Universidad Católica Andrés Bello
BIBLIOTECA
Caracas

AAN8592

TESIS
F 2000
M 334

UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO
FACULTAD DE HUMANIDADES Y EDUCACIÓN
ESCUELA DE FILOSOFÍA

FÍSICA Y METAFÍSICA: EL FENÓMENO BIEN FUNDADO EN LA FILOSOFÍA DE GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ

TUTORA DRA. SANDRA PINARDI
AUTOR JORGE E. MACHADO JIMÉNEZ

CARACAS – ENERO 2000

AGRADECIMIENTOS

A mis padres y mi hermana por haber hecho posible llegar a culminar esta carrera.

A Alda por demostrarme que estamos en el mejor de los mundos posibles.

A Alfredo, mi amigo por mostrarme la simplicidad de lo real.

A Sandra por ser no sólo razón suficiente sino sobre todo paciente con este trabajo.

A Pedro Pablo por mostrarme como vivir con el principio de no contradicción.

Y a Dios por haber hecho composible el mundo en el que me ha tocado vivir.

BIBLIOTECA

ÍNDICE

CONTENIDO **PÁGINA**

INTRODUCCIÓN I

CONSIDERACIONES METODOLÓGICAS VI

CAPÍTULO I PARTE I: PRINCIPALES NOCIONES METAFÍSICAS DEL PENSAMIENTO DE TOMÁS DE AQUINO 8

I.- Objetivo del capítulo 8

II.- Bases del pensamiento de Tomás de Aquino 13

II.A.- La influencia de Aristóteles en el pensamiento de Tomás de Aquino.

II.B.- La influencia cristiana en el pensamiento de Tomás de Aquino.

III.- Metafísica tomista 19

III.A.- La noción de ser en Tomás de Aquino.

III.B.- La noción de sustancia y accidente.

III.B.1.- Primera noción de sustancia en Tomás de Aquino.

III.B.2.- Segunda noción de sustancia en Tomás de Aquino.

III.B.3.- Tercera noción de sustancia en Tomás de Aquino.

CAPÍTULO I PARTE II: LA METAFÍSICA CARTESIANA 40

I.- Contexto del pensamiento cartesiano 40

II.- Descartes 46

II.A.- El objetivo Cartesiano.

II.B.- Epistemología cartesiana.

II.B.1.- Argumentos contra el conocimiento sensible.

II.B.2.- Argumentos en contra de los contenidos de conciencia que no se originan en los sentidos.

II.B.3.- El cógito cartesiano.

II.B.4.- La idea de Dios.

II.C.- La ontología cartesiana.

III.- La herencia de la tradición aristotélica-tomista y de la filosofía cartesiana 69

CAPÍTULO II: EL CONCEPTO DE SUSTANCIA EN LEIBNIZ 72

I.- Nota preliminar 72
I.A.- Dificultades de interpretación de las tesis leibnizianas.
I.B.- Objeto y metodología del capítulo.

II.- La definición de sustancia en Leibniz 76
II.A.- La mónada como simplicidad.
II.B.- La mónada como noción completa.
II.B.1.- La noción completa y sus relaciones con la noción de sustancia como simplicidad.
II.B.2.- La noción completa entendida desde una perspectiva lógica.
II.C.- La mónada como fuerza.
II.D.- La mónada entendida como ente perceptivo y representativo.

III.- Algunas consideraciones respecto a las nociones de sustancia que propone Leibniz 99
III.A.- La noción completa y las definiciones de sustancia de la tradición escolástica y de la filosofía cartesiana.

APÉNDICE AL CAPÍTULO II:

MÓNADA, ENTELEQUIA Y FORMA SUSTANCIAL 103

I.- Consideraciones físicas y metafísicas de la noción de fuerza 109

CAPÍTULO III: EL FENÓMENO BIEN FUNDADO 117

I.- Objetivo del capítulo 117

II.- El compuesto y la relación 118
II.B.- La relación como fundamento del fenómeno.
II.C.- La noción de relación desde la perspectiva lógica.
II.C.2.- Tipos de enunciados a propósito de la relación.
II.D.- La relación fundada desde la ontología.
II.E.- La naturaleza dual de la relación y el conocimiento que se deriva de ella.

II.F.- Las verdades eternas y la relación.

III.- El fenómeno bien fundado 135

III.A.- Criterio para distinguir al fenómeno bien fundado de las quimeras y fantasías.

CAPÍTULO CUARTO:
RELACIONES ENTRE FÍSICA Y METAFÍSICA EN LA FILOSOFÍA LEIBNIZIANA 141

I.- Objetivo del capítulo 141

II.- El mecanismo de creación 142
II.A.- El fundamento de lo real y de lo fenoménico.
II.B.- Principios del mecanismo de creación.
II.B.1.- Posibilidad y existencia.
II.B.2.- Composibilidad y el principio de lo mejor.

III.- La armonía preestablecida y la concomitancia entre las sustancias 159

CONCLUSIONES 164

I.- De la tradición y la revolución propiciada por el cartesianismo. 165
II.- La noción de sustancia en Leibniz leída desde el problema de la dualidad sustancial y de la comunicación entre las sustancias. 166
III.- El punto de partida de Leibniz. 168
IV.-El mundo físico en Leibniz no es otra cosa distinta de una relación fenoménica. 169
V.- La noción de sustancia entendida como ente representativo permite atisbar el orden de las representaciones en el sistema leibniziano. 170
VI. La idea de Dios en Leibniz. 171

BIBLIOGRAFÍA 173

I.- Obras del autor en castellano 173
II.- Obras de referencia sobre el autor y otros temas usadas en la investigación en idioma castellano. 175

INTRODUCCIÓN

El siglo XVII es uno de los momentos más interesantes en la historia del pensamiento occidental. En él se edifican nuevas perspectivas de interpretación del universo, del hombre y de las relaciones entre ellos. En síntesis, se proponen sistemas que dan cuenta de la totalidad de lo real, y todo esto desde la intimidad del *yo*, es decir, desde la conciencia.

Descartes inaugura este tipo de pensamiento. Sus tesis colocan al sujeto como eje de la acción cognitiva, y con ello el papel tradicional de la cosa como causa y origen del conocimiento queda en entredicho, desmoronando uno de los pilares más importantes de la visión aristotélico-tomista: la relación del sujeto con el mundo trascendente a través de la experiencia sensible. La aproximación a lo real no será ya un acceso directo a la cosa, un dejarse informar por el mundo, sino que estará mediada por el objeto, que es más bien un constructo de la mente, una representación, un fenómeno que se aparece a la conciencia.

Afirmar que lo aparecido a la conciencia es un constructo del sujeto es un radical cambio en la forma de entender las relaciones del sujeto con el mundo. Esto no sólo afectará la epistemología tradicional, sino que obliga a replantear todas las instancias del pensamiento filosófico: la noción de sustancia, las relaciones entre sustancias, la noción de sujeto, la noción de objeto, la idea de verdad, entre muchas otras, adquieren un nuevo sentido, pues comienzan a escribirse desde otra óptica, la moderna.

A pesar de que *"El volumen mayor de la enseñanza y la producción al comienzo del XVII está constituido aún por la escolástica"*,[1] esto es sólo momentáneo, pues las tesis cartesianas tienen un éxito incuestionable; la óptica moderna empieza a invadir todas las esferas del pensamiento. Tan es así, que durante *"el siglo XVII y XVIII, llegando hasta hoy, los temas que agitaban la discusión y la controversia fueron (*en referencia a Descartes*) su prueba de la propia existencia, su distinción entre sustancia extensa y pensante, su demostración de la existencia de Dios, su apreciación del mundo material como sustancia extensa en movimiento"*.[2] El pensamiento cartesiano copó los espacios de reflexión y heredó su modo de hacer filosofía a la posteridad. Quienes no siguieron a Descartes se vieron obligados a pensar o al menos a dialogar en un mundo que hablaba el lenguaje cartesiano, con problemas cartesianos aunque no siempre con respuestas cartesianas.

Tal es el caso de Gottfried Wilhelm Leibniz, quien a pesar de no responder desde la perspectiva cartesiana, se ve envuelto en la problemática de este pensamiento, pues la problemática a la que Leibniz hace frente es la de su tiempo, y ésta está escrita con la pluma del filósofo francés, aunque use también tinta de toda la tradición.

En efecto, la respuesta de Leibniz es curiosa, porque no sólo es claramente moderna sino que también se sirve de la filosofía de la tradición aristotélico-tomista para construir su sistema. Con términos clásicos como *entelequia, energeia* y forma sustancial, así como con novedosas nociones como la de fuerza, noción completa, armonía preestablecida, entre otras, Leibniz engrana un sistema incuestionablemente racionalista, en el sentido más moderno del término, pero que a la vez rescata lo que

---

[1] LEIBNIZ, G.W.: ***Discurso de metafísica***, Madrid, Alianza, 1986, trad. de Julián Marías, p. 17.
[2] VALLOTA, Alfredo: ***El concepto de sustancia en la metafísica cartesiana,*** en ***Revista venezolana de filosofía 34,*** P.175

estima valioso de la tradición. De este modo: *"su sistema constituye el más importante nexo entre la filosofía tradicional, escolástica y cristiana, y los grandes sistemas filosóficos modernos"*.[3]

Leibniz es uno de esos pensadores que permite desde su filosofía no sólo pensar las tesis de su tiempo, sino que abre campo para pensar sus conexiones con la tradición. Desde esta perspectiva se aplica a la construcción de un sistema explicativo del universo, donde todo se encuentra tan estrictamente encadenado que no da cabida a lo azaroso o a lo fortuito.

