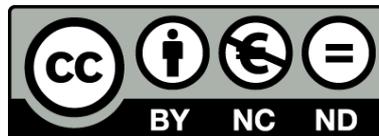




UNIVERSITAT DE
BARCELONA

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

TERCERA PARTE

DEUS SIVE HARMONIA MUNDI
O EL TERCER LABERINTO

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

H A C I A E L N U E V O L A B E R I N T O

El presente capítulo tiene por objeto situarnos en el umbral del tercer laberinto. A tal fin llevaré a cabo la crítica personal al discurso leibnicense, exponiendo las objeciones que me inspira la coherencia interna del mismo en lo que respecta a tres puntos: Dios, el mundo y la libertad.

Constará de tres partes: la primera se encargará de analizar la relación entre Dios y la Harmonía universal partiendo de las definiciones que de la divinidad se dieron en el capítulo cuarto; (1) la segunda cuestionará si el mundo debe concebirse sólo como una colección de substancias, o constituye también él mismo una unidad substancial; la tercera se interrogará acerca de la solidez de la explicación de Leibniz en la solución del problema de la libertad.

Puesto que en el ánimo está no tergiversar el pensamiento del filósofo, al tiempo que objeto intentaré responder como me es dado entender que lo haría el propio Leibniz. En todo caso, las respuestas también se incluirán en la crítica que efectuaremos en el capítulo siguiente.

+

+

+

Notas

1.- Cfr. supra. p. 162.

Hacia 1.673 tenemos la siguiente cadena de identidades:

Dios $\stackrel{i}{=}$ Harmonía universal $\stackrel{ii}{=}$ Razón última de las cosas

Posteriormente, subsiste la identidad

Dios = razón última de las cosas

y desaparecen las dos restantes (i y ii), pasando la Harmonía a identificarse con la Perfección.⁽¹⁾ ¿Qué sentido debemos dar a este cambio y cómo interpretarlo? (2)

La explicación hay que buscarla dentro y fuera del sistema. Empecemos por lo último: debemos distinguir dos momentos, antes y después de 1.680, o lo que es lo mismo, antes y después de la estancia de Leibniz en las Minas de Harz.

Al identificar a Dios con la Harmonía universal, Leibniz debería acabar comprendiendo que ello lo acercaba peligrosamente al espinocismo, del cual sintióse filosóficamente atraído durante algún tiempo, aunque desde el punto de vista moral siempre hubiera rechazado dicha doctrina hacida cuenta de las perniciosas consecuencias que entendía se deducían de la misma. La Harmonía universal es "harmonia rerum", harmonía de las cosas, harmonía del mundo, relación trascendental hemos dicho, pero no trascendente, sino inmanente, inscrita en cada una de las substancias. ¿Acaso no es propio concluir la inmanencia de Dios en el mundo de seguir con aquella identificación? El primer paso dado por Leibniz para alejarse y marcar bien las diferencias con el espinocismo fue la teoría de los composibles; sin embargo también vimos que dicha teoría no había sido considerada suficiente por el filósofo para superar la dificultad que planteaba el "praedicatum inest subjecto" en el problema de la libertad. Esto significa que en la mente de Leibniz, la harmonía seguía estructurando todo lo real en una unidad quasi-lógica y necesaria, y si Dios era la harmonía estructurante no había manera

Notas

1.- Cfr. supra. p. 113.

2.- Para ser exactos hay que precisar que la Harmonía Universal no siempre es identificada con Dios antes de 1.673. Así, en 1.671 (G.I. 73) Dios es "sedem harmoniae universalis"

de escapar, no sólo al necessitarismo más absoluto, sino también al inmanentismo. Por consiguiente, Dios tenía que situarse fuera, trascender esa unidad, dejar de ser Harmonía.

A partir de 1.680, Dios pasó a ser Harmozador. Durante seis años Leibniz pasó la mitad de su tiempo en las Minas de Harz ejerciendo la doble función de ingeniero y empresario. Tenía como misión llevar a cabo un proyecto que había presentado a J. Friedrich para la explotación racional de dichas minas (1). El filósofo adquiría así una dimensión totalmente nueva en lo que respecta a su personalidad, y ello en un período fundamental para la formación del sistema. La lectura de los artículos iniciales del "Discurso de Metafísica" evocan de inmediato la Teoría de la Producción tal como se estudia en cualquier Facultad de Económicas. Los máximos y mínimos se aplican de igual forma al acto creador divino que a la decisión empresarial. Hay que producir el máximo provecho con el mínimo de gastos. Un empresario capitalista debe racionalizar la empresa: todo debe estar previsto, de forma que el funcionamiento se haga sin apenas intervención del programador. Leibniz racionalizó las minas de Harz; su ideal hubiera sido que una vez puesto en marcha el proceso productivo según sus instrucciones, su presencia como ingeniero no se hiciera imprescindible, más bien que se pudiera prescindir totalmente de él. Sin embargo surgían problemas imprevistos - con los trabajadores, con los suministros,...- que le impedían centrarse en sus investigaciones geológicas, en los preparativos de la fundación de las Acta Eruditorum, en sus estudios sobre Dióptrica,... ¡Quién fuera Dios para preverlo todo de tal manera que su presencia fuera totalmente innecesaria! En Harz, el Dios de Leibniz se convirtió, con el mismo filósofo, en un empresario: una diferencia, Leibniz se equivocaba, no programaba todo hasta el último detalle, mientras que Dios sí. Es sabido que en nuestros tiempos, en la empresa capitalista, sea privada o de estado, el mejor empresario es aquél que menos debe intervenir en

Notas

1.- Cfr. J. ELSNER, "Leibniz et la formation de l'esprit capitaliste", p. 85 y ss.

en rectificar las directrices previstas que ha dado a la empresa, como a nivel de Estado, el mejor poder es aquél que no se deja ver. En la mente de Leibniz, Dios pasó entonces de ser Harmonía a ser Harmonizador, de Programa a Programador perfecto. (1) Dios trascendía el mundo: era "Intelligentia Supramundana." (2)

En cuanto al sistema, ya vimos como ante el problema planteado por la perpetua composición de los "conatus" en la destrucción del movimiento total del mundo corporal (3), Leibniz optó por la solución de considerar a Dios dotando a las cosas de un principio de acción propio y suficiente, en detrimento de la que hacía intervenir a la divinidad para compensar la pérdida de velocidad. Dios había dotado de la fuerza necesaria al mundo para que se cumpliera su plan, y quedaba así inequívocamente fuera del mundo.

Ya las posibles veleidades de tipo espinocista parecen totalmente superadas. Además, cuando a partir de 1.686 se identifica a Dios con la Razón última de las cosas no se hace otra cosa que afirmar esta trascendencia, puesto que,

"La razón suficiente de la existencia de las cosas no puede hallarse ni en ninguna de las cosas singulares ni en todo el agregado o serie de las cosas." (4)

Todo concuerda. La Harmonía universal puede seguir en el mundo, y Dios y la Razón última salir del mismo.

Notas

- 1.- La analogía de Dios con un programador perfecto es totalmente justificada si tenemos presente que Leibniz se anticipó genialmente a la época de los ordenadores, los cohetes teledirigidos, etc. Por ejemplo, en relación con la opinión de Bayle acerca de la armonía preestablecida, el filósofo escribía: "Il déclara qu'il ne lui paraissait pas que Dieu pût donner à la matière ou à quelque autre cause la faculté d'organiser, sans lui communiquer l'idée et la connaissance de l'organisation; et qu'il n'était pas encore disposé à croire que Dieu (...) eût pu disposer les choses, en sorte que, par les seules lois de la mécanique, un vaisseau (p.ex.) allât au port où il est destiné sans être pendant sa route gouverné par quelque directeur intelligent (...) un esprit fini (mais fort au-dessus du nôtre) pourrait même exécuter ce que M. Bayle croit impossible à Dieu.." Teod. Pref. Car. también I,66. 2-4 en página siguiente.

De esta evolución ha resultado un Dios sa-
bático, como acertadamente lo denomina A. KOYRE (1), un Dios
que después de creado el mundo - sea por un acto libre o no -
ya no tiene nada que hacer en él, pues de lo contrario se se-
guiría que no ha producido su obra de la manera más perfecta
posible. Leibniz expulsa a Dios del mundo, y deja en él la
fuerza, la ley inherente a las criaturas, expresión de la
única ley universal, de la Harmonía. Una vez realizado el
programa perfecto, el programador puede morir: no hace falta.
Quiso tanto el filósofo que no se le confundiera con SPINOZA
que finalmente, y en lo que a Dios concierne, sólo se distan-
ció en la manera de suprimirlo.

Pero todavía queda otro problema. Como
ha señalado M. SERRES (2), en una serie la razón indica el
término n-ésimo de la misma: no está fuera, por tanto. ¿Cómo
Dios, Razón última de la serie de cosas, está fuera de ella?
Por otra parte, el propio Leibniz colocaba la razón de la
serie, en el caso de las substancias individuales, dentro de
ellas. ¿No será pues, la razón de la serie de todas las co-
sas existentes, interior a la misma? Si así fuera, volvería-
mos a la primera identidad entre Dios, Harmonía y Razón úl-
tima. Este punto requerirá un examen posterior, cuando ana-
licemos la demostración de la existencia de Dios a partir del
argumento cosmológico.

+

+

Notas

- (De página anterior) 2.- Cfr. la Correspondencia con Clarke
sobre esta expresión: Cor. Clarke pp. 19, 20, 31, 39,...
- 3.- Cfr. supra. 241 y ss.
- 4.- "Nam non tantum in nullo singulo-
rum, sed nec in toto aggregato serieque rerum inveniri
potest suficiens ratio existendi." "De Rerum..." G.
VII, 302.
- 1.- Véase "Del mundo cerrado al universo infinito", cap. XI.
Contiene un análisis de la polémica entre Leibniz y Clar-
ke.
- 2.- Cfr. M. SERRES, op. cit. p. 262.

Preguntábamos al finalizar el capítulo anterior cómo un mero agregado puede ser depositario de la Harmonía universal, y si el mundo no constituye en realidad una substancia. Es este uno de los puntos más debatidos y conflictivos de la obra de Leibniz. Como tantas veces en otras regiones de la misma, los textos leibnicianos dan pie a toda clase de conjeturas. Es cierto que siempre negó que el mundo fuera un verdadero todo; pero ciertas ocasiones se expresaba en términos que inevitablemente hacen dudar de la sinceridad del filósofo. Citaré algunos pasajes a modo de ejemplo:

"Nuestras almas son capaces de saber y de gobernar, y hacen casi en el pequeño mundo lo que Dios hace en el grande. Son como pequeños dioses que hacen mundos que no perecen (...) Igual que el gran mundo, tienden también a su objetivo. (...) le monde est comme un corps qui va sans obstacle à son but, puisque rien ne peut s'empêcher soi-même et qu'il n'y a rien hors du monde qui le puisse empêcher." (1)

"Pues es una verdad cierta que cada substancia debe alcanzar toda la perfección de la cual es capaz, y que se encuentra en ella como envuelta. (...) Es por lo que ellas avanzan y maduran continuamente como el mundo mismo del cual ellas son las imágenes; pues no habiendo nada fuera del universo, que pueda impedirselo, es preciso que el universo avance continuamente y se desarrolle." (2)

"Nuestro cuerpo es una especie de mundo lleno de una infinidad de criaturas (...) y si nuestro cuerpo no estuviera organizado, nuestro Microcosmos o pequeño mundo no tendría toda la perfección que debe tener, y el gran Mundo no sería tan rico como es." (3)

Notas

- 1.- A la Princesa Sofía, 1.696, G.VII, 541.
- 2.- *ibid.* p. 543.
- 3.- A Lady Masham, 1.704, G.III, 356.

"En un cuerpo entero o perfecto, como por ejemplo una planta o un animal, aparecerá una estructura maravillosa que prueba que el autor de la naturaleza ha cuidado y lo ha arreglado todo en ella, hasta en sus partes más pequeñas; pues con mucha más razón debe creerse que el más grande y el perfecto de todos los cuerpos, que es el universo, y las más nobles partes de este universo, que son las almas, habrán sido puestas en debido orden, aunque este orden no lo veamos aún, como que sólo podemos ver una parte a la manera que las piezas o fragmentos de un cristal de roca o de alguna máquina artificial o natural desarmada, consideradas a parte o independientemente de su todo, no dan a conocer la figura regular ni el dibujo del cuerpo entero." (1)

"Il en est de l'univers, comme de nostre corps, dont Hippocrate dit, que tout y conspire." (2)

Pero la verdad es que Leibniz negó que el Universo pueda ser un animal.

"Niego que la serie de las cosas se pueda tomar como una criatura, pues la serie de los infinitos no puede ser tomada por un todo." (3)

"Y el infinito, es decir el montón de un número infinito de substancias no es, propiamente hablando, un todo; como tampoco el número infinito él mismo, del cual no se puede decir si es par o impar. Es esto mismo lo que sirve para refutar a los que hacen del mundo un Dios, o que conciben a Dios como el alma del mundo; el mundo o el universo no puede considerarse como un animal o como una substancia." (4)

Notas

- 1.- "Discurso sobre la generosidad", P. Azcárate, "Obras de Leibniz", t. IV, p. 421. El subrayado es mío.
- 2.- "Système Nouveau", G.IV, 475. También en Cout. Op. p. 10: "Et sciendum est per naturam rerum fieri, ut quemadmodum in corpore animalis Hippocrates ait, ita in toto universo sint $\sigma\acute{\omicron}\mu\pi\lambda\upsilon\sigma\iota\alpha\ \kappa\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$." Cfr. también MO. art. 61.
- 3.- "Nego, seriem rerum pro creatura haberi posse, nam series infinitorum non potest pro uno toto haberi." A Des Bosses, 7.9.1.711, G.II, 424.
- 4.- Teod. II, 195.

"No se puede decir que el Universo es como un Animal lleno de vida y de inteligencia: pues uno sería llevado a creer después de esto que Dios es el alma de este animal, mientras que Dios es Intelligentia Supramundana, que es la causa del mundo, y si el universo fuera ilimitado, sería un montón de animales y de otros entes, pero no podría ser un animal." (1)

"De ahí que aún cuando el mundo fuera infinito en magnitud, no sería un todo, y no se podría concebir, como algunos antiguos, a Dios como el alma del mundo, no solamente porque es la causa del mundo, sino también porque semejante mundo no sería un cuerpo, ni podría ser considerado como un animal, ni con mayor motivo tendría una unidad a no ser verbal." (2)

En fin, no hace falta seguir. Los textos en uno y otro sentido se podrían multiplicar, (3) pero los reseñados dicen lo esencial y proporcionan los datos suficientes para hacerse cargo, no sólo del problema, sino de la solución desde el punto de vista interpretativo.

Leibniz tenía motivos tanto externos al sistema como internos al mismo, para no aceptar que el mundo pudiera ser considerado como un animal. Los externos vienen dados por el hecho de que si el mundo es un animal, además de un cuerpo le haría falta un alma, y esa "alma del mundo" fácilmente podía ser identificada a Dios. El tema preocupó al filósofo como lo prueba la gran cantidad de textos en los que se puso a combatir esta doctrina. (4) El sistema de la Harmonía preestablecida era el que mejor podía rebatirla, pues

Notas

- 1.- A Hartsoecker, 6.2.1.711, G.III, p. 520.
- 2.- A Des Bosses, 17.3.1.706, G.II, 304-305: "Hinc etsi magnitudine infinitus esset mundus, unum totum non esset, nec cum quibusdam veteribus fingi posset Deus velut anima mundi, non solum quia causa mundi est, sed etiam quia mundus talis unum corpus non foret, nec pro animali haberi posset, neque adeo nisi verbalem haberet unitatem."
- 3.- Cfr. por ejemplo M.N. DUMAS, "La pensée de la vie chez Leibniz", pp. 157-160.
- 4.- Cfr. la obra de M. N. DUMAS, la cita de los textos en p. 159, nota 94. La autora remite a G. GRUA, "Jurisprudence universelle et Théodicée dans la philosophie de Leibniz" 2ª parte, cap. IX, nota 12.

"hace ver que hay necesariamente substancias simples y sin extensión, repartidas por toda la naturaleza; que estas substancias deben subsistir siempre independientemente de toda otra que no sea Dios, y que no están jamás separadas de un cuerpo organizado." (1)

Además, si Dios tuviera, como en otros sistemas, que intervenir en el mundo, para corregir las cosas,

" es preciso que lo haga o sobrenatural o naturalmente. Si se hace sobrenaturalmente, hay que recurrir al milagro para explicar las cosas naturales; lo que es en efecto una reducción de una hipótesis ad absurdum; pues con los milagros se puede dar razón de todo sin pena. Pero si se hace naturalmente, Dios no será Intelligentia supramundana, estará comprendido bajo la naturaleza de las cosas, es decir, será el Alma del Mundo." (2)

La manera que esto no ocurriera es alejando a Dios completamente del mundo, y su sistema lo lograba, según Leibniz, puesto que después de la Creación al Dios leibniziano ya no le quedaba nada por hacer. Y detrás del alma del mundo había el espinocismo, el quietismo, y todas las doctrinas que el filósofo, desde un punto de vista moral, se había propuesto combatir.

Sin embargo, además de las razones que había externas al sistema, también hemos visto como Leibniz aducía dos argumentos para refutar el que el mundo fuera un animal. En primer lugar, un agregado infinito no puede ser un todo; en segundo lugar, Dios es la causa del mundo. (3) No hay más.

Para examinar el segundo argumento precisamos haber profundizado en la naturaleza del Dios de Leibniz, por lo que debemos esperar al siguiente capítulo. Sí podemos ya analizar el primero.

Notas

- 1.- Teod. D. 10.
- 2.- A Clarke, 2º escrito, nov. 1.715. art. 12.
- 3.- "De Deo res secus habet, qui sufficiens sibi causaque est materiae et aliorum omnium; itaque non est anima mundi, sed autor." A Des Bosses, 16.10.1.706, G.II, 324.

El comentario es ahora ya un mero corolario de todo lo que hemos venido diciendo en capítulos anteriores. Ciertamente, en el primer subsistema, en el que únicamente son unidades verdaderas las mónadas y sus modificaciones, y en donde los cuerpos son fenómenos por organizados que estén, el mundo es un agregado y no puede tener una unidad a menos, como aseveraba Leibniz, que no sea verbal. Todos los razonamientos que se hicieron encaminados a mostrar que los cuerpos extensos no podían constituir verdaderas substancias son aplicables al mundo. Y además se puede añadir la consideración de que el infinito no puede ser un todo verdadero.

En el segundo subsistema, en donde se soluciona el problema de la substancialidad de los cuerpos por medio de la doctrina del "vinculum", parece difícil, en cambio, evitar que el universo, el "más perfecto de todos los cuerpos", reciba también el atributo de la substancialidad. En efecto, ¿por qué limitar a las partes la materialización o "realización" de los fenómenos, habida cuenta de que las mismas están subordinadas al todo en el que se inscribe la Harmonía universal? ¿Acaso no está el mundo unido "más que maquinamente"? Además, la divisibilidad de la materia no puede constituir aquí un argumento serio por cuanto tan infinito en la multitud es el cuerpo humano, por ejemplo, o cualquier pedazo de madera, como el mundo; por consiguiente, como éste es análogo al cuerpo más que lo es a la madera, también será más propio hacer correr al mundo la suerte del organismo antes que la del mero agregado. Llegamos así a la tesis de H. HOLZ, para el cual el mundo es, en Leibniz, un gran organismo en el que las células individuales autónomas son al mismo tiempo miembros dependientes de un todo. (1) Sin embargo, todavía Dios es causa del mundo; todavía Dios es trascendente y creador, por lo que no podemos identificarlo ni con el alma del mundo ni con el mundo mismo. Es precisamente este punto el que constituye el tercer laberinto en el que Leibniz se encontró: el de la

Notas

1.- H.H. HOLZ, "Leibniz", p. 22.

relación entre Dios y el mundo. En el capítulo siguiente examinaremos la cuestión de si realmente puede considerarse al Dios de Leibniz como causa del mundo y en qué casos.

En cuanto al tercer subsistema, en él se dan todas las ambigüedades y dificultades propias de la confluencia de los otros dos, lo que ha dado lugar a que se haya advertido generalmente la tensión que hay entre las dos posiciones respecto a la naturaleza del universo. Es éste subsistema el que da lugar a interpretaciones tan diversas, el de la "Correspondencia con Arnauld", en la que apreciamos tantas vacilaciones en torno a la substancialidad de los cuerpos, en la que Leibniz confesaba no poder asegurar absolutamente si el sol, el globo de la tierra, de la luna, de los árboles " y de cuerpos semejantes, e incluso de las bestias" son entes animados, sustancias, o simples máquinas, (1) y en la que se hablaba del universo en términos idénticos a como podía hacerse de una sustancia individual.(2)

+ +

Sin salir, de momento, de las coordenadas que Leibniz señaló en su explicación de la teoría de la libertad y que nosotros recogimos en la versión del artículo 13 del "Discurso de Metafísica", nos preguntamos por la coherencia interna de la misma. (3)

En el contexto indicado es congruente la afirmación de que, aunque los actos humanos estén determinados, no por ello dejan de ser libres, teniendo en cuenta que se entiende que un acto es libre cuando no le es atribuible una necesidad geométrica, es decir, cuando no es contradictorio lógicamente que se dé el opuesto. No vamos a entrar a enjuiciar las definiciones de la libertad y la necesidad adoptadas por Leibniz, por cuanto él era libre de entender

Notas

- 1.- A Arnauld, 28.11/8.12.1.686, LR. p. 146. Cfr. supra. p.
- 2.- "... cet univers a une certaine notion principale ou primitive, de laquelle les événements particuliers ne sont que des suites, sauf pourtant la liberté et la contingence..." "Remarques sur la lettre de M. Arnauld" LR. 107.
- 3.- La crítica que ahora sigue está enmarcada en el primero o el tercero de los subsistemas que hacíamos distinguido en la filosofía de Leibniz.

dichas nociones según sus propios principios, esto es, como mejor le dictara su entendimiento. (1) La conexión entre los predicados y el sujeto es necesaria ex-hypothesi, siendo la hipótesis última la decisión libre de Dios de crear este mundo y no otro. El hombre siempre actúa en orden al principio de lo mejor, sus actos son ciertos a priori, aunque no necesarios; si debo elegir entre dos alternativas, deberé escoger forzosamente aquella que considere la mejor - no me es dada una elección caprichosa o irracional, ni abstenerme de renunciar, puesto que elegir es renunciar -, sin embargo, no necesariamente. ¿Que diferencia hay entre necesariamente y forzosamente? Pues que la necesidad absoluta no requiere ninguna hipótesis previa, implicando contradicción lo opuesto, mientras que es posible que Dios hubiera elegido un mundo en el que yo no actuara siempre en orden a lo mejor, por lo que no implica contradicción el que yo actúe de un modo "irracional", a pesar de que es cierto que no lo haré. Por consiguiente, aunque no podamos actuar de otro modo, o mejor dicho, a pesar de que no actuaremos de otro modo - puesto que "poder" sí "podemos" - en nuestras acciones no hay una necesidad fatal o lógica, que es la única, según Leibniz, que destruiría nuestra libertad; y esta necesidad no se da por el hecho de que nuestra existencia actual depende de un decreto libre de la voluntad divina, eso sí, guiada por el entendimiento. Si Dios no hubiera creado este mundo y hubiera hecho recaer su elección en otro cualquiera de los infinitos posibles, no tendría por qué estar ahora yo aquí escribiendo; pero, supuesto que lo ha creado, no puedo dejar de hacerlo pues, aunque no me dé cuenta, obro según lo que creo más conveniente. Hasta ahora, atendiendo a las definiciones leibnicianas de libertad y necesidad, no se ve contradicción alguna en el razonamiento. Ahora bien, la objeción surge en cuanto consideramos si la decisión de Dios de crear este mundo fue o no realmente libre.

Notas

- 1.- El quinto escrito de Clarke a Leibniz, (arts. 1-20 y 124-130) contiene una dura crítica a la concepción leibnicianana de la libertad y la necesidad.

Siguiendo el hilo de la exposición, cuesta llegar a comprender cómo, siendo la existencia de Dios necesaria absolutamente - Dios es el único ente cuya existencia se sigue de su esencia, siendo para Leibniz contradictorio que Dios no exista - y comprendiendo Dios a sus atributos - por definición -, si se sigue de la naturaleza divina el que Dios preferirá siempre lo más perfecto, ¿no se sigue también que la creación del mundo más perfecto posible es de necesidad absoluta? Veamos. La creación de este mundo será debida a una necesidad absoluta si el opuesto - que este mundo no se hubiese creado, independientemente que se creara otro o ninguno - implica contradicción, es decir, es incompatible con la existencia necesaria de Dios. Supongamos el opuesto, es decir, que Dios no elige el mundo más perfecto posible; indagemos si a partir de esta suposición llegamos a una contradicción. Si Dios no elige el mundo más perfecto posible, entonces Dios no actúa libremente, tal como entiende Leibniz el acto libre: que la voluntad sigue al entendimiento que le señala lo mejor; en Dios no cabe el capricho o la arbitrariedad, repetía incesantemente el filósofo. De ahí que, si Dios no elige este mundo, que es el más perfecto posible, Dios no hubiera obrado de acuerdo con el principio de perfección, de lo cual se deduce que dejaría de ser el Dios que Leibniz suponía, puesto que el no actuar del modo más perfecto posible es contradictorio con la naturaleza necesaria de Dios. En otras palabras, no podemos decir que los actos divinos son necesarios hipotéticamente, puesto que me pregunto, ¿cuál es la hipótesis? y ¿dónde se halla?. La distinción entre necesidad absoluta y moral, en el caso de Dios, no es válida tal y como Leibniz entendía la libertad. El hombre puede actuar en orden al principio de lo mejor, necesitado por una necesidad moral, no absoluta: no es contradictorio que deje de actuar así o de otro modo, puesto que su propia existencia no es necesaria, es contingente, es la consecuencia de una hipótesis previa. Pero Dios, cuya existencia sí es necesaria absolutamente, no puede actuar de otro modo que

lo hace sin destruir alguno de sus atributos, y por consiguiente, destruir su esencia. Naturalmente, me refiero al Dios de Leibniz.

Si este razonamiento es correcto, resulta que la existencia de este mundo es necesaria absolutamente, puesto que la no existencia del mismo se contradice con la de Dios. Leibniz no deja ningún resquicio para poder decir: Dios podía haber no creado ningún mundo. Si así hubiera hecho, según el filósofo, Dios no habría oorado con infinita bondad: la existencia es preferible a la no existencia. Dios no podía haber actuado de distinta manera. Pero, se dirá, ¿no habíamos visto que Dios podía elegir entre infinitos mundos posibles, lo cual garantizaba la contingencia de su acto, y consecuentemente, de los nuestros? La infinidad de mundos posibles por la cual Leibniz creía escapar a la necesidad de HOBBS no soluciona el problema, puesto que contingente es todo aquel acto cuya no realización no implica ninguna contradicción, es decir, es posible; mas la posibilidad y la contradicción se refieren a las premisas necesarias, dadas, que inician todo proceso deductivo. En el hombre no hay contradicción en el hecho de que no obre de un modo determinado porque ello no destruye ninguna premisa necesaria, no destruye la esencia divina directamente; en todo caso se destruiría la idea de este mundo, pero aún así este mundo seguiría siendo contingente puesto que es consecuencia de una elección libre. Pero en Dios es distinto: aunque haya infinitos mundos donde elegir, si no elige éste incurrimos en una contradicción, puesto que Dios no puede ser y no ser, no puede ser así y no ser así, no puede ser esencial a él actuar de la manera más perfecta posible y no hacerlo. De ahí que su acto creador nos parezca necesario, porque la no creación de este mundo es imposible, contradictoria.

