

16. VISION METAFISICA DE LA REALIDAD EN LEIBNIZ

El filósofo más importante para la metafísica dentro del racionalismo es seguramente Leibniz. Una exposición de su pensamiento resulta difícil, dada la multiplicidad de interpretaciones del mismo¹.

La primera es la de Bertrand Russell, según el cual la filosofía de Leibniz parte del análisis de las proposiciones. La tesis fundamental de la filosofía de Leibniz sería ésta: Todas las proposiciones son traducibles a la forma sujeto-predicado, que son los elementos últimos de la proposición. De ahí se deduciría también la metafísica de Leibniz sobre la substancia. Con la interpretación de Russell tiene bastante en común la de L. Couturat. También las de E. Cassirer, G. G. R. Parkinson, C. Piat y S. Del Boca se mueven en esta línea, aunque con discrepancias y precisiones. A ellas se opusieron W. Kabitz y B. Jasinowski, fundándose sobre todo en escritos del joven Leibniz y argumentando que los principios lógicos tienen ya significado metafísico.

Otros autores han visto puntos de partida diferentes para la filosofía de Leibniz. L. Brunschvig ve en la matemática el punto de partida de su pensamiento filosófico; Olgiati parte del pensamiento histórico de Leibniz; M. Gueroult pone la dinámica en el centro de dicho sistema. H. Heimsoeth y H. Schmalenbach ven un dualismo como punto de partida de la metafísica leibniziana; Heimsoeth, la metafísica especulativa y la metodología de las ciencias; Schmalenbach el intelectualismo aritmético y la religiosidad calvinista. La línea de Heimsoeth ha sido seguida más recientemente por G. Martin, dando más importancia a la metafísica.

E. Hochstetter ha intentado reconstruir el verdadero pensamiento de Leibniz siguiendo su desarrollo histórico y los motivos que lo fueron haciendo cambiar. Esta línea ha sido seguida por A. Robinet, el cual ha identificado cuatro etapas sucesivas en el pensamiento de Leibniz: aristotélica, mecanicista-atomista, intento de unir aristotelismo y mecanicismo (hasta 1679) y una posterior a 1679. El centro de la filosofía de Leibniz estaría, según él, en la pregunta por la substancia corpórea como fenómeno bien fundado y en su relación con la substancia simple y con el pensamiento. Robinet no ve en Leibniz un constructor de un sistema, sino un "ciclón intelectual". También Y. Belaval ha seguido el desarrollo histórico de Leibniz y ha intentado una síntesis de su sistema.

Más completa sería, según Heinekamp, la obra de Aron Gurwitsch: *Leibniz. Philosophie des Panlogismus*². El universo es concebido como encarnación de una lógica, de

¹ Un resumen de estas interpretaciones desde comienzos de siglo, puede verse en A. HEINEKAMP - F. SCHUPP, *Leibniz' Logik und Metaphysik*. De él tomamos el resumen de opiniones que sigue. Además, en esta obra se puede ver abundante bibliografía. En particular, cf. M. J. SOTO BRUNA, *Individuo y unidad. La substancia individual según Leibniz*; J. M. ORTIZ IBARZ, *El origen radical de las cosas. Metafísica leibniziana de la creación*; J. SALAS, *Leibniz y la defensa de la metafísica*; R. BOEHLE, *Der Begriff des Individuums bei Leibniz*; M. GUEROULT, *Dynamique et métaphysique leibniziennes*, A. GURWITSCH, *Leibniz. Philosophie des Panlogismus*; N. HARTMANN, *Leibniz als Metaphysiker*; M. HEIDEGGER, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*; id., *Der Satz vom Grund*; H. HEIMSOETH, *Leibniz' Weltanschauung als Ursprung seiner Gedankenwelt*; G. MARTIN, *Leibniz. Logik und Metaphysik*; N. RESCHER, *Leibniz' metaphysics of nature*; C. WILSON, *Leibniz' Metaphysics. A historical and comparative Study*.

² Berlín 1974

ahí que haya equivalencia entre lógica y ontología. Pero no se trataría fundamentalmente de la lógica sujeto-predicado, sino más bien de la lógica de la definición generativa.

Las interpretaciones de Leibniz continúan. En medio de esta pluralidad de interpretaciones resulta difícil tomar una postura y ver cuál es la idea fundamental y cuál es el hilo de su construcción, si es que lo hay. Con todo, sí parece que se pueden sacar algunas conclusiones. La primera es que las interpretaciones no han dejado de poner el acento en la metafísica, como en algo fundamental. En segundo lugar, los elementos metafísicos que parecen estar en primer plano son: la substancia, la armonía entre las diferentes substancias, el fundamento de la substancia en Dios, fundamento absoluto.

1. Del mecanicismo hacia su superación

Como afirma F. Kaulbach, Leibniz como físico se considera a sí mismo mecanicista. Pero Leibniz no es sólo físico, sino también metafísico. Como tal admite principios de la esencia, de la entelequia, de la finalidad interior a la cosa misma³. Leibniz busca durante muchos años un sistema. Desde 1766 en que publicó su *De arte combinatoria*, decidiéndose por el mecanicismo, hasta 1686, año en que publicó *Discours de métaphysique*, Leibniz buscó una fundamentación metafísica que fuese concorde con las ciencias. Este largo proceso terminó con una superación del mecanicismo materialista, que Leibniz consideró insostenible.