El universo de Leibniz es un plan estrictamente racional, que se concibe desde una mente absolutamente perfecta, y que es cognoscible al sujeto por las mismas reglas que lo rigen. Así, su noción de la sustancia es tan ordenada que para concursar con el resto del universo ni siquiera amerita físicamente relacionarse con él. Las relaciones físicas de lo real pierden entonces todo sentido en la postura leibniziana, a tal punto que este autor prescinde de ellas para fundar la comunicación entre sustancias. Para tratar lo físico desarrolla una noción que luego se hace clásica, la de fenómeno, y la sitúa, a diferencia de los que le siguieron, en estrecha relación con lo real, constituyendo lo que llama fenómenos bien fundados.

El objeto del trabajo de investigación que ahora se presenta es dar cuenta de estos fenómenos que se muestran a la sensibilidad, explicitar el tipo de entidad de lo material, así como tratar el problema que plantea la noción de relación en el contexto de la filosofía leibniziana que es la que da cuenta de esos fenómenos en su relación con lo real.

---

[3] LEIBNIZ G.W., ***Sistema nuevo de la naturaleza***, Buenos Aires, Aguilar, 1981, trad. de Enrique Pareja, pp. 11-12.

A fin de cumplir con este objetivo, el trabajo se ha organizado en cuatro capítulos que llevan al lector desde la antesala del pensamiento leibniziano, en la consideración de las principales teorías sobre la realidad vigentes en el siglo XVII, hasta el completo despliegue de las posturas ontológicas y fenomenológicas, en la consideración de las nociones leibnizianas de sustancia y fenómeno, así como sus múltiples relaciones y distancias.

De esta forma, en el capítulo primero se hace una breve descripción de las dos propuestas ontológicas de mayor importancia en el siglo XVII. En primer lugar, se han seleccionado las tesis aristotélico-tomistas en razón de que éstas constituyeron el contexto en el cual Leibniz fue educado,[4] y que nunca abandonó, al menos en su terminología, especialmente las modificaciones introducidas por la escolástica tardía. En segundo lugar, se presenta la posición de Descartes, por ser el dualismo substancial cartesiano el centro de todas las discusiones ontológicas desde el siglo XVII, a las que Leibniz no escapó, sino que enfrentó y discurrió.

El segundo capítulo da cuenta del eje central de la posición metafísica leibniziana y sus reflexiones acerca de lo real. Partiendo de la observación empírica, se sigue a Leibniz hasta alcanzar su noción de sustancia en cuatro perspectivas complementarias entre sí, y no excluyentes una de otra. A este capítulo se anexa un apéndice que dedica un espacio a estudiar las relaciones de la noción de fuerza con

[4] *Vide.* LEIBNIZ, G.W.: ***Vida de Leibniz trazada brevemente por él mismo*** (1676) en ***Escritos filosóficos***, Buenos Aires, Charcas, 1982, trad. de E. de Olaso, p. 60.

la tradición, así como a profundizar en esta idea mostrando el vínculo fundamental entre lo ontológico y lo fenoménico que propone la filosofía de Leibniz.

El capítulo tercero expone el estatus ontológico que Leibniz atribuye a lo que se muestra en la conciencia, a lo fenoménico, a lo percibido en el ejercicio de la experiencia sensorial. Aquí se desarrolla el objetivo principal de la investigación, dando cuenta de los fenómenos en su naturaleza relacional, su fundamento ontológico, y finalmente su consideración como entidades bien fundadas. Tales cuestionamientos plantean un riquísimo campo de estudio y la búsqueda de sus repuestas son lo que constituye el *core* de este trabajo de investigación.

A pesar de que con el capítulo tercero se expone el objeto primordial, se ha querido anexar un cuarto capítulo destinado a presentar las relaciones entre el ámbito físico y metafísico en la filosofía leibniziana. En este capítulo se trata en particular al sistema de creación en Leibniz y su solución al problema de la comunicación entre las sustancias. La razón de incluir este capítulo es que no es sino desde la metafísica que se puede ver por completo el armonioso despliegue de la filosofía leibniziana, donde cada elemento procura acompasarse con el resto del sistema, de tal suerte que Leibniz *"nos admira con la belleza innegable de su enérgica y a su vez sutil construcción, la más genial y ambiciosa de todos los sistemas del racionalismo"*.[5]

[5] FUENTES BENOT, Manuel: ***Prólogo a la monadología,*** Barcelona, Orbis, 1983, p.10.

CONSIDERACIONES METODOLÓGICAS

Las siguientes líneas tienen por objeto exponer una serie de detalles metodológicos a fin de informar al lector el modo como este trabajo se ha hecho.

En primer lugar, hay que considerar que a pesar de que se consultaron y compararon varias traducciones de los textos fundamentales de Leibniz (**Monadología, Discurso de metafísica, Los principios de la naturaleza y de la gracia fundados en razón,** entre otros) las referencias bibliográficas se hacen siempre en atención a la edición de Ezequiel Olaso, editada por Editorial Charcas. La razón que se ha tenido para tomar esta decisión responde a que este editor remite su traducción a la edición príncipe de las obras leibnizianas editada por C. J. Gerhardt en Berlín entre 1875 y 1890, así como también a otras de gran envergadura como la de Couturat editada en París en 1903, o la de Foucher de Cariel también editada en París entre 1859 y 1875.

De igual forma una gran cantidad de referencias bibliográficas referentes a innumerables textos leibnizianos se remiten al trabajo de Dino Garber titulado **La Monadología de G.W. Leibniz. Un comentario basado en textos del conjunto de sus obras a partir de 1675**. Al igual que Olaso, Garber hace referencia de la fuente donde ha tomado el escrito para hacer la traducción, razón por la que las citas de este trabajo hacen referencia a su compilación con preferencia de otras traducciones. Por lo extenso del título y por el constante uso del texto se ha decidido sólo usar el título principal de la obra **La Monadología de G.W. Leibniz.**

Algunas citas hacen referencia al texto original y no a ninguna compilación editada en castellano. En este caso son fuentes suministradas por Garber en su curso de filosofía leibniziana dictado en la maestría de la Universidad Simón Bolívar en el tercer trimestre del año 1996.

Del mismo modo las referencias a Descartes se han hecho de la edición de Ezequiel Olaso editada también por Editorial Charcas, bajo el mismo criterio que se ha seguido en las referencias de Leibniz, a saber que este editor hace referencia a la edición príncipe de los textos cartesianos que es la editada por Charles Adam y Paul Tannery a comienzos de este siglo.

CAPÍTULO I PARTE I
PRINCIPALES NOCIONES METAFÍSICAS DEL PENSAMIENTO DE TOMÁS DE AQUINO

BIBLIOTECA

I.- Objetivo del capítulo

Una de las características predominantes del pensamiento de Leibniz es que éste en gran medida se gestó gracias al gran interés de este autor en responder a los estímulos que le hiciesen otros pensadores con sus trabajos e ideas; tal es así, que son muchos los escritos que se originaron como respuestas a filósofos o contra argumentos a alguna postura en particular, lo que da a su obra un carácter circunstancial u ocasional. Este mismo carácter hizo que esta obra no se estructurara en ningún texto en forma definitiva, sino que se viese disgregada en un sinfín de someros escritos, algunos textos, y un increíble número de epístolas -más de veinte mil cartas- con remitentes de heterogéneas clases y en los más variados temas.[6]

Así es que antes de iniciar un estudio de las concepciones metafísicas y fenomenológicas de Leibniz, es menester abrir un espacio para considerar el marco intelectual en que se desarrolló su pensamiento, o al menos bosquejar algunas de las

[6] Cfr. LEIBNIZ, G.W.: ***La polémica Leibniz-Clarke***, Madrid, Taurus, 1980, trad. de Eloy Rada, p.18. En este mismo texto puede leerse en referencia a la correspondencia: *"De ellas existen en los archivos de Hannover quince mil trescientas, y en tan amplio volumen de correspondencia es excusado decir que aparecen tratados todos los temas que interesaron a su época..."*.

posturas que nutrieron su trabajo, motivándole a realizarlo. Tal es el objetivo que se propone el presente capítulo.

La reflexión permitirá entender muchas de las afirmaciones del pensador de Leipzig, bien sean llamadas a refutar a la tradición filosófica de su tiempo o a atender los múltiples problemas que habían sucedido a la filosofía de la modernidad. Numerosas son las posturas que valdría la pena considerar en este apartado. No obstante, se ha adoptado como criterio sólo mencionar a aquellas que más repercutieron en el pensamiento moderno y seleccionar -a fin de tratar a fondo- las que influyeron en el desarrollo de la filosofía leibniziana o aquellas con las que mantuvo un diálogo constante al menos en los temas que aquí competen. A tal fin es conveniente dedicar unas someras líneas a la consideración de algunos rasgos del pensamiento europeo de finales del siglo XVI y de la primera mitad del siglo XVII.

En primer lugar, no se puede olvidar que a pesar de que este período es el portal de la modernidad no son los pensadores modernos los que rigen en el ámbito académico institucional, sino que la educación formal estaba signada por la enseñanza del pensamiento escolástico, inclinada a los estudios de Santo Tomás de Aquino y de los escolásticos hípanos como Juan de Santo Tomás (1589-1644), Fonseca (1548-1597) y Suárez (1548-1617).[7] Así puede verse que los grandes pensadores de la modernidad recibirán esta misma formación. Descartes, por ejemplo, se formó dentro de la tradición escolástica que se impartía en la Flèche, y de igual modo Malebranche quien aprende la escolástica en el Collège de la Marche. Así también ocurrió con muchos otros insignes personajes modernos.

[7] Cfr. DESCARTES, René: ***Meditaciones metafísicas*** en ***Descartes. Obras escogidas***, Buenos Aires, Charcas, 1980, trad. de Ezequiel Olaso, p. 17.