Y si este mundo es necesario absolutamente, estamos ante un sistema determinista en el uso más fuerte de esta palabra. Leibniz nos dice que somos libres, nos da razonamientos para ello, pero parece ser que su doctrina es tal

que no salva la libertad divina, y por consiguiente, la nuestra, en la cual no deja ni siquiera el resquicio a la irracionalidad, a la "locura", porque estamos determinados a obrar siempre de la forma más perfecta.

¿Qué se puede responder a esta argumentación? ¿Cuál sería la contestación de Leibniz? Creo que podría concedernos la validez de la misma en todo excepto en la conclusión de que la libertad humana desaparece. Para ello aduciría que nuestra crítica no afecta a lo que en su doctrina es esencial en la salvaguarda de dicha libertad: la diferencia entre las proposiciones contingentes y las necesarias. Justifiquemos esta presunción nuestra acudiendo a sus propios escritos. Concretamente, al "De Libertate" ya citado.

Leibniz nos cuenta que estando muy próximo a la filosofía que juzga toda cosa como absolutamente necesaria y que no distingue entre lo necesario y lo infalible, fue retirado del abismo por la consideración de los posibles "que no son, no serán ni habrán sido" (1). Pero, una vez admitida la contingencia, al reflexionar sobre la noción de la verdad vio que era común a toda proposición verdadera afirmativa, universal o singular, necesaria o contingente, que el predicado estuviera contenido en la noción del sujeto, "y que eso era un principio de infalibilidad, en todo género de verdades, para quien conoce todo a priori"; y eso mismo parecía aumentar la dificultad,

"pues si la noción del predicado está incluida en la del sujeto en un tiempo dado, ¿cómo sin contradicción por imposibilidad, el sujeto puede estar en otro tiempo privado de su predicado y conservar su noción? (2)

En otros términos, ¿cómo si todas las proposiciones son reducibles a las idénticas, si todas las verdades tienen su fundamento en la naturaleza de las cosas, pueden ser distintas

Notas

- 1.- L. Pr. p. 379. El texto sigue: "Car, s'il y a des possibles qui n'existent jamais, il est certain que les existences ne sont pas toujours nécessaires: sinon elles ne pourraient être remplacées par d'autres et même il n'y aurait jamais d'existence impossible."
- 2.- ibid. p. 380.

intrínsecamente?

"En fin una luz nueva e inesperada me vino de donde lo esperaba menos; a saber, de las consideraciones matemáticas sobre la naturaleza del infinito. Hay por cierto dos laberintos del espíritu humano; uno concierne a la composición del continuo, el segundo a la naturaleza de la libertad; y los dos tienen su origen en este mismo infinito." (1)

Ese infinito no fijo, "fluyente", indefinido y actual, esto es, dándose en la realidad pero sin ser un verdadero todo compuesto de partes, es lo que permitía a Leibniz, por un lado, afirmar que la materia está subdividida en acto ad infinitum sin que por ello tenga que admitirse los cuerpos - a no ser como fenómenos - ni los átomos; y por otro lado, sostener la infinita regresión en la resolución de una verdad contingente, que ni Dios podía acabar, lo cual introducía una diferencia intrínseca entre las proposiciones. Y esa diferencia, nos diría Leibniz, es precisamente la característica esencial que salvaguarda la libertad humana, tal como el filósofo la entendía.

"No hay ninguna verdad de hecho o relativa a entes individuales, que no dependa de una serie de causas infinitas, y todo lo que está en la serie no puede ser enteramente visto más que por Dios." (2)

Dios puede ver y saber a priori en todo lo relativo a los contingentes, pero no demostrar. (3) Por ello, podemos prescindir de si Dios fue o no libre al crear el mundo en la defensa del libre albedrío: la causalidad infinita aporta el argumento decisivo. El sujeto puede verse privado de uno de

Notas

- 1.- L.Pr. p. 380.- Es evidente que J. LUKASIEWICZ no estaba en lo cierto al escribir: "Escribe Leibniz que hay dos famosos laberintos en los que nuestra razón se pierde a menudo. Uno de ellos es el problema de la libertad y la necesidad, y el otro hace referencia a la continuidad y la infinitud. Cuando Leibniz escribía esto no pensaba que estos dos laberintos pudieran constituir un todo único y que la libertad, si es que existe, pudiera estar oculta en algún rincón de la infinitud." en "Sobre el determinismo", "Estudios de Lógica y Filosofía", p. 53.
- 2.- L.Pr. p. 380.
- 3.- ibid. p. 382.

sus predicados sin contradicción de imposibilidad, esto es, sin contradicción lógica, puesto que no es posible demostrar a priori la inherencia de dicho predicado con su sujeto. La libertad está salvada.

Ante esta posible respuesta al argumento que hemos expuesto en contra de la explicación leibniziana no tengo nada que objetar en el marco que la estamos considerando. Sin embargo, debemos seguir preguntando: ¿realmente el sistema de Leibniz deja resquicio, no ya para la libertad, sino para la determinación sin fatalismo? Y ello por varias razones. En primer lugar, el marco señalado no es único; en segundo lugar, la Harmonía universal sigue determinando la estructura de todo lo real, de lo actual existente y de lo posible, y continúa siendo principio trascendental de las esencias, de las existencias y de la verdad, fundamentando la conexión de los términos de las proposiciones, tanto necesarias como contingentes; y por último, esta respuesta no afecta para nada al punto fundamental de la crítica: la creación de este mundo no se debe a un acto libre, ni en sentido leibniziano.

En el próximo capítulo veremos de contestar la pregunta que ha quedado en el aire. Para ello precisamos de un estudio más detallado de la doctrina de la Creación y de la naturaleza verdadera del Dios leibniziano.

C A P I T U L O X I V

D I O S, C R E A C I O N Y M U N D O

Estamos llegando al final de nuestro recorrido. Curiosamente, volvemos a uno de los puntos de partida, Dios. Se ha dicho que Dios es el alfa y el omega del sistema de Leibniz. (1) Lo que ocurre es que, igual que las letras, son también dioses distintos.

ALFA: Dios existe como sujeto de todas las perfecciones, de ahí que posea la suprema inteligencia, potencia y voluntad. Dios es el garante de las verdades eternas y aún de toda verdad, que reside en su entendimiento. Dios es el garante de la armonía preestablecida que permite se correspondan los reinos de la naturaleza y de la gracia, de los cuerpos y de los espíritus, de las causas eficientes y de las causas finales. Dios es el garante de la fuerza propia de la que están dotadas las criaturas. Dios es el garante de la libertad, por su acto libre creador y porque finalmente es el único que puede dar razón de la distinción entre los hechos contingentes y los necesarios, entre las verdades de hecho y las de razón. En fin, Dios es el garante de la justicia, pues su infinita sabiduría y bondad ha dado lugar al mejor de los mundos posibles en el que el mal es una condición para un mayor bien y, en todo caso, es consecuencia de la imperfección original de los mismos entes.

Notas

1.- Cfr. N. RESCHER, "Leibniz" p. 146.

¿Corresponde el Omega, el Dios que se deduce de la filosofía de Leibniz, a esta descripción? Creemos que no. Porque sabemos que la relación entre la voluntad y el entendimiento divinos tiene sus problemas; que Leibniz no creyó que el argumento ontológico fuera completo como demostración de la existencia de un ente que contiene todas las perfecciones; que la fuerza les es inherente a las criaturas y al mundo, siendo casi contradictorio que Dios pudiese quitarla; que la armonía preestablecida no deja de ser una hipótesis y que el filósofo no aceptaba como totalmente demostrativa la prueba del "designio"; que la libertad encuentra graves escollos para sostenerse en la acción creadora divina; y que a duras penas puede amarse a un Dios que contempla a los individuos como si fuesen piedras y al cual no cabe la plegaria.

En este capítulo procuraremos llegar al verdadero Dios de Leibniz y mostrar que está tan lejos del que el filósofo nos presenta como el omega lo está del alfa. Para ello examinaré, en primer lugar, la teoría de la Creación y la noción de existencia; en segundo lugar, el argumento cosmológico que nos informará en qué sentido Dios es la Razón última de las cosas; finalizaré con una referencia al problema de la substancialidad del mundo.

+

+

La Teoría de la Creación

En una nota escrita al margen de un "Dialogus" redactado en 1.677 se lee:

"Cum DEUS calculat et cogitationem exercet, fit mundus." (1)

Esta frase sintetiza el pensamiento de Leibniz en torno al acto creador. Dios piensa y calcula. Piensa la infinidad de mundos posibles; calcula cuál es el que debe pasar a la existencia. Y esto último lo hace aplicando una especie de "matemática divina o mecanicismo metafísico" (2) en el que

Notas

- 1.- G.VII, 191.
- 2.- "De Rerum Originatione.." G.VII, 304: "Ex his jam mirifice intelligitur, quomodo in ipsa originatione rerum Mathematica quaedam Divina seu Mechanismus Metaphysicus exercetur..."

interviene la combinatoria y la determinación de los máximos y mínimos.

"Finjamos que hay entes posibles A B C D E F G, igualmente perfectos y pretendiendo a la existencia, en los que son incompatibles A con B y B con D y D con G, y G con C, y C con F, y F con E, entonces digo que se podrá hacer existir dos juntos de quince maneras, AC, AD, AE, AF, AG, BG, BE, BF, BG, CD, CE, DE, DF, EG, FG, o bien tres juntos de las maneras siguientes ACD, ACE, ADE, ADF, AEG, AFG, BCE, BEG, BFG, o bien cuatro juntos de esta única manera ACDE, la cual será elegida entre todas las otras porque por ahí se obtiene lo más posible, y por consiguiente estos cuatro ACDE existirán preferiblemente a los otros BFG que serán excluidos, pues tomando uno de ellos no se podría obtener cuatro juntos." (1)

Como indica M. SERRES, (2) hay dos filtros sucesivos: el de los imposibles y el de los inferiores al máximo. En efecto, y siguiendo con el ejemplo de los entes posibles A B C D E F G. El total de combinaciones que se pueden formar con ellos tomados de dos en dos es $C_{7,2} = 21$; de tres en tres $C_{7,3} = 35$; de cuatro en cuatro $C_{7,4} = 35$; de cinco en cinco $C_{7,5} = 21$; de seis en seis $C_{7,6} = 1$ y de siete en siete una sola combinación. Ahora bien, hay que tener presente que dos entes posibles incompatibles no pueden pasar juntos a la existencia. Por ejemplo, sea A una substancia posible que tiene la propiedad P y además la propiedad de no poder estar en la relación R con ninguna substancia que tenga la propiedad Q; y también sea B una substancia posible que tiene la propiedad Q y la propiedad de que toda substancia que tenga la propiedad P esté con B en la relación R: lógicamente ambas substancias posibles son imposibles. (3) Introducirían una contradicción lógica en la serie de cosas

Notas

1.- Grua, I, 285-6.

2.- M. SERRES, op. cit.

3.- Cfr. N. RESCHER, "Leibniz,..." c.VI.

en la que se las incluyera, y Leibniz admitía que lo imposible está fuera del alcance de Dios. Por consiguiente, de todos los grupos de dos, tres, ... entes posibles habrá que descartar aquellos en los que figuren incompatibles, lo cual, una vez realizada esta criba, da lugar a quince pares, nueve ternas, una única cuaterna y ningún grupo de cinco, seis o siete elementos.

Es ahora cuando interviene la consideración del máximo:

"entre la infinidad de combinaciones y de las series posibles existe aquella por la cual se lleva a existir el máximo de esencia o de posibilidad." (1)

Dios está en presencia de los infinitos mundos posibles que "residen" en su entendimiento. La elección recae, después de esta doble criba, en aquel mundo que presenta el máximo de esencia, de realidad, de perfección, que es el único elegible en virtud de la ley matemática "divina" de los máximos y mínimos. Esta ley no es otra que la de determinación:

"Hay siempre, en las cosas, un principio de determinación, que hay que sacar de la consideración de un máximo y de un mínimo, a saber, que el máximo efecto sea proporcionado con un mínimo de gasto." (2)

Pero aunque se hable de mínimo, en la creación del mundo sólo es posible referirse con propiedad a un máximo, que es el de esencia, puesto que el gasto se debe considerar como fijo:

"En el caso actual - la creación del mundo - el tiempo y el lugar o, en una palabra, la receptividad o capacidad del mundo puede ser considerada como el gasto, es decir, el terreno sobre el cual se trata de construir de la forma más ventajosa, y las variedades de las formas en el mundo corresponden a la comodidad del edificio, a la multitud y a la belleza de las habitaciones." (3)

Notas

- 1.- "De Rerum ..." Schrecker, p. 85.
- 2.- ibid.
- 3.- ibid.

En realidad, la noción de gasto o coste (sumtu) es difícil de aplicar aquí, puesto que no deduce nada del efecto. El gasto es el terreno, la "receptividad" del mundo. (1) Los ejemplos que Leibniz utilizaba casi siempre se refieren a la misma idea:

"Ocurre a este respecto como en ciertos juegos donde se trata de llenar todos los espacios vacíos de una tabla según ciertas reglas. Si no procedéis con una cierta destreza, acabáis por encontraros parado ante espacios desiguales a las fichas y seréis forzado a dejar más vacíos de los que hubiérais tenido el derecho o el deseo de dejar." (2)

La teoría de la Creación es, pues, como el "juego solitario" (3) para el filósofo: en ambos casos el máximo se alcanza de forma análoga:

"Hay sin embargo un método cierto por el cual la mayor plenitud se realiza muy fácilmente. Así, supuesto que se nos pida trazar un triángulo, sin que sea añadida ninguna determinación particular, se sigue que se producirá un triángulo equilátero; y supuesto que sea preciso ir de un punto a otro, sin que el camino a tomar esté particularmente determinado, se escogerá el camino más fácil, es decir, el más corto. De igual modo, supuesto una vez que el ser aventaja el no ser, o que hay una razón por la cual existe alguna cosa antes que nada, o que es preciso pasar de la posibilidad al acto, se sigue que en ausencia de toda otra determinación, lo que se realiza es el máximo posible, teniendo en cuenta la capacidad dada del tiempo y del espacio (es decir, del orden posible de las existencias). No se procede de otra forma cuando se dispone de baldosas de forma que una superficie dada contenga el mayor número posible de las mismas." (4)

Notas

- 1.- Véase sobre el particular M. GUEROULT, "Note sur le principe de la moindre action chez Maupertius", en "Leibniz. Dynamique et Métaphysique" pp. 215 y ss. (especialmente p. 227) en donde se muestra que es el terreno y no la fuerza el factor escaso en la producción divina. Cfr. también J. ELSTER, "Leibniz et la formation..." pp. 198 ss. 2-4 en página siguiente.

Pero en este juego se da una circunstancia muy digna de tenerse en cuenta: aunque el principio de la acción radique en el agente, la determinación a obrar viene de la naturaleza de la cosa: no hay autodeterminación en el mecanicismo metafísico que describe Leibniz.

"Así en geometría el ángulo determinado entre todos los ángulos es el recto, y un líquido colocado en otro heterogéneo toma la forma que tiene el máximo de capacidad, a saber, la forma esférica. Así también y sobre todo en mecánica ordinaria, de la acción de varios graves concurrendo entre ellos resulta el movimiento por el cual se realiza el mayor descenso. Y de igual modo que todos los posibles tienden con igual derecho (pari jure) a existir, en proporción de su realidad, así todos los pesos tienden también con igual derecho a descender en proporción a su gravedad; de igual modo que aquí se produce el movimiento en el cual se observa el máximo descenso de los graves, asimismo el mundo que se realiza es el que realiza el máximo de los posibles." (1)

Decir máximo significa decir determinado. Y ni Dios puede escapar a esa determinación:

"(...) si Dios dispusiera tirar una línea recta de un punto dado a otra línea recta dada, sin que hubiera ninguna determinación del ángulo ni en el decreto ni en sus circunstancias, en ese caso, la determinación vendría de la naturaleza de la cosa, la línea sería perpendicular y el ángulo sería recto, puesto que no hay más que ese que esté determinado y que se distinga. Es así como hay que concebir la

Notas

(De página anterior) 2.- "De Rerum..." Schrecker, pp. 85-86. Cfr. también a Malebranche, 22.6.1.679: "Il faut dire aussi que Dieu fait le plus de choses qu'il peut, et ce qui l'oblige à chercher des loix simples, c'est à fin de trouver place pour tout autant des choses qu'il est possible de placer ensemble; et s'il se servoit d'autres loix, ce seroit comme si on vouloit employer des pierres rondes dans un bâtiment, qui nous ostent plus d'espace qu'elles n'occupent." G.I.331. Cfr. G.IV, 230; G.VI.241; Teod. II, 214.

1.- en p. sig. 3 y 4 en página siguiente.

creación del mejor de todos los universos posibles, tanto más cuanto que Dios no dispone sólomente crear un universo, sino que dispone también crear el mejor de todos;" (1)

Por consiguiente, supuesto que la existencia es preferible a la no existencia, es el mundo más perfecto de los posibles el que determina a Dios. No es Dios quien dice "voy a elegir este mundo": es este mundo, el distinguido por ser un máximo, el que se le impone. En otros términos, es la Harmonía universal la que rige el acto creador divino.(2) Por esta razón, a diferencia de MALEBRANCHE para el cual Dios imponía al mundo desde fuera las leyes que le constituían, para Leibniz las leyes constitutivas del universo son intrínsecas al mismo. (3) Las vías más simples son también parte de la obra: ocupan terreno. (4)

Obviamente, un mundo semejante es necesario. Y ello lo reconocía el mismo Leibniz, argumentando, no obstante, que se trata de una necesidad moral, no absoluta:

"(...) aunque el mundo no sea metafísicamente necesario, en el sentido de que su no-existencia implicara contradicción o absurdo lógico, es sin embargo físicamente necesario o determinado, en el sentido de que lo contrario implicaría imperfección o absurdidad moral." (5)

Como en tantas otras veces, Leibniz entendía escapar al necesitarismo más absoluto apelando a la distinción entre los dos tipos de necesidad. Distinción que, tratándose de la obra

Notas

(De la penúltima página) 3.- Cfr. P. SCHRECKER, nota 31 a "De Rerum..." Schrecker, p. 151.

4.- *ibid.* p. 86.

(De la página anterior) 1.- *ibid.*

1.- Teod. II, 196.

2.- Cfr. *supra.* pp.113-115.

3.- Cfr. G. DREYFUS, en la Introducción al "Traité de la Nature et de la Grâce" de Malebranche, p. 161.

4.- "Les voies plus composées occupent trop de terrain, trop d'espace, trop de lieu, trop de temps, qu'on aurait pu mieux employer." Teod. II, 208.

5.- "De Rerum..." Schrecker, pp. 86-87.

divina, sólo puede venir dada por la acción de la voluntad. Desde el punto de vista de la doctrina leibniziana, el entendimiento piensa y la voluntad, que va al bien, elige, siendo la elección, eso sí, racional y no arbitraria; y en virtud de que hay elección hay también una hipótesis que permite hablar de necesidad ex-hypothesi en todos los acontecimientos contingentes.

Este mundo, según Leibniz, no sólo es el más perfecto físicamente, sino también moralmente. La perfección física - la cantidad de esencia o de realidad - es la que interviene en la segunda criba: ACDE - en el ejemplo de antes - es la serie elegida porque tiene la mayor cantidad de realidad posible, habida cuenta de las restantes posibilidades. Pero, ¿basta con eso? Porque podría darse el caso de que el mundo o la serie así elegida fuera tal que todos los píos se condenaran y todos los pecadores se salvaran. (1) No hay imposibilidad lógica en ello. Sin embargo hay una imposibilidad moral o hipotética, puesto que tal elección sería incompatible con la presunta existencia de Dios. (2) Así es preciso referirse también a la perfección moral, que atañe no sólo a la cantidad de esencia, sino también a la exigencia de conciliar la elección divina con los atributos que se derivan de la noción del Ente sumamente perfecto, y de una manera especial, con la bondad. Si en Dios no hubiera bondad cabría pensar en la perfección física o metafísica sóloamente; pero no es ese el caso, manifestaba Leibniz: en la obra de Dios debe reflejarse tanto el entendimiento como la voluntad, aquél yendo a lo verdadero, ésta al bien. ¿Es esto así? En tal caso se podría hablar de un tercer filtraje: el de los inferiores al máximo moral.

N. RESCHER ha observado que esta distinción entre la perfección física y la moral ha sido generalmente pasado por alto ("almost universally overlooked") y que de

Notas

- 1.- "Intelligi potest series rerum impossibilis hypothetica necessitate, v.g. series Mundi talis, ut in ea eveniat omnes pios damnari, et omnes impios salvari." 1.677. Grua, I, 271.
- 2.- ibid.

no tenerla en cuenta la diferencia entre la necesidad moral y la metafísica se viene abajo. (1) En mi opinión, esta distinción - en lo que al mundo concierne - es en Leibniz, y en estricto rigor metafísico, sólo nominal, lo mismo que la del fundamento último en la que se basa, la del entendimiento y la voluntad. Veamos de justificar esta aserción.

Ciertamente, Leibniz afirmó no confundir la perfección moral con la metafísica:

"A fin de que no se pueda creer que confundo aquí la perfección moral o bondad con la perfección metafísica o magnitud, para que no se pueda, admitiendo ésta, negar aquélla, debe saberse que, a consecuencia de lo dicho, el mundo no es solamente el más perfecto físicamente o bien, si se prefiere, metafísicamente, porque contiene la serie de cosas que presenta el máximo de realidad en acto, sino que es también el más perfecto posible moralmente, porque la perfección moral es en efecto, para los espíritus, una perfección física." (2)

Este texto pertenece al "De Rerum" y empalma temáticamente con los que hemos venido comentando. En este pasaje, al que alude Rescher a propósito del comentario anterior, y teniendo en cuenta el contexto en el que se inscribe, veo la clave para responder a muchas de las cuestiones más difíciles del leibnicianismo. Advirtamos ahora que, en todo lo expuesto acerca del mecanicismo metafísico que intervenía en la creación de este mundo, - el opúsculo que hemos venido reseñando es acerca del origen radical de las cosas y de 1.697 - sólo se había hablado de una economía física, por así decirlo, en la que el ingreso es la perfección física, la máxima plenitud en un orden posible de las existencias dado, esto es, el espacio y el tiempo que se pueden considerar como el gasto.

Notas

- 1.- N. RESCHER, "Leibniz, An Introduction to his Philosophy", p. 151 y nota 14 p. 150.
- 2.- "(...)quia revera moralis perfectio ipsis mentibus physica est." G.VII, 306.- Schrecker traduce: "(...) parce que la perfection morale est en effet, pour les esprits eux-mêmes, une perfection physique." "De Rerum..." p. 89. (El subrayado es mío)

Pero nada se había dicho acerca de la economía moral, en la que el ingreso sería el bien y el gasto el mal. En otras palabras, en todo el proceso creador sólo había entrado en escena el entendimiento divino.

Sabemos sin embargo que para la consideración de la perfección moral es imprescindible que intervenga la voluntad. Leibniz destacaba el papel de la misma: el entendimiento tiene las ideas de las posibilidades, y "determinar una no puede ser otra cosa que el acto de la voluntad que elige". (1) Por ello el filósofo debía precisar: la perfección moral está incluida en la perfección física. ¿Y qué ocurre? Pues que con esta aclaración se nos revela completamente la estructura interna de todo el pensamiento leibniciano. Porque la perfección física o metafísica (2) alcanza el máximo en la Harmonía universal inmanente al mundo. Y decir que la perfección moral es perfección metafísica en los espíritus, ¿qué otra cosa puede significar sino que la contradicción moral está incluida en la contradicción lógica - metafísica, - que la imposibilidad moral está incluida en la imposibilidad lógica, que el principio de contradicción es válido no sólo para las esencias, sino también para las existencias, y que en realidad no hay voluntad? La Harmonía universal, condición de posibilidad de toda verdad (3), no existe por la voluntad de Dios, sino por su entendimiento, esto es, por la naturaleza de las cosas, por las esencias. (4) Y en la región de las verdades eternas que es el entendimiento la contradicción es sólo lógica: el opuesto siempre implica contradicción con la Harmonía universal, con la propia naturaleza divina. Es en este sentido como yo entiendo la

Notas

- 1.- Teod. I, 7. Cfr. también: "Vera causa cur haec optius quam illa existant. sumenda est a liberis divinae voluntatis decretis..." G.VII, 309.
- 2.- Notemos que mientras Leibniz se refería indistintamente a la necesidad física y la moral, oponiéndolas a la necesidad absoluta o metafísica, aquí sin embargo lo físico se equipara a lo metafísico y se opone a lo moral. Otra de las ambigüedades tras las que se agazapa un auténtico problema.
- 3.- Cfr. supra. p. 156.
- 4.- "Harmoniam autem universalem non à voluntate Dei, sed intellectu seu ideâ, id naturâ rerum esse." Conf. Phil. 44. En el diálogo, esta frase corresponde al teólogo, pero el filósofo (Leibniz) conviene por completo.

inclusión del mundo moral en el natural que Leibniz efectúa en la "Monadología" (1): el logicismo desembocaba finalmente en el naturalismo.

"Cum DEUS calculat et cogitationem exercet, fit mundus". Decía más arriba que con esta frase se puede sintetizar la doctrina de la creación de Leibniz. Ahora podemos aprehender el exacto significado de la misma, así como sus implicaciones. El Dios de Leibniz no tiene voluntad real, sólo nominal. En rigor estricto, se debe hablar de un único filtraje: el entendimiento combina y el máximo se da él mismo, porque la determinación está en la naturaleza de la cosa. Hay sólo una criba y es lógica. El texto en el que se combinaban los posibles A B C D E F G, el "Diálogo entre Teófilo y Polidoro", está fechado por G. Grua en 1.679, y en él está descrito el mecanicismo metafísico del "De Rerum". Al final concluye:

"Es pues manifiesto que el autor de las cosas obrará con razón, puesto que actúa según las perfecciones de las ideas de cada cosa, y puesto que es preciso que comprenda y considere todo a la vez para acordar todas las cosas juntas, lo mejor que se puede, tendrá la soberana sabiduría y el primer poder. Ved ahora si lo que acabamos de descubrir no debe llamarse Dios." (2)

Como en MALEBRANCHE, los únicos atributos exigidos en la creación del mundo son el poder y la sabiduría (3). Pero así como el Dios de este filósofo todavía podía haber elegido un mundo más perfecto que éste, aunque en detrimento de la simplicidad de las vías (4), el Dios de Leibniz no podía elegir otro mundo más que el nuestro, pues es un máximo (5), con el agravante de que la elección estaba determinada por la propia singularidad de la cosa misma. Si BAYLE veía en MALEBRANCHE un

Notas

- 1.- MO. 86: "Cette cité de Dieu, cette Monarchie véritablement universelle, est un Monde Moral, dans le Monde Naturel..."
- 2.- Grua, I, 287.
- 3.- Cfr. "Traité de la Nature ..." primer discurso, I, 12.
- 4.- Cfr. "Traité de la Nature ..." 1er. d. I, 14.
- 5.- En página siguiente.

fatum más que estoico en la creación del mundo, ¿cuál debería ser el juicio sobre Leibniz? Y como el filósofo sabía la respuesta es por lo que, a mi entender (1), introdujo la voluntad. Sin embargo, ésta no era más que un añadido, un apéndice al sistema, como lo comprobamos en el "De Rerum" e incluso en la misma "Teodicea", en donde, si antes cité el pasaje que afirma que la determinación de una de las ideas de las posibilidades sólo puede ser el acto de la voluntad que elige, también podemos leer:

"La sabiduría divina distribuye todos los posibles que había ya considerado a parte en otros tantos sistemas universales, que ella compara también entre ellos: y el resultado de todas estas comparaciones y reflexiones es la elección del mejor de entre todos estos sistemas posibles, que la sabiduría hace para satisfacer plenamente a la bondad, lo que es justamente el plan del universo actual."(2)

Aquí es la sabiduría, esto es, el entendimiento (3) quien elige, no la voluntad, aunque se diga que se la complace. En fin, la ambigüedad advertida cuando examinábamos la noción de libertad en Leibniz (4) se explica por el hecho de que, tal como el filósofo entendió dicho concepto, la voluntad indisociable al franco arbitrio no existe.