En *De arte combinatoria*, escrito por Leibniz cuando tenía veinte años, el autor presenta una concepción de la realidad donde hay una enorme multiplicidad y armonía. El modelo es el aritmético, donde hay factores primeros, con los cuales se forman todos los números. Pero estos razonamientos tendrían como punto de partida un modelo ontológico, según el cual todo conjunto complejo tiene su explicación en una multitud de unidades últimas que lo forman. Esto vale para la lógica, para la física y también para la metafísica. En todas ellas llega Leibniz a principios o unidades simples. Algunos autores han visto el punto de partida para esta concepción en las proposiciones. Pero parece también que se da una visión ontológica más fundamental de la armonía del mundo.

Esta visión la aplica Leibniz también a la metafísica de la creación. En el intelecto divino, antes de la creación, estarían los elementos del mundo o las nociones simples absolutas, que podrían ser combinadas sin contradicción. De la combinación de las mismas surge el mundo, creado por una especie de matemática divina. Dice Heidegger que en 1677, cuando Leibniz tenía 31 años, en un diálogo suyo sobre la *lingua rationalis*, Leibniz escribió al margen esta anotación: *Cum Deus calculat, fit mundus*⁴.

Esta visión de lo real parece cercana al atomismo. De hecho Leibniz abandonó la teoría de las formas aristotélicas y aceptó el mecanicismo en la física, el cual le daba entonces una explicación material de los cuerpos y le permitía aplicar a la filosofía el rigor matemático. Pero el mecanicismo le presentó pronto problemas. Leibniz quería aclarar cuál es la verdadera naturaleza de los cuerpos en su concreción, en su unidad e individualidad. Se dedicó a reflexionar sobre este tema desde 1668 a 1676.

En la *Confessio naturae contra atheistas* (1668-69) se enfrenta Leibniz a la física

³ F. KAULBACH, *Einführung in die Metaphysik*, p. 123

⁴ M. HEIDEGGER, *Vom Wesen des Grundes*, pp. 169-170

materialista y mecanicista de su tiempo, que consideraba como cualidades primarias de los cuerpos la magnitud, la figura y el movimiento. Estas son cualidades primarias generales, pero no las cualidades de un cuerpo concreto determinado como tal. Leibniz quiere explicar el cuerpo concreto, singular, individual. Este no se define por las cualidades comunes indicadas. La magnitud y la figura en general no explican la figura particular e individual de un cuerpo concreto. Decir que se la deben a otros cuerpos, sería aplazar el problema sin resolverlo. Con respecto al movimiento, Leibniz considera que éste, más que la extensión, es la esencia de los cuerpos. Para explicarlo admite dos hipótesis: La del movimiento eterno en cada cuerpo, o que todo cuerpo es movido por otro. Ninguna de las dos explica el movimiento. En el primer caso no se explica la posibilidad de quedarse quieto; en el segundo se llega a un proceso eterno, que no da explicación del movimiento. Dado que los cuerpos no son más que materia y figura, y que ninguna de las dos explica el movimiento, la causa del mismo ha de encontrarse fuera de los cuerpos; y fuera de los cuerpos sólo hay substancia pensante o mente. Esto hace que Leibniz termine afirmando algo inmaterial como explicación de lo material. En su correspondencia con Thomasius, Leibniz explica que este principio incorpóreo no puede encontrarse dentro de la substancia corpórea⁵.

Parece claro que todo esto tiene relación con las formas substanciales y con la individuación aristotélicas, que van a volver a ser objeto de reflexión para Leibniz, después de haberlas abandonado. En la correspondencia con Thomasius durante los años 1668-69 sigue Leibniz considerando estos problemas e intenta armonizar la explicación aristotélica con el mecanicismo. La armonización no era fácil, ya que en el mecanicismo la unidad es más bien un agregado de elementos; pero denota un problema de fondo. En la *Confessio*, Leibniz llega a la conclusión de que se necesita algo fuera de lo corpóreo, una mente externa que sea causa del movimiento⁶.

Posteriormente, en *Hypothesis physica nova* (1671), Leibniz da un paso más y busca una nueva explicación del movimiento de los cuerpos desde dentro de los mismos cuerpos, vistos aún desde una perspectiva mecanicista, como agregados de muchos elementos últimos. Para ello reflexiona sobre el *continuum* y se pregunta primero si es posible la divisibilidad infinita de éste. Según Leibniz, si las últimas partes o elementos fuesen extensos, serían divisibles al infinito; y el ser real no podría ser uno e indivisible. En la materia o en la extensión no se da nunca una verdadera unidad, sino una multitud o un agregado. Esto lleva a Leibniz a admitir la teoría de los inextensos e indivisibles. Por esto Leibniz abandona el atomismo y el concepto de átomo como último elemento material. Habría, pues que admitir indivisibles o unidades fuera de lo material, que serían unidades inextensas, llamadas también puntos.

Pero hay un motivo más para considerar insuficiente la extensión: Esta no explica la acción de la substancia. Hay que explicar esta característica del movimiento. Este es explicado por analogía con estos puntos o unidades, mediante otros elementos igualmente indivisibles e inextensos llamados *conatus*. El *conatus* es al movimiento lo que el punto al espacio. Cada substancia recibe este *conatus* en el instante de la creación y sería lo que hace que la substancia mantenga su unidad a lo largo del proceso de su existencia.