Leibniz no podría haber sido una excepción. Desde temprana edad recibió una dura formación escolástica.[8] A la edad de trece años se dedicó a leer la obra de Tomás de Aquino,[9] que llegó a dominar grandemente. Su amor por los estudios tomistas lo aventajaron en todas las disciplinas filosóficas, incluso en la lógica silogística[10] que entre sus coetáneos tantas dificultades infundía; según él mismo afirma en su autobiografía, no sólo pudo dominarla fácilmente, sino que además intentó introducir novedades en ella:

> *"Cuando por primera vez me expusieron la lógica, yo me interné con enorme pasión entre las espinas que los demás rehuían. Y no sólo ejemplificaba fácilmente los preceptos, cosa que para admiración de mis profesores era yo el único entre mis compañeros en hacer, sino también planteaba dudas, proponía cosas nuevas que apuntaba en un papel para que no se me olvidara".*[11]

Sus logros y facilidad con la escolástica eran tales que el mismo Leibniz escribe que: *"recordaba en especial haber leído al padre Francisco Suárez con tanta facilidad como si se tratara de una novela".*[12]

Leibniz no sólo aprendería bien las enseñanzas del modelo aristotélico-tomista, sino que al menos en su terminología no lo abandonaría jamás. Voces escolásticas como forma substancial o entelequia son acuñadas por el filósofo de Leipzig, dándoles un nuevo matiz e insertándoles en un pensamiento totalmente diferente del que originariamente les concibiera. El respeto de Leibniz por la

---

[8] Cfr. LEIBNIZ, G.W.: ***Vida de Leibniz trazada brevemente por él mismo*** (1676), en: ***Leibniz. Escritos filosóficos***, Buenos Aires, Charcas, 1982, trad. de Ezequiel Olaso, p. 60.
[9] Cfr. ECHEVERRÍA, Javier: ***El autor y su obra: Leibniz***, Barcelona, Barcanova, 1981, p. 18.
[10] Cfr. AITON, E. J.: ***Leibniz. Una biografía***, Madrid, Alianza, 1992, p. 34.
[11] Cfr. LEIBNIZ, G.W.: ***Vida de Leibniz trazada brevemente por él mismo*** (1676), en: ***Leibniz. Escritos filosóficos***, *op. cit.*, p. XXXVI.
[12] *Ibid*, p.35.

tradición filosófica es inusual en pensadores de este período, pero él se veía a sí mismo como heredero de este pensamiento y no desaprovechaba las ideas de éste que eran consistentes con su sistema.

Así es que para entender el marco en el cual se desarrolló el pensamiento leibniziano es de suma importancia presentar las principales tesis de la tradición escolástica -razón por la que se dedicará un apartado a esta filosofía en particular- pues como se ha visto las tesis aristotélico-tomistas no sólo influyeron grandemente en la formación de su sistema, sino que al menos en su terminología Leibniz se serviría de ellas en varias oportunidades.

Al mismo tiempo que la escolástica ocupaba a los intelectuales de las universidades, había en el pensamiento europeo de este período algunos rasgos de los intentos humanistas, que tenían sus más arcanas raíces en autores renacentistas como Petrarca o en academias como la Platónica de Florencia (Marcilio Ficino, Pico de la Mirándola y Bessarion, entre otros). En el siglo XVII esta vena de estudio se había extendido a través de la lectura de escritos de Maquiavelo y Campanela.[13] Su principal carácter era un matiz de estudio filosófico de la naturaleza, así como un intento de oponerse a la escolástica medieval sobre todo a partir de la restauración que habían hecho los renacentistas de los pensadores clásicos. No obstante, la falta de consistencia de esta tendencia de pensamiento sólo avivaría la carencia de un sistema que interpretará el nuevo orden que se gestaba.

Con antecedentes tan antiguos como las tendencias humanistas, debe incluirse en este recuento a un tercer grupo de pensadores con una corriente particularmente mística; sus orígenes se hallan en una escisión de la escolástica del

[13]. Cfr. DESCARTES, René: ***Meditaciones metafísicas*** en ***Descartes. Obras escogidas***, *op. cit.*, p.19

siglo XIV en Alemania, Flandes y Francia. Su principal maestro fue Ekehart. Esta línea se mantendría en una rama protestante alemana del siglo XVI y en algunos descendientes de la mística teológica de San Juan de la Cruz y Santa Teresa, que influirían incluso a pensadores racionalistas como Leibniz.[14] No obstante, pocos son los aportes filosóficos que se cosechan de esta vía por lo que sólo nos contentaremos con hacer esta somera mención.

En este marco surge el pensamiento que reinterpretaría la forma de encarar a la filosofía, el cartesianismo. Inaugurado por René Descartes, recoge el escepticismo provocado por el agotamiento de la filosofía escolástica y por la incapacidad de todas las propuestas de atender los problemas del hombre moderno, solucionándolos en un nuevo método filosófico que por muchos es calificado como una verdadera revolución copernicana de la filosofía. A partir del pensamiento cartesiano las filosofías posteriores intentarán detractarlo o apoyarlo, pero en última instancia todas circundarán el Quid cartesiano. Basta considerar cualquiera de los problemas de la filosofía cartesiana como por ejemplo: el de la dualidad ontológica, para percatarse de la importancia de este pensamiento en el desarrollo de los sistemas posteriores.

Leibniz no escapó a la influencia del francés. Muchas de sus tesis giran en torno al problema cartesiano aunque sus soluciones pocas veces se guían por las mismas sendas que transita Descartes. Por ello se ha decidido incorporar a este escrito un segundo apartado que permita una aproximación a la ontología cartesiana y de ahí develar el meollo de los problemas a los que se enfrento nuestro autor.

[14] Cfr. *Ibid.* p. 20

II.- Bases del pensamiento de Tomás de Aquino

La filosofía de Santo Tomás de Aquino se funda en dos bases que por su propia naturaleza mantienen linderos bastantes demarcados y con muy pocas aristas en común: la verdad revelada por la fe cristiana y el pensamiento filosófico de Aristóteles. Estas tesis no sólo influyen en la gestación de todo el sistema, sino que además conforman el grueso de las nociones de este pensamiento.[15] A pesar de la distancia que pudiera haber entre estos dos pilares, la oportuna acción sintetizadora del genio tomista logra salvar las diferencias y entretejer las distintas ideas en un sólo cuerpo filosófico. Así, posturas que en un primer momento se creían irreconciliables empiezan a acercarse hasta fundirse en un nuevo sistema. El pensamiento aristotélico se convierte en material de reflexión y sus ideas se rescriben en la pluma del aquinate; por otro lado la revelación divina se alimenta con las nociones del pensador griego y encuentra en éstas otras perspectivas con las que Tomás de Aquino apertura el diálogo entre razón y fe.

A pesar de la incorporación a un mismo pensamiento de dos vertientes de ideas tan disímiles, el proyecto tomista no pierde su simplicidad, pues es en torno de unas pocas nociones metafísicas que se construye la estructura de todo el sistema. Quizás tal simplicidad sea una influencia directa del pensamiento aristotélico, ya que en el aristotelismo conceptos como: sustancia, esencia, ente, potencia, acto, existencia y accidente entre otros, forjan el conjunto de significados desde los cuales se origina el resto del sistema.

[15] Cfr. GILSON, Etienne: ***El tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino***, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra S.A, 1989, pp. 21-22.

II.A.- La influencia de Aristóteles en el pensamiento de Tomás de Aquino

La especulación aristotélica respalda todo su cuerpo de saber en logros obtenidos en los terrenos de la metafísica, y es sólo desde éstos que desprende su pensamiento. Tomás usará la misma estructura, por lo que su metafísica también fundará su edificio filosófico. Sin embargo, los disímiles propósitos de ambos pensadores marcarán muchas veces la lejanía entre los resultados de uno y otro.

Aristóteles quiere *"fundamentalmente, superar la antinomia entre el monismo estático de los eleatas y el movilismo heraclíteo y, de una manera más particular aún, refutar el neo-eleatismo de sus contemporáneos megáricos (Diodoro Cronos, Eubulides de Mileto)"*.[16] Salvar esta dicotomía en la concepción del ser, permitiría al Filósofo –como llamara Tomás a Aristóteles- hacerse de un sólido concepto sobre el cual sentar las bases de la especulación racional sobre el concepto de lo que es.

La motivación del Santo es distinta, o si quiere históricamente distinta, pues es su tiempo quien le exige los problemas fundamentales de su filosofía. Los ejes principales de la problematización del aquinate son: probar la existencia de Dios, mostrar los caminos que llevan a una comprensión racional de la relación entre la divinidad y sus criaturas, y dar cuenta de las vías por las cuales algunos seres creados (finitos y contingentes) pueden procurar un conocimiento de Dios (infinito y

[16] CAPPELLETTI, Ángel J.: ***Textos y estudios de filosofía medieval***, Mérida, Consejo de publicaciones de la U.L.A, 1993, Capítulo XII, p. 213.

necesario). Tal problematización se muestra -desde muchas perspectivas- como un intento de teología natural.[17]

Sin embargo, el esfuerzo tomista inspirado en el alcance por medios racionales de las verdades develadas por la fe, muestra un valioso aporte al pensamiento filosófico de occidente, y aunque muchas veces las voces del teólogo se confunden con las del filósofo no son pocas las líneas en que el discurso de Tomás es específicamente racional y puramente filosófico. *"En gran parte de sus intérpretes modernos, se presenta a Santo Tomás sobre todo como un filósofo preocupado de no comprometer la pureza de su filosofía con la menor mezcla de teología"*.[18]

A pesar de que Tomás y Aristóteles tienen puntos de partida tan distantes, son múltiples las analogías que pueden hacerse entre uno y otro sistema. Es por ello que podría decirse que Tomás cristianizó el pensamiento pagano del estagirita. Las cercanías entre ambos son tales que:

> *"Por no haberla comprendido en su originalidad y su profundidad, excelentes historiadores creyeron poder decir que Santo Tomás no hacía sino repetir a Aristóteles, otros, que no había sabido repetirlo correctamente, otros, finalmente, que sólo había logrado un mosaico de fragmentos heteróclitos, tomados de doctrinas irreconciliables y a los que ninguna intuición dominante acaba de unificar"*.[19]

Como la misma cita agencia las interpretaciones de estos historiadores no comprenden la originalidad del pensamiento tomista. La filosofía del aquinate

---

[17] *Vide. Ibid.*
[18] GILSON, Etienne: ***El tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino***, *op. cit.*, p. 24.
[19] *Ibid*, pp. 241-242.

mucho le debe a la de Aristóteles pero bajo ninguna circunstancia debe entenderse ésta como un burdo calco de ideas.

