, alioqui non erit substantia, sed substantiae plures. Atque hoc principium actionum, seu vis agendi primitiva, ex qua series statuum variorum consequitur, est substantiae forma." G.VII, 316-317. Entiendo que este texto no hace más que confirmar cuanto venimos diciendo, que puede ser tomado como un comentario al mismo.

iii) La unidad verdadera desde el punto de vista psicológico.

Indivisible, inmaterial, inextensa, una, activa y simple, además de no depender de ninguna otra cosa que no sea de Dios, el alma responde a todos los criterios de substancialidad admitidos por Leibniz.

"Si queremos llamar Alma todo aquello que tiene Percepciones y Apetitos en el sentido general que acabo de explicar, todas las substancias simples o Mónadas creadas podrían llamarse Almas; pero como el sentimiento es algo más que una simple percepción, consiento que el nombre general de Mónadas y de Entelequias baste a las substancias simples que no tengan más que esto; y que se llame Almas sólo a aquellas cuya percepción sea más distinta y vaya acompañada de memoria." (1)

Tres son los puntos que el comentario de este pasaje de la "Monadología" nos permite abordar, y que van a constituir el presente apartado. En primer lugar, saber "el sentido general" de la percepción y el apetito que Leibniz explica en artículos anteriores, para lo cual tomaremos como base los mismos. En segundo lugar, dar cuenta de la jerarquía de las substancias a la que señala el texto. Y por último, dejar constancia de la ambigüedad con la que Leibniz se refirió a la mónada en general, la cual es unas veces el alma, otras el alma junto con la materia prima.

+

"El estado pasajero que envuelve y representa una multitud en la unidad, o en la substancia simple, no es otra cosa que lo que se llama la Percepción, que se debe distinguir de la apercepción o de la conciencia, como se verá a continuación..." (2)

El estado pasajero que envuelve y representa una multitud en la unidad... Casi todo Leibniz está encerrado en estas palabras. La percepción es una consecuencia necesaria de la

Notas

1.- MO, art. 19.

2.- MO, art. 14.

exigencia de conciliar la unidad del todo con la unidad de las partes, la Harmonía universal con el "ens et unum convertuntur". La percepción, como el apetito, debe estar en las mónadas,

"pues de otro modo una Mónada no tendría ninguna relación con el resto de las cosas." (1)
En una palabra, la percepción es la acción que posibilita que la unidad de la totalidad comprensiva universal penetre en cada una de las partes, rompiendo el aislamiento de la mónada "sans fenêtres", imposible en un mundo donde "tout est lié".

Ahora bien, ¿cómo puede darse esta acción? ¿cómo lo simple puede envolver lo múltiple? Atendamos a la substancia como "centro expresivo" para responder a la cuestión. (2)

La percepción también es definida por Leibniz como la expresión de lo múltiple en lo uno. (3)

"Toda substancia es como un mundo entero y como un espejo de Dios o bien de todo el universo, que cada una de ellas expresa a su manera, poco más o menos como una misma ciudad está diversamente representada según las diferentes situaciones de quien la mira." (4)

Cuando decimos que una substancia expresa el universo utilizamos un lenguaje que no tiene nada de figurado. El concepto de "expresión" pertenece al tecnicismo filosófico de Leibniz.

"Una cosa expresa a otra (en mi lenguaje) cuando hay una relación constante y regulada entre lo que se puede decir de una y de otra." (5)

Por ejemplo, el módulo de una máquina expresa la misma máquina, el discurso expresa los pensamientos, la ecuación algebraica a la figura, el mapa geográfico a la región, el

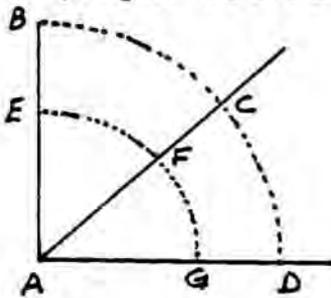
Notas

- 1.- A Bourguet, 1.714, G.III, 575.
- 2.- "Centre expressif", término utilizado por G. DELEUZE, "Spinoza et le problème de l'expression" p. 304 para designar la substancia individual.
- 3.- A Des Bosses, 11.7.1.706, G.II, 311: "perceptio nihil aliud est, quam multorum in uno expressio.."
- 4.- D.M. art. 9. Véase también a Foucher, 1.686, G.I. 383.
- 5.- A Arnauld, 9.10.1.687, LR. 180-181.

círculo a la elipse, (1) y una proyección de perspectiva a su geometral. (2) Hoy diríamos que se trata de una aplicación entre dos conjuntos cualesquiera, o mejor, de un homomorfismo si consideramos como propiedades de lo que expresa y de lo expresado a "lo que se puede decir de una y de otra" cosa.

¿Cómo puede el alma expresar el universo?

Porque "lo material no puede entrar en una verdadera Unidad que no tiene ni agujeros ni puertas". (3) Leibniz lo explica por medio de un ejemplo tomado de la Geometría. (4) Sean por ejemplo dos líneas rectas AB y AD, formando un ángulo



recto BAD. Evidentemente, este ángulo no se mide sólo por el arco mayor BCD, sino también por uno menor EFG, por pequeño que sea. Y la abertura del cuarto de círculo comienza desde el punto A que es el centro. Es en este

centro mismo donde se encuentra el ángulo o la inclinación de las dos líneas BA y DA.

"Por consiguiente en el centro mismo, todo y siendo indivisible, comienza la misma abertura o el mismo número de grados que hay en los arcos EFG y BCD, de tal manera que se puede decir que estos arcos, en cuanto a sus grados, están representados o expresados en el centro por la relación de la inclinación al centro, que está en las líneas cuando salen."

Ocurre lo mismo - continúa explicando Leibniz - con el ángulo semirecto BAC, que mide 45 grados o la octava parte del círculo, pues esta abertura se encuentra también igualmente en

Notas

- 1.- Estos ejemplos pertenecen al opúsculo "Quid sit idea" de 1.678, G.VII, 263. De este escrito hace un exhaustivo análisis M. SERRES, "Le Système de Leibniz" pp. 54-62. Para la noción de expresión en Leibniz, véase D.M. art. 14 y la carta a Arnauld de 9.10.1.687. G. DELEUZE (op. cit. pp. 299-311) y Y. BELAVAL ("Initiation.." pp. 129 y ss) analizan con rigor el concepto.
- 2.- Cfr. a Arnauld, 9. 10. 1.687, LR. 181.
- 3.- A la Princesa Sofía, 12.6.1.700, G.VII, 554.
- 4.- En página siguiente.

el arco BC y en el EF, por pequeño que éste pueda ser hasta llegar al punto A, en el que comienza la inclinación de las líneas BA y CA, la cual inclinación no es más que la mitad de la de las líneas BA y DA, siempre desde el punto A que es el centro.

"Vemos pues que, de la misma manera que en el centro se representan los grados, así las unidades de substancia, y por consiguiente las almas, que son como Centros, representan en ellas lo que sucede en las multitudes que las miran, según el punto de vista de cada unidad o alma, sin que las almas o los centros dejen por ello de ser indivisibles e inextensos." (1)

Espejo de Dios o del Universo, el alma es el centro metafísico representativo de la multiplicidad interior e intensiva de las relaciones que la sitúan en el orden global de las cosas. La analogía con el centro geométrico permite que nos hagamos una idea de lo que quiere significar Leibniz. (2) Analogía que se repite catorce años más tarde en los "Principios de la Naturaleza" (3) y que nosotros ya sabemos que no debe inducirnos a identificar el alma con un punto (4), razón por la cual distinguimos, como lo hizo Leibniz respecto a los puntos, entre centro metafísico y geométrico.

Notas

(De página anterior) 4.- G.VII, 554-5. "ce qui est dans l'Unité n'est point le materiel, mais l'espece ou la representation du materiel, laquelle represente ce qui est étendu, sans avoir elle-mesme de l'étendue. On demandera comment cela est possible. Mais outre qu'il faut bien que cela soit ainsi, quand nous n'y entendrions rien, on peut encore l'eclaircir par un exemple pris de Mathematiques, mais particulièrement de la Geometrie, en se servant de la comparaison des Angles ou inclinations de deux Lignes entre elles."

- 1.- "... les ames, qui sont comme des Centres, representen en elles ce qui arrive dans les multitudes qui les regardent, selon le point de veue de chaque unité.." G.VII,555. (El subrayado es mío).
- 2.- Se dirá que el sector circular AEG o el AEF dejan de existir cuando los puntos E y G, o E y F tienden a confundirse con el punto A, puesto que un triángulo mixtilíneo uno de cuyos lados es el arco de un círculo deja de ser tal cuando sus vértices están superpuestos entre sí. Pero, habida cuenta de la continuidad de la línea no resulta sencillo concebir la brusca desaparición del mismo. Por
(sigue...)

En cuanto al apetito, del cual no pueden carecer las mónadas (1), Leibniz lo definía así en la "Monadología":

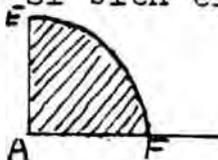
"La Acción del principio interno que produce el cambio o el paso de una percepción a otra puede llamarse Apetito (Appetition). Es cierto que el apetito (appetit) no puede siempre llegar enteramente a toda la percepción a la que tiende, pero siempre obtiene algo de ella y alcanza nuevas percepciones." (2)

El apetito es la "tendencia de una percepción a otra" (3). Corresponde a la fuerza activa derivativa, que vimos era el impetus o tendencia hacia un movimiento determinado. El apetito es la acción propia del alma que tiene como resultado una percepción, si bien no siempre la buscada. Como toda tendencia, esfuerzo o conatus, el apetito sólo precisa de la supresión del obstáculo para actuar (4); pero siempre hallará algún impedimento a causa de la esencial limitación de las criaturas: sólo Dios está exento de limitación, sólo Él es Acto puro. (5) Por eso puede Leibniz comparar los apetitos con la

"tendencia de la piedra que va siempre de la manera más recta pero no siempre por el mejor camino hacia el centro de la tierra, al no poder prever que encontrará objetos o que se romperá, mientras que se hubiera aproximado más a su objetivo si hubiera tenido el espíritu y los medios de desviarse." (6)

Notas

(De página anterior) (sigue nota 2) (...) ello, podemos decir que, si bien el sector circular sombreado de la figura



ha desaparecido, sus proporciones permanecen intactas ante nosotros si contemplamos cualquiera de los visibles, a los cuales el centro o punto A expresa o representa. (Un razonamiento si-

milar, aplicado al triángulo característico, está en la base del descubrimiento del cálculo diferencial: véase E. COLERUS, "Breve historia de las Matemáticas", pp. 44 y ss.)

3.- P.N.G. art. 2.

4.- Cfr. supra. pp. 229-230.

1, 2, 3, 4, 5 y 6 en página siguiente.

El apetito es la tendencia hacia una percepción determinada. ¿Cómo se determina el alma? A diferencia del átomo - si existiera, que no es el caso como ya sabemos -, el cual

"aunque tenga partes, no tiene nada que cause variedad en su tendencia, porque se supone que estas partes no cambian sus relaciones" el alma, aún siendo indivisible,

"encierra una tendencia compuesta, es decir, una multitud de pensamientos presentes, cada uno de los cuales tiende hacia un cambio particular según lo que él encierra, y que se encuentran en ella todos a la vez en virtud de su relación esencial con todas las otras cosas del mundo." (1)

El apetito no es, pues, una acción simple del alma, sino que es el resultado de infinitas percepciones que convergen en el centro substancial desplegándose a su vez en infinitos esfuerzos o tendencias, la composición de los cuales es la acción final. Por eso el apetito debe ser equiparado al impetus o fuerza derivativa, que es la composición, suma o integral de todos los conatus. (2)

Ahora bien, el alma no es consciente de todas esas percepciones que confluyen hacia la formación de Notas

(De página anterior) 1.- "L'ame n'a pas seulement de la perception, mais encore de l'appetit." "Extrait du Dictionnaire de M. Bayle", G.IV, 544. También en G.III, 575, "De Ipsa Natura" art. 12, etc.

2.- MO, art. 15. Traduzco 'Appetition' por 'Apetito' basándome en que Leibniz utiliza en latín el vocablo 'appetitus' ("De Ipsa Natura" art. 12, G.IV, 512) y en francés 'appetit' (G.III, 574, 575, 622, etc.) o 'appetition' (PNG, art. 2, N.E. II, 21, 5, etc.) indistintamente, sin ningún matiz que pueda diferenciar ambos términos. El mismo art. 15 de la "Monadología" es una prueba de ello.

3.- G.III, 575.

4.- Cfr. supra. p.239 . "(...) de toute tendance suit l'action lorsqu'elle n'est point empêchée." N.E. II, 21, 5.

5.- Cfr. G.II, 325 y G.IV, 564. Sólo Dios conoce distintamente todo el infinito que encierra.

6.- N.E. II, 21, 36.

1.- G.IV, 562.

2.- Cfr. M. GUEROULT, op. cit. p. 35.

las nuevas percepciones, pues

"aunque el alma sea una substancia simple y única, no tiene jamás percepciones simples y únicas. Tiene siempre a la vez varias percepciones distintas de las cuales puede acordarse, y una infinidad de confusas que están junto a las anteriores, y de las cuales no puede distinguir los ingredientes." (1)

Por ello Leibniz distinguía entre el apetito y la volición: ésta

"es el esfuerzo o la tendencia (conatus) hacia lo que se encuentra bueno y contra lo que se tiene por malo, de suerte que esta tendencia resulta inmediatamente de la apercepción que se tiene de ello."

Pero

"hay también esfuerzos que resultan de percepciones insensibles, de los cuales uno no se apercibe, que prefiero llamar apetitos (appetitions) que voliciones (aunque haya también apetitos aperceptibles), pues no se denominan acciones voluntarias más que aquellas que pueden ser apercebidas y sobre las cuales puede recaer nuestra reflexión cuando se siguen de la consideración del bien y del mal." (2)

Estas percepciones insensibles permiten explicar la armonía preestablecida entre el alma y el cuerpo (3), siendo así que por ellas se puede hacer compatible el que no haya ningún alma enteramente separada de un cuerpo orgánico (4) con la experiencia que tenemos de la multiplicidad de impresiones que afectan a nuestro cuerpo de un modo simultáneo. Son esas percepciones insensibles las que permiten asimismo afirmar que

"hay una Harmonía perfecta entre las percepciones de la Mónada y los movimientos de los cuerpos..." (5)

Notas

- 1.- "Extrait du Dictionnaire de M. Bayle", G.IV, 547-548.
- 2.- N.E. II, 21, 5.
- 3, 4 y 5 en página siguiente.

y también que

"el alma tiende al cambio según las leyes del apetito, como el cuerpo tiende al cambio según las leyes del movimiento." (1)

Siendo las primeras las de las causas finales, mientras las segundas las correspondientes a las causas eficientes.

+

Pero no toda percepción es apercepción. Ambas nociones deben distinguirse. Por no hacerlo, los cartesianos

"se han equivocado mucho, no teniendo en cuenta las percepciones que no se aperciben. Es también lo que les ha hecho creer que únicamente los Espíritus eran Mónadas, y que no había Almas de las bestias ni de otras Entelequias; y que han confundido con el vulgo un largo aturdimiento con una muerte en rigor, y todavía lo que les ha hecho incurrir en el prejuicio escolástico de las almas enteramente separadas y ha confirmado incluso a los espíritus desviados en la opinión de la mortalidad de las almas." (2)

Toda substancia expresa el universo. Cualquier substancia simple tiene percepción y apetito. Pero la expresión no sólo dice a la percepción. En este punto el pensamiento de Leibniz permaneció invariable desde el "Discurso de Metafísica" a la "Monadología". (3)

"La expresión es común a todas las formas, y es un género del cual la percepción natural, el sentimiento animal y el conocimiento intelectual son las especies." (4)

Notas

- (De página anterior) 3.- Cfr. N.E. Prefacio, G.V, 48.
4.- Cfr. G.III, 357; G.VI, 533; G.VI, 545..
5.- P.N.G. art. 3.
- 1.- G.IV, 545. "Et la raison du changement des pensées dans l'ame est la même que celle du changement des choses dans l'univers qu'elle represente." G.IV, 562.
2.- MO, art. 14.
3.- Cfr. D.M. art. 34.
4.- A Arnauld, 9.10.1.687, LR. 181.

Hay, pues, tres especies de lo que constituye un mismo género. La más ínfima, de la que participan todas las mónadas creadas, es la percepción natural, que como sabemos es un estado pasajero. El segundo grado expresivo es el sentimiento, esto es,

"una percepción acompañada de memoria" que Leibniz compara con un cierto eco permaneciendo largo tiempo para hacerse oír llegado el momento. (1) Sólo aquellas substancias que posean este segundo nivel representativo debe llamarse Alma, mientras que las que no llegan a él son denominadas de un modo general Mónadas o Entelequias. (2) Pero, con memoria o sin ella,

"en la percepción natural y en el sentimiento basta que lo que es divisible y material, y se halla disperso en varios entes, sea expresado o representado en un solo ente indivisible, o en la substancia que está dotada de verdadera unidad." (3)

No hay todavía la Apercepción, que es

"la conciencia o el conocimiento reflexivo de este estado interior" (4)

es decir, de la percepción. Con la apercepción se alcanza el último estadio en la jerarquía de las substancias creadas: el Alma Razonable o Espíritu. (5) Únicamente los espíritus pueden acceder al conocimiento intelectual o reflexivo, o lo que es lo mismo, sólo ellos pueden conocer las verdades necesarias y eternas, siendo

"por el conocimiento de las verdades necesarias y por sus abstracciones que nos elevamos a los actos reflexivos, que nos hacen pensar en lo que llamamos Yo, y considerar que esto o aquello está en nosotros." (6)

En una palabra, solamente las substancias que poseen las tres especies de la expresión están provistas de la facultad de Notas

- 1.- P.N.G., art. 4. Para los problemas suscitados por la noción de "memoria", véase E. NAERT. "Mémoire et conscience de soi selon Leibniz".
- 2.- MO, art. 19
- 3.- A Arnauld, 9.10.1.687, LR. 181
- 4.- P.N.G. art. 4.
- 5.- MO. art. 29; PNG. art. 4. D.M. art. 34.
- 6.- MO. art. 30; P.N.G. art. 5. En este nivel se da la memoria intelectual, no sólo empírica. Vd. E.NAERT, pp. 46-55.

de la Razón, la única que puede ser consciente de la razón o conexión entre una percepción y otra, entre una verdad y otra, o como Leibniz afirma comparando el conocimiento humano con el del animal, la única que puede conocer verdaderamente a partir de las causas, no de los efectos como los animales que no tienen más que memoria, y conocer además el encadenamiento de las verdades de la Lógica, de los Números y de la Geometría. (1)

Hay pues tres grados en las substancias creadas: las mónadas o entelequias nudas o almas en sentido amplio, las almas sensitivas o animales, y las almas razonables o espíritus. (2) La diferencia entre estos últimos y las restantes substancias

"es tan grande como la que hay entre el espejo y el que ve." (3)

Y sólo de los espíritus es predicable la verdadera inmortalidad, que no es simplemente una subsistencia perpetua de la que gozan todas las substancias, sino que además conserva el recuerdo de la propia personalidad. La primera es la inmortalidad metafísica, que equivale en rigor a una muerte,

"pues sin el recuerdo de lo que se ha sido, no tiene nada de deseable." (4)

La segunda es la inmortalidad moral, la que exige la religión, pues es el recuerdo o conocimiento del Yo lo que posibilita el premio o el castigo, así como un enriquecimiento perpetuo de la propia personalidad. (5)

Notas

- 1.- P.N.G. art. 5.
- 2.- Cfr. Teod. I, 91: "âmes sensibles ou animales, douées de perception et de sentiment, et destituées de raison."
- 3.- D.M. art. 35. Aquí se podría plantear la cuestión de la continuidad o discontinuidad de las almas. ¿Hay un hiato entre las substancias inteligentes y las que no lo son? Al respecto, cfr. Y. BELAVAL, "Initiation..." pp. 204-6 y E. NAERT, "Mémoire et..." pp. 112-115. En los "Nuevos Ensayos" Leibniz se refiere en varias ocasiones al asunto: III, 6, 12; IV, 16, 12; IV, 4, 16.
- 4.- D.M. 34.
- 5.- D.M. 32, 34, 36. Véase también sobre este punto, SNN. art. 8 y 15-16, N.E. II, c. 27 y Correspondencia con Arnauld, LR. 109-111, 117-119, 167 y 191-192, así como la nota 6 al art. 34 del "Discurso" de G. LE ROY, LR. p. 269.

+

La terminología leibniziana en lo que concierne a las substancias simples es fluctuante y conviene precisarla para evitar posibles equívocos. Ahora ya disponemos de los conceptos necesarios para ello. Consideremos algunos textos en los que se evidencia la ambigüedad.

- (i) "He mostrado también cómo se puede concebir que el alma sea una fuerza primitiva que es modificada y variada por las fuerzas derivativas o cualidades, y ejercida en las acciones." (1)
- (ii) "Es este mismo principio substancial (la entelequia primera, la fuerza motriz primitiva) que en los entes vivos se llama alma, en los otros forma substancial, y que, en tanto que constituye con la materia una substancia verdaderamente una, o una unidad per se, es lo que yo llamo Mónada." (2)
- (iii) "Considero con los Tomistas que todas las Entelequias primitivas son indivisibles, lo que llamo Mónadas." (3)
- (iv) "Este principio de acciones, o fuerza activa primitiva (...) es la forma de la substancia. (...) formas o almas." (4)
- (v) "Por lo demás, la materia primera propia, esto es, la potencia pasiva primitiva, inseparable de la activa, es creada conjuntamente con la Entelequia misma (a la cual completa constituyendo una Mónada o substancia completa)." (5)
- (vi) "El alma... separada de lo que es primero y pasivo, no constituirá una cosa completa o Mónada." (6)

Notas

- 1.- Teod. I, 87.
- 2.- "Atque hoc ipsum substantiale principium - entelechiam primam, vim motricem primitivam - est, quod in viventibus anima, in aliis forma substantialis appellatur, et quatenus cum materia substantiam vere unam, seu unum per se constituit, id facit quod ego Monadem appello." De Ipsa Natura, art. 11, G.IV, 511; poco después, en art. 12, "anima vel forma animae analogae... quod Monadis nomine appellare soleo."
- 3.- "Nam cum Thomistis sentio omnes Entelechias primitivas indivisibiles esse, seu quod appello Monades." A des Bosses, 1.9.1.706, G.II, 314.
- 4, 5 y 6 en página siguiente.

- (vii) "... hasta aquí yo no hablo de la unión de la Entelequia, o principio activo, a la materia primera o potencia pasiva, sino de la unión del Alma, es decir de la Mónada ella misma (que resulta de los dos principios) y de la masa, es decir, de las otras mónadas." (1)
- (viii) "... es preciso que todas las Entelequias o Mónadas estén dotadas de percepción." (2)
- (ix) "... si no hubiera más que las Mónadas o almas..." (3)

En fin, los pasajes anteriores muestran la oscilación en el uso de los términos 'mónada', 'alma' y 'entelequia'. Los dos primeros designan nociones que según los casos tienen uno de los dos significados siguientes:

- a) como entelequia primera, fuerza activa primitiva.
- b) como el compuesto formado por la entelequia primera y la materia primera o fuerza pasiva.

Los textos (i), (ii), (iii) y (iv) corresponden a la primera de las acepciones, y los (v), (vi) y (vii) a la segunda. En cuanto a entelequia, tanto puede significar el principio activo como la mónada completa. Por lo demás, los textos (iii), y (v)-(viii) pertenecen a la correspondencia con Des-Bosses. Ni que decir tiene las dificultades con las que uno se encuentra en la interpretación si no se está avisado. Nosotros ahora ya lo estamos. A la luz de ello, procuraremos dar una visión de conjunto de la substancia individual.