+

Notas

(De página anterior) 5.- Cfr. Teod. II, 196. J. ELSTER, op. cit. pp. 186-187, distingue cuatro estadios en la racionalidad divina, que en orden creciente son: primero, la teoría cartesiana que niega radicalmente la comparación entre los mundos posibles, viniendo dado y constituido el criterio de elección por el mismo acto de la voluntad; segundo, las teorías escolásticas, según las cuales Dios hubiera podido crear un mundo más perfecto, pues no hay máximo; tercero, Arnauld, según el cual la voluntad elige el mundo que mejor le place y el entendimiento las vías más simples para alcanzar el objetivo; cuarto, Malebranche, para el cual la perfección neta de este mundo es máxima, contando la bruta y las vías, pero no descarta la posibilidad de que haya otros mundos con igual perfección.-Pues bien, a Leibniz hay que colocarlo en el último grado; la racionalidad de Dios alcanza con él la suya propia: el máximo de perfección sólo puede ser accesible por un mundo entre los posibles.

1 - 4 en página siguiente.

Cuando en el capítulo cuarto examinamos el argumento ontológico aludimos a que entre los motivos que había para que Leibniz no lo aceptara como completamente demostrativo, se debía incluir el que en todo el asunto quedaba involucrada la noción de existencia. Como complemento a la doctrina de la creación, conviene analizar dicha noción para corroborar las conclusiones últimas desde lo que, a mi entender, constituye el núcleo mismo del leibnicianismo.

En un fragmento autobiográfico de 1.666 Leibniz mostraba su preocupación por la idea de la existencia:

"Vi que todo aquél que aspire a encontrar los principios de las cosas debe comenzar por la consideración de la existencia: yo me fatigaba días enteros en meditar sobre esta noción de la existencia." (1)

En dicho escrito, el joven filósofo se apercibía que la existencia no es un predicado como los otros: no se deduce, se constata. No era pues ajeno a las críticas que se han vertido sobre la prueba ontológica basadas en que la existencia no es un predicado real.

En 1.678 escribía al respecto:

"Otros - se refería a objetantes de Descartes - están de acuerdo que hay una idea de Dios, y que esta idea encierra todas las perfecciones, pero no pueden comprender cómo la existencia se sigue de ella: sea porque no están de acuerdo que la existencia es una perfección, o porque no ven como una simple idea o pensamiento puede inferir una existencia fuera de nosotros." (2)

Y seguidamente da su propia opinión:

Notas

(De página anterior) 1.- Baso este juicio en la consideración de los factores externos al sistema que influyeron en que Leibniz adoptara ciertas precauciones adecuándolo para su aceptación por la sociedad en aquellas partes que fuera posible hacerlo. Este punto está tratado en el capítulo octavo de la tesis de licenciatura.

2.- Teod. II, 225.

3.- Cfr. Teod. I, 7.

4.- Cfr. supra. p. 366-367.

1.- FOUCHER DE CAREIL, "Mémoire sur la Philosophie de Leibniz" vol. I, p. 11. Citado por Y. BELAVAL, "Initiation.." p. 43.

2.- G. IV, 293.

"Para mí, creo de verdad que quien ha reconocido esta idea de Dios, y quien ve bien que la existencia es una perfección, debe confesar que ella le pertenece. En efecto, no dudo de la idea de Dios, no más que de su existencia; pero no quiero que nos halaguemos y que nos persuadamos de poder conseguir tan gran cosa con tan pocos esfuerzos. Los paralogismos son peligrosos en esta materia.."

Si se tiene presente que ese mismo año afirmaba que la existencia de Dios no se puede demostrar sin el principio de razón suficiente, (1) se comprende la prudencia con que Leibniz se expresaba en este pasaje: quien reconozca la idea de Dios y que la existencia es una perfección debe concluir que ésta le pertenece; pero se guarda muy bien de decir categóricamente que él es una de las personas que admiten completamente el antecedente de esta proposición hipotética.

Se cita a menudo el pasaje de los "Nuevos Ensayos":

"Cuando se dice que una cosa existe, o que tiene la existencia real, esta existencia misma es el predicado, es decir, tiene una noción ligada con la idea de que se trata, y hay conexión entre estas dos nociones." (2)

Así se pretende hacer recaer sobre Leibniz las dos objeciones que éste advertía se hacía acreedor DESCARTES y que más tarde KANT renovarían en su "Crítica de la Razón Pura". (3) Sin embargo, Leibniz no podía admitir que la existencia fuera un predicado como los demás, esto es, como "tiene 180 grados" o "cruzó el Rubicón".

En efecto, en toda substancia individual, la noción completa de la misma encierra de una vez por todas cuanto debe acaecerle, esto es, la totalidad de sus predicados infinitos. Sea ahora la proposición "Juan existe". Si la existencia fuera un predicado incluido en el concepto del sujeto, la noción completa de la substancia individual que es

Notas

1.- Cfr. supra. p. 175, cap. IV.
2 y 3 en página siguiente.

Juan lo contendría como a cualquier otro, en caso de ser dicha proposición verdadera. "Praedicatum inest subjecto". Pero entonces, la existencia de Juan sería necesaria, puesto que estaría encerrada en la posibilidad. Y esto es de lo que huyó Leibniz a partir de 1.686: la noción completa de César incluye el predicado de cruzar el Rubicón en el plano de las esencias; pero según el filósofo, el que existiera precisamente el César que existió y no otro no puede pertenecer a la noción de César. Sólo Dios es el ente cuya esencia implica la existencia.

Propiamente, pues, no se puede decir que para Leibniz la existencia fuera un predicado real, es decir, utilizando la definición de KANT, "un concepto de algo que pueda añadirse al concepto de una cosa", (1) por lo menos en los individuos. No hay, en cuanto a los entes singulares contingentes, oposición entre los dos filósofos. Kant afirmaba que desde el punto de vista de la esencia o de los atributos entre cien táleros posibles y cien táleros reales no hay ninguna diferencia; si fuera de otro modo, cuando se afirma la existencia de una cosa, la cosa de la cual la afirmo no sería ya lo que previamente había concebido, sino algo distinto, de manera que "no podría decir que es precisamente el objeto de mi concepto quien existe." (2) Además, según Kant, toda conciencia de la existencia "pertenece enteramente y absolutamente a la unidad de la experiencia". (3) Leibniz, por su parte, también se mostró partidario del concurso de la experiencia para determinar la existencia de un ente. (4) Y concebir

Notas

(De página anterior) 2.- N.E. IV, 1, 7.

3.- Cfr. F. COPLESTON, "Historia de la Filosofía", t.IV, pp. 300-301; B. RUSSELL, "La filosofía de Leibniz", art. 108. Con todo, la opinión de Russell es matizada.

1.- "Crítica de la Razón Pura", vol. II, p. 254 (ed. Losada) (Capítulo IV del libro segundo de la Dialéctica Trascendental, sección tercera).

2.- *ibid.* p. 255.

3.- *ibid.* Kant añade: "y una existencia fuera de este campo no puede declararse absolutamente imposible, pero es una suposición que no podemos justificar con nada." En realidad, Leibniz no se hallaba muy lejos de esta opinión.

4.- Cfr. supra. lo dicho sobre la teoría de la definición. Y Leibniz definía: "Ens, Res quod distincte concipi potest. Existens quod distincte percipi potest." Cfr. también "G. Inquisitiones", arts. 61, 68, *Cont.Op.* pp. 372-374.

la "existencia posible" como algo que se puede añadir a la esencia o posibilidad de una cosa, en el sentido de que fuera lo mismo que la actualidad abstraída de la actualidad era considerado como un absurdo. (1)

Pero entonces, ¿qué es la existencia? Es este un punto difícil en la filosofía de Leibniz. El mismo filósofo confesaba tener serios problemas en él. Hay una razón fundamental por la cual no se puede decir que la existencia sea un predicado real para Leibniz, y es que se predica de varios entes, y sabido es que no admitía los accidentes que están simultáneamente en más de un sujeto. (2) Por esto Leibniz manifestaba no ver qué otra cosa se podía concebir en el existente que no fuera un grado del ente, puesto que esa otra cosa puede aplicarse a varios entes. (3) Pero decir grado del ente significa decir grado de la posibilidad, de la realidad en suma. La existencia es un grado de la realidad de los posibles; esto es, de la perfección metafísica. Para expresarlo en los términos introducidos en el Apéndice: la existencia es una modalidad de la perfección metafísica. ¿Y cuál es el sujeto? No el individuo, sino el mundo, o Dios. Existe - decía Leibniz - aquello que place a una mente y no disgusta a un Espíritu omnisciente. (4) Existe aquello que es armónico (5), es decir, aquello que está penetrado por la racionalidad divina: el máximo de los composites. Un universo posible se puede definir como aquella colección maximal de posibles o esencias en la que no se puede añadir ninguna otra esencia sin introducir la imposibilidad. (6) Dios

Notas

- 1.- "Sed quaeritur quid significet tò existens. Utique enim Existens est Ens seu possibile, et aliquid praeterea. Omnibus autem conceptis, non video quid aliud in Existente concipiatur, quam aliquid Entis gradus, quoniam variis Entibus applicari potest. Quanquam nolim dicere aliquid existere esse possibile seu Existentiam possibilem, haec enim nihil aliud est quam ipsa Essentia; nos autem Existentiam intelligimus actualem, seu aliquid superadditum possibilitati sive Essentiae, ut eo sensu existentia possibilis futurum sit idem quod actualitas praescindens ab actualitate, quod absurdum est." "Generales Inquisitiones", art. 73. Cout. Op. 376. También es importante el texto de G.VII, 195: "Si Existentia esset aliud quiddam quam essentiae exigentia, sequeretur ipsam habere quandam essentiam seu aliquid novum superaddere rebus, de quo rursus quaeri posset, an haec essentia existat, et cur ista potius quam (...)

"elige" aquella colección máxima entre las maximales. Pero el pertenecer a dicha colección no es un accidente de las esencias, del mismo modo como tampoco lo es el ocupar un lugar en el espacio. La existencia, lo mismo que el espacio y el tiempo, es una relación. Si uno de los compositibles desapareciera, podría perderse la armonía del conjunto, la optimidad de la serie, y todas las demás esencias existentes dejarían de serlo, pues ya no pertenecerían al mundo posible óptimo. La existencia no hay que pensarla en la línea de los accidentes, sino de las relaciones. Por eso Leibniz compara la existencia con la posición. (1) Igual que la posición no añade nada a la cosa localizada o situada, a no ser la manera en que es afectada por las demás cosas, así también la existencia no añade nada a la cosa existente sino la manera como es afectada por las demás para hacer la serie más perfecta. "X" existe no hay que interpretarlo en el sentido de que el predicado 'existencia' está incluido en el sujeto, sino en el de que "X" posee un predicado que es la perfección o magnitud de realidad que alcanza un máximo por pertenecer a la serie más perfecta. En otras palabras: "X" existe porque pertenece a aquella colección de cosas singular, determinada, única, que alcanza a ser armónica. La referencia a la totalidad es indispensable. Ningún existente contingente existe por sí mismo, ni puede hacerlo aislado. Dios no podía crear un individuo que no fuera el mundo, que no estuviera inmerso en un orden relacional con todas las demás substancias; por

Notas

(De página anterior) (...) alia."

2.- Cfr. supra. pp. 86-87.

3.- Cfr. nota 1. texto de "Gen. Inq."

4.- "Ajo igitur Existens esse Ens quod cum plurimis compatibile est, seu Ens maximè possibile, itaque omnia coexistentia aequè possibilis sunt. Vel quod eodem redit, existens est quod intelligenti et potenti placet; sed ita praesupponitur ipsum Existere. Verum poterit saltem definiri, quod Existens est quod Menti alicui placeret, et alteri potentiori non displiceret. si ponerentur existere mentes quaecunque. Itaque res eò redit, ut dicatur Existere quod Menti potentissimae non displiceret, si poneretur mens potentissima existere. Sed ut haec definitio applicari possit experimentis, sic potius definiendum est: Existit, quod Menti alicui (existenti) placet, (existenti non deest adjici, si definitionem, non

(...)

eso no hay ninguna substancia individual que no esté relacionada con todas las demás, porque si dejara de estarlo con sólo alguna de ellas dejaría de existir.

El sujeto del carácter "perfección metafísica" cuya modalidad, al ser infinita o máxima, es la existencia, es el mundo. Leibniz es el filósofo de la totalidad. Pero, y esto es lo grave, de la totalidad que encierra en sí misma el principio de determinación. El mundo máximo entre los maximales se determina a sí mismo para la existencia. La existencia se sigue de su noción, pues el principio de determinación está en la cosa misma, y lo mismo es existir y ser armónico. La Harmonía universal, que si no era Dios, se imponía el mismo Entendimiento divino, está en ese mundo óptimo: no se necesita otra cosa para existir: la relación se substancializa con este mundo.

También Dios podría ser el sujeto. En el Ente absolutamente perfecto, las perfecciones son todas positivas. No hay negación alguna, ni física ni moral. Sus atributos son infinitos verdaderos. La Harmonía es total. Por consiguiente, existe. Pero, el Dios de Leibniz, si no es el mundo o la Harmonía universal, ¿hace alguna falta, a no ser para que le plazca el óptimo que se le impone?

+

Como podemos comprobar, el análisis realizado de la noción de existencia en Leibniz tal como yo la entiendo, no nos ha hecho cambiar las conclusiones que habíamos sacado después de analizar la teoría de la Creación. Antes al

Notas

(De la penúltima página) (...) simplicem propositionem quaerimus) nec Menti potentissimae (absolutè) displicet."

"Gen. Inq." art. 73. Cout. Op. 376.

5.- Cfr. supra. p. 112.

6.- Esta definición la tomo de J.

ELSTER, "Leibniz et la formation de l'esprit capitaliste", p. 200.

(De página anterior) 1.- Cfr. Cout. Op. p. 9. "cum revera nihil aliud sit explicabile in existentia, quam perfectissimam seriem rerum ingredi; ita eodem modo concipimus positionem, ut quiddam extrinsecum, quod nihil addat rei positae, cum tamen addat modum quo afficitur ab aliis reous." Este texto es de 1.696.

contrario, parece ser que, definitivamente, queda excluida toda voluntad y toda regla de bondad en el Dios de Leibniz, tanto porque es la Harmonía universal inmanente la que determina la existencia del mundo - y la Harmonía existe no por la voluntad, sino por el entendimiento, o mejor, por la naturaleza de las cosas (1) - como además porque ninguna de las pruebas de la existencia de Dios que para Leibniz eran de certeza más que moral o presuntiva permite deducir ninguna voluntad. Consecuentemente, no hay elección libre, ni en sentido leibniziano, en el acto creador divino. Y ello en ninguno de los subsistemas, precisamente porque todos responden a una misma raíz: la de la Harmonía universal.

Pero todavía Dios sigue existiendo distinguiéndose del mundo. Todavía no le alcanzan a Leibniz las críticas que su filosofía ha suscitado en el sentido de ser un panteísmo o un ateísmo. Todavía Dios sigue siendo creador y razón última de las cosas que está fuera del mundo. Y la trascendencia es capital en la concepción cristiana de la divinidad. En la época que apareció, al sistema de la armonía preestablecida se le podía atacar por muchos lados en lo que concierne al papel que el mismo asigna a Dios; pero el filósofo podía siempre responder que las dificultades que se le atribuían eran tan insalvables en su sistema como lo eran en los demás, con la ventaja de que era el suyo el que mejor daba cuenta del carácter trascendente de Dios y de su suprema inteligencia: "Intelligentia Supramundana". Dios sabático sí, pero no inmanente.

El argumento cosmológico constituye el pilar básico en el que Leibniz se apoyaba para afirmar esta trascendencia. Dios es la razón última de las cosas y la razón debe estar fuera de la serie. En el capítulo anterior ya hemos cuestionado este razonamiento. A continuación debemos proceder al análisis crítico del mismo.

+

+

Notas

1.- Cfr. supra. p.494 nota 4.

El argumento cosmológico o de la razón suficiente.

El artículo 45 de la "Monadología", a continuación de la exposición resumida de la demostración a prio- de la posibilidad del Ente necesario (1), dice:

"También la hemos probado - la existencia de Dios - por la realidad de las verdades eternas. Pero acabamos de probarla igualmente a posteriori, ya que existen entes contingentes, que solamente podrían tener su razón última o suficiente en el ente necesario, que tiene la razón de su existencia en sí mismo."

La demostración a la que se alude comprende los artículos 36 al 39 que transcribo a continuación:

"36.- Pero la razón suficiente debe encontrarse también en las verdades contingentes o de hecho, es decir, en la sucesión de las cosas esparcidas por el universo de las criaturas, en las que la resolución en razones particulares podría llegar a un detalle sin límites, a causa de la variedad inmensa de las cosas de la naturaleza y de la división de los cuerpos hasta el infinito. Existen una infinidad de figuras y de movimientos presentes y pasados, que entran en la causa eficiente de mi escritura presente; y existen una infinidad de pequeñas inclinaciones y disposiciones de mi alma, presentes y pasadas, que entran en la causa final.

37.- Y como todo este detalle envuelve otros contingentes anteriores o más detallados, cada uno de los cuales también necesita un análisis semejante para dar razón de él, no hemos adelantado nada, y es necesario que la razón suficiente o última esté fuera de la sucesión o series de este detalle de las contingencias, por infinito que pudiese ser.

38.- Y por ello la última razón de las cosas debe estar en una substancia necesaria, en la que el detalle de los cambios esté eminentemente, como en su origen, y es lo que llamamos Dios.

Notas

1.- Cfr. supra. p. 172.

39.- Ahora bien, como esta substancia es una razón suficiente de todo este detalle, el cual está también unido por todo, no hay más que un Dios, y este Dios es suficiente."

Nuevamente nos preguntamos, ¿qué se prueba con el razonamiento anterior? En primer lugar, advertamos que Leibniz parte de la consideración de las verdades contingentes o de hecho, y en la dinámica interna de los artículos anteriores empalma con el pasaje del artículo 33 que, después de distinguir entre dos tipos de verdades, las de razonamiento y las de hecho, dice:

"Cuando una verdad es necesaria, se puede encontrar su razón por el análisis, resolviéndola en ideas y en verdades más simples, hasta que se llega a las primitivas."

Por eso ahora, "la razón suficiente debe encontrarse también en las verdades contingentes", es decir, se trata de una argumentación de tipo lógico. En ningún momento se habla de la razón de la existencia de los contingentes, ni de la razón de la existencia de la serie de las cosas, sino de la razón de la serie o de los contingentes. O lo que es lo mismo, de la razón suficiente para que tenga lugar una verdad: de la razón lógica o de conocimiento, (1) no de la ratio realis. La razón última de las cosas es pues, en los individuos, la noción completa, intrínseca a los mismos; en el mundo o serie total de las cosas, es la Harmonía universal, que veíamos como Leibniz la identificaba en su juventud a esa razón última.(2) Y la Harmonía es, como la noción completa, inmanente. Por consiguiente, no hemos salido fuera como se afirma en el texto. Y si es cierto que la última razón de las cosas hallada debe estar en una substancia necesaria, y es lo que llamamos Dios, no veo manera de escapar a la conclusión de que Dios es el Mundo, y si Dios es el Ens a se, la razón real y la lógica son,

Notas

- 1.- Cfr. supra. pp.123-135. Allí vimos que, a nivel físico no había rigurosamente hablando causas eficientes, y que a nivel metafísico la causa final o razón real se identificaba a la razón lógica.
- 2.- Cfr. supra. p. 469.

a nivel teleo-cosmológico, lo mismo.

Este es el comentario que me ofrece la demostración de la "Monadología". Sin embargo, sería una injusticia para con Leibniz y un error por nuestra parte si concluyéramos aquí el análisis. Hasta ahora sólo hemos hablado de la razón de la serie - pues el filósofo nos ha inducido a ello -, no de la razón de la existencia de la serie. Los "Principios de la Naturaleza y la Gracia" se refieren a ella.

"Ahora bien, esta Razón suficiente de la existencia del universo, no podría hallarse en la sucesión de las cosas contingentes; es decir, de los cuerpos, y de sus representaciones en las Almas: porque la materia, al ser indiferente en sí misma al movimiento y al reposo, y a un movimiento u otro, no se puede encontrar en ella la Razón del Movimiento, y todavía menos de un tal movimiento. Y aunque el presente movimiento, que está en la Materia, venga del precedente, y éste también de uno precedente; no se habrá avanzado más en ello, aún cuando se vaya tan lejos como se quiera, pues subsiste siempre la misma cuestión. Así, es preciso que la Razón Suficiente, que no tiene ya necesidad de ninguna otra Razón, esté fuera de esta sucesión de cosas contingentes, y se encuentre en una substancia que sea causa de ella, y que sea un Ente necesario, que lleve la Razón de su existencia consigo mismo. De otro modo, no se tendría todavía una razón suficiente, en la cual se pueda acabar. Y esta última razón de las cosas se llama Dios." (1)

En este texto, la razón de la existencia se puede tomar de dos maneras distintas: como causa o razón real o como razón lógica. La primera es cuando se identifica a Dios, que se supone debe ser la substancia o el Ente necesario, con la última razón de las cosas; la segunda.

Notas

1.- P.N.G., art. 8.

cuando se dice que "la Raison Suffisante (...) se trouve dans une substance, qui en soit la cause, et qui soit un Être nécessaire, portant la Raison de son existence avec soi", esto es, la Razón última está en Dios, no es Dios. El paso de la necesidad de que la razón última esté en una substancia o ente necesario a la identificación de la razón y el ente se da en muchos lugares de la obra de Leibniz, (1) y se remonta a cuando en la filosofía de juventud, Dios era la Harmonía universal y también la sede de la misma. Ahora ocurre lo mismo cambiando la Harmonía por la Razón.

En el caso de que Dios sea la sede de la razón última, ésta no puede ser otra que la Harmonía universal, equivalencia que no es extraña a Leibniz, como sabemos.(2) Pero entonces vale lo dicho en el comentario al texto de la "Monadología": si la razón debe estar en un Ens a se, y la Harmonía es inmanente, lo mismo que la razón en una serie matemática, ¿qué distingue a Dios del mundo?

Sin embargo, debemos suponer que de lo que aquí se trata es de Dios como la Razón última de la existencia de la serie, es decir, de la causa eficiente. En este caso, cabe distinguir dos posibilidades: el mundo es eterno o no lo es. Si el mundo es eterno, la argumentación basada en el principio de razón suficiente no demuestra que lo hallado fuera de la serie sea la razón de la existencia. El propio Leibniz era consciente de ello cuando objetaba a la prueba "a posteriori" de la existencia de Dios efectuada por LOCKE - basada en que la pura nada no puede producir un ente real, por lo que es preciso que algo haya existido de toda eternidad - lo siguiente:

Notas

- 1.- Cfr. por ej. el "Résumé de Métaphysique" (1.697) en Cout. Op. pp. 533-534: "Ratio est in Natura, cur aliquid potius existat quàm nihil. (...) Ea ratio debet esse in aliquo Ente Reali, seu causa. (...) Est scilicet Ens illud ultima ratio Rerum, et uno vocabulo solet appellari DEUS." Cfr. también los artículos 38 y 39 de la "Monadología": "Et c'est ainsi que la dernière raison des choses doit être dans une substance nécessaire (...) Or cette substance étant une raison suffisante de tout ce detail..." Cfr. también en "De Rerum Originatione", G.VII, 302-303.
- 2.- Cfr. supra. p. 162 y 469.

"Sin embargo, de lo que habéis dicho hasta aquí no se sigue que si siempre ha habido alguna cosa, siempre haya habido una cosa determinada; es decir, un ente eterno. Pues ciertos adversarios dirán que yo he sido producido por otras cosas, y estas otras por otras. Además, si algunos admiten entes eternos (como los epicúreos sus átomos), no por esto se creerán obligados a admitir un ente eterno que fuese él solo la fuente de todo lo demás."(1)

Si el mundo es eterno, no se requiere una causa de la existencia. Por ello Leibniz no quería admitir que la infinitud del mundo en cuanto a la extensión implicara también la infinitud en cuanto a la duración hacia atrás, es decir, que no hubiera tenido un comienzo. (2)

Si el mundo no es eterno y ha tenido un origen, Dios, como causa de la existencia del universo sólo se puede contemplar en relación a la Potencia. Los posibles mundos maximales que pretenden la existencia pugnan por ella, hay uno determinado que es el máximo y Dios le da la existencia. El mecanicismo metafísico de la creación no da para más. En el texto que habíamos reseñado más arriba, en el que de los posibles A B C D E F G salía el máximo ACDE, respecto a éstos cuatro decía Leibniz:

"Si hubiera alguna potencia en las cosas posibles para ponerse en la existencia, y para abrirse paso a través de los otros, entonces estos cuatro se la llevarían incontestablemente pues en este combate la necesidad misma haría la mejor elección posible, como vemos en las máquinas en las que la naturaleza elige siempre el partido más ventajoso para hacer descender el centro de gravedad de toda la masa tanto como se puede. De igual modo, estos cuatro entes posibles serían preferidos." (3)

Pero las cosas posibles, al no tener la existencia no tienen tampoco la potencia para darse la existencia. En otras palabras, Dios es la Fuerza primitiva que dota de fuerza a las

Notas

1.- N.E.IV, 10, 6.

2.- Cor. Clarke, 5º escrito, agosto 1.716, art. 74.

3.- Grua, I, 286.

demás substancias, la Substancia primitiva de la cual todas las demás son derivativas. Sin embargo, el texto es claro y recoge con toda exactitud el pensamiento del filósofo que se expresa en todos los ejemplos: si hubiera alguna potencia en los posibles, entonces el máximo de los compositibles pasaría a la existencia de inmediato, del mismo modo que un líquido colocado en otro heterogéneo toma la forma que tiene el máximo de capacidad, la esférica, por sí mismo: por ejemplo, una gota de aceite en el agua. (1) Por tanto, en el mejor de los casos en que Leibniz considerara que el mundo sí ha tenido un origen, y que los posibles no tienen poder para pasar a la existencia, lo único que tenemos es un mundo que se determina a sí mismo y que exige, por así decirlo, que el Ente-energía-primitiva le dé la fuerza necesaria para no depender de él nunca más. Es el Dios sabático pero entendido como potencia pura. Y si se quiere, con una región de los posibles; pero sin ninguna voluntad.