Tomás aprende el modo de hacer filosofía de Aristóteles, y lo emplea para sus fines. Éste comienza su especulación desde la realidad sensible,[20] desde la percepción que es capaz cada individuo, dándole gran importancia a la sensación de la multiplicidad de las cosas. Para Aristóteles también el conocimiento de las cosas se funda en el dato que aportan los sentidos, y es desde éste que se profundiza al conocimiento de las esencias y las causas, pues a través de las múltiples experiencias se llega al conocimiento de la técnica o arte.[21] Por su parte, si quedara alguna duda sobre la proximidad de los métodos de ambos pensadores, bastará una somera consideración de cualquiera de las cinco vías de explicación de la existencia Dios para cerciorarse que Tomás de Aquino, al igual que su maestro, parte de la misma realidad sensible y llega al conocimiento de lo que trasciende a la percepción.

Así, por ejemplo, la prueba por el movimiento va desde su percepción en los múltiples entes, hasta la búsqueda de su causa, que no puede ser intrínseca a ellos, pues ninguna potencia puede actualizarse a sí misma, sino que depende de un otro que tenga mayor perfección para que la lleve al acto. Luego, o bien se da una sucesión de causas infinitas, o bien hay una primera causa incausada que ha sido la causa eficiente del resto de la sucesión. [22] A Tomás no le cabe duda que la segunda

---

[20] Cfr. *"Todos los hombres desean por naturaleza saber. Así lo indica el amor a los sentidos: pues, al margen de su utilidad, son amados a causa de sí mismos, y el que más de todos, el de la vista... ".* ARISTÓTELES: ***Metafísica***, Madrid, Editorial Gredos, 1990, trad. de Yebra García Valentín 980ª-25, p.1.

[21] Cfr. *"Del recuerdo nace para los hombres la experiencia, pues muchos recuerdos de una misma cosa llegan a constituir una experiencia. Y la experiencia parece, en cierto modo, semejante a la ciencia y al arte, pero la ciencia y el arte llegan a los hombres a través de la experiencia". Ibid,* 981ª- 25, p. 4.

[22] Cfr. AQUINO, Tomás de: ***Suma contra los gentiles***, México, D.F., Porrúa, 1985, trad. de Carlos Ignacio González s.j., Capítulo XIII, p. 13.

opción es la correcta, pues lo comprueba la revelación de la fe[23] cuando atribuye a Dios la causa de todo lo que es, y lo corrobora Aristóteles con la doctrina del motor inmóvil.[24] Aquí puede verse como esta vía *"pone en juego dos elementos distintos: la constatación de una realidad sensible que requiere una explicación y la afirmación de una serie causal, que tiene por base a esta realidad sensible y por cima a Dios"*.[25] Salvando las distancias entre uno y otro sistema se trata de la misma manera de llegar a la verdad, sólo que con diferente resultado debido al fin de cada autor.

En atención a las líneas anteriores es innegable el paralelismo entre ambos autores (tanto en estructura, como en concepciones). Sin embargo, resulta apresurado concluir que el pensamiento tomista le deba al aristotelismo algo que esté más allá de su marcada influencia y del aprovechamiento de sus riquísimos temas y soluciones. Aún más, el tomismo recibe de muchos otros sistemas influjos que lo determinan; las interpretaciones de los filósofos árabes sobre los textos aristotélicos son un claro ejemplo de ello.[26]

---

[23] Cfr. ***La Biblia***, Génesis, Madrid, B.A.C., 1970, trad. de Maximiliano García Cordero O.P., Capítulo 1, Versículo 1-31.

[24] Cfr. ARISTÓTELES: ***Metafísica***, *op. cit.*, libro λ , 6-1071b6, p. 615.

[25] GILSON, Etienne: ***La Filosofía en la edad media***, 5ª ed., Madrid, Gredos, 1989, trad. de Arcenio Palacios y Salvador Caballero. p.

[26] Sin duda que hay una marcada influencia del pensamiento árabe en el sistema de Tomás. El primero de ellos es Avicena, árabe nacido en Afsana cerca de Bogara en el reino de Persia, 980 al 1037. El alcance del avicenismo se puede organizar en tres grandes períodos: El primero de ellos se inicia con las traducciones de los textos aristotélicos y concluye hacia el 1130, el segundo va desde 1231 cuando se permitió el estudio de los textos aristotélicos y de sus comentaristas, hasta la compilación de Alberto Magno, y por último se encuentra la fase que corresponde al período propiamente tomista, hacia el año de 1253 cuando aparece *de Ente et essentia* que extenderá la influencia de algunas de las nociones de avicenas hasta ya adentrada la madurez escolástica. *"A partir de estas últimas fechas la influencia de Avicena se ejerció sobre todo por medio de los comentaristas del Aquinate"*. FERRATER MORA, José: ***Diccionario de filosofía***, Barcelona, Ariel, 1994, tomo A-D, p. 285. El segundo de los pensadores árabes que influyó directamente en el tomismo es Averroes, posterior a Avicena. Las tesis de este autor iniciaron una corriente de interpretación del aristotelismo en el pensamiento occidental del siglo XII, que marcarían hondamente el pensamiento de Tomás. En el diccionario filosófico antes citado, puede leerse que:

II.B La influencia Cristiana en el pensamiento de Tomás de Aquino

Todas estas posturas interactuando en el pensamiento del filósofo medieval, hacen que su lectura sea de difícil discernimiento. Más aún, la comprensión del sistema se complica cuando se pretende verificar lo que realmente le pertenece al autor y lo que heredó de otros filósofos. A esta polémica se aúna la otra raíz del pensamiento tomista, la que recibe de la iglesia, que no sólo determinará su pensamiento, sino que en muchas oportunidades subyugará y subordinará la reflexión a la fe. Tal es la influencia de la revelación en su pensamiento filosófico que *"si queremos buscar, pues, en la compleja personalidad de Santo Tomás un Doctor de la verdad filosófica, es únicamente en el interior del teólogo donde podremos esperar descubrirlo"*.[27]

Tomás de Aquino inicia su búsqueda desde la verdad de la revelación, la que acepta por fe y encumbra en calidad de verdad irrefutable. De aquí que su filosofía linde con consideraciones teológicas, sirviendo de soporte en algunos apartados a los dogmas de fe y subordinándose a las aseveraciones de la revelación. Este carácter del tomismo le obliga ha reconsiderar las nociones de Aristóteles y sus seguidores - avicenistas y averroístas - antes de su incorporación al sistema, dándole nuevos sentidos y significados a los términos. De ese modo, conforma un entramado de

---

"El sistema de Santo Tomás ha sido considerado por algunos como un averroismo teológico (M. Asín Palacios), por otros como enteramente opuesto al averroismo y por la mayor parte como una filtración, selección y, en último término, absorción de ciertas tesis que son consideradas como averroístas; por ejemplo, la afirmación de que la doctrina de la eternidad del mundo no puede ser rechazada por la razón, aún cuando hay que descartarla por no ser compatible con una verdad de fe". Ibid., p. 281.

[27] GILSON, Etienne: ***El tomismo***, *op. cit.*, p. 19.

conceptos distinto al del estagirita y al de los Árabes, y sobre todo establece un equilibrio entre las verdades reveladas y los planteamientos propios de la razón.

III.- Metafísica tomista

III.A.- La noción de ser en Tomás de Aquino

Entender la filosofía de Tomás de Aquino es asomarse a su metafísica, pues, como ya se ha visto, es desde ella que se deriva el resto del sistema. La pregunta metafísica de Tomás es por la realidad misma, por aquello que es; [28] a ello responde con una concepción del ser desde la cual se concatenan múltiples nociones que van dando estructura a su pensamiento. El ser es aquello que se muestra en la experiencia, a saber no una abstracción, sino más bien entes (aquello que es) concretos;[29] es en la sensación donde se hace el primer contacto con el ser. Así lo que es, es múltiple y variado, con un sinfín de características que muchas veces difieren entre sí.

La multiplicidad de seres que se agencian en la experiencia dificulta el camino para llegar a una noción del ser, pues si se da fe a lo que en los sentidos se muestra no puede negarse tal variedad y distinción entre ellos. El concepto que se ha de tener sobre el ser debe poder contener a todo lo que es. Frente esta disyuntiva antecesores al pensamiento tomista apuntaron dos alternativas. En primer lugar, optaron por la negación de cualquier posibilidad de acceso al conocimiento del ser;

[28] Cfr. *Ibid*, p. 241.

en este sentido el término ser es sólo un vocablo equívoco cuando se aplica a la multiplicidad de los existentes. En segundo lugar, está la vía de los que consideraron al ser como uno, a pesar de la pluralidad de la sensación. Esta segunda corriente dirigió la especulación filosófica a la comprensión del ser universalísimo y abstracto, con carácter absoluto y eterno.

