

EL MUNDO DE LA ACCION EN EL PENSAMIENTO DE LEIBNIZ (*)

Edison Arias Arcos

Para Leibniz la substancia es "sujeto permanente de acciones y pasiones".¹ En su teoría monadológica este autor considera a la substancia simple como un centro de fuerza, una **vis repraesentativa**, y, por lo mismo, predominantemente activa. Sin embargo, el estado pasivo de una mónada no le viene de una acción ejercida por algo distinto sobre ella sino que de su propio fondo puesto que nada entra desde fuera en una mónada.² Es descrita como no poseyendo ven-

(*) Este artículo es parte de un capítulo de la Investigación patrocinada por la Dirección de Investigación de nuestra Universidad que bajo el título: "La Dualidad Acción-Pasión y sus Fundamentos Metafísicos en Algunos Filósofos Modernos" efectuáramos entre los años 1983 y 1986.

- 1.- Al respecto ver: Carta a Fardella de marzo de 1690, donde le dice: "Hinc cum ergo vere sim unica substantia indivisibilis, in alias plures irresolubilis, permanens et constants subjectum mearum actionum et passionum". (F. de C.; N. L. O. pag. 320) Además, el texto de Ipse Natura que señala: "Quibus addi potest, quod alibi a me explicatum est, etsi nondum fortasse satis perspectum omnibus, ipsam rerum substantiam in agendi patiendique vi consistere: unde consequens est, ne res quidem durabiles produci posse, si nulla ipsis vis aliquamdiu permanens divina virtute imprime potest." (G-IV-508).
- 2.- Véase de: Specimen Inventorum de Admirandis Naturae Generalis Arcanis, el parágrafo que comienza diciendo: "Ex notione Substantiae individualis sequitur etiam in Metaphysicorū rigore, omnes substantiarum operationes, actiones passionesque esse spontaneas, exceptaque creaturarum a Deo dependentia..." (G-VII-312).

tanás que la comuniquen con el exterior (Mon. #7) y sólo en directa dependencia de Dios, su creador. (Disc. de Metafísica # XXVIII).

En propiedad, la substancia no hace más que actuar y lo que se considera pasión aquí no es otra cosa que percepción confusa (Mon. # 49; Disc. de Met. # XV). Siendo así, la acción equivale a percepción clara y distinta y a un estado de perfección; en cambio, la pasión se traduce en percepciones confusas correspondientes a un estado de imperfección aunque posible de ser superado.³

De esta manera, encontramos en este sistema un criterio claramente valorativo para apreciar tanto la acción como la pasión. Criterio que es aportado por la calidad del acto perceptivo en que consiste básicamente la acción de la mónada. La percepción es entendida en este contexto como la expresión (o representación) de una multiplicidad en la unidad.⁴

- 3.- El texto correspondiente se encuentra a continuación del anteriormente citado y es el siguiente: "Verum ea, cujus expressio distinctior est agere, cujus confusior, patis judicatur, nam et egere perfectionis est, pati imperfectionis." (G.VII-312). Asimismo en Principios de la Naturaleza y de la Gracia...#13.
- 4.- Ver: Carta a Arnauld de septiembre de 1687 en G-II-112, donde define lo que entiende por expresión en los términos siguientes: "Une chose exprime une autre (dans mon langage) lorsqu'il y a un rapport constant et réglé entre ce qui se peut dire de l'une et de l'autre". Además Monadología #s14, 16, 17. El párrafo # 17 culmina con esta importante afirmación: "Por esta razón, en la substancia simple sólo puede encontrarse eso: las percepciones y su cambios. Sólo en eso pueden consistir todas las acciones internas de las substancias simples."

En consecuencia, la percepción se va a constituir en una suerte de punto axial que a su vez va a permitir la introducción de una jerarquía entre las mónadas: desde las absolutamente inconscientes -la materia- las formas más degradadas de la energía síquica hasta la Mónada Máxima que es Dios, que se define por la absoluta claridad y distinción de sus percepciones. (Principios de la Naturaleza y de la Gracia... #s. 13 y 14).

Si bien es cierto que cada substancia percibe (expresa o representa) el universo entero, sin embargo, no lo hace de la misma manera ni con el mismo grado de claridad. Cada una expresa el universo desde un cierto punto de vista que le es propio. Lo cual da lugar a la importante doctrina del perspectivismo en este autor.

Todas las substancias expresan, entonces, lo mismo pero no hay dos expresiones que sean iguales. El punto de vista determina para cada una el campo de expresiones distintas y los grados en la distinción de las expresiones. De otra manera todas las substancias serían indiscernibles. (Mons. #s. 8 y 9).

Leibniz compara, en efecto, las diversas expresiones del universo a las diversas representaciones en perspectiva de una misma ciudad. (Mons. # 57). Por cierto, el punto de vista de las mónadas no es de naturaleza espacial: la posición en el espacio no es más que la expresión fenoménica del punto de vista, éste es de índole cualitativa. Por otra parte, la mónada tiene una serie de puntos de vista sucesivos, regulados por una ley interna inmutable que Leibniz llama "la ley de la serie de sus operaciones".⁵

5.- Ver: Carta a Arnauld del 23 de marzo de 1690, el parágrafo que dice: "Que chacune de ces substances contient dans sa nature legem continuationis seriei suarum operationum, et tout ce qui luy est arrivé et arrivera." (G.II-136).

Además, sostiene este autor que al origen del movimiento contínuo de las mónadas hay una fuerza -vis- siendo la fuerza y no la cantidad de movimiento lo que se conserva constante en el universo. Es algo intensivo y no extensivo y se mide por sus efectos.

Numerosos textos leibnizianos afirman que la naturaleza de la substancia consiste en la fuerza.⁶ Siguiendo a los cuales se puede fácilmente concluir la analogía de la mónada, de la substancia simple con el alma, lo que los comentaristas del sistema han denominado el pansiquismo leibniziano.

En este sentido puede distinguir en la mónada dos tipos de fuerzas: unas primitivas, de carácter substancial y otras derivativas, de carácter fenomenal. Aquella fuerza primitiva que en la mónada va a operar al modo de verdadera condición ontológica la designa con el nombre de entelequia. (Mon. # 18) Entelequia que habría que entender como una tendencia que comporta una exigencia de acción que se realizará a no mediar un obstáculo, y como, las determinaciones ontológicas se corresponden con las determinaciones lógicas en este sistema, se va a considerar a la substancia simple al mismo tiempo que como fuerza activa, potencia primitiva, entelequia, en suma, como sujeto último de los predicados que le pertenecen. Es la razón por la cual un examen atento de la dualidad acción-pasión en este autor deberá remitirnos necesariamente a su teoría de la

6.- Véase: Nuevo Sistema de la Naturaleza... #s. 2 y 3, entre otros textos de la misma índole.

de la substancia.⁷ Por lo demás, la teoría leibniziana de la substancia presenta una serie de afinidades con su equivalente aristotélico; por lo mismo que no nos parece exagerado afirmar que en este terreno Leibniz recupera en sus grandes líneas la doctrina clásica de la substancia, por cierto de raigambre aristotélica.

Complementariamente a lo anterior y tomando en cuenta que el sistema leibniziano concentra su peso ontológico en la concepción de la mónada considerada como **actividad continua**, estimamos necesario aún, incluir en nuestro enfoque del tema de la acción la referencia, por una parte, a la acción divina, y, por otra, a la acción humana.