No obstante, todavía seríamos injustos con Leibniz y nuestro análisis continuaría incompleto si no tuviéramos en cuenta que además de la razón última de las cosas, y de la razón última de la existencia de las cosas, Leibniz también toma en consideración la razón de la existencia de tal estado de cosas. En los "Principios de la Naturaleza y la Gracia" se contempla esta tercera posibilidad. (art. 7)

"Enunciado este principio - que nada llega sin que sea posible, a quien conociera bastante las cosas, de dar una Razón que baste para determinar por qué son así y no de otro modo -, la primera cuestión que uno tiene derecho de hacer será, por qué hay algo más bien que nada. Pues la nada es más simple y más fácil que algo. Además, supuesto que deban existir cosas, es preciso que se pueda dar razón de por qué deben existir así y no de otro modo."

Notas

- 1.- Cfr. Grua, I, 286 y el "De Rerum..." (supra. pp. 488-490) El ejemplo de los graves que utiliza Leibniz da a entender que pensaba en los posibles como si en ellos mismos tuvieran la fuerza, puesto que también en "De Ipsa Natura", para indicar la diferencia que existe entre su noción de ente-lequia y la de los escolásticos, pone el ejemplo del peso que está atado con una cuerda, y que de romperse, iría hacia abajo. Cfr. supra. p. 240, nota 1.

Vemos que los "Principios", a diferencia de la "Monadología", se ponen en guardia y previenen más las dificultades: "Supuesto que deban existir cosas, es preciso que se pueda dar razón de por qué deben existir así y no de otro modo." La razón suficiente, aún cuando no lo sea de la existencia, sí debe serlo de tal existencia. Leibniz eludía así la objeción que él mismo hacía a la demostración de LOCKE, y de la cual era perfectamente consciente. (1) La crítica no afecta a Leibniz en la medida que sigue siendo preciso dar razón de la existencia determinada de un ente, incluso si éste ha existido de toda la eternidad. La fuerza de la argumentación leibniziana no hay que buscarla en la línea del Primer Motor: la serie de las cosas no tiene por qué poseer un primer elemento para ser posible y existente. En cambio, si bien no es estrictamente necesario postular la creación de ese primer término, sí se requiere una razón suficiente que explique por qué entre todos los mundos posibles el nuestro ha pasado a la existencia. En otras palabras, no es tanto la causa eficiente como la causa final lo que debe buscarse fuera de este mundo para llegar a concebir la necesidad de un Ens a se, en el supuesto de la eternidad del Universo en cuanto a la duración. Sin embargo, debemos repetir otra vez que la determinación está en la cosa. Tanto en el "Diálogo entre Teófilo y Polidoro" como en el "De Rerum", supuesto que la posibilidad deba pasar al acto, la existencia sólo puede recaer en el máximo: la razón no está fuera, si por razón entendemos aquí por qué existe éste y no otro mundo, la razón última de las cosas es ahora la causa final, la Harmonía universal.

+

Notas

- 1.- Por ejemplo, en "De Rerum": "Licet ergo Mundum aeternum fingeres, cum tamen nihil ponas nisi statuum successionem, nec in quolibet eorum rationem sufficientem reperias, imo nec quocumque assumtis vel minimum proficias ad reddendam rationem, patet alibi rationem quaerendam esse. In aeternis enim, etsi nulla causa esset, tamen ratio intelligi debet, quae in persistentibus est ipsa necessitas seu essentia..." G.VII, 302. (El subrayado es mío).

Ciertamente, el argumento cosmológico no es, en Leibniz, lo simple que puede parecer a primera vista. En primer lugar, hay que tener presente los distintos niveles del principio de razón suficiente, según estudiamos en la primera parte de la tesis. (1) En segundo lugar, ya en el plano teleo-cosmológico, que es el propio de la demostración de la existencia de Dios, hay el problema de la diversidad de sentidos en los que se puede entender la Ratio, esto es,

(a) como razón de la serie, es decir, la ley de la formación de la misma - o de una curva -, del mismo modo que en matemáticas '1/n' sería la razón del término general de la serie $1 + 1/2 + 1/3 + \dots$

(b) como razón de existencia actual de una serie, o bien la causa eficiente.

(c) como razón de la existencia de esta serie, o bien la causa final.

Además debemos añadir la doble posibilidad de la existencia o no de un comienzo en este estado de cosas. Y digamos al respecto que Leibniz nunca lo tuvo claro.

"Se pueden formar dos hipótesis -escribía Leibniz en agosto de 1.715 -, una que la naturaleza es siempre igualmente perfecta, la otra que crece siempre en perfección. Si es siempre igualmente perfecta, pero variablemente, es más verosímil que no haya habido comienzo. Pero si crece siempre en perfección (supuesto que no sea posible darle toda la perfección a la vez), ello se podría explicar todavía de dos maneras, a saber, por las ordenadas de la hipérocua B o por las del triángulo C. Según la hipótesis de la hipérocua, no habría comienzo, y los instantes o estados del mundo habrían crecido en perfección desde toda la eternidad; pero según la hipótesis del triángulo, hubiera habido un comienzo. La hipótesis de la perfección igual sería la de un rectángulo A. No veo todavía el medio de hacer ver demostrativamente lo que se debe elegir por la pura razón." (2)

Notas

1.- Cfr. cap. III, p.135, resumen.

2.- A Bourguet, G.III, 582. El subrayado es mío.

Leibniz dibujó los esquemas representativos de las tres hipótesis:



Se aprecia de inmediato que en dos de ellas no hay ningún comienzo - suponiendo una matemática finitista -. Ciertamente es que en una carta posterior escribía:

"Por lo que respecta a la hipótesis de la hipérbola, no se sigue tampoco que lo que no ha tenido comienzo subsista necesariamente; pues puede siempre haber sido voluntariamente por el Ente soberano."

Sin embargo, considerando el problema de si el mundo es o no eterno y las implicaciones que ello tiene en relación con la necesidad de una causa, así como el verdadero significado que tiene la voluntariedad divina en la filosofía de Leibniz, importa lo que añadía a continuación:

"Así, no es tan fácil decidir entre las tres hipótesis, y es preciso todavía mucha meditación para conseguirlo." (1)

No es tan fácil decidir... De ahí que podamos razonar en función de la doble premisa del comienzo y de la ausencia del mismo. Según la primera, Dios es causa eficiente, casi potencia pura, pues el entendimiento es la región de los posibles donde se determina a sí mismo el mundo que va a ser creado necesariamente, puesto que no hay, rigurosamente hablando, voluntad que pueda ni suspender ni cambiar la determinación que está en la naturaleza de la cosa. Los ejemplos de los graves que descienden y de la gota de aceite en un líquido heterogéneo como el agua adquiriendo la forma esférica por sí misma, ilustran significativamente el sentir

Notas

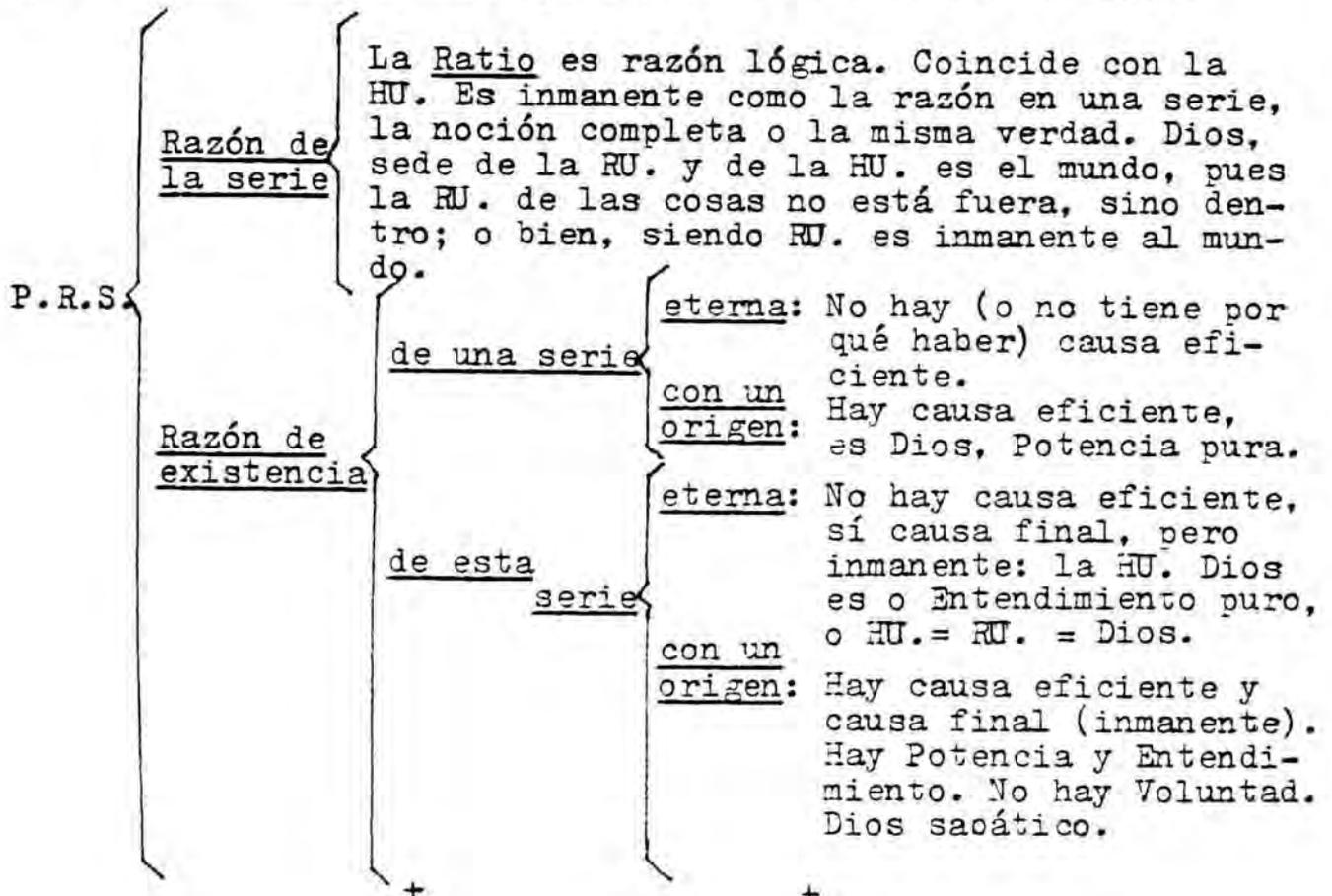
- 1.- Ibid. sin fecha, G.III, 589. Para un análisis más amplio de la cuestión del origen, y de las vacilaciones que tuvo Leibniz al respecto, véase M. SERRES, "Le système.." t. I, pp. 270-279.

del filósofo. Pero Dios se distingue en ese caso de la Harmonía universal.

Ahora bien, en el supuesto de la eternidad del mundo la causa eficiente ya no es estrictamente necesaria. Entonces, según el "De Rerum", la razón en las cosas sujetas al cambio es la prevalencia misma de las inclinaciones (1), que como sabemos viene dada por la causa final, y en el universo es la Harmonía general inmanente; la cual, a menos que se quiera asignar a Dios el papel extraño de ser un Entendimiento puro, región de las verdades eternas, con la única facultad de pensar los posibles, no puede ser otra cosa que Dios mismo, en cuyo caso se llega a la cadena de identidades de la filosofía de juventud:

Dios = Harmonía universal = Razón última de las cosas.

Resumimos en el siguiente cuadro las distintas posibilidades que nos ofrece la consideración del argumento cosmológico como prueba de la existencia de Dios:



Notas

1.- En página siguiente.

Veíamos en el capítulo anterior que los argumentos aducidos por Leibniz para negar que el mundo fuera un animal eran de dos tipos: externos - Dios se podría considerar como el alma del mundo - e internos al sistema - el conjunto de infinitas mónadas no puede formar un verdadero todo, y además Dios es causa del mundo -. En relación con estos últimos, justificábamos que el primero era consistente en el primer subsistema de Leibniz, no en el segundo. Había quedado pendiente comentar el otro razonamiento, esto es, que Dios sea causa del universo.

La discusión que hemos efectuado en las páginas anteriores nos permite cuestionar el contenido de la argumentación leibniziana. ¿Causa? La prueba cosmológica afirma que Dios es la última razón de las cosas y que debe estar fuera del mundo; pero nosotros hemos tenido ocasión de comprobar que, en un análisis crítico de dicha prueba, esta conclusión es falsa en la mayoría de los casos, dependiendo además tanto de la manera en que interpretemos la noción de causa - final o eficiente - como de si el mundo es o no eterno. Estrictamente, sólo se puede hablar de un Dios trascendente como causa del universo cuando a éste se le asigna un origen. Con todo, queda entonces la Harmonía universal inmanente. Siendo el alma del mundo "la naturaleza universal inmanente a las cosas" (1), en el caso de que el universo fuera concebido como un cuerpo orgánico - fenómeno o substancia - se debería decir que,

- a) o bien el alma del mundo es Dios cuando a éste se le identifica con la Harmonía universal,
- b) o bien el alma del mundo es sólo la Harmonía universal, y Dios es el Gran Harmonizador.

A la vista de todo cuanto hemos venido exponiendo, podemos ya pasar a estudiar y discutir en toda su amplitud el problema de la naturaleza del mundo y su relación

Notas

- (De página anterior) 1.- (...) in serie vero mutabilium, si haec aeterna a priore lingeretur, foret ipsa praevaletia inclinationum..." G.VII, 302.
- 1.- "(...) Anima Mundi seu natura universalis reus immanente." G.II, 383.

con Dios.

En el primer subsistema, el mundo no es un todo, no es unum ens, no es una substancia verdadera. Ahora bien, tampoco lo es ningún cuerpo: sólo las mónadas y sus modificaciones son, en rigor metafísico, real y actualmente existentes. Sin embargo, ello no obsta para que dentro del campo de lo fenoménico - en el que se halla todo lo material y extenso - se pueda discernir entre cuerpos a los que corresponde un alma, forma, entelequia o mónada dominante, y los que no tienen asociada una entidad semejante. La cuestión que debemos plantearnos es: ¿en cuál de los dos grupos es más coherente con los principios leibnicianos incluir el mundo? Si prescindimos de motivaciones ajenas al sistema, es preciso admitir que, en principio, razones hay para hacerlo en cualquiera de los dos. En efecto, por un lado, el universo tiene una noción, es el cuerpo más perfecto, el "gran mundo" del cual la mónada es imagen, constituyendo uno pequeño "en raccourci" (1), y en el que la unidad no hay que pensarla en la línea de la cohesión física de sus partes, sino en la de la perfecta adecuación de las mismas en aras a una finalidad común; por otro lado, sabemos que Leibniz distinguía entre diversos grados de la unidad accidental, y que la comunidad de fines no basta para que ya se dé un cuerpo orgánico, como lo muestra el caso de una sociedad, o de la compañía de las Indias de Holanda. (2) El universo podría ser un ente de este tipo, con un alto grado de organización en sus componentes, todas las partes conspirando a un mismo designio, pero sin constituir, no ya una verdadera substancia, sino tampoco una máquina de la Naturaleza. Ciertamente es que en ninguna de las dos posibilidades el mundo es un todo; pero en tanto que compuesto fenoménico se le puede considerar bajo la analogía de un cuerpo orgánico, sea animal o planta, o bien de un mero agregado, sea un estanque de peces o una sociedad de individuos. Admitamos, por el momento, que ambas alternativas son igualmente aceptables.

Notas

1.- Cfr. supra. p. 259, nota 4.

2.- Cfr. A. Arnauld, 30.4.1.687, LR. p. 167-168 y supra. p. 304.

Puesto que en la primera de ellas cada cuerpo orgánico del reino de la naturaleza se corresponde con una forma substancial, no hay razón para que ello no ocurra con el mundo. En tal circunstancia, ¿qué otra cosa puede ser la forma sino Dios o la Harmonía universal? Y aquí debemos contemplar la cuestión en función de la eternidad o comienzo del mundo. Si el universo no tuvo un origen, Dios es Harmonía y alma del mundo; si lo tuvo, se escinde la noción completa - Harmonía - y la fuerza primitiva - Dios -, quedando entonces una situación en la que es difícil determinar cuál de las dos constituye realmente la entidad informante. (1) ¿Es Dios, como causa eficiente, quien dota de fuerza para hacer efectiva la Harmonía, o acaso ésta hace acopio de la fuerza "tomándola" por sí misma del caudal proveedor de la potencia primitiva? Dejemos en este punto un interrogante y pasemos a contemplar la otra alternativa: si el universo es como la compañía de Indias, como una sociedad bien reglada solamente, entonces no cabe hablar de alma del mundo. La Harmonía universal es entonces la noción completa de un agregado, como vimos era posible referirse a la noción completa de la esfera de Arquímedes, (2) o de una máquina artificial cualquiera. En este caso, la relación de Dios con el mundo vendrá dada por la trascendencia o inmanencia, según se requiera causa eficiente o no. Tampoco se ve claro el papel de Dios en este último caso, esto es, si el mundo es eterno, pero no tiene objeto que nos detengamos en ello.

En el segundo subsistema, además de las mónadas, también las substancias compuestas son unidades verdaderas; sin embargo, no deja de haber agregados: sólo se substancializan aquellos cuerpos que en el primer subsistema tenían una entelequia dominante. Por consiguiente, caen igualmente dos posibilidades: el universo como un ente verdadero o como

Notas

- 1.- Del mismo modo que en la caracterización positiva de la substancia individual distinguíamos entre la noción completa y la fuerza, podemos también hacerlo, analógicamente, entre la Harmonía universal y Dios.
- 2.- Cfr. supra. p. 236.

un semi-ente. Añadiendo la consideración del "vinculum substantiale", la discusión sería similar a la que acabamos de realizar.

Ahora bien, y esto es válido para los dos subsistemas, siendo el mundo "el más perfecto de los cuerpos", ¿acaso no es coherente suponer que debe correr la misma suerte de aquellos que no lo son tanto? Por mi parte, aún aceptando que desde un punto de vista puramente teórico no debe descartarse completamente la otra posibilidad, me inclino a pensar que es más profundamente consecuente con los principios leibnicianos juzgar que el universo es un cuerpo orgánico, fenómeno en el primer subsistema, substancia en el segundo, pero en ambos casos dotado de una mónada dominante.

Se dirá, si el mundo es una substancia compuesta, ¿cuál será entonces el "vinculum" sin el que el fenómeno no puede dejar de serlo? Respondo que es la misma Harmonía universal. A estas alturas no podemos ya tomar en consideración que es la voluntad divina la que añade el vínculo substancial(izante). En este punto, como en tantos otros, la analogía entre el mundo y el organismo es total; nuestro estudio crítico del pensamiento de Leibniz nos permite darnos cuenta de ello. Ambos existen porque son harmónicos. Del mismo modo que el mundo que alcanza un mayor grado de realidad, perfección sive armonía, es el que se determina a sí mismo a la existencia, así también el cuerpo cuya organización configura como máquinas de la naturaleza cualquiera de sus partes. El "vinculum" sólo se da allí donde hay existencia, unidad, vida, en una palabra, Harmonía. El mundo es uno, como lo es el organismo, en virtud de la substancialización que en la multiplicidad ha operado la Harmonía substancial(izante).

+

El análisis realizado en torno a la naturaleza del mundo y su relación con Dios tiene una consecuencia inmediata, a mi juicio positiva: nos previene de todas aquellas interpretaciones basadas en simplificaciones que no

tienen presente más que una parte de la filosofía de Leibniz. Sin embargo, debemos también anotar una consecuencia negativa - inherente, por cierto, a la propia naturaleza de una disección analítica de un asunto -: se corre el riesgo de ahogar o esterilizar toda interpretación final y sintetizadora conducente a la determinación de la concepción última y fundamental, si la hay, del pensamiento leibniziano al respecto.

Procuraremos obviar en lo posible esta segunda consecuencia. Para ello es preciso contemplar la cuestión desde un nuevo ángulo, de naturaleza más formal, a partir del cual podamos proyectar una reflexión que nos permita salir de la indeterminación. Este nuevo ángulo nos lo ofrece el concepto de estructura.

Leibniz utilizó el término 'estructura' en dos sentidos diferentes: como cuerpo o construcción cuyas partes están sujetas a un orden u organización - estructura en sentido amplio (1) - y como la ley de la constitución interna de un cuerpo - estructura en sentido estricto -. La diferencia entre ambos significados es clara: en el primero se trata del cuerpo como estructura, en el segundo de la estructura de un cuerpo. Generalmente, Leibniz se refirió a la última de las acepciones. (2) En el contexto de la misma, el cuerpo puede ser o artificial - casa, carro, nave... (3) - o natural, en cuyo caso la estructura puede ser simple - en las sales, piedras preciosas,... - u orgánica - en las plantas y los animales (4) -.

Si nos limitamos a considerar los organismos, en el concepto de estructura entendida como ley - la estructura orgánica - debemos ver la expresión formal de la que son modelos o paradigmas la noción completa en el plano

Notas

- 1.- "Lationi structurae vocabulo comprehendas etiam navem, murum, pontem, turrin, columnam, obeliscum, ut sit omne corpus ingens artefactum cujus partes cohaerent." Cout. Op. p. 467. "Table de définitions" 1.702-1.704.
- 2.- Cfr. Cout. Op. p. 226; G.VI, 529; G.VI, 544; G.VII, 174.
- 3.- Cfr. Cout. Op. p. 527.
- 4.- "Structura est simplex quae (in salibus, gemmis, talcis) aut organica in plantis et animalibus." Cout. Op. p. 441.

lógico, el alma en el psicológico, la fuerza en el físico, y la mónada en el metafísico. En 1.676, en "Methodus Physica. Characteristica", Leibniz comparaba la naturaleza de los cuerpos con la estructura de una máquina: en ambos casos la inteligibilidad conduciría a predecir los efectos. (1) Ello constituye precisamente el rasgo definitorio de la noción completa de una substancia individual. Sin embargo, la estructura de un cuerpo no es tanto la ley lógica o noción completa como la ley inherente o fuerza. Así, cuando BAYLE objetaba que la ley de la substancia de un animal - que debe representar lo que ocurre en su cuerpo y en el mundo - supone un decreto de Dios y que por tanto el sistema de la Harmonía preestablecida conviene con el de las causas ocasionales, Leibniz respondía:

"No concibo la ley de la sucesión de las modificaciones de un Alma como un simple decreto de Dios, sino como un efecto del decreto consistente en la naturaleza del alma, como una ley inscrita en su substancia. Cuando Dios pone en un autómeta una cierta ley o regla de acciones a efectuar, no se contenta con darle una orden por su decreto, sino que también le da al mismo tiempo el medio de ejecutarla, es una ley inscrita en su naturaleza o conformación. Dios le da una estructura en virtud de la cual las acciones que El quiere o permite que el animal haga, se producirán de un modo natural por orden. Yo tengo la misma noción del Alma, la considero como un Autómata inmaterial cuya constitución es una concentración o representación de un Autómata material, y produce representativamente en este Alma el mismo efecto." (2)

El alma no es, pues, una ley pasiva que requiera una posterior intervención divina que ejecute la acción, (3) sino que es

Notas

- 1.- "Credibile est, si natura corporum ejusmodi similarium nobis innotesceret, non difficulter nos rationem reddituros omnium quae in ipsis apparent, imo praedicere posse omnes eorum sive per se sumtorum, sive cum aliis mixtorum effectus. Quemadmodum facile nobis est praedicere effectus machinae cujus structuram intelligimus." Cout. Op. p. 94.
- 2.- G. IV, 548 - 549. El subrayado es mío.
- 3.- Cfr. supra. pp. 242-243.

ella misma, como ya sabemos, un principio de acción. La ley inscrita en el cuerpo orgánico o Autómata material, y que le permite pasar de un estado a otro, no es otra cosa que el alma, esto es, la estructura, la representación del organismo vivo al cual va siempre indisolublemente unida y también del mundo. No hay alma enteramente separada de un cuerpo ni cuerpo vivo sin alma o forma substancial. Traduzcamos: no hay estructura sin cuerpo orgánico y viceversa. Cuando la estructura de un cuerpo es tal que todas las partes del mismo constituyen a su vez conjuntos estructurados, subordinados al todo sin dejar de participar en el orden global, o lo que es lo mismo, cuando la estructura lo es de una máquina de la Naturaleza, en la que cada una de sus componentes posee asimismo una estructura orgánica que lo inserta en el marco de relaciones general sin hacerle perder por ello su individualidad, entonces es cuando se tiene una mónada o forma substancial.(1) Si el cuerpo no es orgánico, la estructura es simple: el cuerpo no está animado, es amorfo como puede serlo un puñado de arena.

Obviamente, la cuestión es: la estructura del mundo, ¿es simple u orgánica? Vuelve a plantearse el mismo dilema que anteriormente habíamos comentado, expresado ahora en términos distintos. Y si bien siguen siendo válidas las razones aducidas entonces para justificar que en Leibniz caben, en principio, las dos alternativas, por mi parte entiendo que es más consecuente con el espíritu que informa verdaderamente la filosofía leibniziana considerar que la estructura del universo debe ser orgánica: no en vano el espíritu al que aludo no es otro que la intuición originaria y fundamentante del sistema, la Harmonía universal. En otras palabras, el pensamiento de Leibniz queda perfectamente reflejado, a mi juicio, en el siguiente texto, ya citado en el capítulo anterior, pero del cual podemos ahora comprender en todo su alcance la significación:

Notas

- 1.- Por caminos distintos, llego en este punto a una conclusión semejante a la de H. HOLZ: considerar que el concepto de estructura se corresponde, en Leibniz, con el de forma substancial. Cfr. "Leibniz", pp. 37-38.

"En un cuerpo entero o perfecto, como por ejemplo una planta o un animal, aparecerá una estructura maravillosa que prueba que el autor de la naturaleza ha cuidado y lo ha arreglado todo en ella, hasta en sus partes más pequeñas; pues con mucha más razón debe creerse que el más grande y el perfecto de todos los cuerpos que es el universo, y las más nobles partes de este universo, que son las almas, habrán sido puestas en debido orden, aunque este orden no lo veamos aún, como que sólo podemos ver una parte a la manera que las piezas o fragmentos de un cristal de roca o de alguna máquina artificial o natural desarmada, consideradas a parte o independientemente de su todo, no dan a conocer la figura regular ni el dibujo del cuerpo entero." (1)

La estructura del más grande y perfecto de todos los cuerpos no puede ser de distinta naturaleza a la de una planta o un animal. Y si Leibniz dio a entender lo contrario en otros textos, no me cabe ninguna duda que lo hizo como consecuencia de los condicionantes externos que le influyeron a ir adaptando el sistema con objeto de hacerlo aceptable por la sociedad a la que pretendía servir.