Autores como Cappeletti piensan que Tomás de Aquino tuvo que superar ambas posturas representadas por la tradición filosófica de su tiempo.[30] Roscelino de Compiegne[31] y posteriormente Ockham,[32] establecen una posición nominalista; representan la primera alternativa ante la noción del ser. Todo universal es sólo un acuerdo, un nombre para facilitar el desenvolvimiento de los individuos en la multiplicidad del mundo, pero sin ninguna realidad más allá del acuerdo onomástico. Así también, cada individuo es único y con una naturaleza que no puede ser transferida a ninguna otra. Cuando se predica el ser de algunos individuos realmente se está haciendo un uso equívoco del término, pues no es posible hacer ninguna predicación más allá de la estrictamente individual, con lo que el conocimiento se restringe a las experiencias individuales que va teniendo el sujeto.

---

[29] Cfr. *Ibid*, p. 243.

[30] Cfr. CAPPELLETTI, Ángel J.: ***Textos y estudios de filosofía medieval***, *op. cit.*, p. 213.

[31] Este insigne pensador vivió hacia el año 1250. Enseñó en Compiegnes, Besacon, Tours y Loches donde fue maestro de Abelardo. Algunos le señalan como el primer nominalista del medioevo. Tuvo una importante participación en el problema de los universales. No se conservan sus escritos por lo que su doctrina se reconstruye a partir de las críticas de algunos de sus coetáneos como Abelardo y San Anselmo.

[32] El Venerabilis inceptor (el venerable principiante) como se le conocía por no haber enseñado como doctor, nace en Occam en el condado de Surrey. Se hace franciscano y completa su educación en Oxford, donde luego enseñará Biblia y comentará las **Sentencias** de Pedro Lombardo. En 1324 el pensador es llamado por el Papa Juan XXIII para contestar una acusación sobre la heterodoxia de su doctrina. El resultado del encuentro es nefasto y desde ese momento Ockham se separará de la autoridad papal, y vivirá bajo la protección del Emperador Luis de Baviera quien lo protegerá hasta su muerte. Luego de la desaparición del noble, Ockham intentó reconciliarse con a autoridad papal, pero fallece en 1349 sin recibir una respuesta pontificia de perdón.

Esto trae consecuencias ontológicas y epistemológicas pues ideas como las de: sustancia, esencia, causa, entre otras, van más allá de la experiencia sensible, lo que hace que el saber de las esencias que puedan compartir los seres sea ininteligible. Lo mismo sucede con la idea de Dios, por lo que *"Empirismo y nominalismo conducen, pues, a la doctrina de la equivocidad del ser. La doctrina de la equivocidad del ser implica un radical agnosticismo."*[33]

Tomás no está dispuesto aceptar tal negación de la idea de ser, y observa que las tesis nominalistas conducen a que las verdades aceptadas por la fe no se les pueda otorgar asidero racional, sino que sólo se sostienen por un fideismo.[34] Así todas las conclusiones de esta postura nominalista, como bien ha señalado Cappeletti, apuntan al agnosticismo racional. Ello implica que las facultades intelectivas humanas quedan menguadas a la sola gracia de la revelación, haciendo del conocer una perfección pasiva del sujeto, lo que para Santo Tomás de Aquino es un absurdo.

Por otro lado, limitar el conocimiento de los seres a las experiencias sensibles que se pudieran tener de estos y negar la abstracción del universal, no da espacio - como ya se ha visto- para el aprendizaje de esencias, causas, y sustancias. Lo anterior implicaría que la concepción de El Filósofo no podría ser incorporada dentro del marco de la ontología tomista. Para el estagirita nociones como éstas son de harta significación, pues es desde ellas que edifica su metafísica. Aristóteles presenta cuatro conceptos de filosofía primera, [35] y en todos estos hay un carácter

---

[33] CAPPELLETTI, Ángel J.: ***Textos y estudios de filosofía medieval***, *op. cit.*, p. 214.
[34] Cfr. GILSON, Etienne: ***El tomismo***, *op. cit.*, p. 214.
[35] Cfr. *"La sabiduría versa, en opinión de todos, sobre las primeras causas y principios..."*. ARISTÓTELES: ***Metafísica***, *op. cit.*, Libro α, 981b-27, p. 10.
"Hay una ciencia que contempla al ente en cuanto a ente y lo que le corresponde de suyo ..." Ibid, Libro Γ, 1003ª-21, p. 150.

universal que se funda en el referente de la experiencia, la que se supera y trasciende con ellos

Por otro lado, Almerico de Béne y David de Dinánt[36] proponen que el ser es unívoco, es decir, que todas las criaturas comparten el ser del creador. Esta postura tiene su origen en las tesis de Escoto Erígena,[37] siendo a su vez eco de las tesis neoplatónicas incorporadas al pensamiento del temprano medioevo. Tal

---

"(...) nosotros (los filósofos) tenemos que estudiar sobre todo y en primer lugar y, por decirlo así, exclusivamente, que es el ente así entendido(como sustancia)". Ibid, Libro Z,2, 1028-5, p. 323.
"por consiguiente, habrá tres filosofías especulativas: la matemática, la física, y la teología (pues a nadie se le oculta que, si en algún lugar se halla lo divino, se halla en tal naturaleza, y es preciso que la más valiosa se ocupe del género más valioso. Así, pues, las especulativas son más nobles que las otras ciencias, y ésta (en referencia a la teología) más que las especulativas.
Podría dudarse, en efecto, si la filosofía primera es universal o si se trata de algún género o de alguna naturaleza en particular (pues no hay un modo único ni siquiera en las matemáticas, sino que la geometría y la astronomía tratan de cierta naturaleza, mientras que la matemática universal es común a todas). Pues bien si no hay ninguna otra sustancia aparte de las constituidas por la naturaleza, la física será ciencia primera; pero si hay alguna sustancia inmóvil, ésta (la teología) será anterior y filosofía primera, y universal precisamente por ser primera". Ibid, Libro E ,1, 1026ª-25 al 30, p. 307.

[36] Estos dos pensadores del siglo XIII marcan el inicio de las posturas monistas inspiradas en las corrientes neoplatónicas de siglos anteriores. Almerico de Benes de la diócesis de Chartres, es maestro de teología en París. Ese pensador plantea un panteísmo donde Dios es la esencia, forma, de las múltiples cosas que hay en el mundo. Esta divinización del mundo fue condenada por el sínodo de París en 1210, quien ordenara su persecución y lo ejecutara ese mismo año. Por su parte David de Dinant plantea también un panteísmo sólo que éste se apoya en tres modos del ser, que podrían tener un origen aristotélico por la influencia de Alejandro de Afrodisias, la mente, el cuerpo y la divinidad conforman una sustancia eterna que es Dios. Al igual que Almerico de Benes, es condenado por el sínodo de París en 1210.

[37] Escoto Erigena o Eurígena como también se le conoce nace en Irlanda; poco se conoce de los primeros años de su vida y no es sino hasta 840 cuando es llamado a ser regente de la escuela palatina de París, que la historia comienza a seguirle los pasos a este insigne pensador. Sus primeras letras las recibió en Irlanda, en alguno de los monasterios que impartían las enseñanzas para sus clérigos, pero su formación fue depurada en París donde perfeccionó el griego. Ya para 851 era reconocida su capacidad intelectual, prueba de ello es que los obispos Párdulo de Láon e Hincmaro de Reims le piden que escriba contra Gotescalco, por lo que se dedica a componer su obra titulada **De divina praedestinatione,** misma que será condenada por los concilios de Valence en el 855 y de Langres cuatro años más tarde. Los años posteriores son de gran actividad intelectual, pero quizás lo más significativo es su incorporación del neoplatonismo con un aire novedoso y vigorizante. Entre el 862 y el 865 compone una **De divisione naturae**, texto escrito en cinco tomos que marcará el resurgir del neoplatonismo en la filosofía del siglo IX y en los años posteriores. Se sabe que muere

identificación del ser de Dios con el de lo múltiple creado lleva a fundir los linderos de la cosmología con los de la teología. La ontología, por su parte, tiene la libertad de estudiar a cualquier ser en particular, pues en última instancia éste siempre es referente del ser absoluto. Así toda experiencia se hace mística y los datos aportados por los sentidos llevan a un mejor conocimiento de Dios. Esta postura hace innecesaria una teología natural, pues no hay razón alguna para una reflexión en torno del ser absoluto distinta del ser contingente, pues a fin de cuentas no hay una verdadera distinción entre uno y otro.[38]

Santo Tomás no acepta ninguna de estas dos tesis, pues cree necesario dar cuenta racionalmente del conocimiento que se pueda alcanzar de Dios, pero como a *"Dios no lo vemos directamente, sólo podemos llegar a él con la relación que tiene con las criaturas a las que sí vemos"*.[39] En este sentido el conocimiento que se tiene de Dios es por analogía de lo que se conoce en la experiencia sensible. [40] Desde ella se accede a conocer la relación entre las criaturas y la divinidad -su causa- y las diferencias entre Él y las criaturas,[41] lo que posibilita una aproximación a la noción de Dios por vía negativa.[42]

Conocer el ser de las cosas toma gran importancia en el sistema tomista, pues desde aquí se funda su teología natural. Al igual que en el aristotelismo, la concepción tomista del ser es una analogía basada en lo que hay de común entre los diversos entes. En Tomás hay un respeto por los datos aportados por los sentidos. La realidad tomista es captada en la sensación, y ésta se presenta a los individuos

---

hacia el año 877 mientras enseñaba en la Abadía inglesa de Malmesbury asesinado por alguno de sus discípulos.