+ +

Notas

- (De página anterior) 4.- "hoc principium actionum, seu vis agendi primitiva, est substantiae forma.(...) anima aut forma.."G.VII, 317 (1.686)
- 5.- "Caeterum materia prima propria, id est potentia passiva primitiva, ab activa inseparabilis, ipsi Entelechiaie (quam complet, ut Monada seu substantiam completam constituat) concreatur." A Des Bosses, 16.3.1.709, G.II, 368.
- 6.- "Anima... a primo passivo separata non faciet rem completam seu Monada." A Des Bosses, 31.7.1.709, G.II, 378.
- 1.- "Vides autem me hic loqui hactenus non de unione Entelechiaie seu principii activi cum materia prima seu potentia passiva, sed de unione Animae, seu ipsius Monadis (ex utroque principio resultantis) cum massa seu cum aliis monadiis". ibid. 24.4.1.709, G.II, 371.
 - 2.- G.II, 311. "Entelechias seu Monades"
 - 3.- G.II, 444. "animae vel Monades".

A partir de lo expuesto en los apartados anteriores podemos hacernos una idea de lo que para Leibniz constituía la unidad verdadera o substancial. Desde el punto de vista lógico, la naturaleza de la substancia individual consistía en poseer una noción completa, del mismo modo que una serie o una curva queda determinada cuando se conoce la ley o razón que nos permite deducir todos los términos o coordenadas de ambos entes matemáticos respectivamente. Desde el punto de vista físico, la fuerza activa primitiva es el correlato de la noción completa; pero además, desde esta perspectiva se puede operar con un concepto más completo, que es el de fuerza o entelequia en sentido amplio, que incluye también el principio de resistencia e impenetrabilidad, o materia primera, indisolublemente unida a la entelequia primera o fuerza activa primitiva. (1) Desde el punto de vista psicológico, es el alma la noción que equivale a las anteriores, ya sea tomada en un sentido amplio correspondiéndose con la fuerza o entelequia, ya sea en un sentido más estricto, identificándose con la fuerza activa primitiva. (2)

Todos estos puntos de vista convergen en la noción metafísico-dinámico-biológica de la Mónada o Principio de Vida. La mónada, con sus percepciones y apetitos, ~~has~~ primeras envolviendo el mundo en su interior, confusa o distintamente, como un espejo o como quien ve, los segundos desplegándose hacia nuevas percepciones según la ley preestablecida en la entelequia primera a la que modifican. La mónada, con las mismas ambigüedades terminológicas que encontramos en el alma o la entelequia. La mónada o "Unité", principio substancial que únicamente puede darse en los entes vivos. Por eso, cuando le preguntaban a Leibniz si estas unidades eran formas substanciales, el filósofo respondía:

Notas

- 1.- Sólo Dios es fuerza pura, sin principio pasivo. "Comme les Monades sont sujettes aux passions (excepté la primitive) elles ne sont pas des forces pures; elles sont le fondement non seulement des actions, mais encore des résistances ou passibilités, et leurs passions sont dans les perceptions confuses." A Remond, ll.2.1.715, G.III.636.
- 2.- No se olvide que 'alma' también designa a las substancias dotadas de percepción y sentimiento.

"si este término está tomado como lo hace M. des Cartes, cuando sostiene que el Alma razonable es la forma substancial del hombre, responderé que sí. Pero diré que no si alguien toma el término como los que se imaginan que hay una forma substancial de un pedazo de piedra o de cualquier otro cuerpo no-orgánico; pues los principios de Vida no pertenecen más que a los cuerpos orgánicos."(1)

Por eso también, porque es principio de unidad y vida, para Leibniz la forma substancial no debe entenderse en el sentido aristotélico-tomista, a pesar de que pretendiera a partir de ellas "rehabilitar de alguna manera la filosofía antigua" y citara a Santo Tomás para decir que no se le había hecho bastante justicia (2): la forma substancial del modo que la entendió Leibniz no define solamente una esencia común a los individuos de una misma especie, que luego es individuada por la materia, sino que cada forma determina la "hecceidad" de cada substancia de una manera análoga a como Santo Tomás colocaba el principio de individuación de los ángeles en la forma de cada uno de ellos (3), pero siempre teniendo presente que no hay forma completamente separada de la materia.

En fin, la mónada, alma o entelequia, "imagen siempre del Universo, mundo escorzado (4) a su modo; simplicidad fecunda; unidad de substancia, pero virtualmente infinita por la multitud de sus modificaciones; centro que expresa una circunferencia infinita" (5), es la noción que absorbe toda la dialéctica de lo uno y lo múltiple sometida a la doble exigencia ontológica y trascendental del "ens et unum convertuntur" y de la Harmonía universal inmanente en el Universo y en sus criaturas. "Simplicidad fecunda" que

Notas

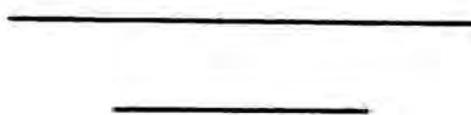
- 1.- "Considérations sur les Principes de Vie", de 1.705, G.VI, 539.
- 2.- Cfr. D.M. art. 11.
- 3.- Cfr. D.M. art. 9.
- 4.- "monde en raccourci". Escorzar, "representar, acortándolas, según las reglas de la perspectiva las cosas que se extienden en sentido muy oblicuo al plano del papel o lienzo sobre que se dibuja o pinta" (VOX, Diccionario). La expresión de Leibniz es ajustada: la mónada es un mundo representativo pero escorzado.
- 5.- "Sur Bayle" G.IV, 562. (1.702)

concentra el Universo y el sistema, lo cual significa que en su seno encierra la Unidad y la Harmonía.

Y antes de emprender el camino de vuelta hacia los compuestos, dejemos que sea un texto de Leibniz el que, poniendo un punto y aparte en la exposición, confirme y evidencie el sentido que venimos dando a nuestra interpretación. El pasaje concluye el "Extrait du Dictionnaire de M. Bayle article Rorarius de l'Édition de l'an 1.702 avec mes remarques", por lo cual tiene un carácter sintético, como conviene ahora al caso.

"En fin, la suma de mi sistema reviene a esto: que cada Mónada es un concentración del universo, y que cada Espíritu es una imitación de la divinidad. Que en Dios el universo se encuentra no sólo concentrado, sino también expresado perfectamente; pero que en cada Mónada creada hay sólo una parte expresada distintamente, que es más o menos grande según que el Alma sea más o menos excelente, y todo el resto que es infinito sólo está expresado confusamente. Y que hay en Dios no solamente la concentración, sino también la fuente del universo. Es el centro primitivo del cual todo el resto emana, y si algo emana de nosotros hacia fuera, no es inmediatamente, sino porque Él ha querido primero acomodar las cosas a nuestros deseos. En fin, cuando se dice que cada Mónada, Alma, Espíritu ha recibido una ley particular, es preciso añadir que ella no es más que una variación de la ley general que regula el universo; y que es del mismo modo como una misma ciudad parece diferente según los diferentes puntos de vista desde los que se la mira. Así, no es necesario que las Almas humanas difieran específicamente entre ellas, y más bien sucede lo contrario, pues es seguro que jamás dos hojas, dos huevos, dos cuerpos, aunque sean de una misma especie, se parezcan perfectamente, y las variedades infinitas que no se pueden comprender bajo una noción, hacen otros individuos, pero no otras especies. La maravilla es que la

soberana sabiduría ha hallado el medio por las substancias representantes de variar el mismo mundo al mismo tiempo infinitamente, pues el mundo, teniendo ya una variedad infinita en él mismo y estando variado tal como lo está y expresado diversamente por una infinidad de representaciones diferentes, recibe una infinidad de infinitudes, y no podía responder mejor a la naturaleza y a las intenciones de su inexpresable autor que excede en perfección todo lo que acerca de ello se puede pensar." (1)



Notas

1.- G.IV, 553-554. El subrayado es mío.

C A P I T U L O V I I

D E L A U N I D A D S U B S T A N C I A L

A L A U N I D A D S U B S T A N C I A D A

El problema de la unidad o composición de los cuerpos puede contemplarse desde un doble punto de vista: el de la composición cuantitativa o continua y el de la composición esencial. De acuerdo con el primero, se pretende explicar de qué modo las partes integrantes de un cuerpo pueden estar dotadas de una unidad que garantice la característica esencial de la corporeidad, esto es, la extensión continua; en tanto que según el segundo se trata de dar cuenta de la unidad de las partes que constituyen la esencia o naturaleza de un cuerpo, que, si nos ceñimos al humano y nos atenemos a una visión hilemórfica de la realidad, son el cuerpo material y el alma.

Se hace preciso distinguir los dos aspectos del problema de la substancialidad de los compuestos para la comprensión del tratamiento dado por Leibniz al asunto, máxime si tenemos en cuenta que él mismo no lo hizo antes de su correspondencia con DES BOSES, manteniendo hasta entonces una actitud que podría calificarse entre confusa, ambigua y vacilante. Dada la simetría existente entre el cuerpo y el mundo por una parte, y el alma y Dios por otra, ocioso es resaltar las consecuencias que pueden derivarse de semejante actitud en el momento de interrogarnos acerca de la unidad del mundo. Por ello es de suma importancia en nuestra encuesta delimitar con exactitud las dos cuestiones que están en

consideración. En este capítulo nos encargaremos de mostrar cómo Leibniz resolvió el laberinto de la composición del continuo. En el siguiente, nos ocuparemos de la composición esencial. (1)

+

De la multiplicidad divisible y extensa hemos llegado a la unidad indivisible e inextensa. Una simple ojeada a nuestro alrededor nos sitúa ante la exigencia ontológica de explicar cómo de partes inextensas se puede componer un todo continuo y extenso. Para prevenir de la dificultad del tema al que se enfrentó Leibniz nada mejor que acudir al cualificado testimonio de B. RUSSELL, quien, al emprender el estudio de esta cuestión en su libro sobre la filosofía leibniziana, escribe: "¿Cuáles son las dificultades del continuo, y cómo han de ser resueltas? Pocas esperanzas tengo de poner todo esto en claro, pues es probablemente el asunto más difícil de toda la filosofía, y porque el pensamiento de Leibniz en torno a ello ofrece especiales escollos al comentador." (2) Hago mías estas palabras excepto - en lo que a Leibniz concierne - en lo de las pocas esperanzas en aclarar el problema. A pesar de los indudables escollos aludidos por Russell, los cuales provienen muchas veces de textos según la letra contradictorios, intentaré mostrar cómo la doctrina leibniziana sobre el continuo es profundamente coherente con el sistema, así como las razones por las cuales no presenta una solución única al problema, sino dos: una antes del "vínculo substancial", otra con él.

De momento ciñámonos a la primera. Pasa

Notas

- 1.- La distinción a la que hacemos referencia se corresponde con la del "totum integrale" y "totum essenziale", y fue objeto de estudio por la Escolástica. Cfr. al respecto A. BOHEM, "Le Vinculum substantiale chez Leibniz", Vrin, París, 1.962, pp. 33 y ss. Dicha obra contiene una exposición amplia y detallada de las fuentes escolásticas de la teoría del "vinculum" que se relaciona con los dos tipos de composición de los cuerpos.
- 2.- "Exposición y crítica..." c. 9, art. 57, Aguilar, II, 241.

fundamentalmente por considerar los siguientes puntos: a) la noción de infinito; b) la distinción entre lo ideal y lo actual; c) la concepción del espacio como un orden y de la materia y la extensión como meros fenómenos; d) la separación entre dos órdenes de explicación: el metafísico y el fenoménico; e) la noción de continuidad.

Del infinito ya nos hemos ocupado en un capítulo anterior, de modo que cuando la ocasión lo requiera podremos utilizar los resultados allí obtenidos. Retengamos sobre todo el que para Leibniz, la afirmación del infinito actual no implica la existencia de un número fijo: la materia no sólo es divisible, sino que está dividida en acto "ad infinitum", léase, indefinidamente. Al decir que cualquier porción de materia contiene infinitas mónadas no se significa otra cosa que el número de las mismas es mayor que cualquiera dado. También conviene hacer constar aquí que la seguridad y confianza con la que Leibniz abordó temas en los que interviene la noción de infinito encuentra un firme apoyo en la Matemática: son las indagaciones matemáticas del filósofo las que le facultaron para no descartar la posibilidad de emprender demostraciones que incluyan la infinitud, aún siendo nuestro espíritu finito. Por ello, la referencia a la Matemática es imprescindible.

No sólo hemos atendido al infinito con anterioridad. También a los restantes, excepto el cuarto. Tratándose de Leibniz las repeticiones son inevitables. Su sistema de carácter reticular lleva a ellas. Pero cada vez que nos encontramos con un cruce llegamos a él por un camino distinto, lo cual significa que vamos adquiriendo una mayor visión del conjunto. Por lo demás, la tela que estamos tejendo requiere más de una pasada. Sigamos pues con la tarea.

+

+

+

¿De dónde surge el problema del continuo? Leibniz mostrábase categórico al respecto:

"Es la confusión de lo ideal y de lo actual lo que ha embrollado todo y ha producido el laberinto de la composición del continuo." (1)

La continuidad es en rigor puramente ideal (2) y no debe trascender ese campo. Cuando esto no se tiene en cuenta, es entonces que aparecen las dificultades realmente insalvables. ¿Por qué motivo? Debido a que la relación entre el todo y la parte no es igual en el dominio de lo ideal que en el de lo actual.

"En las cosas actuales, las simples son anteriores a los agregados, pero en las cosas ideales el todo es anterior a la parte. El olvido de esta consideración ha engendrado el Laberinto del continuo." (3)

Veamos de aclarar el pensamiento de Leibniz. En primer lugar, nos situaremos en el terreno de lo ideal. A él pertenece la línea que, tras la objeción que se le había formulado al filósofo, quedó en una situación inquietante: o bien sin divisibilidad infinita, o bien sin última mitad a partir de la cual poder recomponerla. (4) Concretamente, la conclusión del interlocutor de Leibniz fue que la divisibilidad infinita no puede ser admitida.

Conclusión errónea, pues

"le hice observar que no se tiene derecho a inferir que sea preciso que haya una última mitad, aunque haya un último punto A, pues este último punto conviene a todas las mitades de su lado." (5)

Recordemos que el "habile homme" que había planteado la dificultad, deducía la imposibilidad de la divisibilidad infinita

Notas

1.- G.IV, 491.

2.- Cfr. G.II, 282.

3.- "In actualibus simplicia sunt anteriora aggregatis, in idealibus totum est prius parte. Hujus considerationis neglectus illum continuum Labyrinthum peperit." A Des Bosses, 31.7.1.709, G.II, 379. El mismo razonamiento en G.II, 336; G.III, 622; G.VII, 562, etc.

4.- Cfr. supra. p. 191.

5.- Teod. D. 70.

del hecho, para él incuestionable, que debía haber una última mitad. Y ahí es donde veía Leibniz la equivocación: la última mitad no tiene por qué ser aceptada. Es más

"por esto mismo que la división va al infinito no hay ninguna mitad última." (1)

Pero la línea en cuestión es finita en longitud. ¿No es contradictoria esta división infinita en un ente finito, aunque sea matemático? De ningún modo: la misma matemática nos proporciona ejemplos de figuras con superficie finita y sin embargo de longitud infinita. (2) Por otra parte, en la línea sucede lo mismo que con las series infinitas:

"Uno se apura igualmente en las series de números que van al infinito. Se concibe un último término, un número infinito o infinitamente pequeño; pero todo esto no son más que ficciones." (3)

En efecto, sea la línea AB a la que hemos aplicado el proceso subdivisorio "ad infinitum"

A B D C B

y hagamos corresponder a cada segmento AC, AD, AE, ... las fracciones $1/2$, $1/4$, $1/8$, ... El dinamismo intelectual al que aludimos en un capítulo anterior (4) permitía a Leibniz establecer la igualdad

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

que trasladada a la línea debería interpretarse en el sentido de que la juxtaposición o "suma" de los infinitos segmentos nos daría el segmento total AB. Y para probar que la suma de los infinitos términos de la serie numérica descrita no hay que imaginar un último término. Solamente se requiere comprobar que el error o la diferencia que hay entre los dos miembros de la igualdad es menor que cualquier número que nosotros podamos elegir, por pequeño que sea. lo cual equivale

Notas

- 1.- Teod. D. 70.
- 2.- Cfr. supra. p. 56 n. 4.
- 3.- Teod. D. 70.
- 4.- Cfr. supra. p. 150

a decir que no hay ningún error. (1)

No obstante, todavía subsiste la dificultad principal: si no hay última mitad, sea en la línea, sea en el número, ¿cómo componer el continuo? ¿cómo re-componer lo descompuesto? ¿cómo lograr que se den las sucesivas mitades a partir de doblar una inexistente?

Leibniz comprendió perfectamente que con sólo plantearse estos interrogantes, uno se introduce en el inextricable laberinto del cual no se puede salir, puesto que en ellos mismos está el germen de la dificultad. Preguntar por la composición de la línea contiene un falso implícito, cual es que en lo ideal se da efectivamente tal composición. Pero ni la línea ni el número se pueden obtener como suma de partes, y ello por ser entes ideales en los que el todo es anterior a la parte, no siendo ésta más que una mera posibilidad:

"La línea matemática se comporta como la unidad aritmética, y tanto en una como en otra las partes no son más que posibles y por consiguiente indefinidas; y la línea no es más un agregado de líneas en las que se la pueda cortar de lo que la unidad es un agregado de fracciones en las cuales se la pueda dividir." (2)

En los números, '1/2' tiene la misma unidad formal que '1', es una relación simple que "no está de ningún modo formada por la composición de otras fracciones." (3) Lo mismo que '1/4' o cualquier otro número fraccionario. Si partimos por la mitad una naranja y vemos que juntando las dos mitades componemos la unidad inicial, no por el hecho de que esto lo queramos expresar mediante el enunciado ' $1/2 + 1/2 = 1$ ' debemos identificar los números con lo numerado y concluir que la suma de las dos mitades componen la unidad aritmética. Con la línea podemos decir otro tanto: una cosa es la línea ideal, otra el bastón o el hilo.

Notas

1.- Teod. D. 70.

2.- En página siguiente.

Entonces, el punto, ¿no es una parte de la línea? En efecto, no lo es. El punto A no debe ser considerado como componente de la línea: es tan sólo una extremidad, un modo (1) que por sí mismo no puede generar la extensión, aunque consideremos una infinidad. (2)

La composición de la línea no presenta ya ninguna dificultad, sencillamente porque no hay tal composición, del mismo modo que no la hay en los entes ideales, en el campo de la pura posibilidad. Ahora ya podemos pasar a las cosas actuales, que es donde se plantea el escollo realmente importante desde el punto de vista práctico y moral. En los entes ideales, el todo es anterior a las partes, no resulta de ellas. El segmento AB es anterior a todas las subdivisiones que hagamos, lo mismo que el número. (3) La igualdad

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

no debe tomarse en el sentido de que el número '1' resulta de la suma de '1/2', '1/4', etc., sino en el de que dicho número puede descomponerse en infinitas fracciones cuya suma difiere de él en una cantidad menor que cualquier número dado, esto es, coincide con él. En una palabra, en las cosas ideales, el análisis y la síntesis no son procesos intercambiables.

Notas

(De página anterior) 2.- "Nempe linea mathematica se habet ut unitas arithmetica, et utrobique partes non sunt nisi possibiles et prorsus indefinitae; et non magis linea est aggregatum linearum in quas secari potest, quam unitas est aggregatum fractionum in quas potest discerni." A De Volder, 30.6.1.704, G.II, 268.

3.- G.IV, 491. Cfr. supra. p. 97

- 1.- "Punctum Mathematicum ipsum non est nisi modus, nempe extremitas." A Des Bosses, 8.2.1.708, G.II, 347. Véase también G.II, 300; G.II, 370; G.VII, 562.
- 2.- Por ello mismo no es correcto juzgar las almas como si fueran puntos matemáticos, porque ellas sí pueden generar la extensión.
- 3.- "L'étendue ou l'espace, et les surfaces, lignes ou points, (...) n'ont point de principes composans, non plus que le Nombre. Et comme le nombre rompu, par exemple 1/2, peut estre rompu d'avantage en deux quatriemes ou 4 huitiemes, etc. et cela à l'infini, sans qu'on puisse venir aux plus petites fractions ou concevoir le nombre comme un Tout formé par l'assemblage des derniers elemens, il en est de même d'une ligne qu'on peut diviser, tout comme ce nombre." G.IV, 491.

+

+

+

La aceptación del infinito actual tendía un puente que enlazaba la divisibilidad potencial con la división en acto. En los entes actuales, cualquier división que pueda hacerse está hecha. (1) La familiaridad que Leibniz tenía con el infinito matemático le proporcionaba la confianza suficiente para no retroceder ante el inimaginable espectáculo que al espíritu le ofrece un cuerpo cuyas partes contienen un número infinito de partes, cada una de ellas a su vez infinita (2). Como en la noción de fuerza, no era la imaginación la que aquí debía intervenir, sino la razón. (3)

Sin embargo, admitida la división actual de la materia "ad infinitum", el discurso no se mantenía siempre en los límites de la estricta razón ni en los de lo imaginable: ambos campos se entrecruzaban dando paso a graves problemas derivados, por una parte de la naturaleza -continua o discreta - de la materia, por otra parte de la composición de la misma. Comenzaremos por referirnos al primero de los dos puntos.

+

+

La materia, ¿es continua o discreta? Leibniz nos dice lo uno y lo otro. Por materia entendemos ahora, de acuerdo con el filósofo, la materia segunda o masa, esto es, la materia en su acepción vulgar. (4) En un escrito a Arnauld leemos:

"A causa de la continuidad y la divisibilidad de toda la materia, el menor movimiento extiende su efecto sobre los cuerpos vecinos..." (5)

Notas

- 1.- "Continuum nempe involvit partes indeterminatas, cum tamen in actualibus nihil sit indefinitum, quippe in quibus quaecunque divisio fieri potest, facta est." A De Volder, 19.1.1.706, G.II, 282. (El subrayado es mío)
- 2.- Véase cómo Leibniz describe ese espectáculo bajo la perspectiva de su doctrina en "Double infinié chez Pascal et Monade" (après 1.695?) Grua, II, 553-555.
- 3, 4 y 5 en página siguiente.

mientras que en una carta a Des Bosses, Leibniz escribía:

"El espacio es algo continuo, pero ideal, la Masa es algo discreto, ciertamente una multitud actual, o un Ente por agregación, pero de infinitas unidades." (1)

Debemos reconocer que el primero de los textos citados constituye un caso esporádico, en tanto que son frecuentes los pasajes en los que Leibniz abogó por la discrecionalidad de la materia. (2) Ello podría inducirnos a pensar que, en realidad, cuando el filósofo confería la continuidad a la materia quería sólo significar que no hay ningún vacío en el universo, que todo está lleno. Esta explicación es razonable y el contexto de la frase la justifica plenamente: el menor movimiento extiende su efecto sobre los cuerpos vecinos a causa de la plenitud. No obstante, el uso, que en tal caso deberíamos reputar de indebido, del concepto de continuidad obedece a una dificultad real de la cual es preciso dar cuenta: la de conjugar la materia entendida como una multiplicidad discreta con dos postulados leibnicianos: la ley de continuidad y el "tout est plein".