En lo que concierne a la indeterminación que había entre si debíamos considerar el mundo como un cuerpo orgánico o como un mero agregado, "la naturaleza de la cosa" me inclina a pensar lo primero. En cambio, subsiste la cuestión de si el universo, como todos los demás cuerpos, es un ente verdadero o sólo un fenómeno, esto es, queda por decidir si hay que permanecer en el primero o el segundo subsistema. Aquí ya no me es posible determinarme por ninguno de los dos. La verdadera substancialidad puede estar tanto en la substancia simple (2) como en la compuesta, tanto en la estructura

Notas

- 1.- Cfr. supra. p. 474 . El subrayado es mío.
- 2.- El artículo 17 de la "Monadología" muestra cómo hay un paralelismo evidente entre la estructura y la substancia simple. Refiriéndose a la percepción, Leibniz escribe: "Et feignant qu'il y ait une Machine, dont la structure fasse penser, sentir, avoir perception; on pourra la concevoir

(sigue..)

del organismo como en el compuesto orgánico realizado. No se puede borrar de un plumazo la caracterización negativa de la substancia individual, fundamentada en la noción de infinito, el "ens et unum convertuntur" y el principio de razón suficiente; como tampoco podemos olvidar la doctrina del "vinculum", y la tendencia que llevaba el sistema a resultados del impulso inicial dado por la Harmonía universal. De ahí que, a mi entender, las dos posibilidades sean igualmente leibnicianas, de ahí el tercer subsistema, de ahí el laberinto leibniciano. (1)

Notas

- (De página anterior). "(...) aggrandie en conservant les mêmes proportions, en sorte qu'on y puisse entrer, comme dans un moulin. Et cela posé, on ne trouvera en la visitant au-dedans, que des pieces qui se poussent les unes les autres, et jamais de quoi expliquer une perception. Ainsi c'est dans la substance simple, et non dans le composé ou dans la machine qu'il la faut chercher." En la substancia simple, esto es, en la estructura misma, que es la que hace pensar, sentir y percibir. (El subrayado es mío).
- 1.- En Julio de 1.714, Leibniz remitía a REMOND un resumen de su filosofía. En él escribía: "On peut donc dire que chaque substance simple est une image de l'univers, mais que chaque esprit est par dessus cela une image de Dieu, ayant connoissance non seulement des faits et de leur liaisons experimentales, comme les Ames sans raison, qui ne sont qu'empiriques, mais ayant aussi connoissance de la necessité des vérités eternelles, entendant les raisons des faits et imitant l'Architecture de Dieu, et aussi capable par là d'entrer en societé avec luy et de fournir un membre de la cité de Dieu. Etat le mieux réglé qu'il est possible, comme le monde aussi est la plus parfaite de toutes les structures, et le meilleur composé physique et le meilleur composé moral." G.III, 623-624. (El subrayado es mío). La hermeneútica de este texto no haría más que confirmar los puntos fundamentales que hemos venido sosteniendo.

CONCLUSIONES

En la Introducción planteábamos dos series de interrogantes: unos se referían a los fines perseguidos en la elaboración de la tesis (1); otros concernían a los temas concretos en los que íbamos a especificar la encuesta. (2) Atendidos éstos, volvamos la mirada hacia los primeros para comprobar si el trabajo realizado nos permite darles respuesta.

Recordemos que las preguntas que habían impulsado nuestra marcha obedecían a un doble orden de consideraciones: en primer lugar, las que apuntaban a las causas de la diversidad de opiniones en torno a si Leibniz fracasó o no en su propósito de hacer compatible la triple exigencia - lógica, metafísica y moral - que debía satisfacer su filosofía; en segundo lugar, las que decían a los motivos personales de la porfía en el estudio del pensamiento leibniciano, los cuales me llevaban a intentar llegar al significado último del mismo para así poder efectuar una reflexión sobre su presencia en las ideas predominantes de nuestros días.

En relación con el primer punto, he procurado dejar constancia de que, efectivamente, la Harmonía universal es el eje fundamental alrededor del cual gira y se desarrolla la filosofía leibniciano, mostrando su papel como principio de principios (3) - no en el sentido de primer eslabón de una cadena deductiva lineal, pues ya advertimos que

Notas

- 1.- Cfr. supra. pp. 6-9.
- 2.- p. 10
- 3.- Cap. III, p. 152 y ss.

el sistema de Leibniz debe imaginarse de modo reticular, o si se quiere, radial; sino de centro por donde deben pasar ineludiblemente los principios magnos leionicianos (1) -, y poniendo de relieve aquellos aspectos de la doctrina en los que el mundo, el individuo y Dios aparecen sometidos al orden universal único, omnipresente, comprensivo y determinante, ya sea antes de la Creación - en el supuesto de que la haya - o después de ella, en el plano moral o el natural, de las esencias o de las existencias. (2)

Asimismo, he tratado de patentizar que la evolución del sistema, que siempre tuvo lugar bajo el imperativo de la Harmonía universal, se veía condicionada por la necesidad de no atentar contra el orden político, social y religioso que Leibniz tanto se afanó en preservar y afianzar. Pruebas de la preocupación del filósofo en aunar especulación y práctica son el dilatado espacio que los temas relacionados con esta última ocuparon en su obra, y la insistencia mostrada en marcar bien las distancias entre su pensamiento y el de quienes eran considerados heterodoxos, principalmente el de SPINOZA. Leibniz debía poner especial empeño en acentuar las diferencias en todos aquellos puntos que significaran un distanciamiento esencial con las ideas del filósofo de La Haya, pues si bien aprovechaba la menor ocasión para anatemizarlo, era muy consciente de no estar lo suficientemente alejado de su campo de gravedad como para que no se apreciaran peligrosas e indeseadas concomitancias entre las respectivas doctrinas.

De ahí que Leibniz, si pretendía escapar al necessitarismo espinocista del cual confesaba haberse sentido próximo (3), tenía la obligación moral de negar la substancia única y afirmar la contingencia de este mundo y de

Notas

1.- Cfr. supra, cap. III, pp. 138, 148, 153 y ss.

2.- Véase pp. 112, 156-157, 219, 486-503.

3.- Cfr. nota 2 de la página 352, y N.E.I., I, p. 58: "Vous savez que j'étais allé un peu trop loin ailleurs et que je commençais à pencher du côté des Spinozistes, qui ne laissent qu'une puissance infinie à Dieu, sans reconnaître ni perfection ni sagesse à son égard, et, méprisant la recherche des causes finales, dérivent tout d'une nécessité brute."

nuestros actos, así como la existencia de un Dios trascendente, infinitamente bueno, sabio, poderoso y justo. Y eso fue lo que hizo: con el soporte de los presupuestos metafísicos examinados en la Primera parte, elaboraría un sistema, el de la Harmonía preestablecida, por medio del cual pretendía explicar y justificar racionalmente la multiplicidad substancial, la creación libre del mundo, la libertad humana y la trascendencia e infinita perfección divina. Además, en este sistema, en el que, sin contar a Dios, únicamente las mónadas inmatrimales, indivisibles e indisolubles son verdaderas substancias, el problema de la inmortalidad del alma se resolvía, el laberinto de la composición del continuo se disolvía, el mundo, como los cuerpos todos, resultaba ser sólo un agregado, un fenómeno, y la cuestión de la unión del alma y el cuerpo quedaba explicada por una teoría que, según su autor, era algo más que una pura hipótesis. (1)

Sin embargo, las contradicciones inherentes a la propia formación dialéctica de este sistema no tardarían en aflorar. ARNAULD primero (2) y TOURNEMINE después (3) incidirían en la insuficiencia del tratamiento que Leibniz daba al tema del carácter ontológico que había de asignársele al hombre considerado como "totum essentiale". A raíz de ello, el filósofo desarrollaría la doctrina de la substancia compuesta incorporando y adaptando a su pensamiento el "vinculum substantiale" escolástico.

Ahora bien, el sistema de la Harmonía preestablecida no podía asumir esta doctrina sin que el conjunto se viera seriamente afectado, pues si los cuerpos orgánicos son substancias, y todos están animados, ¿qué razón podía aducirse para que el universo - el más perfecto de los cuerpos - no fuera también una substancia y Dios el alma del mundo? Por otra parte, si la extensión y la continuidad pasaban a ser reales se desmoronaba uno de los principales argumentos esgrimidos para sustentar la inmaterialidad de la substancia

Notas

- 1.- S.N.N., art. 17
- 2.- Cfr. supra. pp. 307-309.
- 3.- Pp. 310-312.

verdadera. ¿Qué resta, pues, de la caracterización negativa de la substancia individual? Y de seguir tirando del hilo, los cambios que se produjeran ¿no serían de tanta importancia que, finalmente, el sistema anterior se transformara de tal manera que ofreciera respuestas totalmente distintas a los problemas planteados?

A mi juicio, no es ajeno a este orden de consideraciones el que Leibniz incurriera en **claras** ambigüedades y contradicciones al referirse a los compuestos. (1) Queriendo alejarse de la pared del fantasma del espinocismo, el filósofo había multiplicado hasta tal punto las substancias que los cuerpos se habían convertido en meras apariencias; pero esto debía chocar contra el sentimiento generalizado de la época, que defendía la substancialidad del cuerpo humano (2), lo cual constituía la punta de la espada que, de seguir acosándole, podía poner de manifiesto un sistema, hasta entonces latente, de consecuencias nada favorables a la exigencia moral que, inexcusablemente, debía cumplimentar. Fruto de la tensión que esta situación previsiblemente originaría es, a mi modo de ver, un tercer sistema a mitad de camino de los otros dos, y cuya expresión última es la "Monadología". (3)

De lo expuesto quizás cabría deducir que apoyamos nuestra interpretación exclusivamente en el conflicto provocado por la confrontación entre la especulación y la práctica. Si así fuera, en este punto la tesis no diferiría esencialmente de aquellas que remiten todas las contradicciones observables en Leibniz a la duplicidad, y podríamos ya concluir sin haber aportado nada al respecto. Sin embargo, no sostenemos que existe una tríada de sistemas apelando sólo a la mala conciencia del filósofo, lo cual es, a todas luces, si no falso, insuficiente. Además de los factores externos,

Notas

- 1.- Cfr. supra. pp. 292-294.
- 2.- Cfr. p. 294.
- 3.- Cfr. pp. 330-339.

es preciso tomar en consideración los factores internos que estuvieron influyendo y condicionando el desarrollo "natural" de la filosofía de Leibniz. Me refiero concretamente al axioma del "ens et unum convertuntur" y a la noción de infinito.

En relación con la convertibilidad del ente y la unidad, recordemos que fundamentó ontológicamente la concepción de la substancia individual (1), incluyendo, por supuesto, la expuesta en el "Discurso de Metafísica" y en la correspondencia con ARNAULD. Es suficiente esta indicación para poner en tela de juicio las interpretaciones que, como es el caso de M. BLONDEL y C. FREMONT - esta última avalada por M. SERRES (2) - ven en la doctrina que Leibniz explicitó en los postreros escritos a DES BOSSES la culminación y el cierre de su sistema. (3) Ciertamente, como he dicho en anteriores ocasiones, no se puede dejar de lado toda la argumentación de la caracterización negativa de la unidad verdadera. En 1.687 Arnauld había objetado que si la unidad trascendental debía ser esencial e intrínseca a todo ente que sea uno, ¿cómo podía la materia, que es plura entia, llegar a convertirse en unum ens por medio de algo extrínseco a ella? Leibniz respondía entonces recurriendo al carácter fenoménico de la materia. (4) Pero en 1.716, si lo extenso, material y continuo pasa a ser real, ¿ha dejado por ello de ser divisible? En modo alguno. Por consiguiente, habida cuenta del sentido estricto que el filósofo daba a la categórica afirmación: "lo que no es verdaderamente un ente, no es tampoco verdaderamente un ente", concluyo que, en el contexto de la ontología leibniziana, la doctrina del vínculo substancial(izante) no resuelve la dificultad de la incompatibilidad entre la divisibilidad y la unidad trascendental. No cabe hablar, pues, de un sistema cerrado único cuando el mismo contiene partes difícilmente conciliables.

Notas

- 1.- Cfr. supra. pp. 72-76.
- 2.- Cfr. Prefacio de M. SERRES en "L'être et la relation", de C. FREMONT, pp. 7-9.
- 3.- Cfr. supra. pp. 332-333.
- 4.- Cfr. pp. 307-310.

A semejante conclusión se llega después de examinar las implicaciones que la noción de infinito y la relación que a través de la misma se da entre la matemática y la metafísica leibnizianas, tienen en los temas de la naturaleza del mundo y el problema de la libertad.

Respecto al primero de ellos, al analizar la cuestión del estatuto ontológico del universo veíamos que uno de los dos argumentos utilizados por Leibniz para refutar a quienes hacían del mundo un animal y de Dios su alma, era el de que un infinito con partes no puede constituir un verdadero todo. (1) Este razonamiento, basado en la hipótesis de la contradictoriedad del infinito categoremático o estricto, es de una solidez indudable en el marco de una matemática finitista, que es el propio del sistema de la Harmonía preestablecida; pero si lo encuadramos bajo una óptica infinitista pierde su fuerza. Ahora bien, desde el instante que Leibniz acepta la substancialidad de los cuerpos y la realidad actual - no sólo ideal o fenoménica - de la extensión, la materia y la continuidad, la argumentación se resquebraja. Hasta tal punto es así que, si no se quiere hacer incurrir al filósofo en una flagrante contradicción, por él mismo tantas veces denunciada - todos infinitos cuantitativos y continuos -, no hay más remedio que adoptar una perspectiva infinitista. Y ello equivale a un cambio de sistema.

Abundemos en la misma idea, tomando ahora como base del comentario la doctrina de la libertad. En el capítulo XIII respondíamos por Leibniz a la crítica que le hacíamos a su teoría, apelando a la distinción entre las proposiciones necesarias y contingentes. (2) Es probable que el lector, al rinalizar el último capítulo y a la vista de los juicios emitidos en él acerca de la concepción leibniziana de la libertad, haya pensado en dicha distinción. ¿Acaso no era la salvaguarda de la contingencia y del libre albedrío?

Notas

- 1.- Cfr. supra. pp. 476-477.
- 2.- Pp. 482-484.

La observación es justa siempre y cuando se tengan presente las dos restricciones que limitan su campo de aplicación: por un lado, que la potestad del franco arbitrio amparada por el argumento basado en la diferencia entre las proposiciones debe referirse a los actos humanos, no a los divinos; por otro, que dada la infinitud del análisis en las verdades contingentes, el que dicho análisis no lo completa ni Dios es cierto cuando el modelo a partir del cual establecemos la analogía entre los números o líneas y las proposiciones es el de la matemática finitista, esto es, se mueve en el terreno de lo indefinido, no el de una matemática infinitista, en la que sí hay número infinito - contra la creencia de Leibniz - y en la que la curva se encuentra con su asíntota en el infinito. Y es que cada uno de estos dos modelos se corresponde, en Leibniz, con un sistema distinto.

La no observancia de esta última consideración conduce al error de confundir con la totalidad del pensamiento leibniziano lo que no es sino una rama o dirección - posible o actual - del mismo. Quien ha leído "L'infini mathématique" de L. COUTURAT comprende muy bien, o al menos está en disposición de hacerlo, la interpretación que el autor hizo de la filosofía de Leibniz: Couturat leyó a nuestro filósofo desde una óptica infinitista. Es por ello que dio preeminencia a los textos en los que se afirma que todas las proposiciones son reducibles a las idénticas sobre aquéllos, más numerosos, en los que se sostiene lo contrario. Algo parecido podríamos decir de B. RUSSELL.

Por mi parte, la lectura de la obra leibniziana no ha sido desde ese ángulo, sea matemático o lógico, sino que he tomado como referencia la metafísica de Leibniz, cuyo núcleo original es la idea de la Harmonía universal. En otras palabras, he procurado ir a la raíz y no quedarme en las ramas. Debido a ello, de la contradicción en los textos no deduzco necesariamente duplicidad en el filósofo; en cambio, sí infiero pluralidad en los sistemas. Por eso, desde el punto de vista metodológico, mientras Leibniz razonaba

convincientemente la perpetua separación entre la curva y la asíntota, la inaccesibilidad del límite irracional por una sucesión de números racionales y la contradicción implícita en la noción del número infinito, no debemos dudar de su sinceridad al sostener la irreductibilidad de las proposiciones contingentes a las idénticas y negar la posibilidad de un todo cuantitativo infinito.

No obstante, sí dudo que Leibniz, en sus planteamientos filosóficos, permaneciera constante y absolutamente ceñido al marco conceptual derivado del modelo de una matemática finitista. Por lo demás, incluso si hubiera sido así, en mi opinión tampoco ello le habría persuadido de que en su filosofía cabía realmente la libertad y la substancia no trascendía los límites del individuo. Y baso mi juicio en dos razones. En primer lugar, conviene no extrapolar la influencia que en Leibniz ejerció la matemática en la metafísica y no convertirla en determinación. Entre ambas disciplinas hubo sólo dependencia estadística - no funcional - resultante de la suposición de que toda la realidad, sin excluir la moral, está escrita en caracteres matemáticos. Tanto la lógica como la matemática influyeron en la metafísica, pero no la determinaron: fue la idea que Leibniz tenía acerca de la estructura de lo real, esto es, de la naturaleza de las cosas, quien lo hizo. A lo contrario apunta precisamente la segunda de las razones aludidas: el despliegue del pensamiento leibniziano en la dirección dictada por la intuición originaria que lo germinó, lo llevaba hacia una matemática infinitista, en cuyo contexto - que no se olvide es el de la Geometría Proyectiva, tan querida como citada por Leibniz, quien erigíase autoridad en la materia (1) - desaparecería la tensión producida por la colisión entre el indefinido, que pasaría a ser el infinito estricto, y el principio de continuidad. (2) Pero, obviamente, de llegar a realizarse lo que no era sino una tendencia se hubiera dado al traste. no sólo

Notas

1.- Cfr. supra. pp. 446-450.

2.- Cfr. pp. 395-403.

con el soporte teórico básico de la separación entre lo necesario y lo contingente, sino también con uno de los argumentos principales en los que Leibniz sustentaba la trascendencia divina y la no substancialidad del mundo.

La distinción entre las verdades de razón y de hecho proporciona, pues, un excelente paradigma de la diversidad de sistemas y la relación de éstos con la matemática. Corresponde al primero de ellos, en el cual únicamente las mónadas son reales; el infinito actual es el indefinido; el plano es el afín, donde dos paralelas, lo mismo que la curva y su asíntota, no se cortan en ningún punto; lo real no pasa del infinito numerable; la continuidad es ideal; Dios es el infinito verdadero y está fuera del plano o de la línea, observando cómo la resolución de una proposición contingente se prolonga indefinidamente, viendo la razón de la inclusión del predicado en el sujeto, pero sin llegar a terminar el análisis; Dios es, en ese caso, sede de la Harmonía universal. No se da en el segundo, en el cual los cuerpos no son ya meros fenómenos y los compuestos pueden ser substancias; el infinito actual es el infinito estricto; el plano es el proyectivo; donde todo par de rectas se cortan en algún punto, y si son paralelas, lo mismo que dos líneas asíntóticas, tienen el punto de tangencia en el infinito; lo actual alcanza el infinito numerable; la continuidad es real; Dios, centre partout, se incorpora al mundo de la misma manera que el infinito lo hace a la línea o al plano, y no sólo ve la secuencia de la resolución de una verdad: está donde acaba, es su término; Dios es ahora no ya sede, sino la propia Harmonía.

Por razones puramente teóricas, matemáticamente Leibniz no dio, o no acabó de dar por completo, el paso del finitismo al infinitismo: se quedó a medio camino.(1) Metafísicamente sabía que podía ir más lejos, que la realidad inteligible era todavía inalcanzable con el corpus

Notas

- 1.- En 1.716 escribía Leibniz: "Et non obstant mon Calcul Infinitesimal, je n'admets point de veritable nombre infini, quoyque je confesse que la multitude des choses passe tout nombre fini, ou plustôt tout nombre." G.VI, 629.

matemático conocido hasta entonces (1); pero sospecho sabía también que dar el paso en su totalidad probablemente le llevaría a concebir un mundo cuya existencia podía derivar geométricamente de la esencia de Dios, como en SPINOZA. A pesar de ello, dada la profunda convicción de Leibniz acerca de la imposibilidad del infinito estricto (2), ideal o actual, y haoida cuenta de las consecuencias dimanantes de su rigurosa interpretación del "ens et unum convertuntur", no puedo dejar de pensar que si permaneció con el pie en volandas, fue tanto por motivaciones de tipo moral como por razones estrictamente filosóficas. De ahí que no acepte la tesis del cierre del sistema: todo lo más, cabe hablar de tendencia predominante.

De los esfuerzos necesarios para mantener el equilibrio en tan incómoda posición, surgió el tercer sistema, expresión del laberinto en el que Leibniz se vio inmerso al entrar en confrontación la especulación y la práctica. Es el sistema de la "Monadología", el cual, debido al carácter formal del método expositivo leibniciano, permitía disimular las ambigüedades en las que forzosamente debía incurrir. (3) Dábase así pábulo a la diversidad de lecturas y disparidad en las interpretaciones: todas tenían donde apoyarse. (4)

+

Notas

- 1.- "M. Bayle a raison de dire, avec les Anciens, que Dieu exerce la Géométrie, et que les Mathématiques font une partie du monde intellectuel, et sont les plus propres pour y donner entrée. Mais je crois moy même que son intérieur est quelque chose de plus. J'ay insinué ailleurs, qu'il y a un calcul plus important que ceux de l'Arithmétique et de la Géométrie, et qui dépend de l'Analyse des idées." G.IV, 571, l.702.
- 2.- En relación al comienzo del tiempo, Leibniz escribía en una nota a una carta a Bourguet de 1.715: "Tout temps a un commencement, mais il peut suivre un autre temps. A proprement parler, il n'y a point de temps infini ny de ligne infinie, ny généralement de tout infini."
- 3.- Cfr. supra. pp. 292-294.
- 4.- Pp. 335-339.

La constatación de la pluralidad de sistemas en los que la filosofía de Leibniz se manifiesta podría inducirnos a juzgar infructuoso cualquier intento de llegar al significado último de la misma. En efecto, ¿acaso puede, simultáneamente, ser calificada como una filosofía de la libertad y de la necesidad, del individuo y de la totalidad? Por grande que sea el eclecticismo de un autor, difícilmente conciliará lo esencialmente incompatible.

Sin embargo, no debemos caer en el mismo error que hemos procurado denunciar: confundir las ramas con la raíz y el tronco. Es en éstos donde es preciso buscar el sentido de la concepción del mundo de Leibniz, máxime cuando el pensamiento que la subyacía no encontraba expedito - por motivos tanto internos como externos - un cauce único a través del cual darse a conocer.

¿Hacia dónde apuntan los resultados obtenidos en nuestra encuesta? La discusión efectuada en los dos últimos capítulos, en los cuales hemos tenido en cuenta la multiplicidad sistemática, me permite responder sintéticamente.

Hacia un Dios que, si no es inmanente y se identifica con la Harmonía universal o con el mundo, es el programador perfecto, el gran armonizador, sabático, sin posibilidad de intervención en su obra, pues de hacerlo acarrearía la destrucción de su propia noción. Un Dios que carece de voluntad, sometido al dictado imperioso del orden general, cuya inteligencia interviene en la creación, todo lo más para pensar la pluralidad de los posibles, pues ni la determinación del máximo procede de ella. Un Dios, en definitiva, cuyo acto creador - en el supuesto de que lo haya - no es libre ni aún en sentido leibniciano; diametralmente opuesto al abogado en la "Teodicea", y que, ante los males que nos afligen, hace inútil el consuelo de la plegaria. (1)

Hacia un universo que, agregado o substancia, no puede eludir el carácter de estructura orgánica (2);

Notas

- 1.- Cfr. supra. pp. 480-481; 469-472; 496.
- 2.- Pp. 515-522.

en el cual - en contra de la opinión de N. RESCHER - la perfección moral está incluida en la física (1), y el reino moral en el natural, desembocando así en un monismo naturalista - contra lo sostenido por BELAVAL y ELSTER (2) -. Un universo, en fin, cuya existencia deriva necesariamente de su esencia (3).

Hacia un individuo cuyas acciones vienen completamente necesitadas como consecuencia de la unicidad del mejor de los mundos posibles, y cuya existencia, lo mismo que su noción, no le está dada de un modo absoluto, sino en función de su pertenencia a la serie de cosas que lleva en sí misma la determinación del tránsito de la posibilidad a la actualidad. (4)

En resumen: a mi juicio, Leibniz sustentó una concepción del mundo profundamente naturalista que, en virtud del holismo implícito de la Harmonía universal, daba una preeminencia absoluta al todo respecto a las partes. De los, según KANT, tres temas inevitables de la Razón Pura, Dios, Libertad e Inmortalidad (5), sólo de este último la metafísica leibniziana consiguió una explicación satisfactoria para la exigencia moral y lógica por la cual era requerida: en la filosofía de Leibniz, Dios y el libre albedrío tienen sólo cabida nominal. El filósofo creyó esquivar el necessitarismo espinocista cuando los modelos aportados por una concepción finitista de la matemática justificáronle de un modo teórico lo que él precisaba para la práctica: que en su sistema no pudiera darse razón de toda verdad, para lo cual incluso Dios debía ser incapaz de completar el análisis de una proposición contingente. De lo contrario, no había manera de evitar la identificación entre la "ratio" y la "causa", el orden lógico y el ontológico. Y si "el orden

Notas

1.- Cfr. supra. pp. 492-494.

2.- Pp. 459-465.

3.- Pág. 502.

4.- Pp. 500-501.

5.- "Crítica de la Razón Pura". Introducción, III, ed. Losada, I, p. 151.

y la conexión de las cosas es lo mismo que el orden y la conexión de las ideas" como en SPINOZA, entonces, por parte de Leibniz estaba perdido el pleito entre la sociedad de la que habíase erigido defensor y las ideas que amenazaban destruiria.

Separando ambos órdenes, un dique cuya solidez dependía básicamente de aquel finitismo, pero sobre el cual ejercíase la tácita y constante presión de la idea directriz del orden universal, que llevaba a la inclusión de la contradicción moral en la contradicción lógica y al diluimiento de la diferencia entre el principio de las esencias y el de las existencias. (1) Desde la perspectiva de Leibniz, el muro aguantó, mas no sin agrietarse - de ahí los tres sistemas -. Nosotros, aún cuando sólo sea por razones de tiempo y lugar, estamos libres de los prejuicios propios de la época del filósofo y contamos con la obra de CANTOR y DEDEKIND, lo que nos permite disponer de una atalaya privilegiada desde la cual discernir y calibrar la firmeza de los fundamentos. La conclusión es que debía sobrevenir el desmoronamiento, dando lugar, por un lado, a que la soberanía de la razón lógica ejemplificada en la Geometría Proyectiva invadiera todo el ámbito de la realidad, incluso la existencial, y por otro, que a raíz de ello se produjera una simbiosis última de la que resultara el naturalismo logicista hacia el cual siempre había tendido el pensamiento leibniciano.

¿Ha ocurrido así? Uno de los principios más utilizados por Leibniz en su Física fue el de la equivalencia entre la causa plena y el efecto entero. (2) Apliquémoslo al campo de la investigación filosófica y convendremos en que el verdadero sentido de la obra de un autor puede conocerse, no sólo con el estudio de la misma, sino también acudiendo a los vestigios que de ella nos ha dejado la historia. De la influencia ejercida en el naturalismo panteísta del siglo XVIII por Leibniz nos ha informado DILTHEY en su Notas

1.- Cfr. supra. p. 494.

2.- Cfr., por ejemplo, G.III, 45-46.