De acuerdo a este propósito es preciso que nos remitamos al Discurso de Metafísica, una de las obras capitales de Leibniz, y que como sabemos tiene por objeto examinar las acciones de Dios en los siete primeros párrafos para pasar en los restantes al

7.- En su discurso de Metafísica a la altura del párrafo VIII, en el momento de entrar a distinguir entre las acciones de Dios y de las criaturas, Leibniz se ve precisado a explicar "en qué consiste la noción de una substancia individual". El texto más adecuado al respecto es el que señala: "Ahora bien, puesto que las acciones y pasiones pertenecen proplamente a las substancias individuales (acciones sunt suppositorum), sería necesario explicar lo que es tal substancia". (Dis. de Met. #. VIII).

análisis de las acciones de las criaturas.⁸

En el primer párrafo comienza definiendo a Dios como "un ser absolutamente perfecto", definición un tanto tradicional y la "más aceptada y significativa" según nos dice. Sin embargo, en las líneas finales, completa esa primera determinación con una a modo de consecuencia, lo que justamente viene a introducir un grave problema que reviste el carácter de una ruptura en el orden de las ideas, es aquella que sostiene que Dios poseyendo la suprema sabiduría actúa de la manera más perfecta, metafísica y moralmente.⁹ Pero, y aquí surge la cuestión ¿Puede la acción ser perfecta, aún la acción divina?.

- 8.- El Discurso de Metafísica es un breve escrito, sin título. El francés H. Lestienne ha dado la descripción del manuscrito y sus respectivas variantes conservado en la Biblioteca de Hannover. El 11 de febrero de 1686 Leibniz le comunica al Landgrave de Hesse-Rheinfels: "He compuesto últimamente, estando en un lugar en que por algunos días no tenía nada que hacer, un pequeño discurso de Metafísica, del cual estaría muy contento de tener el consentimiento de M. Arnauld". (G-II-11). De este fragmento de carta se puede colegir que el Discurso de Metafísica ha sido escrito recientemente, tal vez a finales del año 1685 o a comienzos de 1686, y, por lo tanto estaríamos justamente en el cumplimiento del tercer centenario de su elaboración. En todo caso, se sabe que el año de 1685 es empleado por Leibniz en el estudio y la lectura de la filosofía de Malebranche, especialmente de su Tratado de la Naturaleza y de la Gracia, y el plan del Discurso pareciera inspirarse en el plan de dicho Tratado. Sería, entonces, en el ambiente de las discusiones en torno a Malebranche que nuestro autor compone su Discurso de Metafísica.
- 9.- El texto en francés dice así: "D'où il s'en suit que Dieu possédant la sagesse supreme et infinie agit de la maniere la plus parfaite..." (Disc. de Met. #1).

Es en este punto donde creemos poder apreciar el entrelazamiento, mejor aún, el choque entre dos líneas de pensamiento: la helénica, por un lado, y, la judaico-cristiana, por otro.

En efecto, sabemos que para Aristóteles, así como para gran parte de la más venerable tradición de la filosofía griega, el que un ser tal como Dios actúe perfectamente, no sólo representaría un sinsentido del pensamiento sino que, además, toda una aberración ontológica, puesto que en este contexto ¿Cómo podría la acción ser perfecta? O, cuando menos ¿Cómo es que un ser que actúa puede ser perfecto?

El cambio (metabolé) en algunas de sus formas, por lo menos en Aristóteles, busca la perfección del acto pero en si mismo él no es signo de perfección sino, a lo sumo, de perfectabilidad. Es lo que ocurre con la generación (génesis) en las sustancias sensibles (animales y plantas) que crecen y se desarrollan marchando a su plena actualidad a partir de una materia informe que precisamente busca su plenitud formal afanosamente guiada por una especie de protoforma que preside y orienta el cambio.

No sin razón Aristóteles determina su primer motor como inmóvil, forma separada (de la materia), acto puro (sin potencia), haciéndolo consistir en un puro pensar que se piensa a sí mismo (la "nóesis noéseos nóesis"). Este ser máximo es, además, determinado como un viviente eterno que atrae al resto no de una manera mecánica sino por el amor y por eso es cualificado como **eromenon**, el primer deseable (to proton orexton). Según el Estagirita esta vida perfecta en que consiste este ser divino (to

theiôn) nos es dada a los humanos el vivirla sólo en breves instantes (mikrôn xronon) y exclusivamente a través del ejercicio de las más elevadas facultades intelectuales, en el ejercicio de las llamadas virtudes dianoéticas, en la pura teoría, en la que se logra también el estado de la más alta felicidad que nos es posible alcanzar en este mundo y en esta vida. (Ética Nic. X-7-1177 b 25 hasta 1178 a 10).

Es la causa, tal vez, de que el mismo Aristóteles haya podido afirmar en su Tratado del Alma que: "Pensar es un progreso hacia sí mismo". (Tratado del Alma -II-5-417 b 5).¹⁰

¿Cómo entender esta proposición aristotélica? ¿Acaso quiere significar con ella que al pensar avanzamos, o, más bien regresamos a la propia mismidad en una curiosa extrapolación del pindárico "Sé el que eres"? ¿Se refiere, entonces, a la tarea que se nos impone de llegar a ser nosotros mismos, la

10.- J. Ortega y Gasset ha comentado con gran finura interpretativa este extraño y misterioso decir aristotélico en su ensayo: "Ideas para una Historia de la Filosofía" que sirve como prólogo a la edición española de la Historia de la Filosofía de E. Brehler y en la que pretende mostrar, con éxito según nuestro modo de ver, de qué manera Aristóteles oscila entre una concepción estática y otra dinámica del ser. En todo caso la versión que ofrecemos del pasaje del Tratado del Alma es la que entrega el mismo Ortega en su ensayo, que no concuerda con otras versiones que hemos revisado, ni aún con la de Tricot de la edición francesa de Vrin. Al respecto nos atenemos a lo que Tricot ha afirmado, muy acertadamente por lo demás, en el sentido de que toda "traducción es una interpretación". (Ver su Introducción a la traducción del De Generación y Corrupción de Aristóteles en J. Vrin-Paris, 1951, pág. XIII). Por ello es que preferimos la bella traducción orteguiana, la que además es tan incitante.

necesaria coincidencia consigo mismo, en otros términos, la afanosa búsqueda de nuestra identidad más profunda? Al modo, quizá, como Hegel más tarde va a postular la evolución del Espíritu (Die Entwicklung des Geistes) como un movimiento dialéctico que a través de una serie sucesiva de negaciones y enajenaciones logra finalmente el reencuentro con su mismidad en un singular despliegue que produce en su última fase la identidad del ser y del conocer absolutos.¹¹

Por otra parte, tenemos la concepción judaico cristiana de un Dios creador cuya desbordante actividad produce el mundo y al hombre en el mundo como el semejante a su Creador. Esta consideración de una superabundancia ontológica expresada en la acción divina creatriz, ha producido en nuestra cultura una suerte de sobrevaloración de la acción como signo de la perfección de ese superser omnipotente. No se trata ya de un ser inmóvil en cuya quietud ontológica permanece indiferente al resto y que sólo se piensa a sí mismo como lo más excelso, sino de un ser eminentemente activo que puede

11.- El texto hegeliano más ilustrativo es el que se encuentra en la Introducción a sus Lecciones sobre Historia de la Filosofía, par. #2, a) y que dice así: "Todo acontece-acontece eternamente- en el cielo y en la tierra, la vida de Dios y todo lo que se hace temporalmente tiende sólo a que el espíritu se conozca, se haga objetivo a sí mismo, se encuentre, llegue a ser para sí mismo, se reúna consigo mismo. **Es duplicación, enajenación pero para poder encontrarse a sí mismo, para poder llegar a sí mismo**". La última parte del párrafo, subrayada por nosotros, dice así en el original alemán: "Er ist Verdoppelung, Entfremdung, aber um sich selbst finden zu können um zu sich selbst kommen zu können".

responder dialogalmente al hombre que sabe dirigirse a El, en una singular relación de persona a persona y es la razón de que en este contexto sea el amor, ahora, justamente señal de perfección, representando aquella no indiferencia absoluta del uno para el otro.