En efecto, contemplada desde nuestros días, la discrecionalidad de las cosas actuales, entre las que se encuentra la materia, no nos permite salir de la potencia del conjunto de los números naturales. El mismo Leibniz utilizó la siguiente analogía:

"Las cosas Actuales están compuestas como los números que están compuestos de unidades, las ideales como los números que están compuestos de fracciones." (3)

Notas

(De página anterior) 3.- Además de la inclusión de lo infinito en lo finito, la matemática de Leibniz le permitía admitir infinitos de órdenes distintos (Cout. Op. 147 y G.III, 592) y todos distributivos que son infinitos y equipotentes (G.II, 315)

4.- "Per Materiam autem hic intelligo Massam seu materiam secundam, ubi est extensio cum resistentia." G.II. 370. A Des Bosses, 24.4.1.709.

5.- A Arnauld, 9.10.1.687, LR. 181.

1.- "Nempe spatium est continuum quoddam, sed ideale, Massa est discretum, nempe multitudo actualis, seu Ens per Aggregationem, sed ex unitatibus infinitis." G.II. 379.

2 y 3 en página siguiente.

En la medida que toda porción de materia contiene una multitud infinita pero discreta, ésta es numerable y, por consiguiente, equipotente al conjunto citado. Situémonos en la línea recta. Los números racionales o fraccionarios - cuya potencia es la misma que la de los números naturales - no completan la recta real, no tienen, a diferencia de los números reales, la potencia del continuo. Los números reales son infinitos pero no-numerables, mientras que tanto el conjunto de los racionales como el de los naturales son infinitos numerables. Quiere esto decir que elegido un punto cualquiera de referencia en la recta real, si a este punto le asociamos el número '0', a cualquier otro punto de la recta le corresponderá un número real y viceversa; ello no ocurre con los números racionales, los cuales dejan "vacíos" en la recta. (1) De ahí que, volviendo a la materia, si ésta es discreta y la multitud de las mónadas es infinito-numerable surja el problema de cómo "pasar" de una a otra, o bien de cómo explicar que no siendo continua no haya hiatos de discontinuidad en el Universo.

La cuestión cabe plantearla a un doble nivel: el fenoménico y el metafísico.

+

A nivel fenoménico, debemos relacionar la dificultad apuntada con la topología. Comencemos por distinguir la continuidad que habíamos denominado "estática" (2) y la contigüidad. La primera, Leibniz la entendía en el mismo sentido que Aristóteles, es decir, lo continuo es aquello cuyos extremos son una sola cosa, (3) mientras que la segunda se da cuando los extremos están juntos, aunque no constituyan

Notas

(De página anterior) 2.- G.VII, 562, A Sofía, 31.10.1.705; G.II, 282, A De Volder, 19.1.1706.

3.- G.II. 282: "Actualia componuntur ut numerus ex unitatibus, idealia ut numerus ex fractionibus."

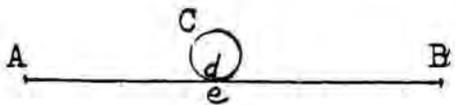
1.- Cfr. A.D. ALEKSANDROV y otros, "La matemática, su contenido, métodos y significado." vol. 3, pp. 20 y ss.

2.- Cfr. supra. p. 150.

3.- Véase ARISTÓTELES, "Física", V, 3 y Leibniz, A Thomasius, 20.4.1.669, G.I, 18; A Hobbes, 1.670, G.I. 84; Cout. Op. p. 601, etc.

uno solo (1). Un ejemplo del propio Leibniz nos permitirá discernir entre ambos conceptos. Supongamos (2) una tabla plana AB y sobre ella láncese una bola redonda C; la bola no está unida al plano (non cohaerere) ni tiene extremos comunes, puesto que de lo contrario ambos objetos se moverían a la vez. Por otra parte, entre la bola y la tabla hay un contacto:

algún extremo o punto de la bola d no dista de algún extremo o punto e de la tabla. Luego, los dos puntos d y e están juntos, si bien no son el mismo. Hay contigüidad entre la bola y la tabla, no continuidad.



Este ejemplo podría hacernos creer que el problema está ya resuelto: se puede pasar sin "saltos" de la bola a la tabla por el camino que discurre por los puntos d y e, esto es, se verifica la ley de continuidad sin que se de la continuidad estática, sólo la contigüidad es exigida para la plenitud. Sin embargo, en el mundo de Leibniz, los cuerpos materiales no tienen una figura determinada (3), por lo que nos sigue resultando difícil concebir que se pueda pasar de la tabla a la bola de un modo continuo. Utilizando términos actuales, el modelo matemático de ambos objetos deberían ser conjuntos abiertos, como por ejemplo los intervalos (0,1) y (1,2), los cuales son separados, siendo el '1', que no pertenece a ninguno de los dos conjuntos, el elemento de separación. Si trasladamos los intervalos a la recta real, entre ellos habría un "hueco", el que dejaría el número '1'.

Notas

- 1.- Cfr. mismos textos que en la nota 3 de página anterior.
- 2.- "Pacidius Philalethi" l.676, "...manifestum est non cohaerere sphaeram plano, neque extrema habere communia, alioqui unum sine altero non moveretur; manifestum est tamen contactum non nisi in puncto esse, et extremum aliquod sive punctum sphearae, d, ab extremo sive puncto tabulae, e, non distare." Duo ergo puncta, d et e, simul sunt, etsi unum non sint." Cout. Op. 601.
- 3.- "Non datur ulla in rebus actualis figura determinata... Itaque nec circulus, nec ellipsis, neque alia datur linea a nobis definibilis nisi intellectu..." Primae Veritates, Cout. Op. 522.

Este hueco parece ir en contra de la contigüidad, de la ley de continuidad y de la plenitud. No obstante, antes de dictaminar contradicciones es oportuno tener presente que los conceptos topológicos de continuidad y proximidad no han tenido un tratamiento formal y riguroso hasta CANTOR, DEDEKIND y LOBACHEVSKI (1). La intuición es, con toda su enorme importancia, insuficiente cuando nos las vemos con este tipo de nociones, siendo preciso no quedarse en las palabras si se quiere llegar a la comprensión del significado preciso del pensamiento de Leibniz. Sin que ello sea apartarse de la fidelidad al mismo, - antes al contrario, la refuerza - esta comprensión se posibilita si utilizamos conceptos de los que hoy disponemos y que Leibniz ya entreveía aunque no llegara a una concepción distinta de los mismos. Así, en lo que concierne a la contigüidad, todo depende de como se defina dicha noción. Leibniz nos dice que están juntos dos puntos cuando no hay distancia entre ellos. La distancia, en el sentido usual, es nula entre los intervalos que antes hemos considerado (2), por lo que no es contradictorio afirmar que, incluso habiendo un punto de separación entre ellos, son contiguos. En cuanto a la continuidad, si es la funcional todo dependerá también de lo que se entienda por dar "saltos". Cuando una función que no está definida en un punto pero tiene límite en él se dice que es discontinua o que presenta un punto de discontinuidad, ésta no se denomina "de salto", sino evitable, recogiendo así el hecho de que los límites laterales son iguales. Y por lo que respecta a la continuidad estática, la misma puede ser considerada en un doble sentido por lo menos: uno fuerte y otro débil. El primero excluye todo vacío entre los puntos, el conjunto es completo, cualquier sucesión de elementos del

Notas

- 1.- Cfr. B. RUSSELL, "Introducción a la filosofía de la Matemática" c. 10, (Aguilar, II, 1.324 y ss.); L. COUTURAT, "L'Infini Mathématique", p. 497, n. 1; A.D. ALEKSANDROV, "La Matemática..." III, c. 17, p. 231 y ss.
- 2.- Es condición necesaria y suficiente para que dos subconjuntos de un espacio métrico tengan distancia nula entre sí - $d(A,B)=0$ - el que la intersección de sus respectivos conjuntos adherentes sea distinta del vacío. - $\bar{A} \cap \bar{B} \neq \emptyset$ - (Véase P. TANIGUCHI-G. BAYONAS, "Problemas..." p. 175.)

mismo tiene por límite uno que pertenece a él; el conjunto de los números reales nos proporciona un modelo adecuado. El segundo no excluye las lagunas, esto es, que haya sucesiones de elementos de un conjunto que no tengan límite en él; este tipo de continuidad sólo exige que entre dos puntos o términos cualesquiera siempre haya otros, o lo que es lo mismo, que no haya dos de consecutivos: tal es el caso de los números racionales; la continuidad se confunde con la divisibilidad al infinito. (1) De este modo, la materia es continua, como Leibniz escribía a Arnauld, en sentido débil, pues es divisible al infinito, pero no lo es en sentido fuerte, no tiene continuidad real de la que hablará en la correspondencia con Des Bosses (2): por eso el filósofo decía que era discreta.

¿Y la plenitud? También aquí debemos acoger la intuición precavidamente. Igual que antes la continuidad, el "tout est plein" se puede entender de dos maneras íntimamente vinculadas al doble sentido de aquélla: uno fuerte, según el cual el "non datur vacuum" tiene una significación puntual, no hay hiato, vacío o laguna de ninguna clase; es la recta real. Otro más débil, en el que el vacío no se refiere a un solo punto, sino a un intervalo; plenitud significa entonces que no hay puntos aislados, esto es, puntos en los que existan entornos que no contengan otros del mismo conjunto; son los números racionales. Otro ejemplo de Leibniz nos permitirá fijar las ideas que estamos desarrollando. Imaginémosnos un círculo e inscribamos en él otros

Notas

- 1.- Véase STO. TOMAS, "Summa Theol." l. q. 7 a. 3: "Praeterea, magnitudo divisibilis est in infinitum: sic enim definitur continuum, "quod est in infinitum divisibile", ut patet in III "Physic." Véase al respecto la crítica de L. COUTURAT, (op. cit. p. 497) a KANT y M. RENOUVIER: el primero definiendo la magnitud continua como aquella en la que ninguna parte es la más pequeña posible (C.R.P., Anticipaciones de la percepción, 2ª ed.), y el segundo definiendo un sistema de puntos continuo por el hecho de que entre dos de ellos se puede siempre encontrar otros. Véase también B. RUSSELL, "Nuestro conocimiento del mundo exterior", c. V (Aguilar, II, l.208 y ss.)
- 2.- A Des Bosses, 29.5.1.716, G.II, 515-521. Cfr. infra. pp. 328-330.

tres lo más grandes posibles e iguales entre sí; en cada nuevo círculo y en el intervalo que hay entre ellos, inscribamos nuevamente tres círculos iguales de radio máximo, y así hasta el infinito. (1) Este modelo puede representar en el plano a un pedazo de piedra compuesta de granos; podemos imaginar que por el microscopio "estos granos parezcan como rocas" (2) en las que distinguiríamos otros granos, los cuales asemejarían también rocas si dispusiéramos de una lente más potente, y así sucesivamente. El círculo inicial representaría la piedra, los círculos que en número de tres inscribiéramos en primer lugar se corresponderían a los granos observables con una lente de poca potencia, etc.; a su vez, los círculos que rellenaran los intervalos que separan a los anteriores harían el papel de las partículas que, según Leibniz, ocupan cualquier poro de un cuerpo. (3)

Igual que antes, cada uno de estos círculos será una bola (4) que no incluirá la circunferencia o esfera. Los círculos, aún siendo contiguos, estarán separados. No se dará la continuidad ni la plenitud en sentido fuerte, porque habrá vacíos, pero éstos serán sólo puntuales. Sí se dará en cambio la continuidad y la plenitud en sentido débil: tiene lugar la divisibilidad al infinito y no hay ningún poro-intervalo que no contenga partículas materiales. En una palabra: la materia es densa en el espacio. Del mismo modo que el conjunto de los números racionales (Q) es denso en el de los reales (R), lo cual significa que no hay dos elementos de R que siendo distintos no contengan elementos de Q , así también no hay dos puntos del espacio que no incluya partículas materiales. Ni en el espacio - considerado como un absoluto, esto es, fenoménicamente - ni en R hay ningún intervalo vacío. Y al mismo tiempo, no hay ni en la materia

Notas

- 1.- G.II. 306 A Des Bosses, 17.3.1.706. El mismo razonamiento se halla en un opúsculo de 1.676 (Cout.Op. 11).
- 2.- G.VII, 563.
- 3.- A Clarke, agosto 1.716. G.VII, 396.
- 4.- En un espacio métrico, se da el nombre de bola de centro a y radio r al conjunto de puntos cuya distancia a a es menor que r. Es el caso del círculo que no incluye la circunferencia, la cual sería la esfera (conjunto de puntos cuya distancia a a es r)

ni en los racionales ningún punto aislado: no hay átomos. (1)

Resumiendo, en el plano fenoménico, que es asignado por Leibniz a la materia, y dado el carácter discreto de la misma, no cabe otra interpretación a los aforismos "tout est plein" y "tout est lié" que ésta: todo está lleno, porque la materia es densa en el espacio; todo está relacionado con todo, porque no hay ninguna partícula aislada. Y ello es suficiente para que no haya vacíos, ni átomos y que cualquier movimiento de un cuerpo se transmita hasta el infinito.

Con todo, \mathbb{R} es completo, continuo en sentido fuerte, y \mathbb{Q} no lo es. Los reales llenan la recta real, los racionales dejan huecos en ella: toda sucesión de \mathbb{R} converge en \mathbb{R} , pero no toda sucesión de \mathbb{Q} tiene límite en \mathbb{Q} , por ejemplo la sucesión '1, 1'4, 1'41, 1'414...' cuyo límite es el número irracional $\sqrt{2}$. (2) Asimismo, el espacio y la extensión son "completos", como también el tiempo, mientras que la materia no lo es. Desde el fenómeno se puede salvar la aporía que resulta al intentar conjugar lo pleno y lo discreto atribuyendo a la plenitud su sentido débil. Pero en tanto que lo actual sea discreto, igual que no se pueden eliminar con los racionales los vacíos puntuales de la recta real, tampoco con la materia desaparecen los vacíos del espacio absolutamente. El problema subsiste si asignamos a la plenitud y la continuidad su sentido fuerte. (3)

+

A nivel metafísico, la cuestión que venimos examinando tiene un enfoque completamente distinto. Sencillamente, no siendo la materia más que un fenómeno, la dificultad de conciliar continuidad y plenitud con la discrecionalidad de la misma desaparece al situarnos fuera del

Notas

- 1.- Cfr. al respecto lo que dice M. SERRES "Le système de Leibniz" I, pp. 362 y ss.
- 2.- Sobre este punto, y en general sobre la relación entre los números racionales y los reales, véase A. RODRIGUEZ, "Matemáticas para Economistas", II, c. 1 y 2.
- 3.- En relación con la analogía entre los números racionales y la materia debemos advertir que el concepto de "discreción" lo hemos venido utilizando como opuesto a la continuidad en sentido fuerte. Desde el punto de vista de la matemática actual, \mathbb{Q} y por tanto la materia, no serían propriadamente discretos (no constan sólo de puntos aislados.)

mundo fenoménico. Cuando abandonamos la apariencia las cosas son de muy distinto modo: hablar de contigüidad entre las mónadas carece de sentido. Las mónadas no ocupan un lugar en un espacio dado, de manera que no podemos representarlas por puntos geométricos. Es el espacio el orden de las coexistencias, como el tiempo lo es de las cosas sucesivas, pero no son ni uno ni otro algo absoluto.

"No hay para las mónadas ninguna proximidad ni distancia espacial o absoluta, y decir que existen reunidas en un punto o diseminadas en el espacio es emplear ficciones de nuestro espíritu cuando quisiéramos imaginar con agrado las cosas que sólo pueden ser concebidas por el intelecto." (1)

Por consiguiente, consideradas las cosas desde el rigor metafísico, no se debe entrar siquiera en la discusión.

+

+

Lo mismo podríamos decir en relación con la siguiente de las cuestiones a analizar: la composición de la materia y la extensión a partir de las unidades inextensas. En efecto, Leibniz sostenía que si las cosas se examinan desde el punto de vista de las mónadas y sus percepciones conspirando entre ellas, la dificultad de la composición del continuo se desvanece. (2) Y ello debido a que no hay semejante composición en las cosas actuales si por ello se quiere significar que las mónadas actúan como ingredientes o partes de los agregados. Algunos textos que hemos venido citando y expresiones, a las que no somos tampoco ajenos, en las que el filósofo da a entender que las unidades substanciales constituyen las partes de los cuerpos y las componen, son equívocos. De ahí que sean necesarias las precisiones, y Leibniz

Notas

- 1.- "Nec ulla est monadum propinquitias aut distantia spatialis vel absoluta, dicereque, esse in puncto conglobatas, aut in spatio disseminatas, est quibusdam fictionibus animi nostri uti, dum imaginari libenter vellemus, quae tantum intelligi possunt." A Des Bosses, 16.6.1.712, G. II, 451.
- 2.- En página siguiente.

las hizo a menudo:

"Hablando con precisión, la materia no está compuesta de unidades constitutivas, sino que resulta de ellas, puesto que la materia o masa extensa no es más que un fenómeno fundado en las cosas." (1)

En una palabra: las unidades substanciales no son las partes, sino los fundamentos de los fenómenos. (2)

Así, desde el punto de vista metafísico no cabe hablar del problema de la composición del continuo si nos atenemos a la manera que Leibniz tenía de considerar la realidad, no en cuanto apariencia, sino en sí misma. Y si la lectura de los escritos del filósofo nos lleva a tomar como uno de sus postulados el enunciado "en las cosas actuales las partes son anteriores al todo", tengamos desde ahora bien presente que en esas cosas actuales no hay partes porque no constituyen propiamente un todo; sólo hay fenómenos y sus fundamentos.

+

Pero la materia y los cuerpos en general son un fenómeno bien fundado. En el instante que volvemos a la explicación desde el plano fenoménico, o mejor, sobre él, no podemos evitar entrar en el laberinto, puesto que las cosas son - o aparecen - extensas, la extensión es divisible hasta el infinito, y todo ello resulta de los elementos últimos indivisibles e inextensos. Nuevamente surge la constante dificultad: ¿cómo de lo inextenso, indivisible, inmaterial, puede resultar lo extenso, divisible y material? Hasta ahora algo hemos avanzado en el planteamiento del tema: por un lado

Notas

(De página anterior) 2.- "Explicationem phaenomenorum omnium per solas Monadum perceptiones inter se conspirantes, seposita substantia corporea, utilem censeo ad fundamentalem rerum inspectionem. Et hoc exponendi modo spatium fit ordo coexistentiam phaenomenorum, ut tempus, succesivorum; (...) In hac etiam consideratione nulla occurrit extensio aut compositio continui, et omnes de punctis difficultatis evanescent." G.II, 450-451. Cfr. también A. Arnauld, 9. 10. 1.687, LR. 187.

1 y 2 en página siguiente.

éste queda circunscrito, en tanto que problema, en el plano del fenómeno; por otro, ya no nos referimos a la composición, sino al resultado. Hemos fijado la ruta, pero todavía queda por salir del laberinto. Veamos si es posible hacerlo bajo el doble supuesto de la fenomenalidad de los cuerpos y la multiplicidad discreta y numerable de las mónadas.

+

Para comprender cómo la materia y la extensión pueden resultar de las mónadas inmateriales e inextensas debemos seguir abundando en lo que Leibniz entendía por ambas nociones.

Con relación a la materia, en lo últimamente expuesto sólo hemos venido tomando en consideración la materia segunda o masa. Pero hay también una materia primera sin la cual no es posible penetrar en la explicación leibniziana. Se trata de la potencia pasiva primitiva o principio de resistencia, (1) que más arriba había aparecido bajo el nombre de fuerza pasiva (2) y que completa la Entelequia o fuerza activa primitiva para formar una substancia perfecta, es decir, una mónada. (3) Esta materia primera no tiene una existencia real, por lo que no hay que pensar que se da independiente de la entelequia: ambas están inseparablemente unidas de tal modo que, en las substancias creadas, la una es correlato esencial de la otra (4) y sólo son separables mentalmente. La entelequia sabemos ya que es un "estado en el que la acción sigue naturalmente si nada lo impide." (5) En las mónadas creadas hay un principio interno de limitación que es lo que priva que toda acción produzca sus efectos, y que no es otra cosa que la relación que guardan unas mónadas

Notas

(De página anterior) 1.- "Accurate autem loquendo materia non componitur ex unitatibus constitutivis, sed ex iis resultat, cum materia seu massa extensa non sit nisi phaenomenon fundatum in rebus." A De Volder, G.II, 268, 30.6.1704.

2.- "Unitates vero substantiales non sunt partes, sed fundamenta phaenomenorum." ibid. "Mónades enim esse partes corporum, tangere sese, componere corpora, non magis dicit debet, quam hoc de punctis et animabus dicere licet." A Des Bosses, 5.2.1.712, G.II, 436.

1.- Cfr. G.II, 306.

2.- Cfr. supra. pp. 239-240.

3.- Cfr. supra. pp. 256-257.

4 y 5 en página siguiente.

con otras, lo cual se concreta en el "situs" - que no hay que hipostatizar, puesto que sólo es un modo, como la anterioridad o la posterioridad (1) - de cada una de ellas si pensamos en un modelo espacial, en el punto de vista si el modelo es el de la óptica, en la resistencia si nos expresamos en términos físicos. En cualquier caso, este principio interno de limitación que funda nuestra singular "repraesentatio mundi" es la materia primera. Sólo Dios carece de ella y es Acto puro. Por ello, mientras todas las demás sustancias no se pueden concebir sin una relación de coexistencia entre sí que determina el lugar, "situs" o centro que a cada una le es propio, únicamente Dios es como un centro por todas partes y circunferencia en ninguna, (2) y por eso también sólo Él tiene un conocimiento distinto de todas las cosas.

La materia primera es, pues, una abstracción que consiste en la limitación inherente a toda sustancia creada. Ahora bien, la limitación no tendría lugar sin una multiplicidad. En efecto, si sólo hubiera una sustancia en la Naturaleza, las acciones se seguirían inmediatamente sin ningún impedimento: estaríamos en el espinocismo. Pero no es ése el caso en Leibniz. La coexistencia entorpece la acción de las sustancias creadas, y no hay coexistencia sin pluralidad. Es a partir de la multitud substancial que se genera la materia segunda o masa. Multitud infinita: (3) la infinitud es condición necesaria para que la masa resulte de la multiplicidad monádica. Y quasi-suficiente. Cuando Leibniz discurría con la Princesa Sofía sobre la dificultad de conciliar la divisibilidad de la materia al infinito con el hecho de estar compuesta de indivisibles, escribía:

Notas

(De página anterior) 4.- La materia primera no debe confundirse ni con una unidad verdadera ni con la materia segunda: no es un fenómeno ni un ente concreto (aunque no per se) como lo es ésta, ni posee la actividad propia de la sustancia, como sí la tiene la mónada. La materia primera es sólo una abstracción.

5.-Cfr. supra. pp. 239-240.

1.- Cfr. A Des Bosses, 8.2.1.708, G.ii. 347.

2.- "Dieu seul a une connaissance distincte de tout: car il en est la source. On a fort bien dit qu'il est comme centre partout; mais que sa circonférence est nulle part, tout luy etant present immediatement, sans aucun éloignement de ce centre." P.N.G. art. 13.

3.- En página siguiente.

"En cuanto a la dificultad, respondo que es verdad que ello no impide a la materia estar compuesta de substancias simples e indivisibles, porque la multitud de estas substancias o de estas Unidades es infinita." (1)

Y como consecuencia de esa pluralidad infinita resulta la masa que es un fenómeno en el que se da la resistencia y la extensión. La materia primera es la exigencia de estas dos propiedades. (2) La materia segunda las actualiza.