Con estos indivisibles, Leibniz cree haber encontrado dentro de los mismos cuerpos el

⁵ J. M. ORTIZ IBARZ, *El origen radical de las cosas*, pp. 35-37

⁶ M. J. SOTO BRUNA, *Individuo y unidad*, pp. 60-64

origen del movimiento. Pero en los años siguientes Leibniz cree que con esto no se funda aún la unidad de la substancia. Lo realmente substancial ha de poseer en sí mismo tanto el principio como el fin de la acción; y el *conatus* no lo tiene, ya que carece de memoria y no conserva en sí todos los movimientos sucesivos. Para lograr esto, Leibniz admite entonces un nuevo concepto: el concepto de *fuerza*. Este concepto es importante, ya que tiene relación con la acción y con la unidad.

2. La substancia

En el *Discurso de metafísica*, primera obra sistemática del pensamiento de Leibniz, el tema de la realidad se centra precisamente sobre la substancia. El punto de partida está tomado de la lógica: Se llama substancia individual a un sujeto del que se dicen muchos predicados, sin que él mismo se atribuya a otro sujeto. Como se ve, se trata de una definición aristotélica. Pero este concepto no es sino nominal, según el mismo Leibniz. Hay que ver lo que se da realmente en un sujeto determinado. Añade Leibniz que todo predicado verdadero tiene su fundamento en la naturaleza de las cosas. El sujeto debe comprender en sí al predicado, de tal manera que si se comprende perfectamente el sujeto, deberían comprenderse también todos los predicados que se derivan del sujeto. "Siendo así, podemos decir que la naturaleza de una substancia individual o de un ser completo, consiste en tener una noción tan completa que sea suficiente para comprenderla y hacer deducir de ella todos los predicados del sujeto al cual se le atribuye esta noción"⁷.

La substancia es un ser completo. Según la definición anterior, una noción completa de substancia individual permitiría también comprender y deducir de ella todos los predicados del sujeto al que se atribuye dicha noción. Por el contrario, no sucede así con el accidente. Este no contiene todo lo que se puede atribuir al sujeto. Así sucede con la cualidad de "rey" aplicada a Alejandro Magno; cualidad que no contiene todo lo que le pertenece a Alejandro, ni se podría deducir todo esto de ella. Leibniz sigue explicando que esto sería posible para Dios. Mirando el concepto individual o la *haecceitas* de Alejandro, vería en él el fundamento y la razón de todos los predicados que se pueden decir de él, como, por ejemplo, que vencería a Darío, etc. hasta conocer *a priori* si ha muerto de muerte natural o envenenado, cosas que nosotros sólo conocemos por la historia.

Pero las consecuencias de la definición de substancia son aún mayores. "Además, cuando se considera bien la conexión de las cosas, se puede decir que en el alma de Alejandro hay en todo tiempo restos de todo lo que le ha sucedido y señales de todo lo que le sucederá, e incluso rasgos de todo lo que sucede en el universo, aunque sólo le corresponda a Dios conocerlos todos"⁸. Parece claro que esto implica una totalidad armónica, donde cada parte está en relación con todo lo demás. Si se pudiera comprender esta realidad como la comprende Dios, de cada substancia se podría deducir todo el universo. El orden y la armonía son completos.

Las consecuencias de lo dicho son, según el mismo Leibniz, "numerosas paradojas considerables". En primer lugar, las substancias no se diferencian dentro de una especie sólo

⁷ LEIBNIZ, *Discours de métaphysique*, n. 8

⁸ LEIBNIZ, *ibid.*, n. 8

por el número, sino que cada individuo sería una especie, como dice Sto. Tomás de los ángeles. La individualidad se sigue de la misma naturaleza de la substancia, sin que se deba a algo añadido. Leibniz continúa diciendo que siendo completas, las substancias no pueden comenzar sino por creación, ni perecer sino por aniquilación. No se divide una substancia en dos, ni de dos substancias se hace una. Siendo indivisibles y no procediendo por composición, deberán surgir y desaparecer por creación y aniquilación. Y añade Leibniz que "cada substancia es como un mundo entero y como un espejo de Dios o del universo entero; que cada una lo expresa a su manera, del mismo modo que una misma ciudad es representada de diferentes maneras, según las diferentes situaciones del que la mira... Se puede, incluso, decir que cada substancia tiene en sí, en cierta manera, el carácter de la sabiduría infinita y la omnipotencia de Dios, y que la imita en la medida en que es susceptible de ello"⁹.

Este concepto de substancia lleva a Leibniz a replantearse el problema de las formas substanciales, que había abandonado para aceptar el mecanicismo. Afirma Leibniz que autores profundos, que han enseñado teología y filosofía, han tenido de alguna manera conocimiento de lo que acaba de exponer acerca de la substancia. Por eso han introducido las formas substanciales, hoy tan menospreciadas. "Pero no están tan alejadas de la verdad ni son tan ridículas como se imagina el vulgo de los nuevos filósofos". Y añade Leibniz que está de acuerdo en que no tienen ningún valor en la física; pero en la metafísica serían necesarias para conocer los primeros principios y las naturalezas incorpóreas¹⁰.