Volviendo al Discurso de Metafísica, es importante observar allí que en los párrafos en los que Leibniz intenta determinar la acción divina se esfuerza por demostrar hasta qué punto esta acción debe poder obedecer a la razón antes que a la pura voluntad y en este respecto entra a polemizar con aquellos que suponen que Dios actúa por la sola voluntad, voluntad que operaría en forma absolutamente libre en su soberano arbitrio creador.

Es así como el racionalismo leibniziano se alza contra el voluntarismo cartesiano. Más aún, se enfrenta a aquellos que suelen opinar que Dios pudo haber obrado mejor, en consecuencia que para este filósofo la perfección de lo creado tiene un límite: este mundo, que es el mejor porque es el más real de los posibles, y en su opinión "sólo las imperfecciones descienden hasta lo infinito", según asegura en el #3 del D. de M.

Quienes opinan lo contrario serían los rebeldes que no están satisfechos con la acción del Creador y siempre creen posible poder mejorar el producto de esa acción. Para este pensador cristiano aquellos que mantienen esta creencia no aman verdaderamente a Dios, puesto que el que ama debe querer lo que el amado quiere, resultando así finalmente que todo verdadero amor a Dios es una constante aceptación e imitación de lo que El quiere y hace. Por cierto que esta

posición no podría conducir a una suerte de quietismo, a esa razón perezosa (el *logon aergeron* de los antiguos) sino que muy por el contrario, el hombre debe poder colaborar activamente en el proyecto divino actuando siempre en el sentido de lo mejor, de acuerdo a la voluntad presunta de Dios, quien quiere siempre lo mejor.¹²

Tocamos aquí una de las salientes más significativas del optimismo leibniziano

-
- 12.- Esta colaboración activa del hombre en el designio divino de crear lo mejor es muy expresiva del racionalismo del autor, que representa un magno esfuerzo destinado a explicar racionalmente la noción de Dios así como de su creación y del rol que juega el hombre en dicha creación. Todo lo cual viene a confirmar, en este respecto, la raigambre genuinamente europea de este pensador alemán que al centrar en la acción el punto de unión y semejanza entre Dios y el hombre puede llegar a sostener que el alma humana es capaz de conocimientos y actos arquitectónicos que imitan la finalidad divina. (Ver: Principios de la Naturaleza y de la Gracia... #14, G-VI-604; y, Teodicea II, 147, G-VI-197). Es, además, la causa de que califique de sofisma la creencia en el **fatum**, en sus diversas manifestaciones, por resultar paralizante de la acción justamente. En el Prefacio a la Teodicea señala: "En todo tiempo se han dejado llevar los hombre de un sofisma, que los antiguos llamaban la razón perezosa, porque lleva a no hacer nada, o por lo menos, a no cuidarse de nada y a seguir la inclinación de los placeres presentes. Porque -se decía- si el porvenir es necesario, lo que debe suceder sucederá hágase lo que se quiera... "Luego se refiere a la noción de **fatum** que sería "una idea malcomprendida de la necesidad" y que al ser empleada en la práctica de la vida ha dado origen al **Fatum Mahometanum**, idea absurda puesto que rompería todo lazo de los efectos con las causas. Para Leibniz toda explicación va del pasado al futuro y no a la inversa, el efecto no ocurre por la fatalidad sino por la causa.

conjugado con su idea del progreso, la que más tarde encontrará amplia difusión en los enciclopedistas, esto es: la marcha del conjunto del mundo hacia niveles de perfección mayores, y en la que a veces se suelen dar pasos atrás pero sólo para dar "saltos mejores hace adelante" como lo indica en le bello opúsculo de 1697 titulado *Del Origen Radical de las cosas*, uno de cuyos fragmentos finales no podemos dejar de citar, es el que dice:

"Y para añadir algo sobre la belleza y la perfección general de las obras de Dios, digamos que es menester reconocer que Dios opera en todo el universo cierto progreso continuo y muy libre que mejora su estado cada vez más. Así, una gran parte de nuestra tierra recibe hoy una cultura que aumentará cada día. Y aunque es cierto que a veces algunas partes retroceden a un estado salvaje o sufren trastornos y humillaciones, hay que entender esto en el sentido en que acabamos de interpretar la aflicción, es decir, que este trastorno y estas humillaciones concurren a algún fin más grande, de manera que nos aprovechamos en cierto modo del daño mismo". (G-VII-308).¹³

13.- El texto en latín de este opúsculo fechado el 23 de noviembre de 1697 dice así en el párrafo correspondiente:

"In cumulum etiam pulchritudinis perfectionisque universalis operum divinorum, progressus quidam perpetuus liberrimusque totius Universi est agnoscendus, ita ut ad maiorem semper cultum procedat. Quemadmodum nunc magna pars terrae nostrae culturam recipit et recipiet magis magisque. Et licet verum sit, interdum quaedam rursus silvescere aut rursus destrui deprimique, hoc tamen ita accipiendum est, ut paulo ante afflictionem interpretati sumus, nempe hanc ipsam destructionem depressionemque prodesse ad consequendum aliquid majus, ita ut ipso quodammodo damno lucremur". (G-VII-308).

Ahora, si atendemos a las expresiones un tanto metafóricas que emplea para referirse a Dios tales como: "Buen Arquitecto", "Hábil Maquinista", "Excelente Geómetra", entre otras, se entiende mejor su intención de cualificar la acción divina de perfecta.¹⁴

Para mejor entender las acciones de Dios las divide en ordinarias y extraordinarias.

Según Leibniz el universo es un orden (Teodicea #207). Sin embargo, es posible detectar la sustitución de esa noción por la de armonía del universo en los escritos que van desde el año 1672 a 1676, en los cuales es frecuente leer también la expresión: "Deus sive harmonia". En un texto conservado por A. Rivaud se afirma: "Existere nihil aliud quam harmonicum esse" (Rivaud-97). En consecuencia, desde su punto de vista y como buen racionalista, el desorden sería impensable, tal como lo va a postular más tarde Bergson. Y lo que estimamos como desorden no vendría a ser más que la ausencia provisoria de un cierto orden. Aún ficticiamente, no podemos

- 14.- En relación a estos varios apelativos que Leibniz le confiere a Dios es recomendable remitirse a la ponencia leída por P. Burgelin en las Journées Leibniz organizadas por el Centro Internacional de Synthèse en mayo de 1966 y con el título: "Dios como Arquitecto y como Monarca"; en una de sus partes expresa: "C'est ainsi que Leibniz distingue généralement deux aspects différents de la mystérieuse puissance de Dieu, manifestée dans sa sagesse et sa volonté, Je dirais que, dans l'ordre du **faire**, Dieu se montre comme architecte, ce qui évoque moins la Bible que le Timée de Platon, tandis que dans l'ordre de **l'agir**, Dieu se manifeste comme monarque, images certes qu'évoque aussi l'âme royale de Zeus dans la République, mais correspondant mieux au concept biblique de Dieu souverain". (pág. 221 en Leibniz... Aubier-Montaigne-Paris).