Hemos llegado ya a la determinación de la naturaleza de la masa o materia segunda, que en lo sucesivo designaremos por materia simplemente a menos que haya posibilidad de confusión. Es un fenómeno que resulta de una multiplicidad infinita de mónadas, la resistencia es su característica esencial, la extensión lo es natural. (3) Sin embargo, todavía planea sobre nosotros la pregunta de Des Bosses: "la masa, que es real y tiene una difusión o extensión real, ¿de qué modo puede resultar a partir de las mónadas solas que carecen de difusión y extensión?" No perdamos de vista que, si bien barajamos conceptos metafísicos, estamos empeñados en una explicación que busca dar cuenta del fenómeno. En caso contrario, es decir, de no tener en cuenta más que el "rigor metafísico" y prescindir totalmente de lo que para Leibniz era sólo apariencia, podríamos liquidar la cuestión apelando, como el filósofo, al hecho de que

"La masa no es otra cosa que un fenómeno, como el Iris." (4)

+

Notas

- (De página anterior) 3.- "Materia vero secunda, qualis corpus organicum constituit, resultatum est ex innumeris substantiis completis" A Des Bosses. 16.10.1.706, G.II, 324. "Massa est discretum, nempe multitudo actualis, seu Ens per aggregationem, sed ex unitatibus infinitis." G.II, 379.
- 1.- G.VII, 561, 30.11.1.701. La suficiencia plena no puede predicarse de la infinitud monádica si nos atenemos a otros escritos de Leibniz. Véase G.II, 371 y G.II, 389.
- 2.- "... materia prima, nempe extensionis et antitypiae, seu diffusionis et resistentiae exigentiam." A Des Bosses, 5.2.1.712, G.II, 435. También en G.II, 324 y 306.
- 3 y 4 en página siguiente.

Acabamos de ver cómo la coexistencia nos lleva a la pluralidad. Si a estas dos nociones le añadimos la de continuidad obtendremos el concepto de extensión.

"La noción de extensión no es primitiva, sino que puede ser descompuesta. Pues la noción de extensión implica la noción de un todo continuo, en el cual hay una pluralidad de cosas simultáneamente existentes." (1)

La extensión, cuya noción "no es tan clara como uno se imagina" (2), es un abstracto, y requiere algo que sea extenso (3); presupone un sujeto y una cualidad relativa a este sujeto que sea lo que se extiende.

"La extensión es la difusión de esta cualidad o naturaleza: por ejemplo, en la leche hay una extensión o difusión de la blancura, en el diamante una extensión o difusión de la dureza; en el cuerpo en general una extensión o difusión de la antitipia o de la materialidad." (4)

Considerada desde el punto de vista de la difusión de la resistencia, la extensión se contempla de un modo físico. También cabe una definición de tipo espacial:

"La extensión es la repetición simultánea continua de la posición." (5)

Físicamente, pues, el sujeto es el cuerpo y la cualidad que se difunde es la resistencia, mientras que espacialmente el sujeto es el Espacio y la cualidad es el "situs". (6) Ambas formas de definir la extensión se corresponden. Ya dijimos

Notas

(De página anterior) 3.- A la materia segunda le es esencial la resistencia puesto que la materia primera se define a partir de ella, aunque como pura posibilidad. En cambio, la extensión es sólo natural, puesto que Dios podría, con su poder absoluto, crear una materia sin extensión. Cfr. A Des Bosses, 13.1.1.716, G.II, 510 y 29.5.1.716, G.II, 515.

4.- G.II, 390.

1.- "Animadversiones", G.IV, 364: "Et vero extensionis notio non primitiva est sed resolubilis. Nam in extenso requiritur, ut sit totum continuum, in quo plura simul existant." Cfr. también G.II, 169, G.IV, 467. Cfr. supra p.219.

2.- A Foucher, 1.686, G.I. 384.

3.- G.VI, 584, G.II, 269. etc.

4.- G.VI, 584, G.II, 339. etc.

5.- G.II, 339.

6.- G.VI, 585.

que la materia primera como principio de limitación funda tanto el "situs" como la resistencia. Por otra parte, el principio de los indiscernibles garantiza que no puede haber dos substancias con la misma localización espacio-temporal, esto es, no puede haber dos mónadas que representen de una misma manera el Universo en un momento dado. El Espacio, entendido no como algo absoluto, sino como el orden de las co-existencias, condición de posibilidad no sólo de las cosas actuales, sino también de las posibles, es lo que comprende todos los lugares o "situs". Y la extensión emana de la repetición simultánea y continuada de éstos, a los cuales añade la continuidad que no tienen por sí mismos. (1)

Las mónadas tiene pues un "situs" propio que les viene dado por el lugar metafísico correspondiente a su particular punto de vista en la ordenación global del Universo, y cuyo correlato material o físico es la resistencia. ¿De qué modo, inextensas ellas, pueden dar lugar a la materia extensa? Queda ya dicho: mediante la difusión del "situs" - o de la antitipia - "como cuando decimos que la línea está producida por el flujo del punto." (2) Es suficiente esta explicación? No parece que sea así, aunque la analogía que utilizó Leibniz puede darnos una idea de lo que llevó en mientes si proseguimos en el empeño de deducir la extensión de lo inextenso. El punto no es aquello cuya parte no existe, o que no se considera, sino que sus partes son indistantes "o cuya extensión es nula." (3) Llevados por nuestro deseo de imaginar y visualizar las cosas que sólo pueden ser aprehendidas por el intelecto, incurrimos en el error de creer que la ausencia de extensión equivale a la nada. Ya en la "Theoria Motus Abstracti" de 1.671 Leibniz nos prevenía del equívoco: la razón entre el punto y el espacio, -o la línea - no es la del cero al uno. El filósofo se esforzaba ya entonces en justificar que el "conatus", que es radicalmente indivisible,

Notas

- 1.- "Extensio quidem exsurgit ex situ, sed addit situi continuitatem." A Des Bosses, 24.4.1.709, G.II. 370.
- 2.- G.II, 339.
- 3.- G.IV, 229 (1.671) y A Arnauld, G.I, 72 (1.671).

puede generar la extensión. (1) También el "conatus" es al movimiento como el punto al espacio, no como el cero al uno: más bien como el uno al infinito. (2) Asignémosle mentalmente un "situs" y hagámoslo coincidir con un punto matemático: la velocidad característica del "conatus" hará que el punto cese de coincidir consigo mismo y, liberando sus partes indistintas, salga fuera de sí y engendre la extensión real.

Traslademos el mismo razonamiento a la mónada, la cual sólo es completa por la unión de la entelequia primera con la materia primera que funda el "situs". Éste, puramente pasivo, no podría por sí solo generar la extensión, como tampoco puede hacerlo el punto geométrico. Pero la entelequia, fuerza activa o tendencia a la acción, esencial y principio constitutivo de toda substancia, provoca que el punto asociado al "situs" fluya, se desparrame y produzca, junto con los demás puntos, la extensión, lo cual no podría concebirse sin aquella fuerza primitiva que origina la actividad liberadora de la limitación inherente a la pasividad del "situs". Como tampoco podría darse esta eclosión, que tiene lugar tanto en la extensión como en la materia, sin la infinitud y densidad monádicas. Las mónadas, separadas puntualmente pero no aisladas, todas ellas puntos metafísicos de acumulación (3) formando conjuntos densos e infinitos, sólo precisan acceder a la existencia para que al actualizarse la fuerza que les es inherente, movimiento verdadero y absoluto, sus acciones produzcan irradiaciones en los "situs", generando así aureolas que al entrelazarse unas con otras dan lugar a la extensión y constituyen los cuerpos.

+

La anterior explicación encuentra su justificación aquí por el hecho de que todavía en 1.707 Leibniz seguía apelando a la comparación entre la posición y el punto,

Notas

- 1.- Sobre el particular, véase J. MOREAU, "L'Univers leibnicien", pp. 57-58.
- 2.- "Conatus est ad motum, ut punctum ad spatium. seu ut unum ad infinitum..." G.IV, 229.
- 3.- Matemáticamente, "si, excluido x , en todo entorno suyo existe, al menos, un elemento de C , se dice que x es número de acumulación de C ". A. RODRIGUEZ, op. cit. II, c. 1, 6. El concepto permite captar el significado espacial de la mónada.

la extensión y la línea. (1) Los intentos en derivar racionalmente la extensión de lo inextenso no habían concluido totalmente con la "Theoria Motus Abstracti", a pesar de las enormes dificultades - insuperables admitiría el filósofo - que conllevaba el problema. Ahora bien, nuevamente debemos reconocer que lo expuesto tampoco es suficiente. Todo lo más nos sirve para apercibir analogías que nos inducen a considerar admisible abordar la cuestión desde un punto de vista fenoménico; pero desde él no es posible concebir cómo puede la materia ser discreta y extensa al mismo tiempo, habida cuenta de la continuidad de la extensión y la multiplicidad agregativa de la que resulta la materia. Estamos en la misma situación en que nos hallábamos cuando se trataba de conjugar la continuidad asociada a la plenitud - en sentido fuerte - con la discrecionalidad de la materia y la pluralidad infinito-numerable de las mónadas ingredientes: ambas cosas no son compatibles.

Por ello, no cabe más solución, en el supuesto de que las únicas sustancias sean las mónadas, que concluir que los cuerpos y la misma extensión no son sino fenómenos que resultan de la percepción simultánea de la multiplicidad substancial infinita. (2) En otro caso, la continuidad procedería de los puntos, lo cual, como el propio Leibniz reconoció, es absurdo. (3) Así,

"Si no existiese nada substancial excepto las mónadas, es decir, si los compuestos fuesen meros fenómenos, la misma extensión no sería sino un fenómeno resultante de las apariencias simultáneas coordinadas, y a partir de ello cesarían todas las controversias acerca de la composición del continuo." (4)

Notas

- 1.- "Substantia nempe simplex, etsi non habeat in se extensionem, habet tamen positionem, quae est fundamentum extensionis, cum extensio sit positionis repetitio simultanea continua, ut lineam fluxu puncti fieri dicimus, quoniam in hoc puncti vestigio diversae positiones conjunguntur." A Des Bosses, 2.7.1.707, G.II, 339.
- 2.- Cfr. G.II, 435 y G.II, 517.
- 3.- "Si solae monades essent substantiae, alterutrum necessarium esset, aut corpora esse mera phaenomena, aut continuum oriri ex punctis, quod absurdum esse constat." G.II, 517.
- 4.- ibid.

+

+

+

Resumiendo, el laberinto de la composición del continuo es distinto en el plano de lo ideal y en el de lo actual. En el primero, la salida pasa por ver que el todo es anterior a la parte y no hay composición. En el segundo, en el que son las "partes" anteriores al "todo" debe distinguirse entre dos niveles de explicación: la fenoménica y la metafísica. La cuestión sólo encuentra un tratamiento satisfactorio en el último, en el cual, antes de la aparición de la doctrina del "vínculo substancial", el problema se resuelve disolviéndose. Es un error localizar las almas en los puntos, pues así caemos en "innumerables dificultades." (1) Y reconducir el asunto a la explicación metafísica significa dar cuenta de todos los fenómenos a partir de la Harmonía universal y de las percepciones de las mónadas conspirando entre ellas. (2) La acción propia de la mónada es la percepción, expresión de la multitud en la unidad: la Harmonía posibilita la concurrencia y acuerdo de la infinitud de percepciones, puesto que no puede haber un influjo real de una substancia a otra. Así consideradas las cosas, toda extensión real se desvanece (3), lo mismo que todas las dificultades derivadas de imaginar los puntos de vista de las mónadas bajo el modelo de puntos geométricos situados en un espacio concebido como absoluto.

"No se debe atribuir a las Almas las cosas que convienen a la extensión, ni pensar su unidad o multitud bajo el predicado de la cantidad, sino bajo el de la substancia; es decir, no a partir de los puntos, sino de la fuerza primitiva de actuar." (4)

Notas

1.- A Des bosses, 24.4.1.709, G.II, 372.

2.- G.II, 450.

3.- G.II, 444.

4.- "Neque animabus assignanda esse quae ad extensionem pertinent, unitatemque earum aut multitudinem sumendam non ex praedicamento quantitatis, sed ex praedicamento substantiae, id est non ex punctis, sed ex vi primitiva operandi". G.II, 372.

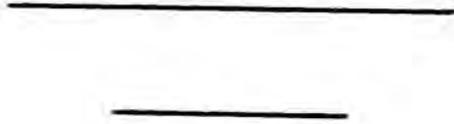
Las mónadas, que son como mundos separados - si bien no aislados -, no están localizadas espacialmente ni tienen entre ellas proximidad o distancia espacial si tomamos el espacio como algo absoluto. De querer interpretar las cosas bajo la categoría de la cantidad, aún cuando la matemática nos proporcione - y le proporcionara a Leibniz - modelos que nos permitan concebir un mundo en el que las mónadas forman un conjunto denso, en el que no hay intervalo, por pequeño que sea, que no esté ocupado por infinitos principios de vida y, por consiguiente, que no esté "lleno" de la materia resultante de la acumulación monádica, aún así la materia discreta sigue sin completar el espacio continuo, traduzcamos, los racionales siguen sin completar la recta real. La discrecionalidad y la continuidad en sentido fuerte siguen siendo incompatibles. (1) La multiplicidad monádica no pasa del infinito numerable, y éste no alcanza la potencia del continuo. Mientras sólo existan real y actualmente las mónadas y sus modificaciones, no se puede dar la continuidad fuera de lo ideal. El número irracional representa en la recta el abismo insondable que impide resolver, pasando al mundo del fenómeno, el laberinto de la composición del continuo.

"Y esto es lo que quise decir en alguna parte de mi Teodicea, que nosotros debemos prevenir las dificultades en torno a la composición del continuo, y que las cosas deben ser concebidas muy de otro modo." (2)

Notas

- 1.- En un escrito a Des Bosses (29.5.1.716), Leibniz escribía: "Eo ipso, dum puncta ita sunt ponuntur, ut nulla duo sint, inter quae non detur medium, datur extensio continua." G.II, 515. Este texto muestra no había logrado caracterizar topológicamente la continuidad en sentido fuerte. En efecto, si la propiedad de no hacer dos puntos entre los cuales no haya uno intermedio sirviera para definir la extensión continua, entonces se podría aplicar también a la materia y los racionales, que formarían así conjuntos continuos. El laberinto de la composición del continuo se resolvería sin necesidad de disolverlo y con la hipótesis de que únicamente existen las mónadas. Sin embargo, Leibniz nos dice que la materia es discreta y la extensión continua, lo cual significa que el filósofo discernía en el fondo entre la continuidad débil y la fuerte, aunque no dispusiera de los conceptos que le permitieran establecer formalmente la diferencia.
- 2.- G.II, 450.

Pero, ¿y si no fueran las mónadas las únicas sustancias actualmente existentes? En este caso sí se podría acceder a la potencia del continuo a partir de la multiplicidad substancial. Para ello será preciso que Leibniz postule el Vínculo substancial (1). Esta nueva - y en el filósofo, tardía - vertiente del asunto no podemos todavía abordarla aquí; lo haremos al final del siguiente capítulo, una vez hayamos examinado la doctrina leibniziana de la sustancia compuesta.



Notas

- 1.- "Continuitas realis non nisi a vinculo substantiali oriri potest." A Des Bosses, 29.5.1.716, G.II, 517.

C A P I T U L O V I I I

L O S C O M P U E S T O S

De lo compuesto a lo simple y de lo simple a lo compuesto. De los agregados que se nos ofrecen a la experiencia hemos seguido la senda cognoscitiva que, indicada por la exigencia ontológica de la convertibilidad del ente y lo uno, nos ha llevado a la unidad substancial verdadera postulada por Leibniz como requisito de toda pluralidad. Las características esenciales de dicha unidad han exigido que, para volver de nuevo a los compuestos, hayamos tenido que aceptar un, por así decirlo, doble mundo: el fenoménico o de las apariencias, aunque bien fundado, y el metafísico. En el primero, la composición del continuo nos introduce en un laberinto inextricable en cuanto pretendemos que la materia y la extensión sean algo más que fenómenos. En el segundo no hay tal composición y todas las dificultades desaparecen. Pero, he nos aquí que esta solución, o mejor, disolución del laberinto comporta el que, ya de vuelta en el doble trayecto emprendido, las cosas que nos rodean se nos aparezcan como meros fenómenos, radicando su unidad en nuestro espíritu, unidad que es conferida de realidad sólo por el hecho de ser pensada por Dios, pero que no constituye verdaderamente un "ens per se". Un mundo "lleno" de mónadas, substancias simples indivisibles, inmateriales e inextensas, dotadas de acción propia y en las que, no lo olvidemos, la inmortalidad ha quedado a salvo, es lo único que parece quedar después de

que todo lo que vemos y tocamos ha pasado por la piedra de toque de todo ente verdadero, el "ens et unum convertuntur" que en Leibniz excluye la divisibilidad, la materialidad, la extensión y la pasividad. La baldosa de mármol, el rebaño, el cuerpo de la oveja lo mismo que cualquier otro cuerpo no tiene una unidad distinta a la de una colección. Nada que sea material y extenso puede constituir "unum per se", una verdadera substancia.

Sin embargo, no podemos quedarnos ahí. Intuimos en la oveja una unidad distinta a la del rebaño. Y sin salir al campo, en el hombre, en todos nosotros, en mí mismo advierto de un modo concluyente que la unidad de mi propio yo, de la cual soy enteramente consciente, no es la misma que la de un equipo de fútbol o la de una piedra, o la de un ramo de flores, no siendo la diferencia sólomente de grado dentro de lo puramente accidental, sino que la misma determina un salto cualitativo que marca la distinción entre lo que es uno por accidente y uno esencialmente.

Ahora bien, cuando nos referimos a la unidad del propio yo, ¿de qué estamos realmente hablando? No del cuerpo enteramente separado de todo principio espiritual: si el "yo" debe constituir una verdadera unidad, una substancia individual, no puede reducirse a lo meramente corporal; la filosofía de Leibniz excluye que pueda haber una substancia que no sea indivisible, es decir, que lo extenso pueda compartir con lo espiritual el rango de substancia. La unidad corporal concebida de un modo mecánico es sólo por agregación, no esencial. (1) ¿Y bien? La noción de "yo" cabe entenderla, al menos, de dos maneras distintas: como alma o como la unión de ella con el cuerpo, esto es, como unidad espiritual y pensante o como unidad del todo orgánico que en este preciso momento piensa y teclea en la máquina de escribir. Ciertamente, no es el "yo" concebido como alma del que

Notas

- 1.- "J'avoue que le corps à part, sans l'âme, n'a qu'une unité d'agrégation,..." A Arnauld, 30.4.1.687, LR. 167.

aquí estamos tratando. Si así fuera no haría falta salir de la mónada. Es la unidad que forma el compuesto del cuerpo y el alma la que está en consideración, la que plantea el problema de su substancialidad.

En efecto, la cuestión del hombre como un todo compuesto de cuerpo y alma hay que presentarla como un problema en el sistema de Leibniz. Las dificultades aparecen cuando se pretende justificar que los organismos en general sean "unum per se", sobre todo si se tiene en cuenta la naturaleza de la substancia leibniziana y sus caracteres esenciales. Habida cuenta de los mismos, ¿cómo explicar que yo, concebido como "totum essentiale", constituya una substancia? ¿acaso no debe ser ésta indivisible, inmaterial,...? Y no es válido decir que estos caracteres únicamente son aplicables a la substancia simple, sencillamente porque no es cierto. Se podrá distinguir entre substancia simple y compuesta en Leibniz; pero no así entre sus propiedades, que son las de la substancia en general.

¿Defendió Leibniz la substancialidad de los cuerpos orgánicos? Ésta es la cuestión. Pregunta de nada fácil respuesta. Podríamos comenzar diciendo que el sí o el no absolutos son inadecuados debido a que nos es dado distinguir diversas etapas en el pensamiento del filósofo al respecto: en la primera, correspondiente al período mecanicista, la naturaleza de los cuerpos en general consistía en el movimiento; en la segunda, que abarca desde 1.686 hasta el final, la esencia de los organismos consiste en poseer una forma substancial o entelequia que asegura su unidad; por último, en una tercera etapa, solapada con la anterior a partir de 1.709 (1), la unión real entre el cuerpo y el alma se explica por medio del vínculo substancial. ¿Es esto así?

Si se nos urge una respuesta escueta y breve, debemos decir que sí, que el esquema es válido. Pero el asunto merece verse con más detenimiento, y que del esquema pasemos al detalle.

Notas

- 1.- 1.709 es el año que en la correspondencia con Des Bosses aparece la primera referencia al problema de la existencia de cierta unión real metafísica entre el alma y el cuerpo. (24.4.1.709)

Fijemos nuestra atención en los textos posteriores a 1.686, del "Discurso de Metafísica" en adelante. Las dificultades propias del caso se manifiestan en los escritos de Leibniz, dando como resultado que en muchos de ellos aparezcan notas de duda e indecisión. Citemos algunos pasajes a modo de ejemplo, en los que podremos advertir la ambigüedad con que el filósofo se refirió a la substancialidad de los cuerpos. (1) En el "Discurso de Metafísica", ésta se ve afectada por la condicionalidad; el artículo 34 comienza:

"Suponiendo que los cuerpos que hacen unum per se, como el hombre, son substancias, y que tienen formas substanciales..."

Suponer la substancialidad y afirmar la unidad substancial no es rigurosamente leibniziano: o se suponen o se afirman ambas cosas a la vez. He aquí un síntoma de que el asunto no es del todo claro para Leibniz, o de que no se mueve en él con seguridad. La redacción primitiva del inicio del citado artículo 34, suprimida después, confirma nuestra impresión:

"Es una cosa que no emprendo el determinar si los cuerpos son substancias, hablando en el rigor metafísico, o si no son más que fenómenos verdaderos como lo es el arco iris..." (2)

La correspondencia con ARNAULD sigue en la misma línea. En relación al cuerpo separado del alma, escribía Leibniz en 1.686:

"Yo no sé si el cuerpo, cuando el alma o la forma substancial se pone aparte, puede llamarse una substancia. Bien podrá ser una máquina, un agregado de varias substancias..." (3)

Y en 1.687:

"Confieso que el cuerpo aparte, sin el alma, no tiene más que una unidad por agregación." (4)

Notas

- 1.- La ambigüedad a la que hacemos referencia también la constata A. BECCO, "Du simple", cap. 3, al final.
- 2.- LR. p. 268, nota 1.
- 3.- Proyecto de carta 28 nov. 8 dic., LR. p. 142.
- 4.- A Arnauld, 30.4.1.687, LR. p. 167

En cuanto a la substancia de un cuerpo,

"si la tienen, debe ser indivisible:

que se llame alma o forma, me es indiferente." (1)

Lo cual, dicho sea de paso, nos informa de la substancia de un cuerpo, no de la substancia corporal. Respecto a ésta,

"Por lo menos puedo decir que si no hay substancias corporales, tales como yo quiero, se sigue que los cuerpos no serán más que fenómenos verdaderos, como el arco iris." (2)

Y como Arnauld manifestara sus dudas en torno a la claridad de la concepción de Leibniz, éste añadía:

"como la noción de la substancia individual en general que he dado es tan clara como la de la verdad, la de la substancia corporal lo será también; y por consiguiente, la de la forma substancial. Pero en el caso de que no lo sea, estamos obligados a admitir muchas cosas cuyo conocimiento no es bastante claro y distinto." (3)

La situación no mejoró con los años. En 1.702 escribía Leibniz a Bayle:

"es preciso que haya entes simples, de otro modo no habría entes compuestos o entes por agregación, los cuales son más bien fenómenos que substancias, y existen antes moral o racionalmente que físicamente." (4)

¿Significa esto que el filósofo considera ya que los compuestos no son substancias? En modo alguno. La correspondencia con Des Bosses nos da una buena prueba de ello. No es preciso, sin embargo, que nos refiramos a la misma. Veamos dos escritos a Rémond. En el primero, de 1.714, Leibniz cree

"que todo el Universo de las Criaturas no consiste más que en substancias simples o Mónadas y en sus Ensamblajes (Assamblages) (...) los ensamblajes son lo que llamamos cuerpo." (5)

Notas

- 1.- Proyecto de carta de 28 nov. 8 dic. 1.686. LR. 141 (El subrayado es mío.)
- 2.- A Arnauld, 28.11/8.12.1.686, LR. p. 146.
- 3.- ibid.
- 4.- A Bayle, G.III, 69.
- 5.- A Rémond, G.III, 622.