Comenta aún Leibniz que puede parecer paradójico que honre así a la antigua filosofía. Y nos recuerda que él ha reflexionado sobre la filosofía moderna, que se ha dedicado mucho al estudio a la física y a la geometría, y que durante mucho tiempo ha estado persuadido de la inutilidad de las formas; pero que al fin, contra su voluntad, ha tenido que reconocer que "nosotros modernos no hacemos suficiente justicia a Sto. Tomás y a otros grandes hombres de aquel tiempo; y que en los sentimientos de los filósofos y teólogos escolásticos hay mucha más solidez de la que uno se imagina, siempre que se utilice de modo adecuado y en su lugar"¹¹. "Creo que cualquiera que reflexione sobre la naturaleza de la substancia que he explicado antes, encontrará que la naturaleza de los cuerpos no consiste sólo en la extensión, esto es, en el tamaño, figura y movimiento, sino que hay que reconocer en ellos necesariamente algo que tenga relación con las almas y que generalmente se llama forma substancial"¹².

M. J. Soto Bruna hace notar aquí que la interpretación leibniziana de las formas substanciales de la filosofía clásica dista mucho de ser ajustada. Como en otros casos, Leibniz hace una interpretación de la filosofía clásica según su sistema. Pero estas reflexiones sobre la substancia no carecerían de interés y significarían un paso decisivo en el camino hacia las mónadas. Leibniz incorpora las formas y hace de ellas el constitutivo de las substancias, sobre todo porque ve en ellas el significado de unidad, de simplicidad o de indivisibilidad, de completez. En la correspondencia con Arnauld, Leibniz desarrolla estas ideas frente a las objeciones de aquel. Para que todos los seres puedan ser realmente substancias, han de tener

⁹ LEIBNIZ, *ibid.*, n. 9

¹⁰ *ibid.*, n. 10

¹¹ *ibid.*, n. 11

¹² *ibid.*, n. 12

una forma substancial inmaterial. La materia, como la entendía la física mecanicista, no es substancia, sino un agregado.

Serían también inmateriales las formas substanciales de los animales, aunque no hayan llegado a independizarse totalmente de la materia. A estas conclusiones ha llegado Leibniz en disputa con el atomismo físico y con el mecanicismo cartesiano, viendo una solución en las formas substanciales. La indivisibilidad de la forma substancial hace que la substancia sea una. Este concepto de unidad alcanza su hegemonía en su concepción de individuo. El ejemplo más claro de lo que es una forma substancial y una substancia es el ser humano, el "yo". Este modelo lo aplica Leibniz a todas las substancias, en las que debe haber un principio formal que dé unidad a todos los elementos; éstos mismos como tales necesitan algo que les dé unidad. Leibniz afirma esta proposición como un axioma: "Lo que no es verdaderamente UN ser, tampoco es verdaderamente un SER". Por consiguiente, la materia carente de forma substancial no poseerá ninguna realidad. Es la substancia animada, a la que esta materia pertenece, la que realmente es un ser¹³.

También Heidegger hace notar que Leibniz toma como modelo la substancia humana para su doctrina de la substancia. Afirma el mismo Leibniz en una carta a De Volder: *Substantiam ipsam potentia activa et passiva primitivis praeditam, veluti tó ego vel simile, pro indivisibili seu perfecta monade habeo*". Y en una carta a la reina Sofía Carlota de Prusia escribe: "Este pensamiento de mí mismo, que soy consciente de los objetos sensibles y de la acción mía que resulta de ellos, añade algo a los objetos de los sentidos... Y puesto que yo concibo que otros seres también pueden tener el derecho de decir *yo*, o que eso podría decirse de ellos, por eso concibo así lo que se llama *substancia* en general. Y es también la consideración de mí mismo la que me proporciona otras nociones metafísicas, como la de causa, efecto, acción, semejanza, etc., e incluso las de la lógica y las de la moral"¹⁴. Sería, pues, la experiencia de uno mismo, la unidad que experimenta en sí mismo el "yo", la que le proporciona a Leibniz el concepto de substancia.

Según Aristóteles, la substancia es el compuesto de forma y materia; la forma integra en la substancia a la materia. No así en Leibniz, quien limita la substancia a la forma. La admisión de la forma como substancia en el *Discours de métaphysique* señala un paso importante en el pensamiento de Leibniz. Con ello se indica que la substancialidad se encuentra fuera de la materia; además, la forma encierra también sentido dinámico. Ya hemos visto que Leibniz afirmó antes el concepto de *fuerza*, que tiene relación con la forma aristotélica. Al considerar ahora las substancias y almas como formas, se sintetiza en éstas también los principios activos. La forma es así principio de unidad y de actividad. La forma fundamenta la unidad y la permanencia de ésta a través de los cambios.

Hasta ahora Leibniz ha presentado la substancia como individual y completa, como sujeto de todos los predicados. Pero la substancia se caracteriza por la acción y Leibniz se centra en ella, con lo que llega a una explicación del movimiento y a la superación del mecanicismo.