concebir "lo absolutamente irregular". Por eso es que para nuestro autor, puntos repartidos al azar, como lo indica en el #VI del D. de M. al referirse al conjunto de puntos que trazan los geománticos, que pretenden leer en ellos el provenir, forman siempre una línea si se los reúne. Aún, pueden formar muchas, una de las cuales será más determinada y más simple que todas las otras y esta línea puede teóricamente ser expresada por una función.¹⁵

Sin embargo, la palabra orden es en sí misma ambigua. En efecto, hay órdenes que forman una jerarquía discontinua, como lo ha demostrado Pascal. Por su parte, Leibniz cree que el principio universal del orden también es aplicable en ese caso y piensa en la posibilidad de comparar el orden jerárquico con el orden geométrico. De esta manera, la continuidad no excluye las rupturas que hay entre las entelequias, las almas y los espíritus que encontramos al final del Discurso. Pero esta matemática divina es universal y cuando pasa de un orden a otro Leibniz no deja de subrayar las semejanzas. El alma por relación a la fuerza, la gracia por relación a la naturaleza, siempre hay un orden, una subordinación de las leyes y es una tal subordinación la que permite explicar el milagro.

15.-Lo que nos trae a la memoria, a nosotros también, los esfuerzos análogos del francés Almé Michel, que fue uno de los primeros en nuestra época, por intentar reducir a un cierto orden el extraño fenómeno de los desplazamientos de los llamados "platillos volantes" u Ovnís en un sistema de líneas ordenadas. Procedimiento que él ha denominado "ortetenia" en su libro: Los Misteriosos Platillos Volantes. París. 1958.

Por consiguiente, cualquiera sea el mundo pensado por Dios éste será siempre un orden puesto que por definición "Dios no hace nada fuera del orden" (D. de M. #VI). Pero El ha elegido el mejor mundo, lo que significa evidentemente aquel cuyo orden es el más simple, es decir, el más determinado, de acuerdo a la terminología leibniziana. No obstante, la idea de un orden más simple también resulta ser ambigua. Fundamentalmente, se trata de nuestro mundo habitual, de tal modo que de un mínimum de hipótesis se puede obtener un máximo de variados efectos. Tal es la regulación del mundo por la dinámica. Así, a partir de unas cuantas leyes se puede obtener la explicación del mecanismo del mundo y Dios lo ha constituido de tal suerte que en él reina la armonía preestablecida. "Es pues infinitamente razonable -nos indica- suponer que El ha creado de entrada la máquina del mundo de tal manera que sin violar en todo momento las dos grandes leyes de la naturaleza, la de la fuerza y la de la dirección, y más bien siguiéndolas perfectamente (exceptuados los milagros), ocurre justamente que los resortes de los cuerpos son prestos a jugar por si mismos como es necesario en el momento en que el alma tiene una voluntad". (Carta a Arnauld del 30 de abril de 1687. G-II-94).

Este texto sería perfectamente claro si no fuese por el paréntesis "exceptuando el caso de los milagros", ya que esta admirable simplicidad que se patentiza en las dos leyes, se encuentra ineluctablemente fallada por esas irregularidades que son los milagros. En consecuencia, a este orden fácilmente inteligible, matematizable de la

dinámica, es preciso superponer otro orden, tan universal que sea capaz de incluir aún las irregularidades. De este modo, nos encontramos con que Leibniz reduce nuestro primer orden simple a un caso particular del verdadero orden, el que será, desde luego, más complejo, pero que pierde la ventaja de la aparente simplicidad del primero. Por cierto, comprendemos que la simplicidad no es un absoluto sino un factor entre otros, y que un mundo con milagros es probablemente más rico y más fecundo que uno sin ellos.

Es menester, entonces, admitir la superposición de dos órdenes, y, como quiera que sea, resulta finalmente que el milagro no es extraordinario más que respecto al orden de la dinámica del mundo: él sobrepasa el juego de las fuerzas de la naturaleza. Para Leibniz, en derecho, el mundo es inteligible y puede ser expresado totalmente, los milagros incluídos, por una suerte de matemática. Pero este derecho es válido sólo para Dios. Es evidente que para nosotros esta puesta en ecuación del mundo tan complejo de la cualidad, donde existen diferencias de niveles entre los seres y rupturas como los milagros es realmente inconcebible. Sin embargo, nuestro autor va a llegar a sostener que en la **visión beatífica** podremos apreciar que Dios o la Mente del Universo no es nada distinto a la armonía de las cosas.¹⁶

16.- Véase J. Baruzi: *Leibniz et l'Organisation Religieuse de la Terre*, pág. 243, *Infra*, donde expresa: "**Visio beatífica**, seu intuitio Dei de facie in faciem, est contemplatio universalis harmoniae rerum. Quia Deus, seu **mens universi**, nihil aliud est quam **rerum harmonia**, seu principium pulchritudinis in ipsis". Los subrayados son nuestros.

En definitiva, todo tiende en este autor a la afirmación de que el orden es el fundamento de lo real, lo que ha conducido a la determinación de la filosofía leibniziana como una "filosofía del orden".¹⁷

Es lo que le declara paladinamente a Magnus Wedderkopf en una carta de mayo de 1671 en la cual le manifiesta que la armonía no se funda sobre nada, siendo ella misma el fundamento del intelecto divino, lo cual la convierte en la razón última del universo y de todo elemento en el universo. La carta escrita en latín dice textualmente:

"Quae ergo ultima ratio voluntatis divinae? Intellectus divinus. Deus enim vult qua item harmonicotata intelligit eaque velut seligit ex numero omnium possibilium infinito. Quae ergo intellectus divini? Harmonia rerum. Quae harmonia rerum? Nihil".

(En Ak.II,I,117)

De esta cita epistolar, tan expresiva, se desprende cuán importante es para Leibniz la idea de orden, y de orden armónico, a tal punto que termina por concederle el carácter de un absoluto fundante.

Hasta aquí hemos examinado la primera parte del D. de M. destinada a explicar la acción divina derivada de una correspondiente noción de Dios, y al hacerlo de ese modo nuestro autor procede con un método peculiar a la metafísica, esto es, ir desde la causa al efecto, desde el fundamento a lo fundado.

Importa, ahora, distinguir la acción de las creaturas de la de su Creador, y para

17.- En este sentido remitimos a la excelente edición comentada a cargo de P. Burgelin del Discurso de Metafísica publicada por P.U.F. el año de 1959, especialmente pág. 129.

ello es preciso averiguar lo que es esta creatura y sobre todo saber en qué sentido ella actúa o padece. En consecuencia, es fundamentalmente el tema de la acción el que preocupa a Leibniz, y de este modo, la metafísica se convierte en una disciplina que va a estudiar seres que actúan y a considerarlos en relación a esa acción.

Este es uno de los temas más debatidos a lo largo del siglo XVII. Malebranche y los partidarios de las causas ocasionales confieren a Dios solamente la eficacia, lo que sería igualmente aplicable al pensamiento de Spinoza para quien la Substancia única es Dios, el que es determinado a su vez como **Causa sive Ratio**. Para Descartes, según la apreciación leibniziana y para la de otros de sus contemporáneos, Dios no haría sino conservar la fuerza. Aún cuando Descartes admite que Dios conserva en el mundo una cierta cantidad de movimiento, una cierta cantidad de "fuerza" impropriamente llamada movimiento, según observa Leibniz. (Ver D. de M. #XVII). Frente a estas dos tesis opuestas Leibniz, sin embargo, no opta, se limita solamente a insinuar que tanto la una como la otra pueden tener una parte de verdad.