"De Leibniz a Goethe". ¿Cuál hubiera sido la reacción de nuestro filósofo de haber visto cómo su nombre y pensamiento eran íntimamente asociados a SPINOZA, del cual tanto quiso desmarcarse? (1) Es de suponer su desengaño, que seguramente habría aumentado al conocer la opinión de J. NEEDHAM, quien le atribuye ser el primero de los grandes pensadores organicistas y dialécticos de Occidente: Hegel, Marx, Engels y Whitehead. (2) Por lo demás, ya he dejado constancia de los testimonios de L. BERTALANFFY (3), B. RUSSELL (4), H. HOLZ (5), L. FEUERBACH (6), LENIN (7) y las simpatías de K. MARX (8). Ciertamente, ¿puede extrañar que la filosofía de Leibniz sea catalogada como un ateísmo y materialismo camuflados cuando, incluso en su expresión del sistema de la Harmonía preestablecida, lo puso tan fácil para que se pudiera cortar el cordón umbilical que une lo creado a su creador? Emulando a LAPLACE, un materialista podrá argumentar: qué más da si el mundo es la obra de un Dios creador si puedo prescindir de semejante hipótesis. (9)

Notas

- 1.- Cfr. especialmente, pp. 30, 67, 69, 74-75, 352-354, 384. El hecho de que el siglo XVII fuera sistemático y el XVIII no (Cfr. E. CASSIRER, "Filosofía de la Ilustración", pp. 21-27) explica que Leibniz pudiera influir en el panteísmo de este último, el cual, al partir de lo dado y no de los principios, podía prescindir del caparazón de conceptos que envolvían y maniataban el pensamiento leibniziano. El siglo XVIII no tenía por qué respetar el sistema global de Leibniz, si su espíritu, y de éste afloraba la vida, la fuerza, la trabazón de todo con todo. Es este mismo espíritu el que constituye el punto de partida de la metafísica de Abel Martín, esto es, de A. MACHADO, quien, por cierto, también emparenta a Leibniz y Spinoza. (Véase, A. MACHADO, "Antología de su prosa, III. Decires y pensamientos filosóficos", Edicusa, Madrid, 1.971, pp. 43 y 180)
- 2.- Cfr. J. NEEDHAM, "Science and Civilisation in China", t. II, Cambridge 1.956, pp. 496 y ss. Citado por J. ELSTER, "Leibniz et la formation..." p. 240.
- 3.- Cfr. Introducción, supra. pp. 7-8.
- 4.- ibid. p. 4.
- 5.- ibid. p. 4. y 477.
- 6.- Cfr. supra. pp. 336-338. También en "Manifestes Philosophiques", Textes choisis 1.839-1.845, p. 117: "Seul l'Esprit d'un Leibniz, son principe sanguin, matérialiste-idéaliste, a su le premier arracher les Allemands à leur pédantisme et à leur scolastisme philosophiques." p. 137: "C'est dans l'ordre de l'universel que Leibniz et Descartes son idéalistes, mais dans l'ordre du particulier ils sont matérialistes."
- 7-9 en página siguiente.

+

La obra de Leibniz es coherente: con la época, con la personalidad de su autor y con ella misma. Ser coherente con la época y la personalidad significa sufrir la influencia de toda realidad compleja: así es que no está exenta de vacilaciones, las premisas y conclusiones a veces llegan a indignar, y en sus escritos políticos se hace patente la calidad de tales, que otros filosóficos comparten. ¿Prueba ello la duplicidad de Leibniz? En modo alguno. La evolución de su pensamiento puede seguirse paso a paso, apreciándose que los principios establecidos en la juventud generan el futuro desarrollo de su filosofía. Como también se pueden advertir las causas por la que la misma se ramifica. Por otra parte, Leibniz era un diplomático nato, pero en ningún instante traicionó sus principios morales: fue fiel a Alemania, a su religión y a su idea de la cultura. Y si se dedicó a ganar fama y dinero, no es menos cierto que los puso al servicio de sus ideales. (1)

En fin, a mi juicio puede emprenderse la lectura de la obra leibniziana sin temor a que en ella se nos mienta. Eso sí, debemos estar precavidos ante la pluralidad de sistemas, lo cual, más que prevención, requiere estudio y prudencia. (2)

Notas

(De página anterior) 7.- Cfr. supra. pp. 337-338.

8.- P. 338. D. NEDELKOVITCH, en "Leibniz, Madame du Châtelet, R.J. Bosovich et le problème de la continuité" (Leibniz. Aspects.. " pp. 131-132) escribe: "On sait qu'Engels n'avait pas pu trouver un cadeau d'anniversaire qui causât une plus grande joie à Marx que, précisément, une gravure, par elle-même insignifiante, mais qui avait jadis appartenu personnellement à Leibniz, et Marx placa cette relique philosophique au-dessus de sa table du travail."

9.- Se dirá: puesto que junto a las interpretaciones citadas hay otras de signo distinto a las cuales también me he referido (pp. 4-6), ¿no debería ser asimismo válido para ellas el principio de la equivalencia entre la causa y el efecto? La objeción sería contundente si por nuestra parte hubiéramos basado el juicio en uno de los subsistemas en que la filosofía de Leibniz se expresa. No es ése el caso; y la razón por la cual anora aludo a los autores que resaltan el organicismo, panteísmo y materialismo de Leibniz, es porque entiendo que, al hacerlo, ellos han sido más radicales.
1 y 2 en página siguiente.

Estas consideraciones han guiado mi lectura e interpretación del pensamiento de Leibniz. No seré yo quien abrigue la vana ilusión de haber logrado aprehender total y definitivamente el sentido último y nuclear del mismo. Sí confío, en cambio, haberme aproximado a él lo suficiente en esta tesis como para conseguir un retrato, si no perfecto, que al menos supere la expresividad de una fotografía y cuyos perfiles nos hablen de su espíritu.

¿Y qué vemos? La quintaesencia del racionalismo. Cuando se incluye a Leibniz entre los filósofos racionalistas del siglo XVII, debería hacerse constar que el suyo es el racionalismo elevado a su más alto grado. No se puede ir más lejos: Dios y el mundo, naturaleza y moral, nada escapa al sometimiento al principio de razón suficiente. DESCARTES, separando los planos de lo extenso y lo espiritual, únicamente subordinaba la "res extensa" a los principios mecanicistas: el espíritu y, en última instancia, Dios, no estaban sujetos a los mismos, traduciéndose esta independencia en la doctrina de la arbitrariedad de las verdades eternas. MALEBRANCHE no excluía la posibilidad de que Dios hubiera podido crear un mundo más perfecto; la expresión "Dios elige el mejor mundo posible" no tenía para él más que un significado comparativo, relativo a la voluntad de Dios, mientras que para Leibniz tenía un sentido superlativo, relativo no a la voluntad, sino al entendimiento. (1) En cuanto a SPINOZA, su necessitarismo es en el fondo, desde el punto de vista "racional", menos riguroso que el de Leibniz. El mundo de Spinoza es de una necesidad absoluta, pero no cabe la cuestión de si es el mejor o no, porque no hay otro. En cambio, el mundo de Leibniz es también necesario, pero

Notas

(De página anterior) 1.- Por ejemplo, con los beneficios que Leibniz preveía obtener de sus inventos concernientes al empleo de los molinos de viento para sacar agua del interior de las minas de Harz, pensaba fundar la Academia. (Vd. G. SCHEEL, "Leibniz historien" en "Leibniz, Aspects", p. 53.

2.- Esta prudencia evitará el tratamiento homogéneo de textos y conceptos que pertenecen a sistemas o ramas distintas, práctica que no es extraño ver en el comentario sobre Leibniz.

1.- Cfr. G. DREYFUS, en la Introducción al "Traité de la Nature et de la Grâce", p. 163.

además es el mejor, el más armónico, lo cual se refleja en sus leyes, que no sólo responden a las causas eficientes, sino que además envuelven la consideración de lo bueno, lo bello, lo perfecto matematizable. El mundo de Leibniz incluye una razón determinante, necesitante e inmanente, que proviene de su optimicidad: máximo único y distinguido se impone inexorablemente a Dios. Quizás se nos objete el confundir el fatalismo con el determinismo, y que el de Spinoza es un necessitarismo absoluto, mientras el de Leibniz es moral. ¡Poco importan aquí las palabras! En el comentario somos conscientes de la diferencia entre una necesidad supeditada al cumplimiento de una condiciones y una necesidad incondicionada. (1) En todo caso, se puede aceptar que en Spinoza la necesidad es "bruta y ciega" y en Leibniz es "sabia e inteligente". Pero ello no significa otra cosa que en nuestro filósofo, el fatalismo más acusado se introduce de lleno en todos los órdenes de la realidad con el santo y seña de la racionalidad. Todo es explicable finalmente por la ley teleológica dimanante de la Harmonía universal, igualmente válida en lo físico que en lo espiritual.

En este contexto, el único Poder absoluto que tiene cabida es, o la omnímoda e impersonal - aunque no despersonalizada - Razón de Estado, o un Dios concebido como empresario planificador, sin otra alternativa que la de aplicar el plan óptimo imperativo que le descubre el cálculo realizado con la matemática conocida sólo por él, en el cual se instrumentaliza al individuo para la consecución de unos fines que vienen predeterminados por "la naturaleza de la cosa."

Es de acuerdo con esta visión de la filosofía de Leibniz que observo también la presencia viva del espíritu que la anima en las corrientes ideológicas dominantes en nuestros días, tanto en el Este como en el Oeste. Quizás las diferencias entre las mismas sean más aparentes que reales y, en el fondo, manen de la misma fuente. La influencia en la corriente marxista ya ha quedado indicada. Y cuando se le preguntó a V. LEONTIEV si "veía" al hombre cuando

Notas

1.- Cfr. supra. pp. 479-482.

analizaba, la respuesta fue, según el entrevistador: "(Rápido) ¡No! (Pausa) ¡Veo el sistema! (Pausa) El hombre es sólo una pequeña parte". (1)

La comunidad de ideas entre el Programador perfecto de Leibniz y uno de los mayores teóricos del neo-capitalismo es evidente. Lo cual sería una mera anécdota de no ser que el holismo inspirador de la actuación de ambos se transmite como principio rector del proceder económico a través de los libros de texto de las escuelas y facultades occidentales, (2) y porque, en mi opinión, la contestación de Leontiev representa la expresión - consciente o no - de un pensamiento hondamente totalitario, bajo cuyos supuestos sistémicos, tan vinculados a los organicistas, los individuos o los colectivos minoritarios, absorbidos por la vorágine que generan los órdenes de unidad crecientes, pueden ser considerados como piezas de un macro-engranaje o como células o partes de un organismo a las cuales juzguen lícito manipular o aplicar medios "quirúrgicos" los detentadores del poder - sea político, económico, social o religioso - que se irrogan el conocimiento de las leyes del sistema, cuando entiendan que así lo exige la concepción del todo por ellos tomado como óptimo.

Notas

- 1.- En "La Vanguardia", 1.6.1.980, p. 25. Entrevista de F. PUJOL.
- 2.- Como botón de muestra véase el siguiente texto: "El resultado de la empresa fluye del conjunto de las actividades que ejecuta la unidad económica durante su vida. Cada hecho administrativo debe estar inspirado en el principio de máxima economicidad y eficiencia, de modo que coopere a la optimización del resultado total; por esta razón, podemos decir que no existen en la empresa secciones productivas e improductivas: todas ellas deben ser necesarias para el cumplimiento del objetivo señalado. Si algún departamento resulta innecesario debe ser eliminado." El pasaje pertenece al libro de J. ALVAREZ LOPEZ, "Introducción a la Contabilidad", de uso frecuente en las Escuelas Universitarias de Estudios Empresariales de España. (p. 246, Ed. Donostiarra, 1.980) La profunda concomitancia del texto con el pensamiento de Leibniz no queda disminuida por el hecho de referirse a la empresa y a secciones. Importa destacar la estructura, no el modelo.

No se tomen mis palabras como una apología de un individualismo desaforado o de la primacía de los instintos y la irracionalidad en la conducta humana. La consideración del bien común y la recta razón deben guiar y orientar nuestras acciones. Sin embargo, a veces lo mejor es enemigo de lo bueno. Dada la esencial falibilidad de aquellos a quienes compete tomar decisiones sobre la totalidad, es preciso preservar en el individuo unos derechos con carácter inalienable que no puedan ser conculcados bajo ningún concepto, por más cálculos "racionales" que dicten lo contrario. La libertad debe entenderse como una potestad del ser humano para obrar de acuerdo con su voluntad y entendimiento, pero siempre con la facultad de suspender la acción deliberada cuando así lo quiera; la libertad exige los hiatos lógico-metafísicos que Leibniz rechazaba. De lo contrario, nuestros actos no diferirían sustancialmente de los puramente animales en tanto que obedecerían en última instancia al esquema estímulo-respuesta, y no habría modo de atribuirles responsabilidad moral alguna.

Ni se vea en lo que antecede un alegato en contra de la planificación. Considero a ésta como un instrumento que, en sí mismo, no es ni bueno ni malo: depende de la utilización que de él se haga. En cambio, me preocupo cuando veo dicho instrumento en manos de quienes supeditan la parte al todo de una manera absoluta, la moral a la lógica, el espíritu a la naturaleza. Pues entonces, llevados por su racionalidad, o mejor, maniatados por ella, pueden cometer las mayores aberraciones tildándolas de necesarias, aunque luego la Historia las califique de irracionales.

¿Que todo esto es impreciso? Probablemente; pero el desarrollo de este orden de reflexiones requeriría una nueva tesis. Ésta, que contiene cuanto al respecto precisaba decir en relación con el sentido de la filosofía de Leibniz, ha llegado a su fin.

++++
++++

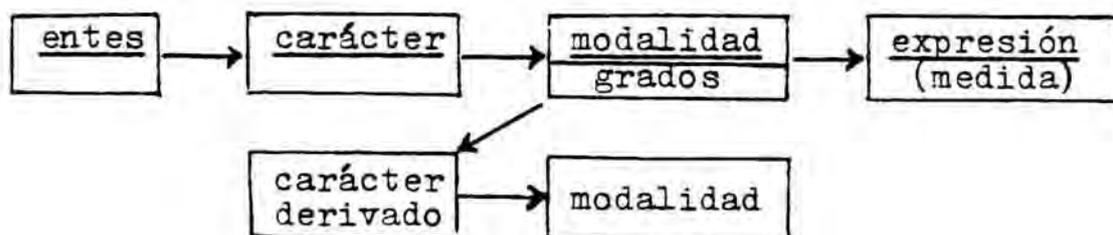
A P E N D I C E

I.- DIVERSAS FUNCIONES DEL TERMINO 'INFINITO'

En un enunciado, el término 'infinito' puede considerarse como designando a un ente, a un carácter o a una modalidad. Por carácter entiendo una determinación o propiedad abstracta de las cosas, sean éstas ideales o actuales. (1) Cada uno de los caracteres puede presentar dos o más modalidades, en una de las cuales se determina concretamente en el ente. Las modalidades son las diferentes situaciones o estados posibles del carácter. Así, en un ser humano el sexo es un carácter con dos modalidades, varón y hembra, en una de las cuales cada ser humano concreta su sexo; el peso es un carácter con una "infinidad" de modalidades. A su vez, ciertas modalidades pueden admitir grados: por ejemplo, el blanco, que es una modalidad del color, puede catalogarse como más o menos intenso. Cuando esto ocurre, podemos considerar la abstracción de una modalidad como un carácter: en este caso, la blancura. Pero ello no es generalizable a todas las modalidades: no tiene sentido decir que 50 kg. de peso admite grados (2). A estos caracteres formados por la abstracción de una modalidad que puede presentar grados los llamaremos derivados. (3) La modalidad debe también distinguirse de Notas

- 1.- En un sentido amplio, por carácter quiero significar una cualidad o atributo. Los motivos por los que prescindo de estas denominaciones se verán en la parte II del apéndice.
- 2.- El tener o no grados constituye, según ARISTOTELES, una señal para separar una cantidad de una cualidad. Cfr. "Categorías", c. 6 y 8.
- 3.- En página siguiente.

su expresión, que es la forma como se manifiesta. '50 kg.' expresa un estado o situación de un carácter, el peso; pero '0,5 Qm' también lo haría. Esquemáticamente, podríamos representar lo expuesto como sigue, teniendo presente que hemos atendido al orden lógico, no al substancial: (1)



De acuerdo con la disquisición anterior, consideremos los distintos usos del término 'infinito' y procuremos discernir entre los mismos.

Cuando se utiliza el ejemplo de la línea recta para referirse a la infinitud, se incurre en una práctica bastante generalizada, cual es la de predicar el infinito de las cosas mismas. Así, se dice que "el Universo es infinito", "la línea recta es infinita", "el plano es infinito", etc. (2) Cabe preguntarnos por la exacta significación de tales expresiones. Su comprensión nos es accesible - o creemos que lo es - en tanto que supongamos que en ellas se da una elipsis: la del verdadero sujeto del cual se predica la infinitud. En efecto, entiendo que, primariamente, en estos casos el infinito no se dice de un sujeto último, tal como puede darnos a entender la estructura superficial de la frase, sino de uno de sus caracteres: 'infinito' designa en realidad una modalidad de un carácter del ente. Estrictamente, debería

Notas

(De página anterior) 3.- Se puede objetar que los grados de blancura no son más que las verdaderas modalidades del color, las cuales pueden ser agrupadas por clases y representadas por un representante "ideal" de la clase, que en este caso vendría dado por el nombre genérico de 'blanco'. Sin embargo, hay que admitir que los límites de esas clases, si existen, delimitan "algo", y ese "algo" es lo que denomino carácter derivado.

- 1.- Cfr. ARISTOTELES, "Metafísica" XII, 2, 1.077b : "En el orden lógico la blancura es anterior al hombre blanco, pero no en el orden substancial ... no es anterior lo que procede de una abstracción, ni es posterior lo que procede de una adición, y así, por adición, por unión a la blancura, se llama blanco al hombre blanco." (Aguilar, 1.063)
- 2.- En página siguiente.

decirse, en cuanto a la línea, que es "de longitud infinita", o mejor, que su "longitud es infinita", puesto que también se podría catalogar de infinita la simplicidad de la línea, o la multitud de puntos que contiene; y lo mismo en cuanto al Universo: habría que precisar si es infinito en magnitud, en multitud, en orden, en belleza, etc.

Se puede aducir que un ente es infinito cuando lo es en alguno de sus caracteres. Y de hecho, es ésta la significación secundaria de aquellas frases. De acuerdo con ella, si la línea es infinita porque pertenece al conjunto de las cosas que tienen una modalidad infinita, también deberíamos decir que un segmento de línea es infinito, puesto que el número de puntos que contiene lo es. Y si bien no es muy común atribuir la infinitud a un segmento, ello no es óbice para que mantengamos este segundo significado. Así, "infinito" pasa de modalidad a carácter. Y de la misma manera que si una cosa es de color blanca se dice que es blanca, o que tiene blancura, también se dirá que si es de magnitud - o multitud, intensidad, ... - infinita, es infinita, o participa de la infinitud. (1) Mas puesto que no todos los infinitos son iguales, como tampoco lo son todos los blancos, la infinitud es ahora un carácter derivado, ya que si pudiera parecer que 'infinito' expresa una modalidad cuantitativa, como lo haría '50 kgs.', y no cualitativa, como sería el caso de 'blanco', hay que hacer constar que es precisamente la indefinición esencial de lo ilimitado lo que da al infinito la posibilidad de admitir grados, lo cual no es posible en una cantidad fija.

Notas

- (De página anterior) 2.- Las locuciones en las que 'infinito' aparece como predicado hay que diferenciarlas de aquellas en que lo hace como aposición especificativa, tales como 'línea infinita', 'universo infinito', 'círculo infinito', etc. En éstas, 'infinito' es un término que forma parte de una frase que actúa como un nombre, del mismo modo que podrían serlo 'quebrada', 'cerrado' o 'vicioso'.
- 1.- Nótese la diferencia que existe entre predicar el infinito como carácter o como modalidad. Cuando decimos que la "longitud es infinita", la cópula 'ES' puede substituirse por la noción de igualdad, "=", y decir que "longitud = infinita". En tanto que en "la línea es infinita", 'ES' designa a la noción de pertenencia, y equivale lógicamente a "la línea \in I" siendo I el conjunto de las cosas infinitas, esto es, que tienen alguna modalidad = infinito.

Con todo, cuando decimos que Dios es infinito, no lo hacemos pensando que tiene algún carácter sin límites, sino que ilimitados son cualesquiera de sus atributos. Ello nos lleva a diferenciar entre dos tipos del infinito como carácter: primario o absoluto y derivado o relativo. (1) La infinitud como carácter relativo proviene de la atribución de una modalidad infinita a uno o varios de los caracteres de la cosa que estamos considerando; como carácter absoluto es anterior a esa atribución, siendo la prioridad no lógica, sino ontológica. No hay que esperar a comprobar todos los caracteres y sus modalidades para asignar la infinitud primaria. Ella es la causa de que aquellos sean infinitos, no el efecto. De acuerdo con esta distinción, cuando decimos que "X" es infinito, podemos interpretar la aserción en un doble sentido: que lo es absoluta o relativamente. En rigor estricto, sólo cabría predicar la infinitud cuando se hiciera absolutamente, puesto que en el otro caso, ' "X" es infinito' significa propiamente que "X" es finito con algún carácter o modalidad infinita. (2)

Hemos comentado ya el infinito como modalidad y como carácter, en sus dos vertientes de absoluto y relativo. Queda el infinito como ente, ya sea ideal o actual.

Notas

- 1.- Esta distinción es análoga a la del infinito en esencia y en magnitud de S. TOMAS. Cfr. "Summa Theol." 1 q.7 a.3
- 2.- Se objetará que cuando decimos que el número ω es infinito, no predicamos la infinitud de ningún carácter, esto es, que aquí el infinito no puede ser una modalidad, porque, ¿de qué carácter se predicaría? A ello respondo, por una parte, que el número, tomado como ente abstracto tiene entre otros el carácter de multitud (si se define el número como una multitud de unidades), por lo que el número ω designa el número cuyas unidades son infinitas. Por otra parte, puedo tomar el número infinito como un ente abstracto, de forma que entonces sí que se puede predicar de él la infinitud. De ahí la analogía que se establece a veces entre el número máximo y Dios (Cfr. p. ej. G.I. pp. 338-339). La expresión de una modalidad la puedo considerar como un ente abstracto. La línea es un cuerpo matemático, por ello si pregunto si es infinita me refiero a su magnitud. En el número me refiero a la multitud. -

Puede ser primario o secundario. Primario es el infinito que recibe esta denominación en la medida que se identifica al ente que es infinito en sentido absoluto, como el infinito que, en opinión de ARISTOTELES, "los pitagóricos y Platón consideraron como un principio por sí o esencial (...), como si fuera una substancia". (1) Primario es el "apeirón" de Anaximandro (2), el Uno de Meliso, "el infinito absoluto e indivisible" que según Leibniz es el único que tiene verdadera unidad, esto es Dios. Secundario es el infinito que recibe tal denominación por pertenecer al conjunto de cosas que son infinitas en sentido relativo. Ejemplos los tenemos en la mayor parte de entes que pueden designarse con expresiones en la que 'infinito' aparece como aposición especificativa, como 'línea infinita', 'número infinito', 'espacio infinito', etc.: todos ellos son "infinitos" de una manera substantiva, si bien no de un modo absoluto.

Téngase presente que, en todo lo expuesto acerca de las distintas funciones del infinito, mientras nos referimos a las de carácter y modalidad, 'infinito' tanto puede designar al "indefinido" como al "infinito estricto". Así, en "la línea es de longitud infinita" o "la línea es infinita" no especificamos de qué infinito se trata, pudiendo ser cualquiera de los dos. Esto es aplicable, por extensión, al infinito como ente.

II.- Precisiones terminológicas en torno a la cantidad y la cualidad.

En Estadística los caracteres suelen clasificarse en cuantitativos y cualitativos. Se dice que un carácter es cuantitativo si sus diversas modalidades son mensurables, y cualitativo cuando no lo son. Las modalidades de un carácter son mensurables cuando a cada una de ellas se le puede asignar un número que represente la relación que guarda con una dada, que será la unidad de medida. (3) Para desarrollar

Notas

- 1.- ARISTOTELES, "Física", III, c. IV, 203 a (Aguilar, p. 603)
- 2.- ibid. (Cfr.) Como la naturaleza de la substancia originaria, el apeirón, es considerada como un "ser divino, ya que es inmortal y no puede perecer sin ser destruido".
- 3.- Vd. G. CALOT, "Cours de Statistique Descriptive".

el presente apartado tomaremos como punto de partida esta clasificación. El análisis crítico de la misma dará lugar a una nueva, en base a la cual intentaremos llevar a cabo la aclaración conceptual que pretendemos.

La clasificación anterior, si bien es operativa en la ciencia estadística, es insuficiente cuando se la contempla desde una perspectiva filosófica, insuficiencia que tiene su origen en el criterio enunciado para determinar la pertenencia de un carácter dado a uno u otra clase. En efecto, caracteres del ser humano son, entre otros, el peso, la edad, la sabiduría, la belleza, el sexo y la nacionalidad. En principio, y de acuerdo con lo expuesto, los dos primeros serían paradigmas de caracteres cuantitativos - 60 kgs., 15 años - mientras que los cuatro restantes quedarían incluidos entre los cualitativos - escasa, normal, varón, lituano -. En el supuesto que consideráramos adecuada la distribución y quisiéramos sostenerla, se nos podría objetar que, si por sabiduría significamos lo mismo que por inteligencia, sabido es que ésta se mide y se le asocia un número. A quien así argumentara, responderíamos que distinguimos entre las dos nociones, que la sabiduría incluye muchos otros factores además de la inteligencia (1) y que no se puede medir. A lo cual podría seguir objetando nuestro interlocutor que el hecho de que hoy no fuéramos capaces de medirla - suponiendo que con exactitud supiéramos de que estábamos hablando - no significa que no pudiera medirse en un futuro más o menos lejano, esto es, que no admitiera la posibilidad. Apoyaría su argumentación con ejemplos como el calor, la presión y el color (2), para concluir afirmando que el criterio clasificador enunciado es cronológico - hace depender del tiempo el tipo de un carácter -

Notas

- 1.- Es obvio que nos referimos a la "inteligencia" que miden los tests. O mejor, a cualquiera de ellas, puesto que hay tanto como pruebas "objetivas".
- 2.- Es sabido que antes de la invención del termómetro, el calor de un cuerpo no iba asociado a ningún número. Lo mismo que la presión, piénsese en los pelos de las colas de caballo o de mula. Por otra parte, ya el mismo Leibniz se refería a la medición de los colores, los cuales hoy se miden por su círculo cromático.