Si la substancia es completa ¿qué sentido tiene la acción de la misma? Leibniz cree que la substancia es esencialmente activa y que pasa a la acción por sí misma. La acción es consecuencia de la misma substancia tal como ha sido creada por Dios. Siendo la substancia

¹³ M. J. SOTO BRUNA, *ibid.*, pp. 101-114

¹⁴ Cf. M. HEIDEGGER, *Aus der letzten Marburger Vorlesung*, pp. 86.88

un ser completo, la acción no sería un paso de la potencia al acto en sentido aristotélico. La acción sería algo con-substancial. En el escrito *Principios de la naturaleza y de la gracia*, Leibniz comienza precisamente con esta definición de substancia: "La substancia es un ser capaz de acción"¹⁵. Y en la *Teodicea* afirma también de modo categórico: "Lo que no actúa, no merece el nombre de substancia"¹⁶.

La substancia se desarrolla, desenvolviéndose lo que hay en ella, se despliega, si algo no lo impide. Las consecuencias de estas afirmaciones son importantes, ya que la acción de la substancia tiene relaciones múltiples con el mundo, entre ellas el conocer y la representación del mundo. ¿Qué sentido tiene esto para una substancia completa, que comprende en sí todos los predicados e incluso todas las relaciones y todo el universo? ¿Cómo se compagina con la acción de la substancia como desarrollo interno de la misma? Leibniz entiende que lo real se refleja en la substancia, la cual es espejo del universo. Y en el fondo, esto tiene relación con la imitación o participación de la perfección de Dios por parte de la substancia y con la armonía establecida por Dios al crear el universo. También aquí Leibniz se aparta decididamente del voluntarismo cartesiano¹⁷.

Donde Leibniz expone su doctrina más peculiar acerca de la substancia es en sus escritos de 1714: *Principios de la naturaleza y de la gracia* y la *Monadología*, escritos de madurez y resultado de la larga reflexión sobre la realidad por parte de Leibniz.

En los *Principios* comienza definiendo la substancia: "La substancia es un ser capaz de acción. Es o simple o compuesta. La substancia simple es la que no tiene partes; la compuesta es la reunión de substancias simples o mónadas". A continuación Leibniz las llama vidas, almas, espíritus, nombres que repite a lo largo del escrito¹⁸. "La mónada... no es otra cosa que una substancia simple... esto es, sin partes". "Ahora bien, donde no hay partes no hay extensión, ni figura, ni divisibilidad posible. Y estas mónadas son los verdaderos átomos de la naturaleza y, en una palabra, los elementos de las cosas"¹⁹. Leibniz sintetiza aquí conclusiones a las que había llegado en escritos anteriores.

No se comprende cómo una mónada pueda ser cambiada o alterada en su interior por otra criatura, ya que las mónadas son simples y no podría añadirseles nada por influjo de otras mónadas. "Las mónadas no tienen ventanas, por las cuales pueda entrar o salir algo"²⁰. Las mónadas tienen en sí mismas el principio de su actividad; las mónadas son por naturaleza activas.

Las mónadas, siendo simples y no procediendo por composición, no pueden haber entrado en la existencia sino por creación. Aunque no sufren el influjo de otras mónadas, sí están sujetas a cambio, como todo ente creado. Estos cambios sólo pueden venir de un

¹⁵ "La substance est un être capable d'action", LEIBNIZ, *Principes de la nature et de la grace*, 1

¹⁶ LEIBNIZ, *Teodicea*, 393

¹⁷ LEIBNIZ, *Discours de métaphysique*, 2

¹⁸ LEIBNIZ, *Principes*, 1; cf. 4.5.12.14

¹⁹ LEIBNIZ, *Monadologie*, 1.3

²⁰ *Monadologie*, 7

principio interno, dado que una causa externa no podría influir en su interior²¹.

Esto no implicaría ni arbitrariedad ni desorden, ya que en todo momento se da la armonía establecida por Dios desde el principio. De esta manera se armonizan las causas final y eficiente. "Las almas actúan según las leyes de las causas finales por apeticiones, fines y medios. Los cuerpos actúan según las leyes de las causas eficientes o de los movimientos. Y los dos reinos, el de las causas eficientes y el de las causas finales, son armoniosos entre ellos"²².

Además de las mónadas o sustancias simples existen las sustancias compuestas. Estas serían las primeras que se experimentan en los objetos de los sentidos; comprobamos que son agregados o compuestos. De ahí deduciría Leibniz que hay sustancias simples: "Es necesario que haya sustancias simples, puesto que las hay compuestas; y puesto que lo compuesto no es otra cosa que un conjunto o agregado de simples"²³. La realidad de estos compuestos se funda también en las mónadas y viene de ellas. Estas sustancias llegan, pues a la existencia por agregación de mónadas y dejan de existir por disolución de las mismas. Dice Leibniz: "Hay sustancias simples por todas partes, separadas efectivamente las unas de las otras por acciones propias...; y cada sustancia simple o mónada distinguida, que constituye el centro de una sustancia compuesta...y el principio de su unicidad, está rodeada de una masa compuesta y de una infinidad de otras mónadas, que constituyen el cuerpo propio de esta mónada central... Y este cuerpo es orgánico cuando forma una especie de autómeta o de máquina de la naturaleza"²⁴.