Texto que si lo relacionamos con el anterior nos llevaría a concluir que en el Universo sólo hay sustancias simples y fenómenos. Pero un año más tarde,

"Una verdadera sustancia (tal como un animal) está compuesta de un alma inmaterial y de un cuerpo orgánico, y es el Compuesto de estos dos lo que se llama unum per se." (1)

En fin, para no extendernos más digamos sólo que la duda de Leibniz acerca de la substancialidad de los compuestos se refleja concluyentemente, a mi modo de ver, en los dos escritos que sintetizan su filosofía de un modo sistemático, ambos de 1.714: la "Monadología" y los "Principios de la Naturaleza y la Gracia". Mientras en esta última obra el término 'sustancia compuesta' se menciona de una manera explícita, no ocurre lo mismo en la primera, en la cual da la impresión de que se ha evitado cuidadosamente.

He creído oportuno traer a colación los textos citados porque la irresolubilidad de que dió muestras el filósofo va más allá de lo puramente anecdótico y es preciso ver qué hay detrás de ella. La misma dice a los problemas que tuvo Leibniz en conciliar su sistema con el criterio imperante en su época según el cual el cuerpo humano es una verdadera sustancia. (2) Por otra parte, el tema está vinculado al de la naturaleza del mundo. La multiplicidad monádica y la fenomenalidad de los cuerpos permitían a Leibniz responder a todos aquellos que, de un modo u otro, hacían del mundo una unidad per se; pero en caso de tener que aceptar sustancias distintas de las simples, o lo que es lo mismo, en caso de tener que aceptar la substancialidad de los compuestos, podía verse forzado también a admitir la de un cuerpo orgánico superior cuya alma o forma substancial fuera Dios. Por mi parte, estoy convencido que las vacilaciones apuntadas no son ajenas a este orden de reflexiones, que desarrollaremos en otro lugar. Con el fin de preparar el terreno, seguiremos recorriendo el sistema leibniziano y, dejando

Notas

1.- A Rémond, 4.11.1.715, G.III, 657.

2.- Sobre este punto, véase A. BOHEM, "Le Vinculum substantiale..." p. 84.

un poco de lado la letra, penetrar en el espíritu de la misma para dar respuesta a la cuestión que nos hemos planteado: ¿sostuvo Leibniz la substancialidad de los compuestos?

Emprenderemos la marcha con la filosofía de madurez, posterior a 1.686. El examen de la etapa mecanicista no tiene especial significación en nuestra encuesta. Antes habíamos distinguido dos períodos no disjuntos en que la unidad esencial de los compuestos orgánicos se explicaba de modo diferente: mediante la forma o mediante el vínculo substancial. El análisis lo llevaremos ahora a cabo diferenciando dos períodos disjuntos, siendo la línea de separación entre ambos la introducción por parte de Leibniz del vínculo substancial a modo de hipótesis, lo cual ocurrió en 1.710. (1)

+

+

+

La unión del alma - o la forma - y el cuerpo antes de la aparición del vínculo substancial.

Mientras el artículo 33 del "Discurso de Metafísica" trata de la "explicación de la unión del alma y del cuerpo que ha pasado por inexplicable o por milagrosa, y del origen de las percepciones confusas" (2) por medio de la teoría de la armonía preestablecida, el artículo 34 comienza suponiendo sólo que el hombre es una substancia. Semejante proceder da que pensar, puesto que si se admite la unión real, también habrá que hacerlo con la unidad esencial, y por lo tanto la verdadera substancialidad de la misma no debería ser puesta en duda. El que Leibniz se refiriera a la substancialidad del hombre de un modo hipotético, ¿significa que trató ambas cuestiones como si fueran independientes la una de la otra?

Cuesta creerlo así. El filósofo conocía las discusiones escolásticas en torno al "totum essentiale"(3), debiendo saber por consiguiente la relación existente entre

Notas

- 1.- Es en enero-marzo de 1.710 cuando el problema de la unión del alma y el cuerpo, cuya primera referencia data en la correspondencia con Des Bosses de 1.709, comienza a perfilarse bajo la solución del vínculo substancial.

2 y 3 en página siguiente.

ambos temas. En todo caso, deberíamos contestar que si así lo parece es porque no siempre el discurso se desarrolla en el rigor metafísico. Nuevamente el hilo de la anécdota nos lleva al ovillo de un problema real: el del discernimiento de los exactos términos en que se plantea la cuestión de la unión del alma y el cuerpo, tan debatida en el siglo XVII a raíz de la radical separación cartesiana de la res cogitans y la res extensa. Cuando Leibniz abordaba separadamente este tema del de la substancialidad de los cuerpos lo hacía debido a que, por imperativos de la época, tenía que distinguir entre el hombre y los demás organismos: en éstos no cabe hablar de pensamiento y, consecuentemente, tampoco de unión; en aquél, su existencia como unidad substancial era considerado como un hecho indiscutible, no así la de los demás entes, incluidos los animales y las plantas, cuya substancialidad como compuestos podía, estrictamente, ponerse en duda.(1)

No obstante, a pesar de que la exposición que Leibniz hacía de su sistema venía generalmente condicionada por el destinatario al cual iba dirigida - Arnauld en el caso del "Discurso" -, dando lugar a que su doctrina aparezca ligeramente velada en puntos que podían significar un desacuerdo o confrontación con el dogma, o por lo que se tenía por dogma, en el sistema mismo las cosas son de distinta manera. Por una parte, el hombre no es el único organismo poseyendo una forma substancial, y por otra, la unidad o totalidad esencial humana corre igual suerte que la de cualquier ente vivo. De ahí que, en última instancia, todo se reduce a estudiar la naturaleza de los cuerpos orgánicos, en los cuales la substancialidad y la unión de la forma con la materia no constituyen sino las dos caras de un mismo problema que, en el período que estamos considerando, encuentra su solución en el "consensus" o armonía preestablecida de un conjunto de mónadas provistas de un orden jerárquico, en cuyo cénit se

Notas

(De página anterior) 2.- El texto es el sumario del artículo 33 del "Discurso" redactado por el propio Leibniz.

3.- Cfr. A. BOHEM, op. cit. p. 92.

1.- ibid. p. 84.

halla una mónada, forma o entelequia dominante que une en un todo esencial lo que sin ella no sería más que un agregado.

Antes de pasar a desarrollar este punto, y para lograr una mejor comprensión del pensamiento leibniano al respecto, conviene examinar previamente y por separado la explicación de Leibniz a las dos cuestiones que se hallan implicadas en el asunto. Así, analizaremos en primer lugar la unión del cuerpo y el alma por medio de la hipótesis de la armonía preestablecida, en segundo lugar el problema de la substancialidad de los cuerpos, y por último la solución común a la que hemos aludido. (1)

+

+

La hipótesis de la armonía preestablecida como teoría explicativa de la unión del alma con el cuerpo.

En el "Sistema nuevo de la Naturaleza", de 1.695, Leibniz confesaba que cuando se puso a meditar sobre el problema se vio "como arrastrado a alta mar", puesto que

"no encontraba medio alguno para explicar cómo el cuerpo transmite algo al alma o viceversa, ni cómo una substancia creada puede comunicar con otra substancia también creada." (2)

Al llegar a este punto, Descartes abandonó la partida. El in-flujo real de una substancia a otra es inexplicable si una es espiritual y la otra material. La situación se agrava si cabe en el sistema leibniano, en el cual cada substancia es como un mundo aparte, dependiente metafísicamente sólo de Dios.

Para resolver la dificultad, los cartesianos, conscientes de ella, hacían intervenir un "Deus ex machina" con el sistema de las causas ocasionales. Sus partidarios

Notas

- 1.- Los dos temas a los que hacemos referencia son los que ocuparon preponderantemente la correspondencia Arnauld-Leibniz a partir de 28.9.1.686.
- 2.- SNN, art. 12.

"juzgaron que sentimos las cualidades de los cuerpos porque Dios hace nacer pensamientos en el alma con ocasión de los movimientos de la materia, y cuando nuestra alma, a su vez, quiere mover el cuerpo, pensaron que es Dios quien lo mueve por ella. Y como la comunicación de los cuerpos les parecía también inconcebible, creyeron que Dios da movimiento a un cuerpo con ocasión del movimiento de otro cuerpo." (1)

Leibniz criticó la hipótesis de los occasionalistas todas las veces que pudo, argumentando, entre otras razones, que la misma no puede satisfacer a un filósofo desde el momento que introduce el recurso de un milagro continuado. (2) No cabe, en opinión de Leibniz, otra solución que la suya,

"la hipótesis de la concomitancia o del acuerdo de las substancias entre ellas que explica todo de una manera conveniente y digna de Dios, y que incluso es demostrativa e inevitable." (3)

¿En qué consiste la teoría? En lo concerniente al caso concreto de la comunicación entre el cuerpo y el alma - no al de las substancias en general - el filósofo confiaba poder hacer inteligible su pensamiento "a toda clase de inteligencias" por medio de una comparación, muy conocida por cierto:

"Figuraos dos relojes que marchan en perfecto acuerdo. Pues bien, esto puede conseguirse de tres maneras. La primera consiste en la influencia mutua de un reloj sobre otro. La segunda en la diligencia de un hombre encargado de su cuidado, que no los pierda de vista. La tercera en su propia exactitud (...) - es decir- construir previamente los dos péndulos con tanto arte y precisión que se pueda asegurar su acuerdo en adelante; y ésta es la vía del consentimiento preestablecido.

Notas

1.- SNN. art. 12.

2.- Cfr. supra.p.242 y a Arnauld, 30.4.1.687, LR. p. 161

3.- A Arnauld, 4/14.7.1.686, LR. 123.

"Poned ahora el alma y el cuerpo en lugar de los dos relojes. Su acuerdo o simpatía llegará también por una de las tres maneras. La vía de la influencia es la de la filosofía corriente; pero como no se pueden concebir partículas materiales ni especies o cualidades inmateriales que puedan pasar de una de estas substancias a la otra, es obligado abandonar esta opinión. La vía de la asistencia es la del sistema de las causas ocasionales; pero yo juzgo que esto es recurrir a un Deus ex machina en cosa natural y ordinaria, donde, según la razón, no debe Dios intervenir más que de la misma manera como concurre a todas las cosas de la naturaleza. Así no resta más vía que mi hipótesis, es decir, la vía de la armonía preestablecida por un artificio divino y previsor, que desde el comienzo ha formado cada una de las substancias de manera tan perfecta, ordenada y con precisión tan exacta que no siguiendo más que las propias leyes que han recibido con su ser, cada una concuerda, sin embargo, con la otra; todo ello como si hubiese influencia mutua, o como si Dios pusiera siempre allí su mano, a más de su concurso general."(1)

Entre los múltiples pasajes en los que Leibniz expuso su teoría, he escogido el que antecede por ser, quizás, el que presenta la idea con mayor claridad. Esquemáticamente, la podríamos representar a modo de un paralelismo entre dos series distintas que se corresponden: (2)

	estado 1	estado 2	estado 3
Alma de A	⋮	⋮	⋮	
Cuerpo de A	0	0	0	
El cuerpo sigue sus propias leyes, lo mismo que el alma, y				

Notas

- 1.- G.IV, 500-501. Trad. de E. Pareja, SNN. 67-69.
- 2.- Un esquema similar aplicado a dos estados puede extraerse de la carta a Arnauld, 9.10.1.687 (LR. p. 182): en el momento 1, el cuerpo y el alma se corresponden en un estado dado, y en el momento 2, después de la picada de un mosquito, al alma le corresponde el dolor de la misma.

el acuerdo de ambos nace del preestablecimiento divino, que tiene lugar, insistamos, no sólo para el cuerpo y el alma, sino para todas las substancias.

Semejante explicación, no obstante, a causa de su misma transparencia puede parecer el producto de una mente fantasiosa. Es el peligro que se corre cuando se intenta exponer una materia tan abstracta como la que estamos considerando, "donde ni figuras, ni modelos, ni imaginaciones nos pueden socorrer" (1), por medio de comparaciones con el fin de hacerla comprensible a todo el mundo; luego suele ocurrir que uno cree haber entendido lo suficiente como para criticar, cuando en realidad no ha ido más allá de los relojes. (2) Tengamos presente nosotros que tras esa "fantasía" hay todo un sistema, que la hipótesis de la armonía preestablecida es una consecuencia de la noción de substancia (3), la cual, a su vez, implica todo el pensamiento de Leibniz, pues en el mismo "tout y est lié" (4) como no podía dejar de ocurrir en el filósofo de la Armonía universal. Convendrá, por lo tanto, proceder a una explicación que nos muestre la teoría enmarcada en el conjunto del sistema, lo cual nos lleva a remontarnos a la doctrina de la Creación.(5)

Dios crea el mundo eligiendo entre todos los posibles aquél que posee una mayor perfección, que es más armónico. A la existencia pasan las substancias individuales y sus modificaciones. No puede darse una influencia real de una substancia a otra, puesto que cada una de ellas es como un mundo aparte que sólo depende de Dios. Asimismo, una substancia puede concebirse como el resultado de una visión del Universo desde un lugar determinado, si bien el

Notas

- 1.- A Arnauld, 9.10.1.687, LR. 180.
- 2.- Quizás Leibniz preveía la situación cuando, pocas líneas después del texto citado, escribía: "Es verdad que yo tengo todavía otras pruebas, pero son más profundas y no es necesario alegarlas aquí." (SNN. 69) Para estas pruebas, véase LR. 162 (A Arnauld, 30.4.1.687), G.IV, 497 (A Foucher, abril 1.696).
- 3.- "Tout cela ne sont que des conséquences de la notion d'une substance individuelle qui enveloppe tous ses phénomènes" A Arnauld, 28.11/8.12.1.686, LR. p. 144. Cfr. también LR. 138 y G.IV, 494.
4. y 5 en página siguiente.



modelo óptico y el espacial no se ciñan rigurosamente a la realidad metafísica. Siguiendo con la analogía, es Dios quien contempla el universo, el cual es expresado por la substancia de acuerdo con aquella visión. La substancia individual es un centro representativo cuya acción propia es la percepción o expresión de la multiplicidad en la unidad. (1) La multiplicidad es, sin embargo, tanto la del universo como la del cuerpo, tomados ambos como entes por agregación. El cuerpo, resultado de una pluralidad infinita de substancias, expresa también a su manera el mismo universo, si bien en ese caso no se trata de una representación de lo múltiple a lo simple, sino de lo múltiple a lo múltiple. (2) Y, puesto que las distintas expresiones lo son de la misma cosa expresada, esto es, todas las representaciones derivan del mismo universo (3), debe haber una correspondencia entre las expresiones o percepciones de todas las substancias (4), habiéndola también entre el cuerpo y el alma. La armonía preestablecida entre estos últimos consiste en esta correspondencia. La hipótesis leibniziana queda así incluida en el sistema y aparece como un caso particular de la armonía general, la cual, inscrita en cada una de las substancias individuales como ley particular inherente a las mismas, garantiza la correspondencia. O si se quiere, es Dios quien lo hace (5) - ¿Deus sive Harmonia? -, de lo que resulta una de las pruebas que Leibniz aporta para demostrar la existencia divina; de otro modo,

"los fenómenos de los espíritus diferentes no se acordarían entre sí, y habría tantos sistemas como substancias, o bien sería un puro azar si se acordaran alguna vez." (6)

Notas

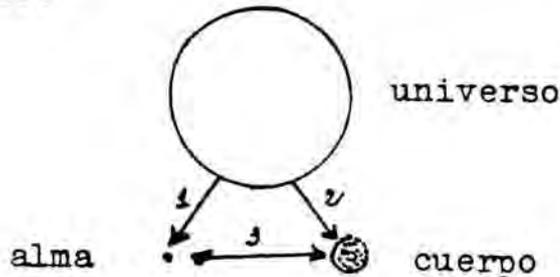
(De página anterior) 4.- "Vous reconnoissés avec une sincérité louable, que mon Hypothese de l'Harmonie est possible. (...) vous l'avés crüe purement aroitraire, pour n'avoir point esté informé, qu'elle suit de mon sentiment des Unités; car tout y est lié." G.IV, 494.

5.- Cfr. infra. cap. XIV.

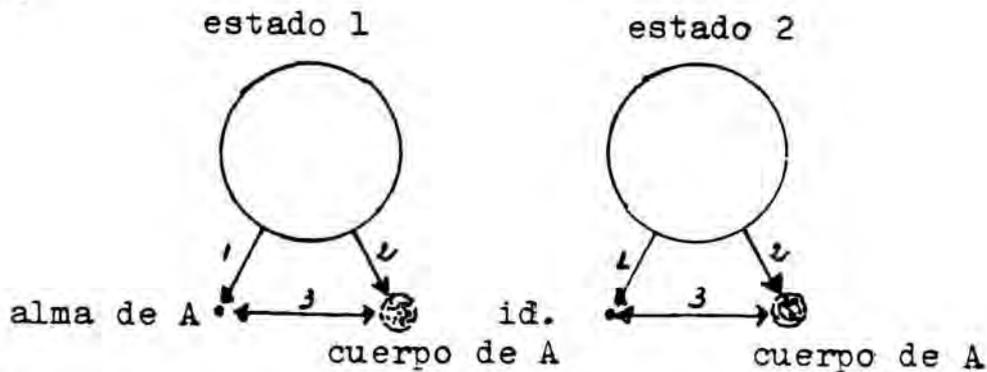
1.- Cfr. supra. pp. 246 y ss. La idea de que cada cosa singular representa el Universo, el cual es una expresión de Dios, se halla en Nicolás de CUSA (Véase A. KOYRE, "Del Mundo cerrado..." p. 13)

2-6 en página siguiente.

A pesar de que somos conscientes que la ayuda de los esquemas para la comprensión de estas materias es relativa, Leibniz ya nos ha advertido de ello, entendemos que la figura siguiente puede servir para representar simbólicamente de un modo adecuado el orden seguido en el razonamiento anterior.



Y si ahora consideramos estados sucesivos como hicimos más arriba, el esquema allí utilizado puede verse como una parte de este otro que refleja más fielmente el pensamiento de Leibniz,



Notas

(De página anterior) 2.- Parece ser que estrictamente hablando no se puede decir que el cuerpo expresa o percibe el universo, puesto que la percepción es la acción propia de la forma substancial, o de la substancia simple. Sin embargo, el propio Leibniz dice textualmente: "ce corps exprime tout l'univers..." (MO, art. 62) Ocurre que la expresión, en general, no excluye la relación múltiple-múltiple: así, un sólido cualquiera está expresado en una proyección plana por medio de una relación puntual. (Cfr. "Quid sit idea", G.VII, 263, y M. SERRES, "Le système.." vol. I, p. 57.) Para ser estrictos deberíamos decir que el cuerpo expresa el universo, aunque no lo percibe, y que toda percepción es una expresión, pero no viceversa.

3.- "L'ame suit ses propres loix et le corps aussi les siennes; et ils se rencontrent en vertu de l'harmonie préétablie entre toutes les substances, puisqu'elles sont toutes des representations d'un même univers." MO, art. 78.

4.- "...les perceptions ou expressions de toutes les substances s'entre-répondent." DM. art. 14.

5.- Véase D.M., art. 14.

6.- A Arnauld, 9.10.1.687, LR. p. 183.

Los guarismos indican el orden metafísico seguido por el razonamiento de Leibniz. Cada forma o alma expresa el universo. El cuerpo lo expresa también en la medida que es una multiplicidad substancial. En consecuencia, hay una correspondencia entre las percepciones de aquélla y la suma de las infinitas percepciones que tienen lugar en éste. Cabe, sin embargo, seguir otro orden que parte, no del universo inteligible de las formas como antes, sino del universo sensible de los cuerpos. Este orden no trata tanto de explicar la comunicación entre el alma y el cuerpo como justificar que nuestra alma se ve afectada por cualquier cambio que pueda acaecer en el mundo (1).

+ +

La forma substancial como principio de unidad de los cuerpos orgánicos.

El cuerpo, puesta aparte el alma o la forma substancial, no es más que un ente por agregación que resulta de una pluralidad infinita de substancias simples. Asociemos a este agregado una entelequia dominante, a la cual se subordinen todas las demás que pertenecen al cuerpo en cuestión. Obtendremos el compuesto hilemórfico de materia y forma tradicional adaptado al dinamismo leibniciano: la forma substancial es entendida como fuerza y dota de verdadera unidad e identidad al cuerpo, el cual no subsistiría como tal unidad más de un instante si ella faltara. (2)

Ni que decir tiene que esta doctrina tenía que chocar contra los cartesianos de uno u otro signo, e incluso contra la filosofía de la época, la cual pretendía desterrar de su territorio las formas. La correspondencia con ARNAULD presenta un mosaico de las dificultades que surgen al confrontar la concepción leibniciano con otra resultante de aceptar el dualismo radical cartesiano, que impide localizar

Notas

- 1.- La plenitud física del universo tiene como consecuencia que todo movimiento en el mismo afecte a todos los cuerpos, por pequeños que sean, los cuales a su vez comunican al alma este movimiento. Transitivamente, el alma expresa cualquier movimiento del universo físico. El orden seguido es, pues, 2,3,1. Véanse al respecto el art. 33 del D.M. y a Arnauld, 9. 10,1.687, LR. 181.
- 2.- D.M. art. 12.

las formas en el mundo de los cuerpos. El texto que señaló el inicio de la controversia al respecto es el siguiente:

"Si el cuerpo es una substancia y no un simple fenómeno como el arco iris, ni un ente unido por accidente o por agregación como un montón de piedras, no puede consistir en la extensión, y es preciso concebir necesariamente algo que se llama forma substancial, y que responde de alguna manera a lo que llamamos alma." (1)

Leibniz confesaba no estar satisfecho consigo mismo en cuanto a su propia teoría (2), pero, antes del "vinculum", una cosa sí tenía clara: que si los cuerpos son substancias deben recibir su unidad de un ente indivisible, inextenso, incorruptible, ... en una palabra, de algo que responda de alguna manera a lo que llamamos alma. El cuerpo y el alma como substancias realmente distintas no existen: el primero, sin el alma, sólo puede ser denominado substancia de un modo abusivo. (3) Por ello no cabe hablar de la forma substancial de un pedazo de mármol, como hacía Arnauld, ni de lo que ocurriría con la misma cuando este pedazo se rompa en dos pedazos.

¿Y qué decir de la unidad que se le atribuye a la tierra, al sol, a la luna, a un árbol, a un caballo? ¿Proviene también de una forma substancial propia? Aquí Leibniz vuelve a mostrarse circunspecto: todas las substancias corporales unidas "más que maquinamente" tienen forma substancial.

"Pero si se me pide en particular qué digo del sol, del globo de la tierra, de la luna, de los árboles y de cuerpos semejantes, e incluso de las bestias, no sabría asegurar absolutamente si son animados, o por lo menos, si son substancias, o bien si son simplemente máquinas o agregados de varias substancias." (4)

Es decir, no podemos tener una certeza absoluta acerca de la

Notas

- 1.- A Arnauld, julio 1.686, LR. 123. Obsérvese el carácter condicional del pasaje.
- 2.- "L'autre difficulté est sans comparaison plus grande, touchant les formes substantielles et les âmes des corps; et j'avoue que je ne m'y satisfais point." Proyecto de carta. LR. p. 141.
- 3.- A Arnauld, 28.11/8.12.1.686, LR. 144:-
- 4.- Ibid. p. 146.

existencia de otros seres animados fuera del hombre, sólo nos cabe una certeza moral. (1)

Con todo, ¿qué razón había para no admitir que también los animales, e incluso las plantas, tuvieran un alma, aunque ésta no fuera como la del hombre? ¿Acaso no se magnificaba así la obra divina? Leibniz no se sentía condicionado por los postulados cartesianos y podía por tanto aceptar substancias que no fueran extensas y que tampoco fueran pensantes.