En lo tocante a las acciones y pasiones de las creaturas, éstas requieren de algún soporte, substrato o substancia. Es evidente que si hay acción, alguna cosa actúa, y este quid define la substancia como **aquello que actúa**. En la polémica con Locke, Leibniz hace dialogar a Philalete y Theofilo de la manera siguiente:

"Ph.: No pudiendo imaginar cómo esas ideas simples (no se trata aquí de movimiento sino de cualidades) pueden subsistir por si mismas, nos

acostumbramos a suponer alguna cosa que las sostenga (substratum) de donde ellas subsisten y de donde ellas resultan; a lo cual por este motivo se da el nombre de substancia.

TH.: Yo creo que se tiene razón en pensar así y no tenemos más que acostumbrarnos a suponerlo, puesto que de entrada concebimos varios predicados de un mismo sujeto, y esas palabras metafóricas de sostén o de substrato no significan sino eso".

(N.E.-II-XXIII-1)

A lo cual viene a añadir que la distinción de sujeto y de predicado es una abstracción.

Desde luego que Leibniz piensa este soporte en la línea de la *ousía* aristotélica (Ver; Categorías V). Es por ello que acentúa el carácter individual de la substancia, afirmando que "**Actiones sunt suppositorum**", con lo cual viene a barrer implícitamente con casi todas las concepciones modernas al respecto: Con la de Descartes, por ejemplo, para quien la substancia debe entenderse como "una cosa que existe de tal manera que no ha menester más que de sí misma para subsistir" (Principios de la Filosofía-I-#51), o, con la definición de Spinoza en los términos de : "Aquello que es en sí y por sí se concibe". ("Id quod in se est et per se concipitur" -Ética-I-Def. # 3), o, como lo expresa Malebranche: "Todo aquello que se puede concebir solo" (Ver: Entretiens Metaphysiques, II, 2). Definiciones todas que terminan por hacer de Dios la única substancia posible, es decir, concluyen por remitirnos al spinozianismo. Por otra parte, tenemos que el problema al cual responde la noción de

substancia es aquel del status ontológico de las creaturas que constituyen el universo, esto es, los individuos.

Por cierto que nuestro autor confiere la mayor importancia al aspecto de la unidad de la substancia que se presenta como una **unidad de una multiplicidad** y es por ahí que Leibniz se opone a Descartes y es a causa de ello que puede sostener, con la tradición, que "la substancia solicita una verdadera unidad" (Carta a Arnauld del 30 de abril de 1687, G-II-96). E insiste sobre la convertibilidad de las nociones: "Se ha estimado siempre que lo uno y el ser son nociones recíprocas" -le señala a Arnauld en la misma carta.

Así, la substancia es la realidad y siéndolo es unidad y es para remarcar la importancia de esta noción que va a llamar diez años más tarde a esta substancia con el nombre de "**monada**" cuya primera mención se puede detectar en una carta de Fardella del 13 de septiembre de 1696.

Si consideramos que Leibniz parte de la noción lógica del sujeto, posición que no abandonará jamás ¿Cuál es la razón de que haya elegido este punto de partida? Al respecto caben varias observaciones posibles:

Primeramente, él se apoya, de acuerdo a su preferencia, en la tradición, que es también la manera de proceder de Aristóteles. Ambos trabajan tanto con el problema cuanto con las soluciones aportadas al mismo. Recordemos, además, que para éste último, la substancia en términos de ousía, es aquello que no es afirmado de un sujeto ni está en un sujeto, ofreciendo los ejemplos de "hombre individual" y "caballo individual"; por lo menos ésta es su posición en

una primera fase del desarrollo de su pensamiento al respecto. Es, por lo tanto, el sujeto lógico quien recibe los atributos y no podría él mismo ser atributo cuando corresponde a un ser real.

Leibniz tiene la esperanza, tal vez, por esta vía de convencer a Arnauld, que es un lógico, y parece haber tenido éxito en su empeño si se juzga por la carta de aquel del 28 de septiembre de 1686 (Ver: G. Lewis: *Lettres de Leibniz a Arnauld*. Introd. pág. 12).

Por lo demás, la atmósfera religiosa en que parece desenvolverse el Discurso de Metafísica como que lleva a su autor a poner el acento no tanto sobre la substancia considerada como centro de fuerza sino más bien sobre la substancia como alma.

La orientación de este escrito leibniziano siendo tan claramente teocéntrica lleva al autor a reflexionar sobre la creación del mejor de los mundos y enseguida al pensamiento que el Dios Creador puede tener sobre este mundo. Se preocupa luego de la noción que El puede tener de cada uno de los seres que va a crear y es así como le dice al Landgrave en una carta colectada por Gerhardt: "¿Se puede negar -le indica -que cada cosa ya sea género, especie o individuo tiene una noción acabada según la cual Dios la concibe, El que concibe todo perfectamente, esto es, que encierra o comprende todo aquello que se puede decir de la cosa; y puede negarse que Dios puede formar una tal noción individual de Adam o de Alejandro que comprenda todos los atributos, afecciones, accidentes y generalmente todos los predicados de este sujeto?" (G-II-131). Desde luego, se está de acuerdo en esto para las

especies y los géneros de los cuales tenemos una noción. Pero ¿Cómo no admitirlo para los individuos, que Dios crea tan sabiamente?.

Este es el sentido de la cuestión en Leibniz y con ello se sitúa en la línea más estricta del pensamiento cristiano que pone énfasis en el individuo concreto, en la persona, por cuanto después de todo son los individuos los que interesan a Dios y secundariamente los géneros y las especies, y de esta manera se llega a la conclusión de que la creación es siempre creación de lo individual.

Aún más, Leibniz quiere mostrar contra Malebranche que los entes son inteligibles por si mismos.

En una primera aproximación, entonces, denominamos substancia al sujeto de numerosos atributos, es la unidad de esa multiplicidad. El movimiento va, por consiguiente, desde lo múltiple (punto de partida de la definición) a lo uno: acciones y pasiones; atributos, en suma, solicitan lo uno que los sustente. En otras exposiciones, en la Monadología, por ejemplo, Leibniz sigue la marcha inversa y va de la unidad puesta al comienzo como simplicidad elemental y a partir de la cual se realiza la composición. Como se sabe, la substancia es "sin partes".

Por cierto que estas definiciones no se contradicen, ya que los atributos no son "partes" sino que la substancia es aquí múltiple primariamente en sus atributos, atributos que no tienen otro acceso al ser que su relación a un principio unificante.

En este sentido Leibniz insiste bastante en su correspondencia con Arnauld, así le dice: "La substancia solicita una

verdadera unidad, todo ser por agregación supone seres dotados de una verdadera unidad..." y más adelante prosigue: "Tengo por un axioma esta proposición idéntica que no se diversifica más que por el acento, a saber: que aquello que no es verdaderamente un ser no es verdaderamente un ser". (Carta del 30 de abril de 1687, G-II-97).