[38] Cfr. GILSON, Etienne: ***El tomismo***, *op. cit.*, p. 215.

[39] AQUINO, Tomás de: ***Suma contra los gentiles***, *op. cit.*, prefacio, p. XXXIII.

[40] Cfr.GILSON, Etienne: ***El tomismo***, *op. cit.*, p. 171.

[41] Cfr. AQUINO, Tomás de: ***Suma de teología. Parte I***, Madrid, B.A.C, 1994, cuestión 12, artículo 12, pp. 178-179.

[42] Cfr.GILSON, Etienne: ***El tomismo***, *op. cit.*, p. 161.

múltiples y cambiantes. Para uno y otro pensador lo que es, es de muchas maneras, no existe el ser sino una multiplicidad de seres en un constante movimiento.[43]

Esta pluralidad de los seres da ocasión para que el sabio se pregunte por lo que hace que tal diversidad de cosas sean y de cómo, a pesar del constante cambio que se aprecia en ellos, hay una permanencia en lo que es. Atendiendo a estas dos exigencias la ontología tomista se ve obligada, en primer lugar, a establecer un concepto del ser análogo que salve las distancias que hay en la pluralidad de lo que es, pero que reconozca lo que es común en lo múltiple;[44] en segundo lugar, tendrá que dar cuenta de cómo es posible que algo permanezca siendo uno y el mismo a pesar del movimiento.

Como se ha visto, Tomas de Aquino debe responde al compromiso que le plantea la experiencia al mostrar una infinita pluralidad de seres, distintos y en continuo movimiento y cambio. Para ello el santo se pliega sobre la filosofía de su maestro, Aristóteles y es sólo desde las nociones que ella le aportan que responde al reto puesto por la experiencia.

Al aquinate se le plantea el mismo problema que al estagirita, a saber como dar cuenta de una noción del ser que satisfaga en primer lugar a la infinita gama de seres, sin dejar alguno por fuera de la consideración, sin caer en la infinidad de contradicciones que implican las diferencias y distancias que existen entre estos y en segundo lugar de sentido de permanencia y continuidad en el constante devenir y cambio.

---

[43] Cfr. CAPPELLETTI, Ángel J.: ***Textos y estudios de filosofía medieval***, *op. cit.*, pp. 215-216.
[44] Cfr. FRAILE, Guillermo: ***Historia de la filosofía II (2°). Filosofía judía y musulmana. Alta escolástica: desarrollo y decadencia.*** Madrid, B.A.C., 1986, p. 283.

La solución de Tomas poco dista de la usada por Aristóteles. Sin perder su originalidad, el tomismo toma en adopción algunas nociones metafísicas empleadas del estagirita y les da sentido dentro de su sistema.[45]

[45] Como se verá más adelante esta aptitud que es una constante en el pensamiento tomista, ha sido la piedra angular donde se ha apoyado la critica contra Tomas de Aquino, la que desde nuestro punto de vista no tiene ningún fundamento y se trata sólo de una pobre comprensión del autor. Es importante señalar que salvando las distancias – que ciertamente son muchas y bien significativas-, la misma aptitud de aprovechamiento de las soluciones de la tradición es adoptada por Leibniz, quien en un momento historico en que el tomismo estaba desdeñado, se sirve de su terminología sin el menor empache y le incorpora a su sistema – aunque por su puesto en menor grado quela incorporación que hace Tomas en su pensamiento de las concepciones de Aristóteles-.

No obstante, estas prioridades (sustancial respecto de la existencia y accidental respecto de las perfecciones) sólo deben ser entendidas desde la metafísica, pues en realidad no hay ningún sujeto que exista antes de sus cualidades. Los entes son existentes complejos de múltiples realidades que se muestran como unidades y no en cualidades y acciones diferentes de sus sujetos. De tal manera que la tercera relación se observa en la complejidad misma de los entes, misma que es indisoluble y que sólo acepta sus diferenciaciones en el estudio metafísico y nunca en la realidad.[60]

A pesar del buen engranaje que Aristóteles procura en las relaciones de las sustancias y los accidentes, muchas son las críticas que pudieran hacerse al sistema aristotélico, las que se apoyan en la experiencia sensible. En primer lugar, habría que decir que el concebir a la sustancia como un núcleo inmutable al cual se añaden notas determinantes es dar un salto a la percepción que se tiene en la experiencia sensible, pues una revisión de ésta no asoma siquiera la posibilidad de una entidad ontológicamente incambiable; al contrario, se agencia un sinfín de cambios, en las más diversas entidades. Por otro lado, también podría decirse, que pensar en algo debajo de lo aprehendido en la percepción es simplemente un acto de fe con el aristotelismo, pues difícilmente esto que subyace al cambio podrá ser aprehendido. Por último, si la experiencia sólo muestra a los seres en tanto que accidentales, es decir, desde sus cualidades, y no hay manera empírica de acercarse a la sustancia, entonces todo lo establecido entre estas nociones tendría un rango especulativo.

Pero estas críticas a pesar de mostrarse muy razonables no pasan de una escueta interpretación del papel de la experiencia sensible en el pensamiento tomista, pues una pronta revisión de la noción de sustancia deja sin asidero estos argumentos. Como se ha visto el análisis metafísico tomista se funda en el individuo concreto, captado en la experiencia sensible; así se dan realidades como: su tamaño, su sabiduría, el lugar donde está, el momento donde está, lo que en ese momento y lugar hace, entre otros. Estas realidades ciertamente se dan, y son ellas lo único que se muestra en la experiencia; pero

[60] Cfr. *Ibid* pp.58-59.

ninguno de estos accidentes adjudica existencia a una entidad. A lo sumo la devela, la hace palpable, pero nunca se la confiere o justifica. Para probar esto bastará revisar cualquiera de las cualidades que se pueden predicar del sujeto y se verá que en ninguna de ellas se encuentra el poder ser por sí misma.

Resulta descabellado una búsqueda ontológica de cualquier cualidad por sí misma. Lo rojo, lo claro, lo extenso, lo viejo, lo alto, lo bajo, etc. siempre son en algo. Al igual que sucede con el tamaño, las acciones, las pasiones y todos los otros accidentes, su ser es por participación, por lo que debe haber necesariamente una instancia que sustente y otorgue el ser a los diversos accidentes. La noción de sustancia se cimienta en la apreciación que se tiene de la naturaleza de los accidentes, o, si se quiere, es la experiencia sensible la que al mostrar entidades plenas en accidentes requiere de la noción de sustancia a fin de justificar el ser de dichas cualidades el accidente cobra importancia en el sistema tomista, pues a pesar de su subordinación ontológica, es gracias a él que tiene sentido la pregunta por lo que subyace a los cambios; así, la consideración del ser del accidente remite a la revelación de la noción de la sustancia.

Como se sigue de las líneas anteriores, la ontología tomista propone una prioridad ontológica de la sustancia respecto del accidente. De aquí derivan otras relaciones de dependencia en las cuales también se aprecia una prioridad sustancial. La primera de ellas se ubica en la definición,[61] pues para completar la definición de accidente hay que recurrir a su existencia en la sustancia. En segundo lugar, hay una prioridad en el conocimiento,[62] pues a pesar de que primero se tiene noticia de las cualidades de los entes, esto sólo sucede a nivel de la experiencia sensible, ya que en el campo del entendimiento la primera definición que el individuo alcanza es la de sustancia. Por último, Tomás menciona una prioridad en el tiempo;[63] esta afirmación no vale para todas las sustancias, debido a que la conjunción sustancia-accidentes no es separable en ningún momento de su existencia. Sólo

[61] Cfr. *Ibid*, p. 60.
[62] Cfr. *Ibid*, p. 61.
[63] Cfr. AQUINO, Tomás de: ***Suma de teología***, *op. cit*, cuestión 3, artículo 6, p. 120.

una sustancia es primera respecto de los accidentes, y ésta es en acto puro: la sustancia divina. Todas las cualidades emanan de ella en sumo grado y perfección.

La prioridad temporal de la sustancia de Dios respecto a los accidentes se debe a que Él es ser puro y en acto, sin limitación alguna, suma perfección, independiente de toda potencialidad, causa de lo creado y, por lo tanto, primero ante toda realidad.[64] Con la incorporación de la idea de Dios se introduce en la metafísica de Tomás de Aquino una gradación del ser ya no desde la relación entre sustancias y accidentes, sino desde la realidad ontológica de las sustancias, por lo que se introduce una nueva clasificación de las sustancias.[65] Dios es la única sustancia que le es de suyo su existencia y justifica en sí la existencia de todas las demás. En un sentido estricto del término, la divinidad sería realmente la única sustancia.

III.B.2 Segunda noción de sustancia en Tomás de Aquino

El segundo uso que Santo Tomás hace del concepto de sustancia es el de aquello que permanece en el cambio. Los individuos en la sensación perciben el cambio, ya que de hecho captamos un universo múltiple y en constante movimiento. Tomás explica esta percepción a partir de una consideración de lo real en cuanto las posibles maneras como subsiste lo que es. Un ente manifiesta su existencia de dos modos: si su existencia le corresponde ser de factum, se dice que existe en *acto*;[66] pero si existe en las causas eficientes que pueden llevarlo a una existencia futura (aunque ésta puede o no darse de hecho) se dirá entonces que existe en *potencia*.[67] Sin embargo, en la realidad ninguno de estos dos estados se dan por separado, pues todos los seres son una mezcla de potencias y actos.