El cuerpo está constituido por el conjunto o agregado de mónadas. Leibniz habla de infinidad o de número infinito de mónadas en cada cuerpo; pero estas afirmaciones no son ni uniformes ni rigurosas. No hay un número infinito de partes, aunque se hable de infinidad de mónadas. El verdadero infinito sólo está en lo absoluto²⁵. Lo que hace que haya un cuerpo orgánico y no un mero agregado, es la mónada dominante, que actúa como forma substancial del organismo.

Hay infinitos grados entre las mónadas, dominando unas más o menos que otras. Todas tiene percepción y apetito. Pero las hay que tienen percepción acompañada de sentimiento y de memoria; un viviente así se llama animal y su mónada se llama alma. Si esta alma se eleva hasta la razón, es algo más sublime y es considerada como espíritu²⁶.

La pregunta que surge espontánea en esta explicación leibniziana es cómo de las mónadas inextensas puede surgir la extensión. Leibniz considera la extensión como secundaria y derivada, contraponiéndose en esto a Descartes. Los agregados de mónadas o sustancias son fenoménicos. Esto es lo que percibimos. Leibniz los considera como fenómenos bien fundados; no se trata de alucinaciones. La realidad última son las mónadas; la extensión es

²¹ *Monadologie*, 11

²² *Monadologie* 79

²³ *Monadologie*, 3

²⁴ LEIBNIZ, *Principes*, 3

²⁵ *Nuevos ensayos*, II,17,1

²⁶ *Principes*, 4; *Monadologie*, 19

más bien un modo de percibir las cosas que un atributo de las mismas. El fundamento de la extensión estaría en el elemento pasivo de las mónadas, que Leibniz llama "materia prima", concepto bastante oscuro en Leibniz y que más que la materia indicaría la potencialidad²⁷.

Las mónadas tienen *percepción* y algunas de ellas tienen además *apercepción*. "Se hace bien en distinguir entre *percepción*, que consiste en el estado interior de la mónada, representando cosas exteriores; y la *apercepción*, que es la conciencia reflexiva de este estado interior, la cual no es dada a todas las almas, ni constantemente a una misma alma"²⁸. Como ya hemos indicado, hay grados de percepción: Percepción confusa, percepción acompañada de sentimiento y de memoria, y percepción consciente o apercepción, en las almas o espíritus. Leibniz ha dicho ya que las apercepciones no se dan siempre; y añade que los hombres, en las tres cuartas partes de sus acciones, actúan como las bestias²⁹. En esta distinción entre percepción y apercepción, Leibniz se contrapone a Descartes y a los cartesianos, a quienes critica por no verla y haber reducido la substancia no pensante a la extensión³⁰.

Las mónadas difieren entre sí y no influyen unas en otras. Pero el resultado no es un caos. También aquí se da una perfecta armonía en todo. Las mónadas no tienen ventanas, no reciben influjo externo. Pero reflejan todas ellas el universo entero, de tal manera que se da una armonía universal, tanto entre la mónada dominante y las otras como entre estas últimas. El fundamento de la armonía está en Dios, creador del universo.

3. Dios como fundamento

Leibniz llega a los problemas de la metafísica no sólo desde una experiencia nueva de la realidad, sino en discusión con otras explicaciones filosóficas de la misma, de cuya herencia depende. Estas se podrían sintetizar en los términos mecanicismo y racionalismo. Leibniz quiere superar aquí no sólo el atomismo mecanicista, sino también otras posturas, como la de Descartes, quien reducía la substancia corpórea a la extensión, aunque admitiese también una *res cogitans*. La substancia tiene que ser explicada en su individualidad, en su diversidad, en su actividad, en su identidad, en su realización y finalidad. La substancia real y concreta, la substancia "personal" se presenta así y hay que dar razón de esta realidad. Leibniz no cree que la materia dé razón de todos esos aspectos. Es en esta reflexión donde Leibniz recuerda el tema de las formas substanciales aristotélicas y donde aprecia la profundidad del mismo. Los problemas de la realidad vuelven a hacer plantearse este tema clásico de la metafísica.

Con las mónadas no se soluciona aún el problema de fondo. El ente en Leibniz está también en el horizonte de la nihilidad y la pregunta por él llega también aquí a la pregunta por el principio absoluto, que en Leibniz se identifica con Dios. Con esto la metafísica desemboca una vez más en teología. Se repite así un esquema que se encuentra ya en Aristóteles y en Tomás de Aquino, aunque con considerables diferencias.

El fundamento ontológico de las substancias es Dios, el cual ha pensado su esencia y las

²⁷ Cf. F. COPLESTON, *Historia de la filosofía*, vol. 4, pp. 381-282

²⁸ *Principios*, 4

²⁹ *ibid.*, 5

³⁰ *ibid.*, 4

ha llevado a la existencia. Dios es también el fundamento gnoseológico. Las substancias reflejan la realidad; pero su reflejo se funda en definitiva en su esencia, pensada por Dios. Aquí está también el fundamento de la armonía universal. Dios es el fundamento de todo el sistema leibniziano. La física se funda en la ontología y ésta en la teología³¹.

Leibniz presenta varios argumentos para demostrar la existencia de Dios, en conformidad con su opinión acerca de los argumentos tradicionales: "Creo que casi todos los medios que se han utilizado para demostrar la existencia de Dios son buenos, y podrían servir si fuesen perfeccionados, y de ninguna manera creo que se deba desdeñar el que se desprende del orden de las cosas"³². El propio Leibniz usa cinco argumentos para demostrar la existencia de Dios: Argumento cosmológico, por las verdades eternas, por la armonía preestablecida, argumento ontológico y argumento modal³³.