No obstante, la definición lógica de una noción nos deja sobre el plano del discurso solamente. Es por eso que Leibniz le manifiesta al mismo Arnauld en otra carta, la del 14 de julio de 1687: "Pensamos frecuentemente sin ideas empleando caracteres en lugar de ideas en cuestiones de las cuales suponemos falsamente conocer la significación". (G-II-62). Es cierto que nuestras definiciones son nominales, pero para que una definición sea real es menester establecer "la posibilidad de su objeto". Es por esta razón que la prueba ontológica de la existencia de Dios, en su forma clásica, no es suficiente, es decir: Si se parte de la definición nominal de Dios como ser perfecto, es necesario primeramente demostrar que una tal definición responde a una verdadera idea, que ella es posible, que no se destruye a si misma a partir de una contradicción oculta. (Ver: G-IV-401 a 404). Por eso el simple decir que la substancia es aquello que recibe los predicados no es suficiente. Sabemos que el conocimiento empírico lo admite por hábito, como lo indicaba Locke. Pero, en fin de cuentas ¿Sabemos efectivamente en qué consiste el ser atribuido "verdaderamente" a un sujeto?.

Desde luego, el mero hábito lockiano no puede fundar la atribución desde el punto de

vista de la razón. La razón únicamente puede ser fundamento. Y la expresión "la naturaleza de las cosas" usada por Leibniz no puede designar en este contexto más que la naturaleza lógica de las mismas. Leibniz se lo señala claramente a Arnauld en los términos siguientes: "Es necesario siempre que haya algún fundamento en la conexión de términos de una proposición que se deba encontrar en su noción. Este es mi gran principio... uno de cuyos corolarios es este axioma vulgar que nada ocurre sin razón". (G-IV-401 a 404).

En consecuencia, es en el análisis mismo de los términos que debe poder encontrarse el fundamento, es decir, el sujeto se debe manifestar ahí como la razón suficiente de toda atribución y este paso a la razón suficiente es el que nos introduce en la metafísica, tal como se lo menciona Leibniz a De Volder: "Vos decís que el sujeto del cambio no es más que una noción lógica: podrías decir mejor: metafísica, bastando que sea verdadera" (Carta del 23 de junio de 1696; G-II-186).

El fundamento del juicio atributivo es la identidad del atributo y del sujeto, interpretado como in-esse del atributo en el sujeto, o bien "yo no sé lo que es verdadero" nos termina diciendo Leibniz en una Carta a Arnauld del 14 de julio de 1686 (G-II-56).

¿Cómo, en efecto, definir el sujeto sino diciendo que es el sujeto de este atributo, luego que el atributo está en la definición? Leibniz nos responde de la siguiente manera: "Distinguiendo -nos dice- dos cosas en la substancia, los atributos o predicados y el sujeto común de esos predicados".

(N.E.-II-XXIII-2). La naturaleza de las cosas es esa identidad. Tener tres ángulos iguales es exactamente idéntico a ser un triángulo equilátero. Tal es el tipo de juicio verdadero. Para salir de la tautología pura y simple, como en nuestro ejemplo, la identidad puede estar solamente implícita y debe ser explicitada en una demostración por la intermediación de otras proposiciones que demostrarán que la equilateralidad es razón suficiente de la equiangularidad.

El atributo tomado a parte, aislado del sujeto, no es nada, resta un abstracto. Lo mismo en el caso del sujeto separado de su predicado. Así cada uno ha de menester del otro para ser.

El sujeto, en suma, realiza la unidad de los predicados y la relación entre ambos es intrínseca y no extrínseca. Aun cuando intrínseco, no significa, de ninguna manera, necesario: la razón del atributo, contenida en el sujeto, puede inclinar sin necesitar. 18

Es cierto que muchas de nuestras predicaciones permanecen empíricas porque ninguna demostración nos permite remontar al fundamento y las llamamos contingentes. Desde que alguien, por ejemplo, es herido yo puedo constatar el acontecimiento sin poder leer en la noción de ese alguien la razón suficiente de su herida y la busco más bien en las relaciones con el mundo. Por cierto, los juicios del tipo que considera Leibniz

18.- Al respecto véase: Remarques sur la lettre de M. Arnaud, touchant ma proposition: que la notion individuelle de chaque persone enferme une fois pour toutes ce qui luy arrivera á jamais, en G-II-46 a 51.

no se encuentran más que en las matemáticas y en los dominios en los cuales se practica legítimamente la abstracción. Pero la tesis de Leibniz va mucho más lejos y reviste aires de paradoja al sostener que si en el hecho nuestros juicios son experimentales, en derecho la noción de sujeto encierra siempre la del predicado. En este punto se marca perfectamente la ruptura absoluta que nuestro autor establece entre la metafísica y los otros dominios del conocimiento. Es lo que expresa la frase a De Volder que hemos citado: el sujeto no es puramente lógico, no es un abstracto, sino que su status es verdaderamente metafísico, es decir, de un dominio que sobrepasa todos nuestros hábitos de conocimiento; él es, a la vez, idéntico a sus atributos, y, es sin embargo, distinto en la medida en que él es la razón, la causa, la fuente de ellos. En derecho, entonces, aunque esto no sea verdadero más que para Dios, el predicado se obtiene siempre del sujeto por deducción.

Nuestros razonamientos deductivos versan frecuentemente no sobre las sustancias individuales sino sobre los géneros que son seres incompletos. Pero "es menester filosofar distintamente de la noción de una sustancia individual que de la noción específica de la esfera", nos indica Leibniz en un texto conservado por Gerhardt en II-39. La geometría, en efecto, considera las figuras reducidas a si mismas, separadas de toda relación con esas cualidades o esos acontecimientos que le conferirían una realidad. Sería lo mismo respecto de proposiciones generales sobre el hombre o el rey. Lo que caracteriza al individuo Alejandro el Grande, que es el ejemplo

predilecto de Leibniz a partir del parágrafo VIII del D. de M., es primariamente que él tiene por atributos todo aquello que pertenece a la esencia: él es animal, razonable, mortal, pero también el hecho de que se añade todo lo que le determina como éste individuo y en particular su historia o su manera peculiar de ser razonable o mortal.

Parece, no obstante, que todo lo que se puede decir de Alejandro no le pertenece de la misma manera. Así, no es hombre como él es rey. Por eso es que Dios al crear a Alejandro como hombre no podía crearlo sin todo aquello que es propio de la condición humana, la mortalidad, por caso; estos atributos son necesarios. Pero los accidentes son contingentes. Y si es contradictorio pensar a Alejandro como inmortal no lo es pensarlo no-rey, aun cuando la historia me muestra que necesariamente él lo llegó a ser.

En otros términos, la noción de necesidad no es unívoca. Hay una necesidad metafísica que depende únicamente del principio de contradicción. Es el caso de las relaciones concernientes a la especie, las relaciones geométricas, esto es abstractas. Ahora, si pasamos al individuo y a lo real, la necesidad deviene física y supone los decretos libres de Dios que son "las principales fuentes de existencia o de hechos". (Ver: Carta a Arnaul del 14 de julio de 1686-G-II-49).

Hay, en consecuencia, dos principios: "En cuanto a la metafísica, pretendo dar demostraciones geométricas, no suponiendo más que dos verdades primitivas, a saber, en primer lugar: el principio de contradicción... y en segundo lugar, que nada es sin razón, o, que toda verdadera prueba es, a

priori, obtenida de la noción de los términos, aun cuando no esté siempre en nuestro poder llegar a este análisis", según propone en un texto conservado por Gerhardt. (G-II-62).