"Juzgáis que es sin fundamento dar un alma a las bestias, y creéis que si la hubiera sería un espíritu, es decir, una substancia que piensa, puesto que no conocemos más que los cuerpos y los espíritus y no tenemos ninguna idea de otra substancia. Ahora bien, decir que una ostra piensa, que un gusano piensa, es lo que cuesta creer. Esta objeción se dirige igualmente a todos los que no son cartesianos..." (2)

El pensamiento es una de las especies de la expresión, no la única. Ciertamente es que los espíritus son todo lo que podemos conocer a partir de nosotros mismos, pero hay que creer

"que no es sin razón que todo el género humano ha atribuido siempre el sentimiento a las bestias." (3)

Por otra parte, hay toda una escala de formas substanciales, según Leibniz, ordenadas de acuerdo con el mayor o menor grado de claridad perceptiva. Así tenemos las entelequias nudas, las almas dotadas de sentimiento y los espíritus que poseen la reflexión y el conocimiento. Cada especie de forma corresponde a distintas clases de cuerpos, puesto que así como no hay cuerpo orgánico sin forma substancial propia, esto es, sin entelequia dominante, tampoco hay alma sin cuerpo animado. (4)

Notas

- 1.- A Arnauld, 30.4.1.687, LR. p. 166.
- 2.- A Arnauld, 9.10.1.687, LR. p. 187-188.
- 3.- ibid.
- 4.- ibid. p. 191

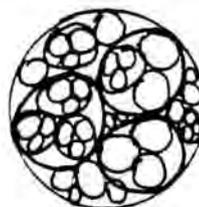
Por consiguiente, para Leibniz, un cuerpo o está informado, en cuyo caso el alma o forma es lo que le provee de verdadera unidad, o no lo está, siendo entonces sólo un agregado, un fenómeno y no un verdadero ente. De una manera análoga al ser humano, las plantas, los animales, y en general todo cuerpo orgánico, todos tienen un alma o forma, esto es, son cuerpos en los que las sustancias simples ingredientes de las que los mismos resultan están subordinadas a una cuya percepción es más clara y distinta que la de las restantes. El hombre, como sustancia corporal, no es una excepción en lo que concierne a lo que constituye la esencia de su unidad. En el sistema leibniciano no hay compuestos privilegiados en cuanto a la substancialidad.

+

+

El cuerpo orgánico como sustancia. Insuficiencia de la explicación de Leibniz.

Hay dos clases de cuerpos: los orgánicos y los inorgánicos. Los primeros son máquinas de la Naturaleza, en las que cada una de sus partes son a su vez máquinas naturales. (1) Los segundos son meros agregados. Los cuerpos orgánicos poseen todos su propia entelequia o forma substancial y los inorgánicos carecen de ella. La diferencia que hay entre una baldosa de mármol y una planta radica en que aquélla, aún cuando se resuelve en organismos infinitesimales, ninguna de sus partes tiene tal condición, mientras que en la planta, cualquiera de sus partes es un organismo y está, por tanto, animada. (2) La diferencia entre uno y otro ente puede ser simbolizada por medio de las figuras siguientes:



Notas

- 1.- S.N.N., art. 10; G.III, 356, etc.
- 2:- Véase carta a Lady Masham, l.704, G.III, 356.

El cuerpo orgánico se resuelve en círculos, el inorgánico en puntos. En este último, cada forma substancial de las que resulta expresa el mundo a su manera, pero no hay una representación común en una forma que sea el "centro" de todas las demás. En un organismo, en cambio, cada una de las partes en que podríamos subdividirlo poseería dicho centro. La armonía preestablecida entre todas las substancias permite el acuerdo del conjunto infinito de formas jerarquizadas en un todo, así como la correspondencia entre el cuerpo y el alma, o entre cada cuerpo orgánico y su correspondiente forma substancial. Ésta es, en síntesis, la visión leibniziana de la substancialidad - hipotética - de los cuerpos.

A pesar de sus esfuerzos, Leibniz no lograba convencer de que los compuestos, incluido el hombre, pudieran constituir verdaderas substancias en su sistema, dadas las premisas básicas del mismo. ARNAULD planteó serias dificultades al respecto. En primer lugar,

"el atributo del ens que se llama unum, tomado como vos lo tomáis en un rigor metafísico, debe ser esencial e intrínseco a lo que se llama unum ens. Pues si una partícula de materia no es unum ens, sino plura entia, no concibo que una forma substancial que, siendo realmente distinta de aquélla y no puede darle otra cosa que una denominación extrínseca, pueda hacer que deje de ser plura entia y que llegue a ser unum ens por una denominación intrínseca." (1)

En segundo lugar,

"No admitís estas formas substanciales más que en los cuerpos animados. Ahora bien, no hay cuerpo animado que no esté organizado, ni cuerpo organizado que no sea plura entia. Así pues, lejos de que vuestras formas substanciales hagan que los cuerpos a los cuales están unidos no sean plura entia, es preciso que sean plura entia, a fin de que estén unidos a aquéllas." (2)

Notas

1 y 2.- Arnauld a Leibniz, 28.8.1.687, LR. p. 173.

Dejemos que sea Leibniz quien responda. En relación con la primera dificultad

"(...) respondo que es la substancia animada a la cual esta materia pertenece la que es verdaderamente un ente, y la materia tomada por la masa en ella misma no es más que un puro fenómeno o apariencia bien fundada...(1); por consiguiente, al no consistir la masa extensa considerada sin la forma substancial más que en estas cualidades - la figura, la magnitud y el movimiento -, no puede ser la substancia corporal, sino un fenómeno como el arco iris; por eso los filósofos han reconocido que es la forma la que da el ser determinado a la materia, y los que no tengan cuidado con esto no saldrán jamás del laberinto de compositione continui. No hay más que las substancias indivisibles y sus diferentes estados que sean absolutamente reales."

En cuanto a la segunda dificultad,

"Respondo que, suponiendo que hay una forma substancial o alma en las bestias u otras substancias corporales, hay que razonar sobre este punto como lo hacemos todos acerca del hombre, que es un ser dotado de una verdadera unidad que su alma le da, no obstante que la masa de su cuerpo está dividida en órganos, vasos, humores y espíritus; y que las partes están llenas sin duda de una infinidad de otras substancias corporales dotadas de sus propias formas. Como esta objeción conviene en substancia con la precedente, esta solución servirá también para ella." (2)

La réplica de Leibniz está inserta en el escrito que cerró la controversia. (3) En un apéndice al mismo, el filósofo afirmaba haber querido "explicarse exactamente" en materias de las cuales se había ocupado mucho tiempo

Notas

- 1.- Aquí Leibniz efectúa una crítica de la materia en base a que no tiene cualidades precisas que la puedan hacer pasar por un ente determinado, por ejemplo, figura, magnitud y movimiento.
- 2.- A Arnauld, 9.10.1.687, LR. 186-187.
- 3.- Esta carta no tuvo contestación. Posteriormente, Leibniz escribió dos más -14.1.1.688 y 23.3.1.690 - también sin respuesta.

atrás y que ahora no le requerían casi meditación, puesto que ya había prevenido la mayor parte de las objeciones, y se proponía no dejar ninguna duda de Arnauld sin contestar.(1) En virtud de ello, los textos citados cobran una singular importancia para nosotros, por cuanto nos permiten dotar del carácter de definitivas las conclusiones que de ellos extraigamos. Éstas pueden resumirse en una sola: se confirma cuanto hemos venido diciendo acerca de la doctrina de Leibniz sobre las substancias corporales, así como lo expuesto para justificar nuestra forma de abordar el examen de la misma. Veamos.

Ante todo, la dificultad en conciliar los presupuestos metafísicos del sistema leibniciano con la substancialidad de los compuestos. Arnauld lo pone en evidencia: si la unidad trascendental debe ser esencial e intrínseca a todo ente que sea uno, ¿cómo puede la materia, que es plura entia, llegar a convertirse en unum ens por medio de algo que es extrínseco a ella, como lo es la forma substancial? Leibniz responde que es la substancia animada la que es verdaderamente un ente, esto es, el compuesto: la materia separada de la forma nunca podrá ser unum ens, puesto que no es más que un fenómeno. Comprobamos así cómo depende el tema de la substancia corporal del de la unión entre la materia y la forma: no hay organismo donde no hay unión, y ésta sólo puede explicarse por medio de la armonía preestablecida. Sin embargo, el núcleo de la objeción queda sin resolver: ¿cómo puede la forma substancial dotar de verdadera unidad a un agregado, si no puede darle más que una denominación extrínseca? Apelar a los "filósofos" para recabar el consentimiento de Arnauld respecto de las formas, o al fantasma del laberinto del continuo no soluciona la dificultad. La forma y el cuerpo son dos entes de distinta naturaleza y Leibniz no ha pasado de explicar la correspondencia que existe entre ellos, pero en modo alguno ha logrado salvar el abismo que los separa. Por esta razón queda también sin solventar la observación de Arnauld según la cual, al no admitir Leibniz las formas

Notas

1.- ibid. LR. p. 194

enteramente separadas de los cuerpos, resulta que el principio de unidad, lejos de convertir el cuerpo en unum ens hace que deba ser plura entia para que como tal entre en la composición ulterior.

Como habíamos advertido más arriba, Leibniz tenía que recurrir finalmente al ser humano para que éste hiciera causa común con las demás sustancias corporales. ¿Acaso el hombre, a pesar de poseer "órganos, vasos, humores y espíritus" no era unánimemente reconocido como un ente dotado de verdadera unidad? ¿Por qué pues no razonar de igual manera respecto las bestias o demás cuerpos animados? Y si decimos que el alma es la que da la unidad al hombre, ¿por qué no decir lo mismo de la forma en lo que concierne al resto de sustancias corporales? En un intento final de conciliar posturas, Leibniz todavía aceptaría separar la suerte del hombre para que fuera aceptada la hipótesis de la armonía preestablecida explicativa de la unión del cuerpo y el alma, así como su doctrina de la substancia individual. (1) De este modo, el filósofo creía poder resolver, por lo menos, la unidad esencial del "yo" entre todos los compuestos. En las restantes máquinas de la Naturaleza, el problema podía quedar abierto. Sin embargo, esta concesión seguía dejando intacto el principal escollo de la cuestión: el cuerpo y el espíritu humanos no alcanzan, por medio de la hipótesis de la armonía preestablecida, a constituir una verdadera unidad, y ello por el hecho de que no hay una unión real.

+

Esto mismo es lo que años más tarde observaría el P. de TOURNEMINE en dos artículos publicados en las "Mémoires de Trévoux" (2).

Notas

- 1.- "On pourra encore séparer les questions; car ceux qui ne voudront pas reconnaître qu'il y a des âmes dans les bêtes et des formes substantielles ailleurs, pourront néanmoins approuver la manière dont j'explique l'union de l'esprit et du corps et tout ce que je dis de la substance véritable." LR. p. 193.
- 2.- Sobre estos artículos, de 1.703, véase A. BOHEM, "Le Vinculum..." pp. 84-88.

"... correspondencia, armonía no son unión ni enlace (liaison) esencial. Cualquier semejanza que se suponga entre dos relojes, incluso si la exactitud de sus relaciones es perfecta, no se podrá decir jamás que estos relojes están unidos por el hecho de que los movimientos de uno respondan a los del otro con una entera simetría." (1)

Al principio, la reacción de Leibniz fue considerar que la búsqueda de un principio de unión distinto del "consensus" era una utopía, y que en caso de admitir con la Escuela semejante principio metafísico, tampoco podríamos explicar nada a partir de él, puesto que no tenemos una idea clara del mismo. (2) Pero pronto comenzaron las concesiones. En una nota de marzo de 1.708 que Leibniz remitió al P. de Tournemine, el filósofo no juzgaba ya como utópica la unión metafísica del alma y el cuerpo como realidad aparte que hace del compuesto una verdadera unidad.

"Hay que confesar que hubiera cometido un gran error de objetar a los Cartesianos que el acuerdo que Dios mantiene inmediatamente, según ellos, entre el Alma y el Cuerpo, no hace una verdadera Unión, puesto que seguramente mi Armonía preestablecida tampoco podría hacerla más.

Mi deseo ha sido explicar naturalmente lo que ellos explican por perpetuos milagros: y yo no he procurado dar razón más que de los Fenómenos, es decir, de la relación que uno apercibe entre el Alma y el Cuerpo.

Pero como la Unión Metafísica que se añade a esta relación no es un Fenómeno, y como no se ha dado de ella aún una Noción inteligible, no me he encargado de buscar la razón de la misma.

Notas

- 1.- Citado por A. BOHEM, op. cit. p. 86.
- 2.- "Vulgo quaeruntur in scholis quae non tam ultramundana, quam Utopica sunt. Exemplum elegans mihi nuper suppeditavit Tourneminus(...) Respondi, illam nescio quam metaphysicam unionem quam Schola addit ultra consensum, non esse phaenomenon, neque ejus notionem dari aut notitiam..."
A De Volder, 19.1.1.706, G.II, 281.

"Sin embargo no niego que hay algo de esta naturaleza: y de ello sería poco más o menos como de la presencia, de la cual tampoco se ha explicado hasta ahora la noción, cuando se la ha aplicado a las cosas incorpóreas, y que se la ha distinguido de las relaciones harmónicas que la acompañan, y que son también fenómenos propios para marcar el lugar de la cosa incorpórea." (1)

Ahora la unión es algo real, pero que no se puede explicar por los fenómenos. Leibniz así lo reiteraba a Des Bosses, confirmando lo dicho en la nota anterior.

"No niego sin embargo una cierta unión real metafísica entre el Alma y el Cuerpo orgánico (como lo he dicho también en mi respuesta a Tournemine) según la cual se puede decir que el alma está verdaderamente en el cuerpo. Pero como ésta es una cosa que no se puede explicar a partir de los fenómenos, no puedo explicar más claramente en qué consiste formalmente. Basta que se la relacione con una correspondencia." (2)

Y poco tiempo después,

"Y ya he respondido a Tournemine, que la presencia es algo metafísico, como la unión: es algo que no se explica por los fenómenos." (3)

Los dos últimos textos, pertenecientes al año 1.709, nos sitúan en el umbral de un nuevo período en el que Leibniz acometería nuevamente el estudio de la substancia corporal, habida cuenta del reconocimiento explícito de que su sistema no había conseguido todavía explicar la manera cómo el cuerpo y el alma podían llegar a formar un único y verdadero todo. Convengo con A. BOHEM en señalar que es en el curso de estas discusiones con Tournemine cuando Leibniz se percató y cobró plena conciencia de que se le planteaba un problema sobre el cual no había profundizado suficientemente

Notas

- 1.- G.VI, 595.
- 2.- A Des Bosses, 24.4.1.709, G.II, 371.
- 3.- A Des Bosses, 8.9.1.709, G.II, 391: "Et jam Tournemine respondi, praesentiam esse aliquid Metaphysicum, ut unionem: quod non explicatur per phaenomena."

hasta entonces. (1) Quizás sí lo hubiera hecho de prolongarse la correspondencia con ARNAULD, quien ya había cuestionado la forma substancial leibniziana como principio de unidad de los cuerpos animados; pero ello entra en el terreno de la conjetura. En cualquier caso, debemos tener presente que en 1.703, año en el que Tournemine publicaba sus artículos, Leibniz seguía concibiendo la mónada dominante como la entidad que basta para asegurar la unidad del compuesto:

"Si se considera la masa como un agregado que contiene varias substancias, se puede no obstante concebir en ella una substancia dominante, o algo animado por una entelequia primera (...) Distingo pues: 1) la Entelequia primitiva o alma; 2) la Materia primera o potencia pasiva primitiva; 3) la Mónada completa por estas dos cosas; 4) la Masa o materia segunda, es decir, la Máquina orgánica, a la cual concurren innumerables Mónadas subordinadas; 5) el Animal o la substancia corporal, que hace Una la Mónada dominante en la Máquina." (2)

No cabe duda, por lo tanto, que se ha operado un cambio en esos seis años. La "Teodicea", escrita en ese intervalo de tiempo, prueba que la variación no se reflejó únicamente en el intercambio epistolar, lo cual podría llevar a pensar que Leibniz habría querido complacer o contemporizar con los corresponsales, sino que también se manifestó en obras de tipo sistemático. (3) Queda por ver si la admisión de la unión real metafísica es sólo nominal.

+

De considerar utópica la realidad unional, Leibniz pasó a aceptarla, si bien "como algo metafísico que

Notas

- 1.- Cfr. A. BOHEM, op. cit. p. 90.
- 2.- "Si massam sumas pro aggregato plures continente substantias, potes tamen in ea concipere unam substantiam praeeminentem seu entelechia primaria animatum. (...) Distingo ergo (1) Entelechiam primitivam seu Animam, (2) Materiam nempe primam seu potentiam passivam primitivam, (3) Monada his duabus completam, (4) Massam seu materiam secundam, sive Machinam organicam, ad quam innumerae concurrunt Monades subordinatae, (5) Animal seu substantiam corpoream, quam Unam facit Monas dominans in Machinam." A De Volder, 1.703, G.II, 252.
- 3.- En página siguiente.

no cambia nada en los fenómenos". Nos preguntamos por la insistencia del filósofo en relegar dicha unión al plano de lo metafísico. Si con ello pretendía justificar no haber fundamentado la unidad esencial entre el cuerpo y el alma en una entidad distinta, no podemos aceptar la validez del argumento. ¿Acaso la mónada no es también "algo metafísico"? Además, ¿qué de fenómenos tienen el alma y su relación, no ya unión, con el cuerpo? La armonía preestablecida está causada por Dios; siquiera por una vez hay que recurrir a El: ¿no es todo ello asimismo metafísico?

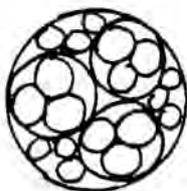
En fin, a mi modo de ver, la situación es la siguiente: hasta 1.710 el sistema leibniciano mantuvo separados los reinos de la Naturaleza y de la Gracia; las dos series, la de las formas y la de los cuerpos se corresponden y acuerdan perfectamente en la misma substancia corporal (1), pero en modo alguno llegan a completar una verdadera unión. No hay manera de explicar cómo el agregado puede llegar a ser "unum per se" habida cuenta de que por una parte lo único que pasa a la existencia son las substancias simples y sus modificaciones, y por otra parte, el "ens et unum convertuntur" incorporado como axioma básico del sistema exige se excluya toda multiplicidad en la substancia verdadera. Esta es la razón por la que la substancialidad de los cuerpos se enunciara tantas veces de modo hipotético y que el propio Leibniz declarara que no se sentía satisfecho en lo concerniente a las formas y las almas de los cuerpos. El filósofo, que había elaborado su sistema teniendo muy presente el deseo de contrastar con el espinocista y de no incurrir en el holismo implícito en su intuición originaria de la Harmonía universal, multiplicó las substancias de tal manera que finalmente ese mismo sistema no daba cabida a los cuerpos como verdaderos entes. En rigor estricto, antes de 1.710 y considerando los

Notas

(De página anterior) 3.- "... en niant l'influence physique de l'âme sur le corps ou du corps sur l'âme (...) je ne nie point l'union de l'un avec l'autre qui en fait un sup-
pôt: mais cette union est quelque chose de métaphysique qui ne change rien dans les phénomènes. C'est ce que j'ai déjà dit en répondant Tournemine." Teod. Pref.

1.- Cfr. "Animadversiones" G.IV, 392

elementos de que hasta entonces disponía Leibniz, podemos afirmar que los cuerpos no son más que fenómenos, es decir, no hay propiamente sustancias compuestas. (1) El mundo de Leibniz está lleno de cuerpos animados (2). Pero los cuerpos forman conjuntos abiertos, y la mónada, forma, entelequia o alma dominante no basta para cerrarlos. El modelo que nos puede representar el organismo no es, pues, el que antes hemos dibujado,



sino (3)



representando los puntos más gruesos las mónadas dominantes. Todavía no hemos salido de los números racionales. La recta real sigue sin completar. Para que sí haya sustancias compuestas y la multiplicidad pueda convertirse en una verdadera unidad será preciso introducir una nueva entidad: el vínculo substancial.

+

+

+

Notas

- 1.- En "L'Être et la Relation", C. FREMONT hace la misma observación. (p. 43)
- 2.- "Car je crois plutôt que tout est plein de corps animés, et chez moi il y a sans comparaison plus d'âmes qu'il n'y a d'atomes chez M. Cordemoy... et que la matière étant divisible sans fin, on n'y peut assigner aucune partie si petite où il n'y ait dedans des corps animés, ou au moins informés, c'est-à-dire des substances corporelles." A Arnauld, 9.10.1.687, LR. p. 186.
- 3.- Véase lo que Leibniz escribiría a Des Bosses en 1.712: "Unitas substantia corporea in equo non oritur ab ulla refractione Monadum, sed a vinculo substantiali superad-dito, per quod in ipsis monadibus nihil prorsus immuta-tur. Vermis aliquis potest esse pars corporis mei, et sub meâ monade dominante, qui idem alia animalcula in corpore suo habere potest sub sua monade dominante. Dominatio au-tem et subordinatio monadum considerata in ipsis monadi-cus non consistit nisi in gradibus perfectionum".G.II,451.

La substancia corporal a partir de 1.710.

Probablemente, Leibniz no hubiera profundizado en su concepción de la substancia compuesta de no surgir en su correspondencia con Des Bosses el tema de la Transubstanciación. (1) A propósito del mismo, el filósofo escribía a comienzos de 1.710:

"Puesto que realmente el pan no es una substancia, sino un ente por agregación, o un substanciado que resulta a partir de innumerables mónadas por medio de alguna Unión sobreañadida, su substancialidad consiste en esta Unión." (2)

De este modo, Leibniz comenzaba a perfilar la futura solución al problema de la unión. Todavía no se hablaba del "vinculum", pero la substancialidad de los cuerpos ya se hacía consistir en algo sobreañadido a la multiplicidad monádica que Dios puede retirar para formar así un nuevo ente. Con todo, la teoría estaba en ciernes. En tanto que la misma se supeditaba a la Transubstanciación, Leibniz no tenía necesidad de profundizar más en ella, puesto que los protestantes rechazaban el dogma católico. (3)

La semilla, no obstante, había germinado. El espíritu de Leibniz había sido ya preparado primero por Arnauld y luego por Tournemine para que en él prendiera y se desarrollara cualquier idea que le permitiera ahondar en el estudio de la substancia compuesta. Por ello, a partir de 1.712 el tema ocupa la mayor parte de los escritos intercambiados con DES BOSSES. Fue en ese año cuando apareció por vez primera la doctrina del vínculo substancial.

Notas

- 1.- Para un análisis detallado de las razones por las cuales la correspondencia derivó hacia el problema de la Transubstanciación, cfr. C. FREMONT, op. cit. c. III.
- 2.- "Cum panis revera non sit substantia, sed ens per aggregationem seu substantiatum resultans ex innumeris monadibus per superadditam quandam Unionem, ejus substantialitas in hac unione consistit." G.II, 399. Véase también G.II, 403.
- 3.- "Sed talibus nos non indigemus qui transsubstantiationem rejicimus." G.II, 399.