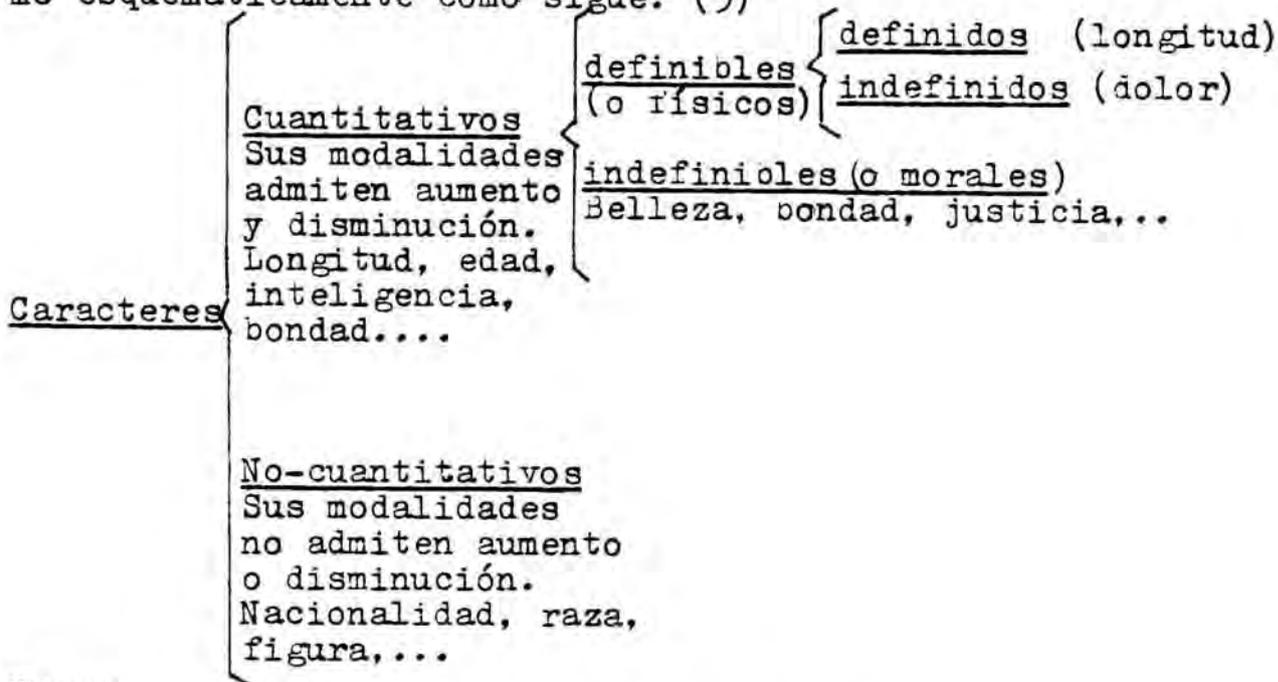
y, por consiguiente, inestable, puesto que con la aparición de nuevos instrumentos de medida, un carácter puede pasar de cualitativo a cuantitativo debido a factores extrínsecos al mismo.

En la medida que no aceptemos que la bondad del reparto efectuado dependa de los adelantos científicos, o de la información que tengamos de los mismos, la objeción está plenamente justificada (1). En ella, no obstante, sólo se verían involucrados los dos primeros de los cuatro caracteres calificados como cualitativos, a saber, la sabiduría y la belleza; no así el sexo y la nacionalidad, en los que desechamos totalmente que se puedan medir. (2) Ello nos hace pensar que entre éstos y los cuatro restantes existe una diferencia esencial que determina la división de los caracteres fundamentada en la naturaleza intrínseca de los mismos, y no en algo extrínseco a ellos, como son unos hipotéticos acontecimientos futuros. (3) La condición que explica la diferencia aludida es la propiedad de ser capaz de aumento o disminución, de manera que todo carácter cuyos estados o situaciones puedan aumentar o disminuir los llamaríamos, en virtud de este criterio, cuantitativo, y cualitativos los restantes. (4)

Notas

- 1.- Otro reparo que podría formularse es el de que, en realidad, todas las modalidades son susceptibles de asignación numérica. Así, en el sexo, '1' podría designar a "varón" y '0' a "hembra" o viceversa; en la nacionalidad, podría substituirse cada una de ellas por el número correspondiente al de habitantes en un momento dado, etc. Sin embargo, esta objeción no es adecuada, por cuanto confunde la mensurabilidad con la codificación, o la expresión con la modalidad.
- 2.- No es aquí el lugar de entrar en consideraciones acerca de la mensurabilidad del sexo a través del número de cromosomas y la relación entre los mismos, o de la nacionalidad a través del criterio que se quiera. Si se entiende que cabe hablar de un ser humano varón como "más hombre que otro" o más catalán o español, etc., cámbiese el ejemplo por el de "estado civil".
- 3.- Para seguir manteniendo la distinción, podríamos considerar cuantitativos aquellos caracteres que, independientemente de que en la actualidad fueran mensurables, no se descartara la aparición futura de nuevos procedimientos de medida, y cualitativos, los que tal posibilidad fuera rechazada. Si bien este criterio lo tendremos en cuenta luego, no es válido aquí ya que sigue manteniendo en un mismo grupo a caracteres que son de diferente naturaleza.
- 4.- En página siguiente.

mismo carácter, como por ejemplo, la agudeza visual, el calor, ... (1) A su vez, según lo dicho debemos distinguir en estos caracteres entre los definidos y los indefinidos, siendo estos últimos aquellos que no descartamos el que puedan medirse en el futuro, como por ejemplo, el dolor. (2) Los indefinibles son los que descartamos de un modo absoluto que haya un procedimiento exhaustivo y unánimemente admitido para su medición. Por supuesto, la existencia de tales caracteres la introducimos aquí a modo de postulado. Pero en todo caso, adviértase que esta distinción gnoseológica entre caracteres definibles e indefinibles está fundada ontológicamente en la separación que existe entre el reino de la naturaleza y el de la moral. Por mi parte, no reduzco éste a aquél. Por ello, entiendo que desde un punto de vista metodológico no es impropio utilizar la clasificación esbozada para mejor comprensión de aquellos textos en los que sea aplicable, y la resumo esquemáticamente como sigue: (3)



Notas

- 1.- Cfr. E. PERUCCA, "Física General y Experimental", vol. I, p. 6, Ed. Labor, 1.953.
- 2.- Nos pasamos en expectativas que responden a una racionalidad científicamente expresada.
- 3.- Para no restringir abusivamente el significado del término 'cualitativo', designaré como 'no-cuantitativo' todo carácter que he venido denominando 'cualitativo'. Por otra parte, la distinción entre "definible" e "indefinible" también la designaremos por "físico" y "moral", con lo cual nos adecuamos al sentido último de la distinción.

El cuadro anterior nos permitirá tener un marco de referencia al cual acudir para explicar el sentido de la distinción entre el infinito cuantitativo y el cualitativo. Ahora bien, cuantitativo dice a cantidad y cualitativo a cualidad, por lo que tras aquella distinción subyace la oposición cantidad-cualidad, y ésta puede establecerse de varias formas. Por otra parte, sabemos que Leibniz se refirió a la cantidad para significar negativamente el infinito verdadero. Además, este último debía ser susceptible del último grado para ser una perfección, y de ésta se dice que es una cualidad. Por todo ello, para saber cómo debemos interpretar todo esto y en qué términos puede darse la oposición entre ambos conceptos, analizaré algunos de los significados más usuales de los mismos, y escuetamente, enunciaré algunas relaciones entre ellos. Para realizar el análisis, bastará que lo basemos en las definiciones de un diccionario común. (1)

Con respecto a 'cantidad', de la numerosa lista de acepciones con que figura extraemos la primera de ellas: "todo lo que es capaz de aumento y disminución, y puede, por consiguiente, medirse y numerarse." Esta definición nos sugiere dos observaciones. En primer lugar, no se dice nada acerca del "todo aquello que". ¿Es el ente, sus caracteres, o las modalidades de éstos? Ante una vara de dos metros de longitud, ¿qué es lo que puede ser denominado propiamente como cantidad, la vara, que es el objeto, la longitud, que es una propiedad del objeto, o los dos metros, que es uno de los posibles estados concretos de la longitud? El testimonio que nos brindan los antecedentes históricos no nos sirve para despejar el interrogante en el supuesto de que pretendamos fijar unívocamente aquella expresión indeterminada; más bien nos lleva a juzgar lo contrario, esto es, que la

Notas

- 1.- Diccionario VOX. Acudiendo al diccionario común - no filosófico - no nos alejamos del sentido más generalizado con que son conocidos los nombres, y en sus definiciones hallamos frecuentemente las ambigüedades que a lo largo de la historia han acompañado a los términos que se definen. Este es el caso de los conceptos que nos ocupan.

cantidad se dice de unos y otros. (1) Añádase que también se dice de la expresión de la modalidad, es decir, del número. En segundo lugar, por medio del "por consiguiente" se establece una conexión entre el aumento y disminución por un lado, y la medición y numeración por otro, de manera que todo lo que participa de los primeros admite la posibilidad de las dos últimas operaciones. Ya hemos comentado que tal conexión no puede aceptarse sin más, incluso en el terreno de la pura posibilidad. (2) Todo ello tiene como consecuencia que sean varios los significados atribuídos a 'cantidad', entre los cuales, y de acuerdo con los términos introducidos en las clasificaciones precedentes, distinguimos los siguientes:

- i) como ente que posee un carácter cuantitativo definido (o definible)
- ii) como carácter cuantitativo (en general).
- iii) como carácter cuantitativo definido.
- iv) como modalidad de un carácter cuantitativo definible.

Notas

- 1.- Cfr. ARISTOTELES, Metaf. V, 13, en donde la cantidad se dice del músico, de la longitud, latitud y profundidad, y de lo mucho, lo poco, lo largo y lo corto. Ciertamente es que la definición dada por Aristóteles no es la misma que aquí comentamos, y depende de la divisibilidad. Sin embargo, la pregunta acerca de qué es lo que se puede dividir subsiste, por lo que la referencia sirve para dar cuenta de que la cantidad no se dice unívocamente del ente, del carácter o de la modalidad.
- 2.- En relación con el primer punto, entiendo que la cantidad es propiamente la modalidad, es decir, un estado concreto de un carácter del ente. Así, la vara a que hacíamos referencia tiene una cantidad: los dos metros de longitud. O doscientos centímetros, por cuanto no importa la unidad de medida empleada. No hay que confundir la cantidad con el número o la expresión que la designa, que es puramente convencional. Por su parte, la longitud en abstracto no debería denominarse cantidad; en todo caso, si se hace, debería ser a modo de abreviación. La frase 'la longitud de la vara es una cantidad' no hace referencia al carácter longitud, sino al estado concreto del mismo en esa vara, la cual tiene una cantidad de longitud, que puede ser dos, tres, o los metros que sean. En cuanto al segundo punto, habrá que decir que no todas las modalidades son cantidades. Por definición, desechamos ya las modalidades de los caracteres no-cuantitativos. De las restantes, en sentido amplio diremos que todos los caracteres cuantitativos tienen su cantidad, si bien en sentido estricto, sólo consideraremos que la poseen los definibles: los definidos con expresión numérica, los indefinidos aún sin ella.

- v) como modalidad de un carácter cuantitativo indefinible.
 - vi) como expresión de una modalidad. (1)
- Y, en orden a la relación entre la cantidad y la cualidad a la que seguidamente nos referiremos,
- vii) como carácter (o modalidad) extrínseco.

Pasemos a la cualidad. El léxico nos dice que es, o bien "cada uno de los caracteres que distinguen a las personas o cosas", o bien sinónimo de "calidad", que es definida como "el conjunto de cualidades - en el sentido de antes - que constituyen la manera de ser una persona o cosa." Nos interesa el primero de los significados. En primer lugar observemos que puede entenderse tanto como carácter o como

Notas

- 1.- Como ejemplos concretos consideremos: de i) ARISTOTELES, Metaf. V, 13: "...el ser músico y el ser blanco son cantidades porque el sujeto en que están es una cantidad." (El subrayado es mío); de ii) cualquier carácter que se pueda aumentar o disminuir, teniendo en cuenta lo dicho sobre la conexión implícita que a veces se da entre tal posibilidad y la medición y numeración; de iii) la cantidad entendida como magnitud física; de iv) tal estado concreto de longitud o de dolor (no es raro escuchar frases en las que la cantidad se aplica al dolor); de v) y al amor, aunque se pueda disentir de que la aplicación sea correcta. Pero aquí pienso más concretamente en la definición de LEIBNIZ: "Perfectio est quantitas realitatis", esto es, la perfección como modalidad de un carácter indefinible: la realidad; de vi), '6', esto es, el número que designa una pluralidad compuesta por seis unidades. - En Leibniz, la definición de cantidad: "Possumus Quantitatem rei definire affectionem totius quatenus habet omnes suas partes. Saepe autem res ipsae secundum hanc affectionem consideratae dicuntur quantitates." (Cout. Op. p. 563) da cuenta también de la ambivalencia del término, como cosa y como "affectio". Si consideramos que "affectio" significa en la época de Leibniz "modo", "accidente", "modificación" (Cfr. nota 2 a "L'Éthique" de Spinoza, ed. Gallimard, p. 377), y que en aquel entonces no se distingue claramente entre carácter y modalidad, resulta que la cantidad puede decir, incluso en Leibniz, al ente, al carácter o a la modalidad. Y si, según la definición, parece ser que el filósofo se decantó por la cantidad como "affectio", entiendo que no es ése el uso que da al concepto cuando decía: "No hay número infinito, ni línea, ni otra cantidad alguna infinita, si las tomamos como verdaderos todos." Esta ambigüedad en el lenguaje la podemos también apreciar en el texto: "Et quand à cette objection que l'espace et le temps sont des quantités, ou plutôt des choses douées de quantité..." (A Clarke, 5º escrito, art. 54.)

modalidad. Ciertamente, cualidad se dice tanto del sabor y el olor, como de lo dulce y lo blanco. (1) En segundo lugar, apunta hacia una segunda acepción que aparece más adelante, como sinónimo de "propiedad" y de "atributo", siendo este último una "cualidad o propiedad inherente o esencial". Vemos pues que los atributos constituyen una subclase de las cualidades, con lo que nos hallamos ante un significado de éstas mucho más restrictivo que el primero. (2) Es en este sentido que la cualidad, en tanto que "denominación intrínseca o esencial" se opone a la cantidad, entendida como "denominación extrínseca o accidental, y pasa a componer el par conceptual hegeliano de cantidad/cualidad. (3) Nótese que esta oposición se efectúa tanto a nivel de carácter como de modalidad, no siendo del todo claro cuando un atributo ejerce como el uno o como la otra. En efecto, se dice que el amarillo es un atributo del oro, y el amarillo es una modalidad del color; que la extensión es un atributo de la materia, siendo la extensión un carácter. Asimismo, se dice que "dos metros de longitud" es una determinación extrínseca de una vara, y "dos metros" es una modalidad de la longitud; que la blancura es una determinación extrínseca de los cisnes, y la blancura es un carácter (derivado). (4)

Notas

- 1.- Las cualidades, como modalidades serían las que tuvieran grados. En ARISTOTELES ya advertimos la cualidad como carácter y como modalidad. (Cfr. Categ. c. 8, en donde son cualidades el blanco y el negro, así como la forma y la figura).
- 2.- También en ARISTOTELES se da este sentido de cualidad. Véase Metaf. V, 14: "en primer lugar, cualidad es la diferencia o característica de una substancia o esencia." En segundo lugar, "el grupo de acepciones de la palabra cualidad comprende las modificaciones de los seres que están sujetos a mutación, por ejemplo, el calor y el frío."
- 3.- Cfr. "Marxismo y Democracia", art. "Cantidad y cualidad".
- 4.- Dicho sea de paso, digamos que para Leibniz, los dos metros es tan esencial a la vara como la extensión, puesto que sin esa longitud determinada, la vara dejaría de ser lo que es, dejaría de ser. Consecuencia lógica de la filosofía leibniziana es que la diferencia entre cualidades intrínsecas y extrínsecas se diluye en la medida que en toda proposición verdadera, "praedicatum inest subjecto". No hay denominaciones puramente extrínsecas.

Igual que antes hicimos con la cantidad, también ahora podemos distinguir entre diversos significados de 'cualidad', los cuales expresamos en función de los términos que venimos empleando:

- a) como carácter (o modalidad) en general.
- b) como carácter no-cuantitativo.
- c) como carácter cuantitativo indefinible.
- d) como carácter derivado.
- e) como modalidad que admite grados.
- f) como carácter (o modalidad) intrínseco.(1)

Aún siendo los catálogos incompletos, a la vista de los distintos usos de 'cantidad' y 'cualidad' podemos ya juzgar que la posible relación entre las nociones que designan dichos términos no es en modo alguno simple, ni lo es, por tanto, la que se da entre lo cuantitativo y lo cualitativo. Esta relación, ni se reduce a la distinción de los caracteres tal como se da en Estadística, ni debemos referirla únicamente a la segunda ley de la dialéctica materialista marxista. Unas veces, la cualidad incluye la cantidad, otras la cantidad incluye la cualidad. (2) Y cuando tomamos como referencia la dependencia de la cantidad con el número, confiando que esta asociación nos servirá de punto de apoyo para fundamentar nuestra reflexión, recordamos que, por ejemplo, en la controversia entre Leibniz y Clarke se disputa acerca de si las cosas relativas - la situación, el orden, las razones o proporciones - tienen o no su cantidad, siendo Leibniz partidario de lo primero. (3) Y ya en el terreno de la oposición, el peso se contrapone a la figura (esto es, un carácter cuantitativo definido y uno no-cuantitativo), pero también se contraponen "dos metros de alto" y "de color blanco" (esto es, una modalidad que no admite grados con otra que

Notas

- 1.- Sobre a), es en este sentido que debe entenderse la forma como Leibniz interpretaba las cualidades en los "Nuevos Ensayos", II, 12, 3: "Yo creo que las cualidades no son más que modificaciones de las substancias..."; de b) la figura, la forma,...; de c) la bondad, la belleza; (vd. Teod. II, 213); de d) la blancura (Cfr. G.VI, 584); de e) blanco (Cfr. Aristóteles, Categ.) de f) la extensión en la materia (Cfr. G.VI, 584)

2 y 3 en página siguiente.

sí los admite), la extensión y la bondad (o sea, un carácter cuantitativo definido y uno indefinible) (1), o "cien grados de temperatura" y "estado gaseoso" (es decir, un carácter - o modalidad - extrínseco y uno intrínseco). Y podríamos seguir.

Es por todo ello que considerábamos como poco esclarecedora del pensamiento de Leibniz en torno a la naturaleza del infinito verdadero la distinción entre el infinito cuantitativo y el cualitativo. Con todo, la distinción es en el fondo correcta. Para aprehender de una manera firme ese acudiremos al propio Leibniz quien también define la cantidad "seu Magnitudo est quod in rebus sola compraesentia (seu perceptione simultanea) cognosci potest" (2) y la "Qualitas autem est, quod in rebus cognosci potest, cum singulatum observantur". (3) Es decir, la cantidad implica la co-presencia o percepción simultánea de una pluralidad, mientras que la cualidad es lo que en las cosas se puede conocer cuando se las observa aisladamente. En este sentido la cantidad se puede equiparar a un carácter cuantitativo definido o físico, mientras que la cualidad será el carácter cuantitativo indefinible o moral. Y así, podemos distinguir entre dos tipos de infinito: el físico y el moral. El primero se dirá de los caracteres definibles y el segundo de los indefinibles. Por extensión se aplicará esta distinción a los entes que posean caracteres infinitos. El infinito físico se dirá de la magnitud o de la multitud. (4) Las magnitudes son continuas

Notas.

(De página anterior) 2.- La cualidad incluye la cantidad, por ejemplo, en N.E.II,8,9, "Fil. Puesto que las cualidades de las cosas... hay cualidades primarias y secundarias. La extensión, la solidez, la figura, el número... son cualidades originales e inseparables de los cuerpos." Otras, la cantidad incluye la cualidad, cuando cantidad se toma en sentido amplio de carácter cuantitativo y cualidad como carácter indefinible e indefinido.

3.- Cfr. Cor. Clarke, pp. 150-151. 5º escrito, art. 54.

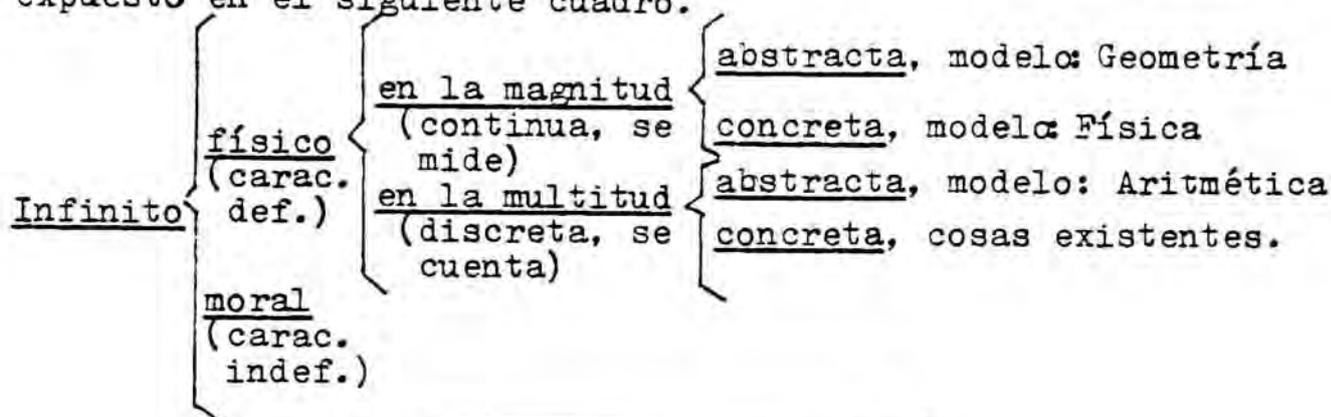
1.- Cfr. Teod. II, 213.

2.- M.VII, 18 y M.V, 154 (Citado por Y. BELAVAL, "Leibniz critique de Descartes", p. 238.)

3.- M.VII, 19 y M.V, 153.

4.- "Ininitum actu in magnitudine non aeque ostendi potest ac in multitudine." A Des Bosses, G.II, 304, 11.3.1.706.

y se miden, las multitudes son discretas y se cuentan. Ambas pueden ser o abstractas o concretas. El modelo matemático de la magnitud abstracta es la Geometría, mientras que la Física trata de la magnitud concreta. A su vez, el modelo matemático de la multitud abstracta es la Aritmética, mientras que la multitud concreta dice a las cosas existentes. También los caracteres indefinibles como la bondad, la sabiduría, el poder, .. son magnitudes, tomando la magnitud en un sentido muy amplio. (1) Sin embargo, aquí utilizamos la palabra significando un carácter cuantitativo definible continuo, y la oponemos a la multitud. (2) Podemos resumir lo expuesto en el siguiente cuadro.



Notas

- 1.- También en la noción de magnitud hallamos una plurivocidad íntimamente ligada a la de la cantidad y la cualidad. El significado primario de "magnitud" es el de grandeza o tamaño, por lo que frecuentemente se ha asociado esta idea a la de extensión. A partir de este sentido original, el concepto se ha generalizado hasta designar, de una manera vaga, "todo aquello que es susceptible de aumento o disminución" (Vd. L. COUTURAT, "L'Infini mathématique" p. 367). Esta definición, que coincide con la que nosotros hemos designado como carácter cuantitativo, lleva, en el análisis, a la conclusión de que estamos ante un concepto indefinible (Cfr. L. COUTURAT, op. cit. p. 369), y que incluye a la cantidad - entendida como carácter cuantitativo definido -, puesto que una magnitud puede ser o no mensurable. Por otro lado, si en la acepción anterior podíamos tomar a la magnitud como cualidad, el sentido que es utilizado en Física es el de "todo ente, introducido para describir los fenómenos físicos, susceptible de definición cuantitativa, esto es, de medición" (Cfr. E. PERUCCA, op. cit. p. 6) con lo que resulta ser sinónimo de cantidad en su acepción iii).
- 2.- Leioniz utilizó "magnitud" en dos sentidos: como sinónimo de cantidad (Cout.Op. p. 525. p. ej.) y como opuesto a "multitud".

A B R E V I A T U R A S

De ediciones:

- AR. : ROBINET (A.), "Correspondence Leibniz - Clarke", P.U.F., París, 1.957.
- Conf. Phil. : BELAVAL (Y.), "Confessio Philosophi. La profession de foi du philosophe." Vrin, París, 1.970.
- Cout. Op. : COUTURAT (L.), "Opuscules et fragments inédits", Olms, Hildesheim, 1.966.
- G. : GERHARDT (C.I.) "Die Philosophischen Schriften von G.W. Leibniz". Vols. I-VII, Hildesheim-New York, 1.978. (Reed.)
- G.M. : GERHARDT (C.I.) "Leibnizens mathematische Schriften". Vols. I-VII. Hildesheim, 1.962.
- Grua : GRUA (G.) "Textes inédits", vols. I-II, P.U.F. París, 1.948.
- LR. : LE ROY (G.), "Leibniz. Discours de Métaphysique et Correspondence avec Arnauld". Vrin, París, 1.970.
- L.Pr. : PRENANT (L.) "Leibniz. Oeuvres". Aubier Montaigne, París, 1.972.
- MO. y PNG. : ROBINET (A.) "G.W. Leibniz. Principes de la Nature et de la Grâce fondés en raison. Principes de la Philosophie ou Monadologie." P.U.F., París, 1.954.
- N.E. : BRUNSCHWIG (J.), Nouveaux essais sur l'entendement humain. Garnier-Flammarion, París, 1.966.

Teod. : BRUNSCHWIG (J.) "Essais de Théodicée".
Garnier-Flammarion, Paris, 1.969.

De obras:

Cor. Clarke. : "Correspondencia Leibniz-Clarke".

D.M. : "Discurso de Metafísica".

MO. : "Monadología".

N.E. : "Nuevos Ensayos sobre el entendimiento humano".

PNG. : "Principios de la Naturaleza y la Gracia".

SNN. : "Sistema nuevo de la Naturaleza".

Teod. : "Ensayos de Teodicea".

B I B L I O G R A F I A

I.- Obras de Leibniz

- AZCARATE (P.), Leibnitz. Obras. Vols. I-V. Traducción al castellano, prólogo y notas. Ed. Medina, Madrid, 1.877.
- BELAVAL (Y.), Confessio Philosophi. La profession de foi du philosophe. Texto, traducción al francés y notas. Vrin, París, 1.970.
- BOUTROUX (E.), La Monadologie. Introducción y notas. Delagrave, París, 1.919.
- BRUNSCHWIG (J.), Nouveaux essais sur l'entendement humain. Cronología, introducción y notas. Garnier-Flammarion, París, 1.966.
- Essais de Théodicée. Cronología, introducción y notas. Garnier-Flammarion, París, 1.969.
- COUTURAT (L.), Opuscules et fragments inédits de Leibniz. Olms, Hildesheim, 1.966.
- CHAUVE (A.), Leibniz. Les deux labyrinthes. Textes choisis. Traducción al francés. P.U.F., París, 1.973.
- FOUCHER DE CAREIL (A.), Oeuvres de Leibniz. Vols. I-VII. Librairie de Firmin Didot, París, 1.875.
- FELLMANN (E.A.), G.W. Leibniz. Marginalia in Newtoni Principia Mathematica (1.687). Edición crítica en lengua alemana. Traducción francesa de J.F. COURTINE. Vrin, París, 1.973.
- GERHARDT (C.I.), Die Philosophischen Schriften von G.W. Leibniz. Vols. I-VII. Olms. Hildesheim-New York, 1.978.
- Leibnizens mathematische Schriften. Vols. I-VII. Olms, Hildesheim, 1.962.
- GRUA (G.), Textes inédits. Vols. I-II. P.U.F., París, 1.948.