No obstante, si consideramos la cuestión desde el punto de vista del conocimiento de hecho debemos aceptar que existe una diferencia considerable entre la esencia y el accidente, puesto que éste supone todas nuestras conexiones con el mundo, que éste es infinito, que si supone las leyes abstractas de la mecánica supone, por consiguiente, una determinación por lo mejor. Desde luego, no es en si mismo metafísicamente necesario ya que no es contradictorio que Dios le impusiese una física distinta, no galileana, por ejemplo.

Pero, en definitiva ¿Qué es Alejandro y cómo tener de él una noción acabada? Es evidente que no puede ser definido por su sola esencia, sino que es menester tomar en cuenta todos sus accidentes, además. No es hombre o rey tan sólo sino también aquel que venció a Porus. Alejandro tal como existió realmente es un sujeto que se identifica con el conjunto de sus predicados. Leibniz lo expresa así: "Notio completa seu perfecta substantia singularis involvit omnia ejus praedicata, praeterita, praesentia et futura." (Couturat, Op.520) y aún compara este conjunto a aquel del mundo en Dios cuando precisa: "Omnia unum esse, omnia in Deo esse, quemadmodum effectus in causa plena sua combinatus et proprietates alicujus subjecti in ejusdem subjecto essentia". (G-I-129).

Pero, si es así cómo mantener, entonces,

la distinción de la esencia y del accidente? Todos los juicios devienen, según la expresión kantiana, analíticos.¹⁹

Nos encontramos, de este modo, con que la reducción de la contingencia a la necesidad es prácticamente imposible a causa justamente de la infinitud inagotable de lo contingente. Es lo que lleva a Leibniz a decir que: "Contingentiae radix est infinitum" (tomado por G. Grua de Bod. 121 en: *Jurisprudence Universelle et Théodicée* selon Leibniz, pág. 134). La contingencia, pues, no es nunca enteramente justificada como tampoco lo es lo contingente. Pero desde el momento en el que Dios decide crear a Alejandro, su idea no era la de un ser incompleto, abstracto, en suma. Es este Alejandro individual y concreto el que ha decidido hacer surgir a la existencia con la totalidad de sus predicados, con todo lo que debía conferirle la historia.²⁰

19.- Es la cuestión de la que parte precisamente B. Russell en su tesis de 1900: "A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz" al señalar: "When we come to the Identity of Indiscernibles, we shall find that Leibniz himself, by holding a substance to be defined by its predicates, fell into the error of confounding it with the sum of those predicates. That this was from his stand-point an error, is sufficiently evident, since there would be no ground for opposing subjects to predicates, if subjects were nothing but collections of predicates... Confusion on this point seems, in fact, to be largely responsible for the whole theory of analytic judgments". (Pág.50).

20.- Respecto del uso un tanto fluctuante de los términos: concreto y abstracto en Leibniz, recomendamos la aclaración que de ellos hace M. Guérout en su artículo: *La Substance chez Leibniz*, aparecido en la *Rev. de Métaphysique et de Morale*.-52 o. Année, No 1- janvier 1947.

Es por eso que le puede escribir a Arnauld: "Las nociones plenas y comprehensivas son representadas en el entendimiento divino como son ellas en si mismas". (Carta a Arnauld del 14 de julio de 1686, en G-II-49). Esta noción plena no se revela sino imperfectamente y sólo en la sucesión de la experiencia, en el seno de la infinidad de acontecimientos del mundo que la envuelven y la determinan. Esto significa evidentemente que ningún sujeto puede ser pensado fuera de su mundo, y que implica a través de sus predicados la totalidad de los acontecimientos. La substancia incluye, como señala nuestro autor: "la materia de que es hecha, el lugar, el tiempo y las otras circunstancias". (G-II-39). Resultando así que "cada individuo posible de cualquier mundo encierra en su noción las leyes de su mundo". (Ibid -40). Es decir poco, sin embargo, puesto que no se trata sólo de leyes sino de todos los acontecimientos de este mundo; brevemente dicho: contiene "todo el universo a causa de la conexión de las cosas". (Ibid.-41). La substancia es pues inagotable, y no nos es accesible sino por medio de una experiencia que no podría ni cogerla enteramente, ni establecer entre todos los predicados posibles un lazo de necesidad. Estamos obligados a conocer sucesivamente, sometidos a la ley del tiempo, en suma.

Pero, la substancia así presentada ¿No corre el riesgo de perderse en la multiplicidad de relaciones en las cuales está implicada?.

Ella es principio de unidad y no podría ser confundida con la simple suma de sus

predicados ni con su sucesión si no queremos caer en el empirismo de Hobbes o de Gassendi que "han creído que nada permanece verdaderamente lo mismo". (Ibid. 53).

Es, pues, preciso que de alguna manera la substancia se distinga de sus atributos para asegurar su permanencia.

Como sabemos, la lógica de Leibniz es infinitesimal: hay trascendencia de la suma respecto de todos los términos de la serie y, en este sentido, ella es más que los términos pero no distinta. La substancia es "ley única de la cual deriva la multiplicidad de los predicados". Tal como le señala a De Volder el 21 de enero de 1704 en los siguientes términos: "Legem quandam esse persistentem, (id) quae involvat futuros ejus quod ut idem concipimus status, id ipsum est quod substantiam eandem constituere dico". (G-II-264). Sin embargo, estas observaciones requieren precisiones mayores a fin de advertir los matices en que se mueve un pensamiento como el que estamos tratando de examinar. En efecto, hay un texto de Leibniz donde no identifica plenamente la substancia y la ley que preside su historia en el tiempo, es el que dice así: "No concibo la ley de la serie de modificaciones de un alma como un simple decreto de Dios, sino como un efecto del decreto, consistiendo en la naturaleza del alma como una ley inscrita en su substancia. Desde que Dios pone una cierta ley o regla de acción por hacer en un autómatas, no se contenta con darle una orden por su decreto, sino que le da al mismo tiempo el medio de ejecutarla, es esta una ley inscrita en su naturaleza o conformación. El le da una estructura en virtud de

la cual las acciones que Dios quiere o permite que el animal haga, se producirán naturalmente por orden" (G-IV-548). Ciertamente, aún antes de crear Dios en su sabiduría puede leer todo aquello de lo cual la substancia está grávida, tal como el matemático puede leer la serie entera en los primeros términos, la curva completa en la menor de sus partes, y como lo indica el mismo Leibniz: "es tan fácil ser profeta como geómetra". Pero si la substancia contiene una ley, esta no es eficaz sino a través de un intermediario, lo que aquí nuestro autor llama: **naturaleza o conformación**, y aún **estructura**.

Un descubrimiento capital de Leibniz es precisamente que los cuerpos no se dejan reducir a las matemáticas y establece contra Descartes que: "Estos cuerpos (los de Descartes) no consisten sino en su concepto matemático, no pudiendo contener sus acciones futuras... Los principios mecánicos y las leyes del movimiento habiendo surgido a mi entender de la necesidad de la materia sin duda, pero también de un principio superior independiente de la intuición y de las matemáticas". (Phoronomus-1689).²¹

Aún cuando, habría que añadir, este elemento suprematemático está él mismo ligado a la matemática. Tenemos, entonces, que la naturaleza se deja expresar en el lenguaje

21.- El texto anterior es citado por M. Gueroult en *Dynamique et Metaphysique leibniziennes*, págs. 25 y 26.