El argumento cosmológico lo usó Leibniz desde los escritos más tempranos hasta los más maduros. También el de las verdades eternas, de origen agustiniano, lo usó Leibniz a lo largo de toda su vida con formulaciones muy variadas. El argumento de la armonía del mundo era antiguo y había sido usado, entre otros, por Santo Tomás. Pero Leibniz lo hace suyo y le da un aspecto nuevo y mayor fuerza mediante la idea de *armonía preestablecida*. En este sentido, el argumento es típicamente leibniziano. Los otros dos argumentos son el ontológico y el modal. Estos dos argumentos han sido vistos como un argumento único: El argumento ontológico usado ya por San Anselmo y por Descartes, y corregido por Leibniz. Pero algunos autores hacen ver que en la crítica del argumento ontológico, Leibniz, en realidad, propone y habla de manera expresa de un nuevo argumento modal³⁴.

Zubiri observa que Leibniz recoge la noción cartesiana de las ideas claras y distintas; pero cree que éstas no ofrecen un punto de arranque suficiente para la filosofía. Hay que hacer ver que las cosas antes de ser reales son posibles, que las notas de las ideas y éstas mismas no son contradictorias. Siguiendo a Suárez, Leibniz cree que la posibilidad intrínseca del ente es la no-contradicción. Esto lo exige Leibniz para la misma idea de Dios, al criticar el argumento ontológico de Descartes. Desde esta perspectiva, el ente en Leibniz tiene una unidad monádica; y también el universo tiene una intrínseca unidad, que es la compatibilidad máxima de los posibles, la máxima entidad y por eso la máxima bondad³⁵.

Sobre esto se funda también la posibilidad de la metafísica. El hombre, por su carácter monádico y por ser imagen de Dios, posee en sí el movimiento hacia la comprensión del ser. "Pensando en sí mismo, piensa en el ser, porque en sí mismo está descubriendo la imagen -

³¹ Cf. J. M. ORTIZ IBARZ, *El origen radical de las cosas. Metafísica leibniziana de la creación*. El autor da una abundante bibliografía.

³² LEIBNIZ, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, IV,10,7

³³ No vamos a exponer estos argumentos. Cf. a este respecto el libro editado por A. L. GONZALEZ, *Las pruebas del absoluto según leibniz*. Después de presentar este autor los presupuestos metafísicos, la obra contiene los siguientes estudios: A. FUERTES, *El argumento cosmológico*; M. S. FERNANDEZ, *La demostración leibniziana de la existencia de Dios por las verdades eternas*; J. M. AGUILAR, *El argumento leibniziano de la armonía preestablecida para demostrar la existencia de Dios*; C. MARTINEZ PRIEGO, *El argumento ontológico de Leibniz*; A. HERNANDEZ BAQUEIRO, *El argumento modal de Leibniz*.

³⁴ Cf. el citado estudio de A. HERNANDEZ BAQUEIRO, *El argumento modal*

³⁵ X. ZUBIRI, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, pp. 180-181

finita, pero auténtica- de lo que es la propia divinidad, la propia razón divina"³⁶.

Puede preguntarse si esta idea teológica no ha condicionado la interpretación leibniziana de la substancia. El concebir mónadas o substancias que cambian por un principio interno, sin influjos externos, como substancias finitas que tienden a realizar una finalidad precisa; la afirmación de que las mónadas reflejan el universo entero y la de la armonía universal ¿no presuponen un entendimiento infinito que ha pensado las esencias de las mismas y las ha creado según esas ideas? Pero la respuesta que se pueda dar a estas preguntas no elimina los problemas de fondo vistos antes: la complejidad de la realidad, la insuficiencia del mecanicismo y la necesidad de salirse de él y de buscar una respuesta en algo de otra naturaleza.

Conclusiones

Relacionando los sistemas metafísicos precedentes, no se pueden dejar de ver en ellos problemas semejantes. El primero es el punto de partida de la realidad concreta. Esta se presenta, según Zubiri, en dos horizontes: El del movimiento en los griegos y el de la nihilidad en la metafísica occidental. En Aristóteles los entes serían eternos, ya que son eternos la materia, la forma y el movimiento; y la pregunta se centra en el *porqué del movimiento*. En la metafísica occidental, sin negar el movimiento, se plantea una pregunta más radical: *¿Por qué son los entes?*

La estructura de los entes presenta en Aristóteles una gran complejidad, que sigue presente en la escolástica. Descartes la simplifica al reducirla a la *res cogitans* y a la *res extensa*. Leibniz vuelve a verla compleja y pone de relieve la actividad más que los anteriores.

Un nuevo paso importante aún dentro del racionalismo se da en Christian Wolff, quien ha pasado a la historia de la metafísica como el autor de la clásica división en metafísica general u ontología y metafísica especial, subdividida a su vez en cosmología racional, psicología racional y teología racional o natural. Esta división refleja la de Bacon, quien dividía la filosofía en tres secciones, que trataban acerca de Dios, de la naturaleza y del hombre, precedidas de una filosofía primera. Pero tiene ya un precedente en la división cartesiana de la substancia en substancia divina, *res cogitans* y *res extensa*. Antes de esta división Wolff considera lo que es común a todo ente. A esta ciencia se la venía llamando desde el cartesiano Clauberg y Du Hamel *ontosofía* y *ontología*, nombre que recoge Wolff.