- GUILLERMIT (L.), Leibniz. L'entendement humain. Textes choisis. P.U.F., París, 1.969.
- JANET (P.), Oeuvres Philosophiques de Leibniz. Vols. I-II. Introducción y notas. Alcan, París, 1.900.
- LE ROY (G.), Leibniz. Discours de Métaphysique et Correspondance avec Arnauld. Introducción, texto y notas. Vrin. París, 1.970.
- OVEJERO (E.), Nuevo tratado sobre el entendimiento humano. Vols. I-IV. Prólogo y traducción al castellano. Aguilar, Buenos Aires, 1.971.
- PAREJA (E.), Sistema nuevo de la Naturaleza, Prólogo y traducción al castellano. Aguilar, Buenos Aires, 1.969.
- PARKINSON (G.H.R.), Leibniz. Logical Papers. A Selection. Introducción y traducción al inglés. Clarendon Press. Oxford, 1.966.
- Leibniz. Philosophical Writings, Introducción, notas y traducción al inglés. Dent and Sons, London, 1.973.
- PRENANT (L.), Leibniz. Oeuvres. Introducción, textos y comentarios. Aubier Montaigne, París, 1.972.
- ROBINET (A.), Correspondence Leibniz-Clarke. Textos originales e introducción. P.U.F., París, 1.957.
- G.W. Leibniz. Principes de la Nature et de la Grâce fondés en raison. Principes de la Philosophie ou Monadologie. Texto, presentación y notas. P.U.F., París, 1.954.
- SAMARANCH (F.), La profesión de fe del filósofo. Traducción al castellano, prólogo y notas. Aguilar, Buenos Aires, 1.973.
- SCHRECKER (P.), Opuscula Philosophica Selecta. Texto latín revisado. Vrin, París, 1.966.
- Opuscules philosophiques choisis. Traducción al francés y notas. Vrin, París, 1.969.

II.- Obras sobre Leibniz

- BARUZI (J.), Leibniz et l'organisation religieuse de la terre d'après des documents inédits. París, 1.907.
- BECCO (A.), Du simple selon G.W. Leibniz. Discours de Métaphysique et Monadologie. Étude comparative critique des propriétés de la substance appuyée sur l'opération informatique "MONADO 74". Vrin-C.N.R.S., París, 1.975.
- BELAVAL (Y.), Leibniz. Initiation a sa philosophie. Vrin, París, 1.975. (Cuarta edición).
- Leibniz critique de Descartes. Gallimard, París, 1.960.
 - Études leibniziennes. Gallimard, París, 1.976.
 - Leibniz à Paris, en Leibniz. Aspects de l'homme et de l'oeuvre. Aubier Montaigne, París, 1.968.
 - Confessio Philosophi. (Véase "Obras de Leibniz")
- BOHEM (A.), Le "vinculum substantiale" chez Leibniz. Ses origines historiques. Vrin, París, 1.962.
- BLONDEL (M.), Une énigme historique. Le "Vinculum substantiale" d'après Leibniz et l'ébauche d'un réalisme supérieur. Beauchesne, París, 1.930.
- BROAD (C.D.), Leibniz. An Introduction. Cambridge University Press, 1.975.
- BRUNNER (F.), Études sur la signification historique de la Philosophie de Leibniz. Vrin, París, 1.951.
- COUTURAT (L.), La logique de Leibniz d'après des documents inédits. Alcan, París, 1.901.
- Opuscules et fragments inédits... (Véase "Obras de Leibniz").
- DUMAS (M.N.), La pensée de la vie chez Leibniz. Vrin, París, 1.976.
- ECHEVERRIA, (J.) Leibniz. Barcanova, Barcelona, 1.981.
- ELSTER, (J.) Leibniz et la formation de l'esprit capitaliste. Aubier-Montaigne, París, 1.975.

- FEUERBACH (L.), Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibniz'schen Philosophie. Fr. Frommanns Verlag, (E. Hauff), Stuttgart, 1.910.
- FONTENELLE, Éloge de M. Leibnitz, en Oeuvres de Locke et Leibnitz, Firmin Didot, Paris, 1.896.
- FREMONT (C.), L'Être et la Relation (avec Trente-cinq Lettres de Leibniz au R.P. Des Bosses). Vrin, Paris, 1.981.
- FRIEDMANN (G.), Leibniz et Spinoza. Gallimard, Paris, 1.962.
- GAQUÈRE (F.), Le dialogue irénique Bossuet-Leibniz. La réunion des Eglises en échec (1.691-1.702). Beauchesne, Paris, 1.966.
- GRUA (G.), Jurisprudence universelle et Théodicée selon Leibniz. P.U.F., Paris, 1.953.
- La justice humaine selon Leibniz. P.U.F., Paris, 1.956.
- Textes inédits (Véase "Obras de Leibniz").
- GUEROUULT (M.), Leibniz. Dynamique et Métaphysique. Suivi d'une Note sur le principe de la moindre action chez Maupertius. Aubier-Montaigne, Paris, 1.967 (2^a edic.)
- GUITTON, (J.), Pascal et Leibniz. Étude sur deux types de penseurs. Aubier Montaigne, Paris, 1.951.
- HEINZ HOLZ (H.), Leibniz. Tecnos, Madrid, 1.970.
- HOFMANN (J.E.), Leibniz in Paris (1.672-1.676). His growth to mathematical maturity. Cambridge University Press. London, 1.974.
- HOSTLER (J.), Leibniz's Moral Philosophy. Duckworth. London, 1.975.
- JALABERT (J.), La théorie leibnizienne de la substance. Paris, 1.947.
- LE BRUN (J.), Bossuet devant Leibniz, en Leibniz. Aspects.
- LE CHEVALLIER (L.), La morale de Leibniz. Vrin, Paris, 1.933.
- MARTIN (G.), Leibniz. Logique et Métaphysique. Beauchesne et Fils, Paris, 1.966.
- MEUVRET (J.), L'époque de Leibniz, en Leibniz. Aspects.

- MOREAU (J.), L'Univers Leibnizien. E. Vitte, París, 1.956.
- NAERT (E.), Leibniz et la querelle du pur amour. Vrin, París, 1.959.
- Mémoire et Conscience de soi selon Leibniz. Vrin, París, 1.961.
- La Pensée politique de Leibniz. P.U.F., París, 1.964.
- NEDELKOVITCH (D.) Leibniz, Madame du Châtelet, R.J. Bos-covich et le probleme de la continuité, en Leibniz. Aspects.
- NEVEUX (J.B.), L'Irénisme au temps de Leibniz et ses impli-cations politiques, en Leibniz Aspects.
- ORTEGA Y GASSET (J.), La idea de principio en Leibniz. Re-vista de Occidente, Madrid, 1.967. (2ª edición).
- PIAT (C.), Leibniz. Alcan, París, 1.915.
- RESCHER (N.), Leibniz. An Introduction to his Philosophy. Oxford, 1.979.
- ROBINET (A.), Malebranche et Leibniz. Relations personnelles. Vrin, París, 1.955.
- Leibniz et la racine de l'existence. Présentation, choix et textes. Seghers, París, 1.962.
- Véase "Obras de Leibniz".
- ROY (O.) Leibniz et la chine. Vrin, París, 1.972.
- RUSSELL (B.), Exposición crítica de la filosofía de Leib-niz. Aguilar, 1.973, Madrid.
- SCHEEL (G.), Leibniz historien, en Leibniz. Aspects.
- SERRES (M.), Le système de Leibniz et ses modèles mathéma-tiques. 2 vols. P.U.F., París, 1.968.
- El sistema. En "Historia de la Filosofía" siglo XXI, vol. 7. Madrid, 1.977.
- VENNEBUSCH (J.), Leibniz. Filósofo y político al servicio de la cultura universal. Bad Godesberg, 1.966.
- VOLTAIRE, Exposition du livre des Institutions Physiques, dans laquelle on examine les idées de Leibnitz. Voisvenel, París, 1.867 (Tomo V de las "Oeuvres de Voltaire").
- XIRAU PALAU (J.), Leibniz. Las condiciones de la verdad eterna. Tesis doctoral. Barcelona, 1.921.

III.- Bibliografía general

- ALEKSANDROV (A.D.), La matemática: su contenido, métodos y significado. 3 vols. Alianza ed., Madrid, 1.973.
- ALQUIE (F.), La critique kantienne de la Métaphysique. P.U.F., París, 1.968.
- ANDRES (T. de), El Nominalismo de Guillermo de Ockham como Filosofía del Lenguaje. Gredos, Madrid, 1.969.
- ARISTOTELES, Obras, Aguilar, 1.973. Traducción de Francisco de P. Samaranch.
- BAYLE (P.), Dictionnaire historique et critique. Prefacio y notas por A. Niderst. Ed. sociales, París, 1.974.
- BERTALANFFY (L. v.) Perspectivas en la teoría general de sistemas. Alianza Universidad, 230. Madrid, 1.979.
- BOURBAKI (N.) Elementos de historia de las matemáticas. Alianza Universidad, 18. Madrid, 1.976.
- BRUNSCHVICG (L.) Les étapes de la philosophie mathématique. Nouveau Tirage. Blanchard, París, 1.972.
- CASSIRER (E.), Filosofía de la Ilustración. Fondo de Cultura Económica, México, 1.975 (Primera reimpresión de la tercera edición).
- COGNET (L.), Le Jansenisme. P.U.F. ("Que sais-je, 960).
- COLERUS (E.), Breve historia de las Matemáticas. Ed. Doncel.
- COPLESTON, (F.), Historia de la Filosofía. Ariel, Barcelona, 1.973.
- COUTURAT (L.), De L'Infini mathématique. Blanchard, París, 1.973. (Nouveau Tirage).
- DELACHET (A.), La Geometría Contemporánea. Los libros del mirasol, Buenos Aires, 1.963.
- DELEUZE (G.), Spinoza et le problème de l'expression. Editions de Minuit, 1.968, París.
- DESCARTES (R.), Meditationes de Prima Philosophia. Texte latin et traduction du Duc de Luynes. Vrin, París, 1.970.
- DILTHEY (W.), De Leibniz a Goethe. F.C.E. México, 1.945.

- FEUERBACH (L.), Manifestes Philosophiques. Textes choisis (1.839-1.845) et traduits par L. Althusser. P.U.F., Paris, 1.973.
- Véase "Obras sobre Leibniz".
- GONZALEZ ALVAREZ (A.), Tratado de Metafísica. Ontología. Gredos, Madrid, 1.979.
- HAZARD (P.), La Crise de la Conscience Européenne (1.680-1.715). Fayard, Paris, 1.961.
- HEIDEGGER (M.), Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou "raison". (Vom Wesen des Grundes). En Qu'est-ce que la Métaphysique?, Gallimard, Paris, 1.951.
- HOSPERS (J.), Introducción al análisis filosófico. 2 vols. Alianza Universidad, 167, Madrid, 1.976.
- KANT (I.), Crítica de la Razón pura. Ed. Losada, Buenos Aires, 1.967.
- Por qué no es inútil una nueva crítica de la razón pura. (Respuesta a Eberhard), Aguilar, Buenos Aires, 1.973.
- KIRK y RAVEN, Los Filósofos Presocráticos. Gredos, Madrid, 1.969.
- KLINE (M.), Geometría Proyectiva, en El mundo de las matemáticas, t. IV, Grijalbo, Barcelona, 1.969.
- KOYRE (A.), Del mundo cerrado al universo infinito. Siglo XXI, Madrid, 1.979.
- LENINE (V.), Cahiers Philosophiques. Editions Sociales, Paris, 1.973.
- LUKASIEWICZ (J.), Estudios de Lógica y Filosofía. Revista de Occidente, Madrid, 1.975.
- MALEBRANCHE (N.), Traité de la Nature et de la Grâce. Introduction philosophique, notes et commentaire du texte de 1.712, texte de l'edition originale de 1.680, par G. DREYFUS. Vrin, Paris, 1.958.
- MARIE (M.M.), Histoire des Sciences mathématiques et Physiques. t. VI, Gauthier-Villars, Paris, 1.884.
- MARTIN (G.), Science moderne et Ontologie traditionnelle chez Kant. P.U.F., Paris, 1.963.
- Véase "Obras sobre Leibniz".

- OLDENQUIST (A.), La libertad en la filosofía occidental tradicional, en Marxismo y Democracia. Filosofía, tomo IV, Rioduero, Madrid, 1.975.
- PASCAL (B.), Oeuvres complètes. Editions du Seuil, 1.963, París.
- REICHENBACH (H.), La teoría del movimiento según Newton, Leibnitz y Huyghens, en Moderna Filosofía de la Ciencia, Tecnos, Madrid, 1.965.
- RODIS-LEWIS (G.), Descartes y el racionalismo. ¿Qué sé?, 58. Oikos-Tau, Vilassar de Mar, 1.971.
- RODRIGUEZ (A.), Matemáticas para Economistas, 2 vols. Barcelona, 1.980.
- RUSSELL (B.), Obras completas, 2 vols. Aguilar, Madrid, 1.973.
- Véase "Obras sobre Leibniz".
- SANTO TOMAS, Suma Teológica, t. I, B.A.C., Madrid, 1.957.
- SCHOPENHAUER (A.), Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente. Aguilar, Buenos Aires, 1.967.
- SPINOZA (B.), L'Ethique, Gallimard, París, 1.954.
- Traité Théologico-Politique, Garnier Flammarion, París, 1.965.
- STYAZHKIN (N.I.), History of Mathematical Logic from Leibniz to Peano. The M.I.I. Press. Camoridge, 1.969.
- STOYE (J.), El Despliegue de Europa (1.648-1.688). Siglo XXI, Madrid, 1.974.
- TOMLIN (E.W.F.), Grandes filósofos de Occidente. Taurus, Madrid, 1.965.
- VOLTAIRE, Le siècle de Louis XIV, 2 vols. Garnier Flammarion, París, 1.966.
- Véase "Obras sobre Leibniz".
- WITTGENSTEIN (L.), Tractatus Logico-Philosophicus, Alianza. Madrid, 1.973.
-
-

T A B L A D E M A T E R I A S

RECONOCIMIENTO. i-ii

INTRODUCCION 1

Fines que persigue la tesis, 1.
Especificación de los temas en los que se concreta su estudio, 9, y del plan a seguir, 11.
Principios metodológicos en función de las dificultades que presenta la obra de Leibniz, 20.

PRIMERA PARTE: LOS PRESUPUESTOS METAFISICOS 29

CAPITULO I: LA NOCION DE INFINITO 30

Introducción: dos infinitos, de la razón y del corazón, 30. Complejidad de la cuestión del infinito en Leibniz, 32.
Precisiones terminológicas en torno a la distinción entre el infinito actual y el potencial, 35.
El infinito actual leibniziano es el indefinido, 37.
El infinito verdadero, 41 . Caracterización negativa: no es una modificación, 43; no es un todo, 43; no es una cantidad, 46, ni hay número infinito, 46, ni línea infinita, 48, ni velocidad infinita, 50; no es el infinito en acto, 51. Caracterización positiva: el infinito verdadero como atributo divino, 52, y denotando también a Dios, 53.
El origen de la idea de infinito, 55, y la cuestión de su anterioridad o posterioridad respecto a la de lo finito, 58.
Conclusión: Leibniz, ¿finitista o infinitista?, 62.

CAPITULO II: LA UNIDAD Y LA RELACION 64

Introducción: los tres tipos de unidad, 64.
Breve bosquejo histórico de la distinción entre la unidad trascendental y la predicamental, 65.
La unidad trascendental. Su importancia y significado en la filosofía de Leibniz, 71. Ens, ens unum, ens vivum, 73.

- Sobre la unidad de los entes por agregación: es una relación, 78.
- La relación: como en la unidad, se pueden distinguir tres tipos, 82. La relación predicamental, 83: no es un accidente, 83; no carecen de realidad fuera del pensamiento humano, 87.
- De nuevo la unidad predicamental: sobre cómo la unidad que es principio del número puede ser una relación, 92. Consideraciones en torno a los números y la unidad, 93. La unidad representa la razón de igualdad.
- Conclusión: concordancia entre la unidad simple y absoluta y la noción de infinito, 100.

CAPITULO III: LA HARMONIA Y LOS PRINCIPIOS 102

- Introducción, 102.
- Confusión entre la Harmonía universal y la Harmonía preestablecida, 104.
- La Harmonía universal: definiciones, 107; análisis de la harmonía como "unidad en la multiplicidad", 108; La harmonía como relación trascendental, 111; la harmonía como perfección, 113.
- Los principios, 116. El principio de contradicción (y/o de identidad), 117; su doble función, la lógica y la existencial, 119. El principio de razón suficiente (y/o de lo mejor, de perfección, de determinación), 121. Sobre la distinción entre razón de conocimiento y razón real en Leibniz, 123, a nivel físico, 127, metafísico, 128, y teleo-cosmológico, 132; resumen, 135. ¿Es el principio de razón suficiente el principio de las existencias? 136. El principio de los indiscernibles (y/o de individuación), 137. Triple paternidad del principio de los indiscernibles, 138. El principio de individuación en el "De Principio individui" (1.663), 139, en la "Confessio Philosophi" (1.673), 140, en el "Discurso de Metafísica" (1.686), 142, y en los "Nuevos Ensayos" (1.703), 143. Distinción entre noción específica y noción individual, 145. Relación entre el principio de los indiscernibles y el de individuación, 146. El principio - o ley - de continuidad: su importancia metodológica y metafísica, 147. Distinción entre continuidad estática y dinámica, 150. Continuidad e infinito: el "dynamismo intelectual" leibniziano, 150.
- Del "praedicatum inest subjecto" a la Harmonía universal como principio de principios, 152. La naturaleza de la verdad, 154. El problema de la distinción entre proposiciones contingentes y necesarias, 157.

CAPITULO IV: EL DIOS DE LEIBNIZ 160

Introducción, 160.
 Qué es Dios: definiciones y caracterizaciones, 162.
 Cómo es Dios: atributos, 165.
 Que Dios existe, 167. Dos tipos de pruebas: a priori, el argumento ontológico, 168; el "Quod Ens Perfectissimum existit", 171; posición de Leibniz ante este argumento, 175; la teoría de la definición, 177. Y a posteriori: - el argumento cosmológico en el capítulo XIV - el argumento modal, 179; el argumento basado en las verdades eternas, 182; el argumento basado en la hipótesis de la armonía preestablecida, 185.

SEGUNDA PARTE: LOS DOS LABERINTOS 187

(I) EL LABERINTO DE LA COMPOSICION DEL CONTINUO . . . 188

CAPITULO V: LOS MEANDROS. LA INMORTALIDAD COMO PORTICO. 189

Introducción: doble vertiente de la importancia del problema, la especulativa y la práctica, 189.
 Dos entradas al laberinto: la de la razón, 190, y del corazón: la inmortalidad del alma, 192.
 El laberinto, 195.

CAPITULO VI: DE LA MULTIPLICIDAD A LA UNIDAD SUBSTANCIAL 198

Introducción: La existencia actual de las unidades simples como un postulado, 198.
 Caracterización negativa de la substancia individual: no es ni un ente de razón ni por agregación, 201. No es un átomo material, 203; los argumentos de Leibniz contra los átomos de Cordemoy, 205; los contraargumentos de Hartsoecker, 207; réplica de Leibniz: el principio de razón suficiente como causa del rechazo de los átomos, 209; la divisibilidad infinita de la materia, 211. No puede venir dada por la extensión, 214; falta la antitipia o impenetrabilidad física, 215, y la inercia natural, 216; la extensión es condición necesaria en los cuerpos, no suficiente, 217; la extensión no es substancia, 218. No es el movimiento, 221; relatividad del movimiento, tanto de trayectoria rectilínea como circular, 222; el movimiento verdadero de Leibniz no es el movimiento absoluto de Descartes o de Newton, 226. No es un punto físico o matemático, 228.

Caracterización positiva de la substancia individual, 231: desde el punto de vista lógico, 232; la noción completa es condición necesaria, no suficiente, de la unidad substancial, 236. Desde el punto de vista físico, 238; clasificación de las fuerzas, 239; origen de la idea de fuerza, 241; relación entre la perspectiva lógica y la física, 244. Desde el punto de vista psicológico, 246; la percepción, 246; el apetito, 250; los grados de la percepción y la jerarquía de las substancias, 253; la verdadera inmortalidad sólo es predicable de los espíritus, 255. Precisiones terminológicas en torno a la unidad substancial, 256.

Conclusión: los puntos de vista anteriores convergen en el concepto de mónada, 258.

CAPITULO VII: DE LA UNIDAD SUBSTANCIAL A LA UNIDAD SUBSTANCIADA

Introducción: composición continua y composición esencial, 262.

La confusión de lo ideal y lo actual, fuente del laberinto de la composición del continuo, 265; en las cosas ideales, el todo es anterior a la parte, 266, y en ellas no hay composición, 268.

En las cosas actuales, 269. Dos cuestiones, la primera, la materia, ¿es continua o discreta?, 269; el problema de conciliar la discrecionalidad de la materia con el "non datur vacuum" o el "tout est plein" cabe plantearlo a un doble nivel: el fenoménico, 271; distinción entre continuidad y contigüidad, 271; los conceptos topológicos contemporáneos facilitan la comprensión del pensamiento de Leibniz, 273; la continuidad y la plenitud admiten dos sentidos, uno fuerte y otro débil, 274; el "tout est plein" significa, fenomenicamente, que la materia es densa en el espacio, 275. A nivel metafísico, el problema desaparece, 276. La segunda: ¿cómo componer la materia y la extensión a partir de unidades inextensas?, 277; a nivel metafísico también se disuelve la dificultad, 277. En el plano fenoménico: distinción entre materia prima y materia segunda o masa, 279; la extensión como difusión de la resistencia y como repetición del "situs", 282; interpretación del pensamiento leibniano sobre la composición, 283; fenomenalidad de los cuerpos y la extensión, 284.

Conclusión, 286.

CAPITULO VIII: LOS COMPUESTOS 289

Introducción: la cuestión del hombre como todo compuesto de cuerpo y alma hay que presentaría como un problema en la filosofía leibniziana, 289.

La unión del alma y el cuerpo antes de la aparición de la doctrina del "vinculum substantiale" en Leibniz, 295. La hipótesis de la Harmonía preestablecida como teoría explicativa, 297. La forma substancial como principio de unidad de los cuerpos orgánicos, 305. El cuerpo orgánico como substancia, 306: crítica de Arnauld, 307; respuesta de Leibniz, 308. Insuficiencia de la explicación leibniziana, 309; crítica del P. de Tourme- mine, 310. Hacia una nueva doctrina, 313.

La substancia corporal a partir de l.710, 316: En l.712 la substancia compuesta no es parte integrante del sistema, 317; tampoco en l.715, 318. En l.716 prevalece la hipótesis de la substancialidad sobre la de la fenomenalidad de los cuerpos, 321. El vínculo substancial- (izante), 324.

El laberinto de la composición del continuo bajo la hipótesis de la substancialidad de los compuestos, 328.

Conclusión: los tres sistemas, 330.

(II) EL LABERINTO DE LO LIBRE Y LO NECESARIO 340

CAPITULO IX: EL PROBLEMA DE LA LIBERTAD. DIFICULTADES Y CONSECUENCIAS. 341

Introducción, 341.

Dificultades respecto a la libertad humana: niegan el libre albedrío, 342, tres tipos, lógico, 342, causal, 344 y teológico, 345; no niegan el libre albedrío, pero lo entienden como una indiferencia total en la elección, 346.

Consecuencias, 347: las que se siguen de la supresión de la libertad, el "sofisma perezoso" - cuyas secuelas son el "fatum mahumetanum" y el "fatum stoicum" -, 348, y la negación de la responsabilidad moral del individuo, 353. De la confusión entre libertad e indeterminismo, 354.

Consideraciones metodológicas para el estudio del tema, 355.

CAPITULO X: LA LIBERTAD. LA NECESIDAD, LAS VERDADES . 358

La noción de libertad, 358. Aproximación al significado del concepto, 360; el "árbol de la libertad", 363; algunas definiciones, 370; la naturaleza de la libertad, 376.

La necesidad: sus tipos, 381. Contingencia y determinación, 383.

Las verdades: categóricas e hipotéticas, 384; de razón y de hecho, 385; primitivas y derivadas, 386

La distinción entre las verdades de razón y de hecho según la analogía de los modelos matemáticos, 387: de los números, 388; de las asíntotas, 393

Continuidad e infinito: ¿puede Dios acabar el análisis de una proposición contingente? 395. Sobre si la substancia es algo distinto de la suma de sus predicados, 402. .

Conclusión, 403.

CAPITULO XI: EL ARTICULO 13 DEL "DISCURSO DE METAFISICA" 404

Introducción: lo que importa es salvar la contingencia, 404.

Exposición general de la explicación: primer enunciado de la dificultad, 405; apelación a los futuros contingentes, 408; nuevo enunciado del problema, 409; respuesta de Leibniz, 411.

El ejemplo de César, 416.

Resumen. Solución a las dificultades de tipo lógico, causal y teológico, 422.

Superación de las consecuencias, 425.

CAPITULO XII: EL PROBLEMA DEL MAL. 428

Introducción, 428.

Dificultades respecto al origen del mal y la conducta divina, 429.

Consecuencias del problema de la conciliación del mal con los atributos divinos, 431.

Explicación leibniziana, 432: la anatomía del mal, 433; el mal metafísico tiene su origen en el entendimiento divino, 435; voluntad antecedente y consecuente, 436; voluntad general y particular, 437. Dios, antecedentemente no quiere ningún mal, consecuentemente lo permite, 438; y obra por voluntades generales, no particulares, 438.

Superación de las consecuencias, 440.

La solución de Leibniz fundamentada con los modelos matemáticos, 441: de los números, 442, de la geometría proyectiva, 446, de las series, 450.

Crítica: la filosofía leibniziana lleva a considerar que el bien supera el mal en el todo y en las partes, 453. El problema de si la optimicidad del todo implica la de las partes: dos interpretaciones, 459. En Leibniz no hay dualismo entre la naturaleza y la moral, 461.

Hacia el tercer laberinto, 465.

TERCERA PARTE: ¿DEUS SIVE HARMONIA MUNDI? O EL TERCER LABERINTO 467

CAPITULO XIII: HACIA EL NUEVO LABERINTO. 468

Introducción: las tres entradas, 468.

La primera. Del Dios Harmonía al Dios Harmonizador: los motivos del cambio hay que buscarlos fuera, 469, y dentro del sistema, 471. La razón última de las cosas, ¿exterior o interior a la serie? 472.

La segunda. El mundo, como agregado o como organismo, 473; textos de Leibniz que dan a entender lo segundo, 473, y que afirman lo primero, 474. Leibniz tenía motivos para no aceptar el mundo como animal, externos, 475, e internos al sistema, 476. Comentario en función de los tres subsistemas, 477.

La tercera. Sobre la coherencia interna de la explicación leibniziana al problema de la libertad, 478. ¿Fue libre el acto creador divino? 480.

CAPITULO XIV: DIOS, CREACION Y MUNDO 485

Introducción, 485.

La teoría de la Creación: el mecanicismo metafísico, 486; en él no hay autodeterminación, 490. Perfección física y perfección moral, 492; la última está incluida en la primera, 494. El Dios de Leibniz carece de voluntad real, 495. La noción de existencia, 497; a partir de ella se confirman las conclusiones extraídas de la teoría de la Creación, 502.

El argumento cosmológico o de la razón suficiente: en la "Monadología", la razón es la de la serie, 504; en los "Principios de la Naturaleza y la Gracia", la razón es de existencia de la serie, 506, o de la existencia de tal serie, 509. Complejidad del argumento cosmológico en función de los distintos sentidos de "ratio" y de la doble

posibilidad que el mundo tenga o no un origen, 511.

La naturaleza del mundo y su relación con Dios, 514: en el primer subsistema, 515, en el segundo, 516. El problema contemplado desde la noción de estructura, 518. La estructura del mundo es orgánica, no simple, 520.

<u>CONCLUSIONES</u>	523
<u>APENDICE</u>	542
I.- Diversas funciones del término 'infinito, 542.	
II.- Precisiones terminológicas en torno a la cantidad y la cualidad, 546.	
<u>ABREVIATURAS</u>	558
<u>BIBLIOGRAFIA</u>	560
<u>TABLA DE MATERIAS</u>	568