"Si la substancia corporal es algo real fuera de las mónadas, tal como se considera que la línea es algo fuera de los puntos, deberá decirse que la substancia corporal consiste en una cierta unión, o más bien, en una cosa real que unifica, sobreañadida por Dios a las mónadas." (1)

Esta cosa real que unifica es el "vinculum", el cual, si faltara,

"todos los cuerpos con todas sus cualidades no serían otra cosa que fenómenos bien fundados, como el Iris o la imagen en un espejo, en una palabra, sueños continuados perfectamente congruentes consigo mismos." (2)

Hasta aquí es manifiesto el paralelismo formal existente entre estos textos y los de la correspondencia con ARNAULD. El vínculo ha venido a sustituir a la forma substancial, pero Leibniz seguía manteniendo el carácter condicional de la substancialidad de los cuerpos. En la misma carta, el filósofo reiteraba la disyuntiva en la que se había movido desde siempre, aunque ahora puesta al día:

"Así pues, debe decirse o lo uno o lo otro: o bien que los cuerpos son simples fenómenos, y por consiguiente la extensión no será sino un fenómeno y únicamente las mónadas serán reales, y la unión será suplida en los fenómenos por una operación del alma que percibe, o bien que, si la fe nos obliga a admitir las substancias corpóreas, éstas consisten en la realidad unional, la cual añade algo absoluto (y por tanto substancial), si bien temporal, a las mónadas que deben ser unidas." (3)

Notas

- 1.- "Si substantia corporea aliquid reale est praeter monades, uti linea aliquid esse statuitur praeter puncta, dicendum erit, substantiam corpoream consistere in unione quadam, aut potius uniente reali a Deo superaddito monadious(...)" A Des Bosses, 5.2.1.712, G.II, 435.
- 2.- "Si abesset illud monadum substantiale vinculum, corpora omnia cum omnibus suis qualitibus nihil aliud forent quam phaenomena bene fundata, ut iris aut imago in speculo, verbo, somnia continuata perfecte congruentia sibi ipsis;" *ibid.*
- 3.- En página siguiente.

Texto concluyente, por si con lo dicho no había suficiente. La disyuntiva planteada por Leibniz pone de un lado el cuerpo como fenómeno: sólo son reales las mónadas, y su unión, que metafísicamente no existe, es suplida en los fenómenos por una relación predicamental; de otro lado, si la fe nos obliga a admitirlas, las substancias corpóreas que consisten en la realidad unional. Con razón objetaba Arnauld... Podemos afirmar pues que todavía en 1.712 el filósofo no había incorporado de un modo absoluto la substancia compuesta como parte integrante de su sistema, y ello a pesar de la doctrina del vinculum: tan leibniciano, o más, es el cuerpo concebido como fenómeno que como substancia.

+

Este estado de cosas, ¿cambió con los años? Resulta difícil responder a esta pregunta. Los textos me inclinan a pensar que hasta 1.715 Leibniz no tomó partido de un modo claro y definitivo por ninguna de las dos hipótesis, si bien da la impresión que se fue decantando gradualmente hacia la segunda a medida ^{que} investigaba la teoría del "vinculum substantiale" en la filosofía escolástica y comprobaba que podía ser compatible con su monadología. Pero antes de 1.715 no hay todavía opción. Hice ya referencia al distinto trato que recibió la substancia compuesta en la "Monadología" y en los "Principios de la Naturaleza y la Gracia", escritos hacia 1.714, esto es, en pleno período de reflexión de Leibniz en torno al asunto. (1) Es éste un dato que, por lo que yo sé, ha pasado desapercibido a los comentadores: en toda la "Monadología" no aparece ni una sola vez la expresión 'substancia compuesta', a diferencia de lo que ocurre en los "Principios

Notas

(De página anterior) 3.- "Itaque alterutrum dicendum est: vel corpora mera esse phaenomena, atque ita extensio quoque non nisi phaenomenon erit, solaeque erunt monades reales, unio autem animae percipientis operatione in phaenomeno supplebitur, vel si fides nos ad corporeas substantias adigit, substantiam illam consistere in illa realitate unionali, quae absolutum aliquid (adeoque substantiale) etsi fluxum uniendis addat." ibid.

1.- En página siguiente.

de la Naturaleza". Este hecho puede parecer irrelevante, pero tengo motivos para creer que no lo es. Hay que tener en cuenta que las obras citadas fueron objeto de un intenso trabajo de revisión y fruto de varias redacciones antes de ver luz la definitiva. (1) Alguna razón habría para que Leibniz procediera como lo hizo. A mi entender, la razón no es otra que la duda que embargaba al filósofo en esa época acerca de si otorgar o no el carácter de substancia a los cuerpos. Y si, como creo, ello es así, aquella omisión cobra una singular importancia para nosotros, puesto que nos permitirá asegurar que la substancia compuesta no fue incorporada al sistema de un modo absoluto por lo menos hasta finales de 1.715 o inicios de 1.716, esto es, pocos meses antes de la muerte de Leibniz.

Veamos de justificar nuestro aserto. En un escrito de junio de 1.712, Leibniz pasaba de exponer "su" modo de explicar los fenómenos por medio de las percepciones de las mónadas únicamente - según el cual desaparecen todos los problemas de la composición del continuo - a preguntar por aquello que es preciso sobreañadir en el caso de introducir la substancia corpórea. (2) En septiembre del mismo año, seguía el mismo tono condicional respecto a la substancia compuesta, de la cual se llegaba a decir que es un Ente intermediario entre la substancia simple, que "merece principalmente el nombre de substancia" y la modificación: sólo la substancia simple es eterna, el substanciado puede nacer, morir y transformarse. (3) En enero de 1.713 aparecía de nuevo la doble hipótesis enunciada más arriba, con objeto de

Notas

- (De página anterior) 1.- Para la cronología de estos escritos, cfr. la Introducción de la edición de A. ROBINET; éste sostiene, contrariamente al orden seguido generalmente, que la "Monadología" es posterior a los "Principios". Las razones que el citado autor da me parecen concluyentes, por lo que me adhiero a su criterio: en el segundo trimestre de 1.714, composición de los "Principios" y esbozos iniciales de la "Monadología".
- 1.- Cfr. la Introducción aludida en la nota anterior. - Como artículos significativos de la "Monadología" en los que la omisión a la que hacemos referencia se aprecia palpablemente, véanse: 1, 2, 8, 17, 21, 25, 29, 30, 59, 61, 62, 64, 66, 70. Mientras que en los "Principios" se habla de substancia compuesta - arts. 1 y 3 - y substancia viviente - art. 4 -, en la "Monadología" no se pasa de "le composé" y el animal.
- 2 y 3 en página siguiente.

explicar la Transubstanciación: "...ora según la hipótesis de mis Mónadas, ora según la hipótesis de las substancias compuestas." (1) En relación con la primera, la cuestión que DES BOSSES planteaba era saber si la substancia del cuerpo consiste en las mónadas o en los fenómenos mismos. Leibniz se inclinaba por esto último, esto es, que las mónadas no son parte substancial de los cuerpos y los compuestos son meros fenómenos, lo mismo que su substancia. (2) En relación con la segunda de las hipótesis, que Leibniz califica de corriente o vulgar, es el vínculo substancial lo que constituye formalmente la substancia compuesta. En agosto del mismo año se avanzó hacia una verdadera substancialidad en los cuerpos al rectificar Leibniz su opinión acerca de la generabilidad y corruptibilidad de las substancias compuestas y precisar que únicamente los cuerpos vivos son substancias corpóreas, siendo los restantes puros agregados, entre los cuales debíase incluir el pan (3) Sin embargo, todavía concluía el filósofo:

"En fin, si hay algo que constituye la substancia corpórea, en ello debe ser buscada por vosotros la posibilidad de la Transubstanciación; pero si no hay nada semejante, y los cuerpos son meros fenómenos, se deberá buscar la substancia del cuerpo sólo en los fenómenos." (4)

La condicionalidad no había sido aún abandonada, pero advertimos que el interés por la línea de investigación emprendida iba aumentando. Así lo da a entender la manera como Leibniz se expresaba en 1.714 al dirigirse a Des Bosses (5). En ningún caso comprobamos, como afirma RUSSELL,

Notas

(De página anterior) 2.- G.II, 450-1.

3.- G.II, 459. Nótese que afirmar que la substancia compuesta puede perecer y nacer va en contra de la naturaleza de la substancia leibniziana. Más tarde Leibniz cambiaría de opinión, pero la cita prueba que ni en 1.712 puede hablarse con propiedad de los compuestos como verdaderas substancias en la doctrina del filósofo.

1.- G.II, 473-474.

2.- *ibid.*

3.- G.II, 481-482.

4 y 5 en página siguiente.

que Leibniz hubiera sido llevado por su interlocutor a admitir conclusiones para desempeñar un papel teológicamente favorable. (1) Las objeciones de Des Bosses recibían un trato deferente (2), en mi opinión por lo que de estímulo significaban para las indagaciones del filósofo. En 1.715 la teoría del vínculo substancial ya está perfilada; con todo, no ha perdido su carácter hipotético. (3) Hasta 1.716 no hallo un cambio verdaderamente notable en esta situación. En enero, la doctrina se asociaba a la de la Escuela:

"mi doctrina acerca de la substancia compuesta parece ser la misma que la de la Escuela peripatética, excepto que aquella no conoció las mónadas. Pero yo añado éstas sin ningún detrimento para esta doctrina." (4)

Y por fin, en el último escrito de Leibniz al Padre jesuita, - de mayo, el filósofo moría en noviembre - la hipótesis no es ya la substancialidad de los compuestos, sino su fenomenalidad. (5)

Por consiguiente, de la lectura de la correspondencia con Des Bosses he sacado la conclusión de que, si bien Leibniz no rechazó la posibilidad de que los cuerpos fueran meros fenómenos, en 1.716 la prioridad entre las dos hipótesis que se barajaban había cambiado respecto a 1.712. Esta impresión encuentra plena confirmación en la correspondencia con REMOND. En enero de 1.714 Leibniz escribía:

Notas

(De página anterior) 4.- "denique si quid est quod substantiam corpoream constituit, in eo vobis quaerenda est possibilitas transsubstantiationis; sin nihil tale sit, et corpora sint mera phaenomena, substantia corporis quaerenda erit in solis phaenomenis." G.II, 482.

5.- "Scire aveo quid de meo nupero temperamento judices" (10.1.1.714, G.II, 483); "Inquisitione dignum est, quidnam excogitari possit, quod sit aptum ad realitatem phaenomenis extra percipientia conciliandam, seu quid constituat substantiam compositam." (21.4.1.714, G.II, 486). Véase también inicio carta 19.8.1.715.

- 1.- B. RUSSELL, "La filosofía de Leibniz" cap. 12, art. 92.
- 2.- Por ejemplo, "Interim objectio Tua, R.P., mihi consideratione digna visa est" (23.8.1.713, G.II, 481); "Acutae solent esse objectiones Tuae mihi que semper sunt gratae" (29.4.1.715, G.II, 495)
- 3, 4 y 5 en página siguiente.

"...las Mónadas, o las substancias simples, son las únicas substancias verdaderas, y las cosas materiales no son más que fenómenos, pero bien fundados y ligados." (1)

En julio del mismo año:

"Creo que todo el universo de las Criaturas no consiste más que en substancias simples o Mónadas y en sus Ensamblajes. (...) Los Ensamblajes son lo que llamamos cuerpos. (...) No obstante todos estos cuerpos y todo lo que se les atribuye no son substancias, sino solamente fenómenos bien fundados..." (2)

En febrero de 1.715, Leibniz tomaba claro partido por la hipótesis de las mónadas:

"Pero en el interior de las cosas, como la realidad absoluta no está más que en las mónadas y en sus percepciones (...) Si la materia fuera una substancia como se la concibe vulgarmente..." (3)

Por último, en noviembre se aprecia un cambio esencial con relación a los textos anteriores, especialmente respecto al primero:

"Una verdadera substancia (cual un animal) está compuesta de un alma inmaterial y de un cuerpo orgánico, y es el Compuesto y (sic) estos dos lo que se llama Unum per se." (4)

Notas

(De página anterior) 3.- "Si qua detur Unio Realis, realisans vel potius substantialisans phaenomena (...) Sane si quid in corpore est substantiale praeter Monades..." (20.4.1715, G.II, 495); "Alia autem quaestio est, an corpora sint substantiae. Licet enim corpora substantiae non essent, tamen ... Nunc ad quaestionem venio, utrum hoc vinculum, si datur, sit aliquid substantiale..." (19.8.1.715, G.II, 502-504).

4.- "Mea igitur doctrina substantia composita videtur esse ipsa doctrina Scholae Peripateticae, nisi quod illa monades non agnovit. Sed has addo, nullo ipsius doctrina detrimento." (13.1.1.716, G.II, 511)

5.- "Si corpora mera essent phaenomena, non ideo fallerentur sensus... (...) Si corpora mera essent phaenomena, existere tamen ut phaenomena velut Iris... (...) Ego puto, nisi dentur substantiae corporeae, corpora in phaenomena abire." (29.5.1.716, G.II, 515-521).

1.- À Rémond, 10.1.1.714, G.III, 606.

2.- G.III, 622

4.- G.III, 657.

3.- G.III, 636.

No me cabe ninguna duda, pues, de la veracidad de los juicios que he venido emitiendo hasta el momento. Resumen. A pesar de las objeciones de ARNAULD, Leibniz no advirtió que la substancia corporal creaba un serio problema en su sistema hasta alrededor de 1.710. Hasta esa fecha, aunque finalmente se admitiera la unión real metafísica entre el alma y el cuerpo, de hecho los cuerpos son meros fenómenos. La controversia con DES BOSSES en torno a la Transubstanciación le permitió abordar y profundizar en la cuestión, puesto que para explicar la transubstanciación de un cuerpo a otro es preciso haber probado previamente la substancialidad del mismo. Obviamente, Leibniz no podía dar cuenta de sus investigaciones hasta comprobar que las mismas no ponían en peligro su monadología, su sistema, lo cual explica a mi modo de ver el que el filósofo no mencionara en ninguna parte, fuera de los escritos a Des Bosses, el progresivo acercamiento a la doctrina del vínculo substancial. Y así se puede decir que hasta el final de sus días se superponen dos sistemas distintos, o mejor dicho, el sistema básico se bifurca en dos: uno, en el que la única realidad compete a las mónadas y sus modificaciones, siendo sólo fenómenos: es el idealismo; otro, en el que los cuerpos son también substancias verdaderas, "unum per se", hay continuidad real, el vínculo substancial realiza los fenómenos: es el realismo. La "Monadología" no menciona para nada a la substancia compuesta: no debe sorprendernos ahora. Además, ¿a quién iba dirigida esta obra? A Rémond. (1) Y acabamos de ver que Leibniz había escrito que sólo las Mónadas, o las substancias simples, son substancias verdaderas, y que los ensamblajes de las mónadas, los cuerpos, no son más que fenómenos. ¿No puede ser ésta una razón para explicar que el filósofo se cuidara en no aludir a ninguna substancia que no fuera la simple? Este cuidado no era preciso en los "Principios de la Naturaleza y la Gracia", de ahí la diferencia de trato recibido por la substancia compuesta. Con todo, la hipótesis de los compuestos como una realidad distinta a

Notas

1.- Cfr. Introducción a la edición de A. ROBINET.

la fenoménica se iba imponiendo y finalmente la misma correspondencia con Rémond la había recogido: (1) Leibniz contaba ya con que su sistema podía asimilarla.

+

Hasta ahora nos hemos referido al vínculo substancial más en relación a si es o no un elemento integrante de la filosofía leibniziana con pleno derecho, que en lo concerniente a su naturaleza. Sabemos ya que es incorruptible e ingenerable, y que sin él no hay substancia compuesta, puesto que la constituye formalmente, como también que sólo puede darse en los cuerpos vivos. Pero, ¿qué tipo de realidad debe asignársele? Sin ánimo de pretender realizar un estudio exhaustivo de la cuestión (2), me referiré a los aspectos que más relevancia pueden tener para nosotros.

El tema centró gran parte del debate entre DES BOSSES y nuestro filósofo. Aquél sostenía que se trataba de un modo; éste, que era algo absoluto.

"Si admitimos las substancias corpóreas, es decir algo substancial fuera de las Mónadas, de tal manera que los cuerpos no sean simples fenómenos, es necesario que los vínculos substanciales no sean meros modos de las mónadas. Además, si el vínculo substancial fuera un accidente o un modo, no podría estar simultáneamente en varios sujetos, y por consiguiente no se dará realmente ningún vínculo substancial de varias Mónadas, (...) y así, nuevamente los cuerpos serán simples fenómenos." (3)

El vínculo no es un modo o accidente de las mónadas, puesto

Notas

- 1.- En noviembre de 1.715 la "Monadología" ya había sido escrita, lo cual acaeció cuando el sistema todavía no estaba preparado para admitir definitivamente la substancia compuesta.
- 3.- "Si admittimus substantias corporeas, seu aliquid substantiale praeter Monades, ita ut corpora non sint mera Phaenomena, necesse est vinculum suostantiale non esse meros modos monadum. Praeterea si vinculum substantiale sit accidens seu modus, non poterit esse simul in pluribus subjectis, et proinde nullum revera dabitur vinculum substantiale plurium Monadum, (...) et ita rursus corpora mera erunt phaenomena." A Des Bosses, 23.8.1.713, G.II, 481.
- 2.- En página siguiente.

que no cambia nada en sus percepciones. (1) Toda modificación requiere un sujeto, y no puede haber un accidente que esté simultáneamente en dos sujetos "y que tenga, por así decirlo, un pie en uno y el otro pie en otro". (2) El vínculo es para Leibniz un principio de acción, ya que realiza la unión de las mónadas para formar una nueva substancia; sin embargo, no es él mismo una mónada pues está privado de percepción. Opera a la manera del eco, es decir, reproduciendo una multiplicidad en una unidad real sin añadir por ello nada al conjunto inicial.

"Objetas que el vínculo no es un principio de acción, puesto que existe a la manera del Eco. Respondo que el Eco, puesto que devuelve un cuerpo, es un principio de acción. Este vínculo será el principio de las acciones de la substancia compuesta." (3) Por ello se denomina substancial. No porque sea él mismo una substancia, sino porque no es modificación y sí fuente de ellas.

"Puede llamarse substantiale todo lo que no es una modificación; ahora bien, una modificación está esencialmente unida a aquello de lo que es modificación. Por consiguiente una modificación no puede existir sin su sujeto ...; pero lo substancial puede también definirse de otra manera: como lo que es fuentes de modificaciones." (4)

El vínculo es fons modificationum al asegurar la unidad del compuesto que será el sujeto. Sin embargo no es fuente primitiva, sino "per modum Echus". (5)

Notas

(De página anterior) 2.- Para una exposición global del problema, véase Y. BELAVAL, "Initiation..." pp. 240-253. Como obras que tratan específicamente sobre el tema: M. BLONDEL, "Le vinculum substantiale et l'ébauché d'un réalisme supérieur"; A. BOHEM, op. cit.; C. FREMONT, op. cit.

1.- G.II, 516: "Non tamen est modus monadum, quia sive ponas sive tollas, nihil in monadibus mutatur." G.II, 517: "Quod vero additur monadibus ut phaenomena realizentur, non est modificatio monadum, quia nihil in earum perceptionibus mutat."

2.- G.II, 485, 517, ... Cfr. supra. p. 84.

3, 4 y 5 en página siguiente.

Pero, si el vínculo no es modificación ni substancia, ¿qué es? Una relación. Antes de la aparición de la nueva doctrina, la realidad de las relaciones consistía en el hecho de ser contempladas por Dios, aunque lo único que con propiedad puede ser dicho que existe son las mónadas y sus modificaciones. Entre estas relaciones cabe destacar la duración u orden de las cosas sucesivas, el "situs" u orden de las coexistencias, el "commercium" o acción mutua - si se la concibe como ideal -, y la conexión, cuando las cosas se mueven mutuamente. (1) Es por esto que las cosas nos parecen ser "unum" y pueden enunciarse verdades acerca del todo, las cuales también son válidas para Dios. Con el vínculo, en cambio, surge una nueva relación:

"Además de estas relaciones reales puede concebirse una superior, gracias a la cual de una multiplicidad de substancias surge una nueva. Y esto no será una simple resultante, es decir, no consistirá en las simples relaciones verdaderas o reales, sino que además añadirá una nueva substancialidad o vínculo substancial, que no será sólo el efecto del entendimiento divino, sino también de la voluntad."(2)

Notas

(De página anterior) 3.- "Sed objicis primo non esse (hoc vinculum) principium actionis, cum sit instar Echus. Respondeo etiam: corpus Echo reddens est principium actionis. Hoc vinculum erit principium actionum substantiae compositae." G.II, 503, 19.8.1.715.

4.- "Potest Substantiale dici, quicquid modificatio non est; modificatio autem essentialiter connexa est ei, cujus est modificatio. Itaque modificatio non potest esse sine subjecto...; potest tamen etiam aliter substantiale definiri, ut sit fons modificationum." ibid. pp. 503-504.

5.- Como muy bien observa C. FREMONT, op. cit. p. 38: "Il faut que le composé soit un écho, si non il serait un nouvel être, différent de l'agrégat; il faut que le vinculum soit une paroi réfléchissante, et non une source sonore singulière, car alors il aurait une perception propre qui viendrait enrichir l'harmonie."

1.- Cfr. G.II, 438.

2.- "Sed praeter has relationes reales concipi una potest perfectior, per quam ex pluribus substantiis oritur una nova. Et hoc non erit simplex resultatum, seu non constabit ex solis relationibus veris sive realibus, sed praeterea addet aliquam novam substantialitatem seu vinculum substantiale, nec solis divini intellectus, sed etiam voluntatis effectus erit." ibid.

El vínculo, si se da, es substancial sin ser substancia: es una relación que confiere a un agregado una unidad verdadera que lo hace "unum per se". Quizás, para mejor expresar la naturaleza del vínculo, sería más adecuado traducir al castellano el término 'substantiale' por 'substancializante' (1). De esta forma lo distinguiríamos formalmente de la substancia compuesta, aunque ambos conceptos sean recíprocos: una cosa implica la otra y viceversa. (2)

Relación substancializante. Dios no sólo la piensa como es el caso en todas las demás relaciones, sino que también interviene su voluntad para que la armonía existente entre una multiplicidad monádica se materialice dando lugar a una unidad concreta: la substancia compuesta. Ello no ocurrirá siempre, es decir, el vínculo no se añade a las mónadas de una manera cualquiera,

"de lo contrario, también cualesquiera cosas diseminadas se unirían a la nueva substancia y nada determinado se produciría en los cuerpos contiguos." (3)

Basta con unir las mónadas que están bajo el dominio de una, es decir, las que dan como resultado un cuerpo orgánico. En otras palabras: la entre-expresión que se da en las mónadas que integran a modo de requisitos una Máquina de la naturaleza alcanza un grado tal que, en virtud de un acto de la voluntad divina, se produce una nueva substancia. El paralelismo que apuntábamos en otro capítulo (4) entre la unidad y la armonía, podemos hacerlo explícito aquí. Del mismo modo que la unidad trascendental nos conducía ontológicamente a la unidad substancial, y de ella a la vida, asimismo la armonía, en tanto que relación trascendental nos lleva al vínculo substancial(izante), y de él también a la vida, puesto que no hay vínculo más que allí donde hay una mónada dominante y un

Notas

- 1.- El mismo criterio sigue C. FREMONT al traducir 'substantiale' por 'substantial' y no 'substantiel'. Cfr. op. cit. p. 38.
- 2.- Leibniz utilizó los términos 'vínculo substancial' y 'substancia compuesta' muchas veces como si fueran sinónimos. Pero hay que distinguir entre los conceptos que designan. El vínculo es "hoc realizans", una cosa real que une, no la misma substancia.
- 3 y 4 en página siguiente.

cuerpo orgánico. (1)

+

+

+

Podemos ya pasar a contemplar el laberinto de la composición del continuo bajo la hipótesis que admite las substancias compuestas. Habíamos quedado, al final del capítulo anterior, en que si las únicas substancias eran las mónadas, los cuerpos y la extensión eran meros fenómenos; en ese caso, la continuidad es sólo ideal, la ponemos nosotros en nuestro acto de percepción, lo mismo que la unidad de los agregados. Pero en el supuesto actual, además de las mónadas existen también los organismos como verdaderas substancias, unum per se, no per accidens. En tal caso, es posible hablar de una continuidad real. El compuesto orgánico ya no es sólo un agregado: el vínculo substancial hace de él una substancia, el fenómeno se realiza. (2) La materia, y la extensión que la misma exige de manera natural (3), son entonces reales. Y continuas. Es la salida del laberinto.