Con esto en la metafísica se da un cambio más importante, ya que deja de ser una ciencia del ente en cuanto ente y de sus principios y causas, que culmina en un principio ontológico, en lo teológico. La ontología se separa ahora de la teología y tiene un carácter general. En todo esto hay algo más que cambios externos. La teología es desde Aristóteles el punto de llegada de la reflexión sobre el ente y el lugar desde el que se debía dar una respuesta a la pregunta por el mismo. También en Descartes o en Leibniz se fundamentan en Dios el valor ontológico de la idea innata y de la acción de la razón. ¿Qué sucederá en una ontología que prescindiera ya de entrada de este objeto? Parece que la ontología debería reducirse, ante todo, a una ciencia de los primeros principios del conocimiento: contradicción, razón suficiente, etc. ¿Tienen éstos valor ontológico o sólo un valor formal? Los wolffianos no están de acuerdo en la respuesta. Si tienen un valor ontológico ¿no necesitan fundamentarse en un

³⁶ *ibid.*, p. 181

principio absoluto que sea garantía del contenido de la razón? Pero esto equivaldría a decir que la ontología debería complementarse con la teología natural, como se venía haciendo. A su vez, esto equivaldría a afirmar un pensamiento teo-racionalista. De hecho Wolff demuestra la existencia de Dios con argumentos cosmológicos y con el argumento ontológico. ¿Cómo fundamentar el valor de este último sobre todo? Si, en cambio, no tiene otro valor que un valor formal, la ontología no parece otra cosa que una teoría de los principios fundamentales del conocimiento. De esta opinión serían Baumgarten y Knutzen, maestro de Kant.

BIBLIOGRAFÍA:

LEIBNIZ, *Discours de métaphysique*,

LEIBNIZ, *Principes de la nature et de la grace - Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade*. Ed. bilingüe fr. – al. Hamburg 1956

LEIBNIZ, *Discours de Métaphysique - Metaphysische Abhandlung*. Ed. bilingüe fr. – al. Hamburg 1958

LEIBNIZ, *Monadologie*. Ed. bilingüe fr. - al. Hamburg 1956

LEIBNIZ, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, Madrid 1977

AGUILAR, J. M., *El argumento leibniziano de la armonía preestablecida para demostrar la existencia de Dios*;

BOEHLE, R., *Der Begriff des Individuums bei Leibniz*, Meisenheim am Glan 1978

FERNANDEZ, M. S., *La demostración leibniziana de la existencia de Dios por las verdades eternas*. En A. L. GONZÁLEZ, *Las pruebas del absoluto según Leibniz*, pp. 159-204

FUERTES. A., *El argumento cosmológico*. En A. L. GONZÁLEZ, *Las pruebas del absoluto según Leibniz*, pp. 47-158

GONZALEZ, A. L., *Las pruebas del absoluto según Leibniz*. Pamplona 1996

GUEROULT, M., *Dynamique et métaphysique leibniziennes*, Paris 1934

GURWITSCH, A., *Leibniz. Philosophie des Panlogismus*, Berlin 1974

HARTMANN, N., *Leibniz als Metaphysiker*, Berlin 1946

HEIDEGGER, M., *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Frankfurt 1990

HEIDEGGER, M., *Der Satz vom Grund*, Frankfurt 1997

HEIDEGGER, M., *Vom Wesen des Grundes*. En *Wegmarken*, Frankfurt 1976pp. 123-175

HEIDEGGER, M., *Aus der letzten Marburger Vorlesung*. En *Wegmarken*, Frankfurt 1976. pp. 79-101

HEIMSOETH, H., *Leibniz' Weltanschauung als Ursprung seiner Gedankenwelt*. En *Kantstudien* 21 (1917) 365-395

HEINEKAMP, A. - F.SCHUPP, F., Ed. *Leibniz' Logik und Metaphysik*. Darmstadt 1988

HERNANDEZ BAQUEIRO, A., *El argumento modal de Leibniz*. En A. L. GONZÁLEZ, *Las pruebas del absoluto según Leibniz*, pp. 381-438

JALABERT, J., *La théorie leibnizienne de la substance*. Paris 1947

- MARTIN, G., *Leibniz. Logik und Metaphysik*, Berlin 1967
- MARTINEZ PRIEGO, C., *El argumento ontológico de Leibniz*. En A. L. GONZÁLEZ, *Las pruebas del absoluto según Leibniz*, pp. 261-380
- ORTIZ IBARZ, J. M., *El origen radical de las cosas. Metafísica leibniziana de la creación*, Pamplona 1988
- RESCHER, N., *Leibniz' metaphysics of nature*, Dordrecht 1981
- SALAS, J., *Leibniz y la defensa de la metafísica*, Toledo 1978
- SOTO BRUNA, M. J., *Individuo y unidad. La substancia individual según Leibniz*, Pamplona 1978
- WILSON, C., *Leibniz' Metaphysics. A historical and comparative Study*, Princeton 1989