---

[64] Cfr. AQUINO, Tomás de: ***Suma contra los gentiles***, *op. cit.*, Libro I, Capítulo XVI, p. 21.
[65] Cfr. FRAILE, Guillermo: ***Historia de la filosofía II (2°)***, *op. cit.*, p. 286.
[66] Cfr. GILSON, Etienne: ***El tomismo***, *op. cit.*, p. 362.

Esta dualidad entre potencialidades y actualidades es lo que genera un constante cambio en la multiplicidad de los seres. El cambio que se da en los seres se denomina movimiento y en esto Tomás sigue a Aristóteles en cuanto a su definición: *"Acto del ser en potencia en cuanto está en potencia"*.[68] En un posible análisis de ésta noción se podría definir imperfección como carencia, ausencia o incompletitud, lo que se entiende como ausencia de ser.

En la definición de acto que agencia Tomás, el término imperfección se adjudica tanto al sujeto del juicio como a su predicado. Cuando hace mención al sujeto del juicio, la definición hace referencia a la sustancia creada, la que está en constante devenir, pues, al no ser de suyo el ser, lo tiene en potencia y lo va realizando a través de sus movimientos al acto. Tal tránsito de la potencia al acto es lo que hace que en la percepción se aprecie el movimiento; si la sustancia no tuviese potencias no podría percibirse movimiento alguno. En su segunda referencia, la definición hace mención de la cualidad de tránsito que tiene el movimiento. En este sentido la imperfección del movimiento es en tanto al acto, pues si éste se compara con la potencia se verá que es mucho más perfecto que aquella. Sin embargo, la distinción entre acto, movimiento y potencia no es real, pues en la realidad se encuentran individuos compuestos de múltiples cualidades y estados tanto potenciales como actuales y siempre en un constante movimiento hacia su perfección.

El acto puro, al ser perfección, no tiene límites. Sin embargo en las cosas que se muestran por percepción se encuentra unido a la potencia. Esta unión ontológica hace que el acto sea determinado por la potencia que le recibe, con lo que no puede decirse que en ninguno de los individuos concretos perceptibles se dé el acto puro. Por esta razón se dice que los perceptibles tienen el acto por participación. El acto puro, ilimitado, en el cual no hay potencia alguna, sino plenitud de ser, sólo puede darse en Dios.[69]

---

[67] Cfr. GÓMEZ PÉREZ, Rafael: ***Introducción a la metafísica,*** *op. cit.*, p. 72.
[68] PONFERRADA, Gustavo: ***Introducción al tomismo***, *op. cit.*, p. 129.
[69] Cfr. *Ibid*, p.216.

A pesar de que acto y potencia no subsisten por separados, no hay razón para pensar que uno y otro son lo mismo y que su distinción es solamente terminológica. Ambos son aspectos disímiles de los entes concretos, y a pesar de su estrecha interrelación, hay una clara distancia entre uno y otro.

Esto se demuestra, en primera instancia, en la experiencia que se tiene de la sustancia, la que se presenta en su actualidad y nunca desde las diferentes potencialidades. En segundo lugar, encontramos una distinción en cuanto a su prioridad temporal donde la potencia es antecedida por el acto; esto parecería ser contrario a la experiencia sensible, pues en ella siempre encontramos potencias que se mueven hacia actos y nunca viceversa. Pero en sentido absoluto, una potencia sólo pasa al acto cuando un ente en acto (el acto de existir) la actualiza. Por último puede señalarse una distinción entre potencia y acto en cuanto a su grado de perfección, donde el acto sería prioritario en relación a la potencia, pues *"las cosas que son posteriores en la generación son primeras si se atiende a la sustancia, es decir a la perfección, porque la generación siempre procede desde lo imperfecto hacia lo más perfecto"*.[70]

Así se verá que el acto a pesar de mostrarse posterior en el orden temporal, es primero en el orden de la perfección. Esto puede predicarse de cualquier acto de lo creado excepto del acto de existir que antecede por su propia naturaleza a toda potencia de lo creado, menos a la posibilidad de la existencia; pero esta potencia no depende sino exclusivamente del intelecto del creador y de sus contenidos de conciencia.

Esta última consideración involucra nuevos elementos dentro del pensamiento tomista. De tal suerte que pueden mostrarse las condiciones en que el acto primero (el de existir) funda al complejo entramado de potencialidades y actualidades que es el concreto existente real. La creación de todo lo que es está mediada por dos actos que pueden discernirse con suma claridad.

El primero de estos actos es el representado por la llamada *forma*, y posee dos modos: la forma sustancial y forma accidental.[71] La forma es el principio de toda sustancia y ella determina metafísicamente lo que la sustancia ha de ser. En cópula con la materia, ésta se hace una con ella y sirve de molde a un existente posible, de tal suerte que en este compuesto la materia es potencialidad determinada por la forma y la actualidad de la forma se realiza en la potencialidad de la materia. Una y otra se agotan en esta unión y por ello no es posible que una forma cualquiera determine a más de una porción de materia o que una misma porción de materia reciba más de una forma.

La unión que se realiza en el compuesto fue llamada *esencia* tanto por Santo Tomás como por Aristóteles. Ésta puede ser definida desde dos perspectivas filosóficas: la ontología y la lógica. Desde un plano ontológico la esencia es lo que hace que una cosa sea lo que es, es decir, es aquello que sin lo cual la cosa dejaría de ser esto para convertirse en otro.[72] Por ello también se le definió como la quididad de la cosa.[73] En cambio, en el campo de la lógica la esencia es aquello que define a la cosa, es decir, aquello que podría, al ser predicado, expresar lo que la cosa es. Esta segunda noción permite al aquinate hacer una clasificación de las esencias sustanciales: En primer lugar está la esencia que se define como simple, infinita, increada, actual y puramente formal -la esencia de Dios-; en segundo lugar se encuentra la esencia, creada, compuesta y móvil que es subsistente y aquí. Dependiendo de la composición, encontramos a los ángeles (composición de acto y potencia) los que son puramente formales, o a hombres que son un compuesto de materia y forma, actos y potencias, y de sustancia y accidentes.[74]

Cabe decir que a pesar de la dualidad materia-forma, los hombres superan esta dimensión gracias a su forma la cual es capaz de facultades como el conocimiento y el libre albedrío que no dependen de la materia sino que parecen obedecer a alguna otra naturaleza distinta de lo corpóreo. Tal principio Tomás de Aquino lo llamó Alma, y piensa que gracias

---

[70] ARISTÓTELES: ***Metafísica***, *op.cit.*, libro θ,
[71] Cfr. GARCÍA LÓPEZ, Jesús: ***Tomás de Aquino, maestro del orden***, Madrid, Cincel, 1985, p. 220.
[72] Cfr. *Ibid,* p. 79
[73] Cfr. PONFERRADA, Gustavo: ***Introducción al tomismo,*** *op. Cit,* p. 181.

a esta naturaleza inmaterial se garantiza la incorruptibilidad de la forma luego de la disolución del compuesto (materia-forma). Es por ello que el hombre es subsistente luego de la muerte del cuerpo.

Por último están todas las esencias creadas, finitas y compuestas de materia y forma que son no subsistentes. En este grupo se encuentran los animales y las plantas los que con la disolución de su naturaleza compuesta son del todo aniquilados, y también las cosas inanimadas en las que su forma se agota en ser acto único de determinada materia.

Sin embargo, la forma y la materia, en cuanto a su composición como esencia, son solo causa formal y material de la cosa en sí, del ente, pero no son suficiente para arrojarle a la existencia, para sacarle del ámbito de la potencialidad a la actualidad de la sustancia. Es entonces prioritario un segundo acto que determine a todo lo creado, garantizando el paso de la potencia esencial al existencia actual, es decir, que sirva de causa eficiente de la existencia. Tal acto es extrínseco a la esencia, pues sino ella se bastaría para existir lo que no es posible en el pensamiento tomista. Pese a ello, este acto se le añade y con ello completa las facultades que conducen al ente a la existencia. Ese acto de existencia es recibido de la gracia divina que funge como causa eficiente de lo que es. De tal modo que todo cuanto es ha recibido su ser de Dios, y es sólo gracias a esta intervención que ha podido comenzar a ser.

Así, la existencia es sólo un accidente en lo creado, un predicable que le ha sobrevenido por la acción de Dios pero que no le es de suyo.[75] La tesis tomista de dependencia de la sustancia creada respecto de Dios guarda concordancia con el dato de la revelación, y así mismo empalma con la teoría aristotélica de las causas, logrando una sincronía total entre ellas. Las causas que intervienen en el proceso de creación son extrínsecas al creador en cuanto a sus efectos; no tienen ninguna actuación en la esfera del creador, pues, sino fuera así, Tomás caería irremediablemente en un panteísmo, ya que al

[74] GILSON, Etienne: ***La Filosofía en la edad media***, *op. cit.*, p.498
[75] Cfr. AQUINO, Tomás de: ***Suma de teología***, *op. cit*, cuestión 44, artículo 1, p. 440.

causar lo creado a partir de sí no habría distinción entre esto y Dios. De tal suerte que para el sistema tomista sólo participan tres causas en la creación: la causa eficiente,[76] la causa ejemplar[77] y la causa final,[78]con lo que salva cualquier panteísmo.

Hay que añadir una consideración más al planteamiento de la creación, pues ésta no es una acción natural en el mundo, sino que tiene un carácter diferente a las acciones intramundanas. Mientras cualquier acción que se diera en el mundo creado necesitaba de un sustento anterior que le fungiera de causa eficiente para poder pasar de la potencia al acto, la acción de la creación es total y no requiere de nada exterior así para poder pasar al acto; ella es en Dios, y es este carácter el que la hace una acción necesaria en sí misma. De manera que la creación es un acto divino a partir de la nada,[79] en la cual sólo participan las infinitas facultades de Dios. Sin embargo es erróneo pensar que toda la diversidad es proveniente de la acción directa de Dios, pues dentro del sistema del aquinate se introduce la noción de generación como responsable de proseguir el camino iniciado por la creación. La creación divina es de la materia, de las formas primeras, así como de las causas eficientes que desencadenan las posteriores diversificaciones de los seres.