"(...) tampoco las mónadas solas componen el continuo, pues por sí mismas carecen de todo nexo, siendo cada mónada como un mundo separado. Pero es en la materia primera, (pues la segunda es un agregado), es decir, en lo que es pasivo en la substancia compuesta, que está envuelto el fundamento de la continuidad, de donde nace un verdadero continuo a partir de substancias compuestas, puestas unas al lado de las otras." (4)

Notas

(De página anterior) 3.- "Hoc additum monadibus non fit quovis modo, alioqui etiam dissita quaevis in novam substantiam unirentur, nec aliquid oriretur determinati in corporibus contiguis, sed sufficit eas unire monades, quae sunt suo dominatu unius seu quae faciunt unum corpus organicum seu unam Machinam naturae." G.II, 438-439.

4.- Cfr. supra. p.112.

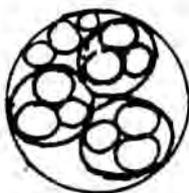
1.- "Sed ita substantiam corpoream seu compositam restringo ad sola viventia, seu ad solas machinas naturae organicas. Caetera mihi sunt mera aggregata substantiarum, quae appello substantiata; aggregatum vero non constituit nisi unum per accidens." 29.5.1.716, G.II, 520.

2, 3 y 4 en página siguiente.

Los vacíos puntuales que dejaban las mónadas, que son como mundos separados e incapaces por sí solas de componer el continuo, desaparecen. El vínculo realizante hace que los cuerpos orgánicos que "llenan" el mundo pasen de ser conjuntos abiertos



a ser cerrados.



Lo que antes era sólo contigüidad es ahora continuidad en sentido fuerte. (1) La materia cobra así figura precisa en los cuerpos. Las bolas incluyen también las esferas, los círculos sus circunferencias.

El modelo de los números vuelve a ser útil para la comprensión del pensamiento del filósofo. Vimos como, sea en la substancia simple o en la compuesta, Leibniz hacía intervenir el entendimiento y la voluntad divinas. Dios piensa todas las substancias (números), tanto las simples (racionales) como las compuestas (irracionales). La voluntad divina lleva a pasar a la existencia tanto a unas como a otras. (2)

Notas

(De página anterior) 2.- G.II, 510, 517, 519, etc.

3.- "Materiam naturaliter exigere extensionem..." G.II, 515.

4.- "Ad ea, quae de punctis Zenoniis dixisti, addo, ea non esse nisi terminos, itaque nihil componere posse: sed et monades solae continuum non component, cum per se careant omni nexu, quaelibet monas est tanquam mundus separatus. At in materia prima (nam secunda aggregatum est) seu passivo substantiae compositae involvitur continuitatis fundamentum, unde verum oritur continuum ex substantiis compositis juxta se positis, (...)" G.II, 520, 29.5.1.716. (El subrayado es mío).

- 1.- Continuidad que, sin embargo, no impide que haya flúidos que permitan el movimiento de los cuerpos, así como su separación.
- 2.- Este será un punto que deberemos discutir en la tercera parte: el papel que juega la voluntad divina en la creación del mundo.

¿Qué se requiere para la constitución de una substancia compuesta (de un número irracional)? Una multitud infinita de mónadas (de números racionales) y un vínculo sobreañadido que las una. Y como observa acertadamente C. FREMONT, el término 'vinculum' recibió en Leibniz un uso matemático. (1) En los números irracionales, como por ejemplo $\sqrt{2}$, este vínculo es indisoluble (2). Ello significa que si lo suprimiéramos, desaparecería dicho número, del mismo modo que ocurriría con la substancia compuesta en caso de que Dios retirara el vínculo que hace la unión de las mónadas. (3) Y así, el espacio, orden de las coexistencias que puede considerarse como el marco ideal-geométrico en el que se mueven las substancias, del mismo modo que la recta real debe dar cabida a todos los números, queda completado. La materia ya no sólo es densa en él, sino que lo llena en el sentido fuerte de este término. El "vinculum" permite una operación que ontológicamente es análoga a la que matemáticamente constituye la completación de los números reales. Con la doctrina de la substancia compuesta, las substancias verdaderas sobrepasan en número el infinito numerable y alcanzan la potencia del continuo. No hay hiatos de ningún tipo en el universo.

+ +
+

Es el momento de recapitular. ¿Defendió Leibniz la substancialidad de los compuestos? Creo haber justificado el juicio de que es una pregunta de difícil respuesta. Incluso ahora tengo mis dudas en contestar con un sí o no rotundos. Cierto es que hemos advertido un decantamiento

Notas

- 1.- Op. cit. p. 39. Véase Cout. Op. 101, 109-110, 122, 134 y 141.
- 2.- "Le vinculum d'une racine sourde est indissoluble". Cout. Op. p. 101.
- 3.- Otra imagen, que no recuerdo ahora de donde la he sacado, nos permite hacernos una idea de la relación entre la substancia compuesta, el vínculo y las mónadas: es la del collar de perlas. La substancia compuesta se asociaría al collar, el vínculo a la cadena y las mónadas a las perlas. Suprimamos la cadena: no habrá collar, las perlas no constituirán más que un agregado más o menos diseminado.

hacia el asentimiento. Sin embargo, todavía en el último escrito a Des Bosses, Leibniz barajó las dos alternativas. Eso sí, "tertium non datur".

"Afirmas que los cuerpos pueden ser otra cosa que fenómenos, aunque no sean substancias. Yo pienso que si no se dieran substancias corpóreas los cuerpos pasarían a ser fenómenos." (1)

El razonamiento del filósofo ya lo hemos expuesto: o sólo hay las mónadas que existen como substancias verdaderas, o también los cuerpos orgánicos. Supongamos lo primero: en ese caso, si los cuerpos no son sólo fenómenos la continuidad debería proceder de los puntos, "lo cual consta que es absurdo"; las mónadas no pueden engendrar la continuidad real, que sólo puede nacer del vínculo substancial. (2) Entonces,

"la misma extensión no sería más que un fenómeno resultante de la coordinación de apariencias simultáneas, y a partir de ello cesarían todas las controversias acerca de la composición del continuo." (3)

La única realidad verdadera es la de las mónadas y sus cualidades y acciones: todo lo demás es fenoménico. Del laberinto, se sale no entrando. Pasemos a lo segundo: el fenómeno se realiza; el alma y el cuerpo constituyen una verdadera unidad; lo que antes era apariencia, el vínculo substancial(izante) lo convierte en real y los cuerpos animados son ya en sí. ¿Cómo las mónadas inextensas pueden dar lugar a la masa, que tiene una difusión y extensión reales? A partir de las substancias compuestas puestas unas al lado de las otras. Con todo, Leibniz sólo consideró a fondo la segunda hipótesis en los últimos años de su vida. ¿Debemos decir que la teoría del vínculo

Notas

- 1.- "Ais corpora posse esse aliud quam phaenomena, etsi non sint substantiae. Ego puto, nisi dentur substantiae corporeae, corpora in phaenomena abire." 29.5.1.716. G.II,517.
- 2.- ibid.
- 3.- "Si nihil existeret substantiale praeter monades, seu si composita essent mera phaenomena, extensio ipsa nihil foret nisi phaenomenon resultans ex apparentiis simultaneis coordinatis, et eo ipso omnes controversiae de compositione continui cessarent." ibid. (El subrayado es mío).

es la completación del sistema de Leibniz?

Esa es la tesis de M. BLONDEL, el cual sostiene que lejos de ser una teoría aislada y tardía, constituye la clave para asegurar al sistema su solidez y acabamiento. También C. FREMONT considera que la filosofía leibniziana se cierra en la correspondencia con Des Bosses. B. RUSSELL, en cambio, nos dice que "el vínculum substantiale es más bien la concesión de un contemporizador que la firme persuasión de un filósofo." (1) En fin, los juicios son muy dispares. Como lo son los que se refieren al idealismo o realismo que comporta dicha teoría en el sistema de Leibniz. (2)

Por mi parte, debo ser prudente en el juicio, puesto que el tema contiene implicaciones que requieren un estudio mucho más profundo que el aquí realizado. Sin embargo, no quiero eludir dar mi opinión al respecto, que no tengo por definitiva. Ante todo disiento de las palabras de B. Russell; no creo que Leibniz quisiera contemporizar: el filósofo rondaba los setenta años, estaba libre de compromisos irenistas, enfermo de gota, abandonado por muchos, solo y desengañado (3). ¿Se puede pensar que mantuviera la larga e intensa correspondencia con Des Bosses sólo para acomodarse a las ideas de éste? Parece oportuno juzgar que algún interés dentro de lo estrictamente filosófico debía tener Leibniz en el intercambio epistolar, sobre todo si tenemos en cuenta el tono de las amables frases que citamos más arriba en las que el filósofo agradecía las observaciones del P. jesuita, así como lo que en 1.700 Leibniz escribía a Malebranche: (4)

"No estando todavía mis pensamientos bastante fijados en un sistema puesto en orden, encuentro provecho en las objeciones y reflexiones que encuentro en las cartas de mis amigos. Tomo gusto en ver los diferentes sesgos de donde se toman las mismas cosas, y buscando satisfacer a cada uno (supuesto que busquen sinceramente la verdad), encuentro de ordinario nuevas aberturas, las cuales, no cambiando nada el fondo de la cosa, le dan siempre una mayor claridad. Así no he perdido con ello jamás mi tiempo".

Notas

1.- "La filosofía de Leibniz", c. 12, art. 92, (Aguilar, I, 271) 2, 3 y 4 en página siguiente.

No obstante, la lectura de la Correspondencia con Des Bosses no me ha dado, por ahora, motivos para compartir el entusiasmo y la convicción de los que ven en la doctrina del "vinculum" una teoría acabada y completante. Me cuesta suponer que el sistema de Leibniz, con toda su complejidad de la que ya hemos podido tomar buena nota, esté en algún momento cerrado. Las dudas llegan hasta muy tarde, y nuevos elementos no cesan de incorporarse hasta el final. ¿Por qué había de coincidir la conclusión del sistema con la de la vida de su autor? Por supuesto que la filosofía definitiva de un autor es aquella que se da en el momento de su muerte; pero no hace falta decir que nos referimos a otra cosa. Se dirá, ¿y por qué no? En primer lugar, y en esto convengo con B. RUSSELL (1), en ninguna parte Leibniz afirmó su creencia en el continuo real, que sólo aparece en el último de los escritos. Pero además y principalmente, en el supuesto de que los cuerpos orgánicos sean verdaderas substancias, ¿qué queda de la caracterización negativa de la substancia individual? Porque la materia y la extensión siguen siendo divisibles, más ahora si cabe, puesto que son reales. La analogía de los números nos sitúa la substancia compuesta en un número irracional, en un punto; pero los cuerpos no son puntos: son materiales y extensos. Toda su vida, o la mayor parte de ella, se la pasó Leibniz repitiendo que la substancia verdadera, puesto que el ente y lo uno son convertibles, no es divisible, y el animal y la planta sí lo son. Me viene a la

Notas

(De página anterior) 2.- M. BLONDEL y Y. BELAVAL sostienen que la filosofía de Leibniz desemboca en un realismo con la doctrina del vínculo substancial, mientras que A. BOHEM concluye que "l'usage qu'il en fait ne l'a pas contraint d'abandonner son idéalisme." (op. cit. p. 117)

3.- Cfr. Y. BELAVAL, "Leibniz. Initiation..." p. 191.

4.- A Malebranche, 17.1.1700, en A. ROBINET, "Leibniz et Malebranche..." p. 344.

1.- "La filosofía de Leibniz", c. 12, art. 92.

mente el cubo de Rubik: cuando se tiene una cara del mismo color y se va por otra, es probable que conseguir ésta pase por deshacer la anterior. Claro que si uno no se percata de ello puede seguir y creer que ha logrado colocar todas las caras, cuando en realidad sólo tiene bien la última.

¿Defendió Leibniz la substancialidad de los cuerpos? Voy a responder indirectamente. No veo que el vínculo substancial represente el cierre del sistema de Leibniz. En todo caso, de una de las dos ramas de un mismo tronco que enraiza en el "Discurso de Metafísica". ¿Qué debemos entender por "sistema leibniciano"? ¿el que hubiera sido de no sobrevenir la muerte del filósofo, el que fue en la correspondencia con Des Bosses exclusivamente, o el que dejó escrito en obras como el "Sistema nuevo de la Naturaleza", los "Nuevos Ensayos", la "Teodicea", los "Principios de la Naturaleza y la Gracia" y la "Monadología"? Para nuestra encuesta nos importa más fijarnos en este último, que fue el conocido en su época y en las posteriores, y el que fue objeto de debate, crítica o aceptación. Y en él se puede diferenciar dos subsistemas: uno, que sólo admite como verdaderas las substancias simples o mónadas; todos los cuerpos son, en rigor metafísico, fenómenos; los reinos de la Naturaleza y la Gracia están separados; no hay unión real entre el alma y el cuerpo, sólo acuerdo o correspondencia; el laberinto de la composición del continuo se disuelve. Otro, que admite también como verdaderas las substancias compuestas; en ellas se unifican los reinos que antes estaban separados; hay unión real metafísica entre el alma y el cuerpo. Y el problema, grave para la comprensión del pensamiento leibniciano, es que ambos subsistemas aparecen mezclados uno con otro, y sólo un análisis cuidadoso puede distinguirlos. ¿No calificó Leibniz a su sistema como el de la Harmonía Prestablecida? Pues suyas son las siguientes palabras, escritas en mayo de 1.712:

"A partir de la Harmonía no puede probarse que hay en los cuerpos algo distinto de los fenómenos. Pues de otra parte consta que la armonía de los fenómenos no nace en las almas del influjo de

los cuerpos, sino que está preestablecida. Y ello bastaría si no hubiera más que las almas o Mónadas; en cuyo caso desaparecería también toda Extensión real, y con mayor motivo el Movimiento, cuya realidad se reduciría a simples cambios de fenómenos." (1)

¿Y qué escribía Leibniz en el mismo año en un opúsculo publicado por Couturat, titulado "Consecuencias Metafísicas del Principio de Razón? Comienza el apartado 7 con una clasificación de las criaturas, que son o substanciales o accidentales; las substanciales son o substancias o substanciados, éstos son los agregados de substancias; las substancias a su vez, son o simples o compuestas: las primeras no tienen partes, como las almas, las segundas constan de un cuerpo orgánico y un alma, como los animales. Pero después de esta clasificación nos dice el filósofo que en el análisis de las substancias lo que existe últimamente son las substancias simples o mónadas, (2) y que sólo en ellas están las fuentes de todas las cosas y de las modificaciones que a éstas les sobrevienen. (3) A efectos prácticos, cabe pues añadir a los dos subsistemas anteriores un tercero, que sería el resultante de la confusión de los mismos. Este último es el más conocido, lo cual explica que la filosofía leibniziana sea en realidad profundamente desconocida: ciertamente, Leibniz contribuyó a ello. Es el sistema de la "Monadología", en el que se habla de "la unión o bien de la conformidad del Alma y del cuerpo orgánico" no como en los "Principios de la Naturaleza", que contemplan "el acuerdo y la unión física del alma y del cuerpo" (4). Es el sistema en que no se sabe a ciencia

Notas

- 1.- "Ex Harmonia non potest probari, aliquid aliud esse in corporibus quam phaenomena. Nam aliunde constat harmoniam phaenomenorum in animabus non oriri ex influxu corporum, sed esse praestabilitam. Idque sufficeret si solae essent animae vel Monades; quo casu etiam omnis evanesceret Extensio realis, nedum Motus, cujus realitas ad meras phaenomenorum mutationes redigeretur." A Des Bosses, 26.5. 1.712, G.II, 444.
- 2.- "Et ultimum esse in substantiarum analysi esse substantias simplices, nempe animas vel. si generalius vocabulum malis, Monades, quae partibus carent." Cout.Op. p. 14.
- 3 y 4 en página siguiente.

cierta si hay unión real metafísica o sólo física, o si únicamente hay acuerdo o conformidad. Es, en fin, el sistema que da lugar a que en la selección de textos que incluye la obra de L. FEUERBACH "Exposición, desarrollo y crítica de la filosofía de Leibniz" (1) encontremos unos como:

"Il n'y a que les atomes de substance, c'est-à-dire les unités réelles et absolument destituées de parties, qui soient les sources des actions et les premiers principis absolus de la composition des choses, et comme les derniers elements de l'analyse des substances" (p. 224)

"Il n'y a que des monades dans la nature; le reste n'étant que les phénomènes qui en résultent" (p. 225)

"La matière même n'est pas une substance, mais seulement substantiatum, un phénomène bien fondé. La matière qui est quelque chose d'actuel ne résulte que des monades" (p. 228)

"Ce qu'il y a de réel dans l'étendue et dans le mouvement, ne consiste que dans le fondement de l'ordre et de la suite réglée des phénomènes et perceptions.

junto a otros como

"Revera nullam substantiam corpoream admittendam puto, nisi ubi est corpus organicum cum monade dominante seu vivum." (p. 231)

"Si abesset illum monadum substantiale vinculum, corpora omnia cum omnibus suis qualitativibus nihil aliud forent, quam phaenomena bene fundata" (p. 231)

Notas

(De página anterior) 3.- "Et quia corpus organicum aut aliud corpus quodvis rursus in substantias corporibus organicis praeditas resolvi potest; patet non nisi in substantiis simplicibus sisti; et in iis esse rerum omnium modificationumque rebus venientium fontes." *ibid.*

4.- Cfr. MO, art. 78 y PNG, art. 3.

1.- L. FEUERBACH, "Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibniz'schen Philosophie", *Sämmtliche Werke*, B. IV. Los textos que cito a continuación pertenecen al "Belegstellen" de dicha obra, que a su vez son de "Leibnitii Opera omnia", de la edición Dutens. No nos costará reconocer en ellos a textos ya utilizados por nosotros.

"Chaque substance simple ou monade, qui fait le centre d'une substance composée et le principe de son unité, est environnée d'une masse composée par une infinité d'autres monades, qui constituent ce corps propre de cette monade centrale." (p. 231)

"Les principes de vie n'appartiennent qu'aux corps organiques" (p. 232)

"Liquet inde in minima portione materiae dari mundum creaturarum viventium: animalium, entelechiarum, animarum." (p. 232)

"Il n'y a aucune communication physique entre l'âme et le corps, quoique la communication métaphysique subsiste toujours, qui fait que l'âme et le corps composent un même supposit ou ce qu'on appelle une personne." (p. 232)

El resultado de todo ello es que el resumen del libro de L. Feuerbach efectuado por LENIN, contemple pasajes como:

"Por consiguiente la substancia corporal para Leibniz no es ya, como en Descartes, una masa sólo extensa, inerte, puesta en movimiento del exterior, en cualidad de substancia (en qualité de substance), ella tiene una fuerza activa, un principio de actividad jamás en reposo." (1)

"La realidad absoluta no se encuentra más que en las mónadas y sus percepciones." (2)

"La filosofía de Leibniz es el idealismo"(3)

"Leibniz es cristiano a medias, es teísta o cristiano y naturalista." (4)

Notas

- 1.- LENIN, "Cahiers Philosophiques" p. 364. El texto de Feuerbach es: "Die körperliche Substanz ist also bei Leibniz nicht mehr, wie bei Descartes, eine nur ausgedehnte, todte, von Aussen in Bewegung zu bringende Masse, sondern als Substanz hat sie eine thätige Kraft, ein nimmer ruhendes Princip der Thätigkeit in sich." ("Darstellung..." p. 40)
- 2.- "Cahiers..." p. 365, "Darstellung..." p. 60.
- 3.- "Cahiers..." p. 367, "Darstellung..." p. 160.
- 4.- Pp. 371 y 215 respectivamente.

"Una mezcla de representaciones confusas, he ahí lo que son los sentidos, he ahí lo que es la materia." (1)

"La materia es un fenómeno." (2)

Y que el propio Lenin anotara inmediatamente después del primero de los pasajes citados:

"Es ciertamente por esta razón que Marx apreciaba a Leibniz a pesar de sus lados lasallianos y sus tendencias conciliadoras en materia de política y religión." (3)

Concluyendo, por otra parte, con

"Mi interpretación libre: Monadas = especies de almas. Leibniz = un idealista." (4)

Interpretación que, en virtud de la misma confusión a la que nos venimos refiriendo, puede criticar H. HOLZ, diciendo:

"Justamente la interpretación tradicional de Leibniz ha desatendido este aspecto material de la mónada, su ser substancia material, a favor de su aspecto formal (o como se interpretaba en ocasiones, espiritual). De esta manera surgió la imagen de una filosofía idealista-espiritualista extrema, imagen que no tiene, sin embargo, nada en común con la realidad del sistema leibniciano." (5)

Concluyamos. ¿Defendió Leibniz la substancialidad de los cuerpos? En el primero de los subsistemas que hemos distinguido, categóricamente no. En este plano, la afirmación de que la acumulación de lo inmaterial pudiera dar como resultado algo material no es, como vimos más arriba que decía H. HOLZ (6), absurda y sí es atribuible a Leibniz. Creo haberlo mostrado en los dos últimos capítulos. La materia nempe secunda o masa queda relegada al mundo fenoménico, es

Notas

- 1.- Pp. 365 y 58 respectivamente.
- 2.- Pp. 365 y 78 respectivamente. También Lenin dice que: "La matière n'est que phénomène." *ibid.*
- 3.- *ibid.* p. 364. Lenin hace aquí alusión a la carta de Marx a Engels (10.1.1.870) en la cual Marx escribía que "se inclina ante Leibniz". (Cfr. "Cahiers..." p. 528. n. 150)
- 4.- *ibid.* p. 365.
- 6.- Cfr. *supra.* p. 196 ;
- 5.- H.H. HOLZ, "Leibniz", p. 86.

una apariencia. Sólo las mónadas son reales: todo lo demás son fenómenos que resultan de ellas. Y este subsistema es ciertamente un idealismo, y es leibniciano: si no se mezcla o confunde el ente verdadero con el mero fenómeno, no hay aporía. En el segundo, donde no sólo hay las mónadas como en el anterior, sino que además todo compuesto vivo es una verdadera substancia, la respuesta es afirmativa. El vínculo substancial(izante) realiza los fenómenos. A mi modo de ver, es un realismo; la materia primera es entonces el fundamento de la extensión y materialidad real, no fenoménica como antes. Ese es el sistema de Leibniz del que habla HOLZ. Y por último, en el tercero cabe todo. Este es el sistema de Leibniz según mi opinión. El filósofo recorrió el filo de la navaja hasta el final: a un lado, si aceptaba los cuerpos como substancias, el mundo se le podía convertir en un enorme organismo, consecuencia nefasta de la cual se apartaba cuanto le era posible; de otro lado, ¿qué hacer con el hombre? ¿acaso no constituía un todo esencial el cuerpo con el alma? Poco a poco, sin embargo, Leibniz fue decantándose hacia el primer lado, por lo que este subsistema lo dejaremos en una ambigüedad con tendencia a resolverse en un sentido naturalista.