Este descubrimiento leibniziano nos trae a la memoria las palabras de otro gran físicomatemático, de Einstein que pudo decir en nuestro siglo: "En la medida en que las leyes de las matemáticas se refieren a la realidad, no son ciertas y en la medida en que son ciertas, no se refieren a la realidad".

realista de la fuerza (vis): "Si la ley decretada por Dios ha dejado una cierta huella grabada en las cosas, si las cosas han recibido por esta orden la construcción (estructura) que les permita cumplir la voluntad del legislador, entonces es necesario reconocer que las cosas creadas encierran una cierta eficacia, forma o fuerza inherente que tenemos costumbre de llamar naturaleza y de la cual deriva la serie de fenómenos de acuerdo a la prescripción del gobierno divino". (G-IV-507). Leibniz le concede una gran importancia a este punto e insiste en los términos siguientes: "Por la fuerza que otorga a las substancias no entiendo otra cosa que un estado del cual sigue un otro estado si nada lo impide... La fuerza es una de las principales perfecciones la cual siendo cercenada no quedará casi nada, o más bien, nada en absoluto". (A Lelong-5 de febrero de 1712 - Robinet 421).

Tradicionalmente se le ha solido asignar a la substancia el papel de asegurar la permanencia de alguna cosa a través de los cambios en el tiempo; Leibniz se adhiere a esta concepción de la substancia en el siguiente texto de la Teodicea al decir: "Hasta aquí se ha creído que la substancia permanece y que los accidentes cambian. Creo que es necesario atenerse todavía a esta antigua doctrina". (Teo. # 393). Más no es conveniente apegarse demasiado a la idea de un simple substrato, como lo indica ya la palabra fuerza. La esencia es, lógicamente al menos, anterior a sus accidentes, por eso es que puede expresar en la misma Teodicea: "La creatura, considerada en si misma, con su naturaleza y sus propiedades necesarias, es anterior a sus afecciones accidentales y a

sus acciones, y sin embargo, todas esas cosas se encuentran en el mismo momento". (Teo. # 388). En fin, esta anterioridad ontológica no es suficiente aún, la substancia es productora de sus accidentes: "Las substancias - agrega - producen accidentes por cambios en sus límites". (Teo. # 395). Por consiguiente, la substancia es principio, origen y explicación; ella es, en suma, razón suficiente de todo lo que puede ocurrirle y la ley de producción no es más que una secuencia de esta espontaneidad fundamental puesta en ella por Dios desde el comienzo. En cuanto a la creatura, según afirma este autor, Dios "produce su esencia antes que sus accidentes, su naturaleza antes que sus operaciones, según la prioridad de su naturaleza, e in signo anteriore rationis". (Teo. # 390). Si ella no fuese un "ser sucesivo" no sería substancia, si ella soporta sus accidentes, es de una cierta manera distinta, mantiene una suerte de trascendencia puesto que es su fuente. En definitiva, Dios no crea propiamente los accidentes, ellos nacen de la espontaneidad de la substancia misma.

Pasando, ahora, desde la consideración de las substancias en general a las almas y más específicamente al alma humana, nos encontramos con la importante cuestión de la identidad personal. Al respecto conviene observar que a menudo Leibniz tiende a restringir la noción de substancia a la de alma, con exclusión de los cuerpos que son "mentes momentanae" y no pueden recordarse de movimientos que se les impone: "Es completamente distinto-indica-respecto de una alma o

de un espíritu. Como ella es una verdadera substancia o un ser completo que es la fuente de sus acciones, ella se recuerda, por así decir, (confusamente se entiende) de todos sus estados precedentes..." (G-IV-544). Si el alma dotada de memoria y de actividad es la única verdadera substancia completa resulta con evidencia que la substancia no es ni un simple sujeto lógico, ni una ley matemática. De lo cual resultaría que las proposiciones que versan sobre los cuerpos, en particular los cuerpos compuestos como la Tierra o el cuerpo humano, no son predicaciones verdaderas. Es cierto que el status metafísico de aquello que llamamos substancia corporal ofrece algunas dificultades. Leibniz resuelve este problema duplicando el mundo material en un mundo de almas, y así nos explica: "De la misma manera que todo está pleno de almas, toda está lleno de cuerpos organizados", formando algo así como dos imperios, y "las dos series tan diferentes se corresponden en la misma substancia corporal y se acuerdan perfectamente entre sí". (rem. sur Descartes, art. 64). Pero si todo cuerpo es de ese modo duplicado por un alma, se puede preguntar: ¿Siendo el alma substancia en qué viene a parar el cuerpo tomado en sí mismo? ¿Y si no se está al borde de caer en un inmaterialismo total?

Como quiera que sea, el alma es una actividad productora: "creo aunque todos los pensamientos y acciones de nuestra alma vienen todos de su propio fondo" Nos dice en Nuevos Ensayos I-1-1, y yo no soy evidentemente la simple serie de mis pensamientos sino la potencia que los unifica. Y si bien es cierto que soy yo quien subsiste el mismo

a través de todos los cambios "es menester necesariamente que haya una razón que haga decir verdaderamente que duramos, es decir, que yo (moi), que he estado en París, estoy ahora en Alemania". (G-II-43).²²

Por consiguiente, es necesario que la noción de yo (moi) ligue o comprenda los diferentes estados, de otro modo se podría decir que no es el mismo individuo aunque parezca serlo, y así puede seguir diciendo: "Il est vrai que mon experience interieure m'a convaincu a posteriori de cette indenticité, mais il faut qu'il en ait une aussi a priori. or il n'est pas possible de trouver une autre, si non que tant mes attributs du temps et estat precedents, que mes atributs du temps et estat suivant sont des predicats d'un meme sujet, insunt eidem subjecto". (Ibid.#43).

Sin esta verdadera unidad sintética del yo (moi), que opera como un principio de unidad religante, los predicados no constituirían una esencia y esta esencia no sería la noción de un ser individual. De esta forma la unidad ordenatriz de la esencia precede a la diversidad de atributos que el análisis distingue posteriormente. Substancia o esencia, en definitiva, el ser de la mónada es siempre unidad indivisible, respecto de la cual nuestro espíritu discursivo capta una infinidad de aspectos.

Tal es, pues, la substancia mirada desde el ángulo de la metafísica: ella no es una

22.- Este importante texto leibniziano escrito originalmente en francés dice así: "Il faut necessairement qu'il y ait une raison qui fasse dire veritablement, que nous durons, c'est a dire que moy, qui ay esté á Paris, suis maintenant en Allemagne". (Remarques sur la lettre de M. Arnaul. G-II-43).

simple colección de predicados, es el **fundamento** y la **razón** de todos los predicados posibles, es lo que Leibniz expresa muy claramente al decir: "Ainsi la qualité de Roy qui appartient á Alexandre le Grand, faisant abstraction du sujet, n'est pas assez déterminée a un individu, et n'enferme point les autre qualités du même sujet, ny tout ce que la notion de ce Prince comprend, au lieu que Dieu voyant la notion individuelle ou hecceïté d'Alexandre, y voit en même tems le **fondement** et la **raison** de tous les **predicats** qui se peuvent dire de luy veritablement, comme par exemple qu'il vancroît Darius et Porus, jusqu'a y connoître a priori (et non par experience) s'il est mort d'une mort naturelle ou par poison. ce que nous ne pouvons scavoïr que par l'histoire". (D. de M. # VIII). ^{23.}

23.- Obviamente el subrayado es nuestro. El texto en francés está tomado del correspondiente autógrafo establecido por H. Lestienne y aparecido por primera vez el año de 1907.