Tal diversidad de los seres responde a un principio de individuación que se origina en el acto primario de la unión entre materia y forma. Como ya se ha visto, de los dos elementos que se funden en la esencia para formar el ente, la materia es potencial y la forma es actual y por ende ilimitada, lo que implica que desde la forma no pueda fundarse el principio de individuación de los seres. A lo sumo las múltiples formas sólo garantizan las múltiples especies, pero no los múltiples individuos. Parece entonces que sólo queda como principio de individualización la materia, y esta apreciación no es errónea si se le otorgan ciertos matices. En primer lugar, hay que precisar que la materia a la que se hace referencia en la consideración del principio no es la materia prima, no informada y que es anterior al ente, sino que se está haciendo mención a la materia segunda, la que ya ha recibido su

[76] Cfr. *Ibid*, cuestión 44, artículos 1 y 2, pp. 440 y 443.
[77] Cfr. *Ibid*, cuestión 44, artículo 3, p. 444.
[78] Cfr. *Ibid*, cuestión, 44, artículo 4, p. 445.
[79] Cfr. GILSON, Etienne: ***La Filosofía en la edad media***, *op. cit.*, p. 496.

forma y por ello ha quedado limitada como esta materia en particular. Es desde la materia que ha recibido a la forma que se recibe el accidente de la cantidad, el que determina que la materia sea un individuo particular diferente de cualquier otro; la cantidad ubica la materia en sus dimensiones correspondientes, y desde todas estas dimensiones particulares se logra la inmensa individuación de los entes.

La diversidad no es azarosa y mucho menos desordenada. La filosofía tomista admite un orden y una secuencia entre toda la pluralidad de individuos existentes. Tal orden obedece a la causa final de toda la creación que desemboca en el creador, y a la cual responden las causas finales de cada individuo en particular, intentando cumplir su finalidad específica dentro de todo el plan de la creación del universo. Este plan de alguna manera se va alcanzando gracias a la actuación de cada individuo, quien hace lo suyo en la consecución del fin último. Por otro lado la creación mantiene una secuencia entre los seres, que jerarquiza a los individuos según sus grados de perfección. Tal escala se puede encontrar en múltiples pasajes de la obra tomista, habiendo una gran cantidad de criterios para determinar la razón del orden entre los individuos. Sin embargo, sin importar la razón que ordene la jerarquía entre los existentes todas las escalas tomistas tienen la misma estructura: por un extremo se encuentra Dios, y a partir de éste se desencadenan la variedad de los seres teniendo entre sí la misma relación: la cualidad más sublime de un eslabón de la secuencia ontológica es la más imperfecta del inmediatamente superior y así sucesivamente hasta alcanzar a la suma perfección. La secuencia o jerarquía ontológica y el orden del universo señalan una armonía en el universo que hace bella la creación de Dios. Esa belleza es perfecta en relación a su posibilidad de perfección, y es desde ella que toda la creación es espejo de la genialidad de su creador.

Universidad Católica Andrés Bello
BIBLIOTECA

III.B.3.- Tercera noción de sustancia en Tomás de Aquino

La idea de orden en el universo, pleno, unitario, donde cada elemento responde a su fin, evoca la tercera noción de sustancia. Como ya se ha dicho a la sustancia increada le es de suyo el existir; es decir, el acto mismo de ser le pertenece a su esencia, y a las sustancias creadas les viene por designio divino quien lo justifica en su misma naturaleza. El designio de creación no es azaroso. Así, la sustancia pertenece a un determinado género de cosas y esta pertenencia la debe a su particular esencia, que la ubica en un explícito modo de sèr. El modo de ser de cada sustancia hace que ella actualice su esencia en un despliegue ordenado de sus potencialidades, todo a fin de alcanzar su lugar en el universo –*telos*-. A nivel sustancial todo este proceso se conjuga, formando un conjunto articulado que hace frente a a la multiplicidad de lo creado, oponiéndosele y reconociéndose como una unidad.

La unidad sustancial ante la pluralidad del ser, agencia la coacción necesaria como para que las entidades concretas puedan ser independientes entre sí, lo que no debe ser entendido como una autarquía sustancial, pues éstas están interconectadas en el orden que rige el universo; de allí que la actualización de unas entidades depende de lo que acaece en otras y del influjo que constantemente las sustancias mantienen entre sí. El orden intrínseco a cada sustancia es parte de su esencia, y se pone en manifiesto en la forma particular como se muestra como unidad a pesar de la pluralidad de sus accidentes.

Esta tercera noción de sustancia es la que la determina como una unidad existente, distinta de la infinidad de unidades creadas por Dios. A pesar de la gran significación de esta noción de sustancia para la filosofía tomista, este trabajo se contentará con esta somera mención, a razón de que ella no influye –como lo hacen las otras dos nociones- hondamente en la filosofía de Leibniz.

CAPÍTULO I PARTE II
LA METAFÍSICA CARTESIANA

I.- Contexto del pensamiento cartesiano

A pesar de los esfuerzos de los humanistas de El Renacimiento por socavar los sistemas y estructuras medievales, las viejas formas del medioevo -y con ellas su saber y categorías- se mantuvieron por mucho tiempo al menos en el ámbito académico e institucional. Hasta el siglo XVI la cuestión que por excelencia fungía como centro y eje de toda la reflexión metafísica era la pregunta respecto de lo real. La causa de esto era que la filosofía no dejaba de estar anclada en la tradición escolástica, por lo que en la academia se pensaban las tesis de Santo Tomás de Aquino y la de otros escolásticos, todos con profunda raíz aristotélica. Sin embargo, muchas eran las brechas que habían abierto los pensadores renacentistas y pocas las respuestas que alcanzaban a dar los escolásticos a los problemas de la época, lo que preparó el terreno para el advenimiento de las posturas escépticas. Pero al escepticismo del siglo XVI se agregan dos planteamientos renacentistas que conmovieron los cimientos de la intelectualidad de la época: la Reforma religiosa y las nuevas concepciones científicas.[79]

[79] Cfr. VALLOTA, Alfredo: ***Preliminar Cartesiano,*** 2ª ed., Caracas, Apuntes de Filosofía Cetyf, 1999, pp. 3-4.

Lutero, movido por el espíritu de su tiempo, inició una acérrima crítica al orden eclesial establecido, poniendo en tela de juicio no sólo los temas referentes a la fe sino toda la estructura social, económica y política de su época. Sus tesis atacaban primordialmente las prácticas de venta de indulgencias,[80] las ventas de cargos eclesiásticos así como otras prácticas que desvirtuaban el significado de la redención cristiana.

En 1520 aparecían publicados dos de los libros que definitivamente le separarían de la iglesia Católica: **Sobre el cautiverio babilónico de la iglesia** y posteriormente **La libertad del hombre cristiano**. Las ideas que interesan destacar de estos textos son las que cuestionan la autoridad Papal en cuestiones de fe, dando libertad a los individuos para hacerse de la verdad por medio exclusivamente de la Biblia. También se desconoce la inefabilidad de los concilios y la autoridad de la tradición de la iglesia.[81]

A las tesis Luteranas se les reprochó el desembocar en un completo subjetivismo,[82] pues al no reconocer la autoridad Papal en la lectura de la escritura Bíblica, las infinitas posibilidades de interpretación de los pasajes revelados daban pie al surgimiento de un sinfín de opiniones respecto de cualquiera de los temas de fe. Tal apertura permitió la institución de muchas sectas, disgregando la unidad religiosa, y con ella el poder de la iglesia. La institución más estable, la Iglesia Católica, se desmoronaba, y junto a ella la estaticidad del pensamiento occidental.

---

[80] Sobre este aspecto en particular puede leerse la disertación de T. M. Lindsay, quien aborda profundamente el tema de las indulgencias considerando la crítica de Lutero a estas prácticas de la iglesia. Cfr., IBARRA Y RODRÍGUEZ, Eduardo: ***Historia del mundo en la edad moderna. La Reforma***, 1ª ed. castellana, Buenos Aires, Universidad de Cambridge, 1913, vol. III, p. 256.
[81] Cfr. *Ibid*, p. 277.
[82] Cfr. VALLOTA, Alfredo: ***Preliminar Cartesiano,*** *op. cit.*, p. 4.

Atendiendo a la influencia de la reforma en el pensamiento escéptico Peter Burke escribe que:

> *"No es muy sorprendente que Montaigne encontrase atractivo el escepticismo, pues su generación -la de los 1530- tuvo que enfrentarse con un problema nuevo, agudo y urgente. ¿Qué forma del Cristianismo tenían que escoger, la católica o la protestante? Por añadidura, los teólogos de cada partido habían ido socavando los fundamentos de las creencias del otro".*[83]

En efecto al caber más de una interpretación de la revelación divina, más fácilmente se justifica que múltiples y divergentes sean las opiniones respecto de los temas mundanos. De esta forma la dispersión que Lutero introdujo en la interpretación de los textos bíblicos se tradujo en una puesta en duda acerca del conocimiento en general Esto no podía sino generar un estado de incertidumbre y de cuestionamiento en todos los órdenes, clima propicio para el surgimiento de las más radicales posturas escépticas que se conocieron con el nombre de *nuevo pirronismo*.[84] Entre los pensadores escépticos más importante cabe destacar al citado Montaigne, Charron, La Mothe le Vayer.[85] El más importante es sin duda Montaigne y su ensayo: **Apología de Raimond Sebond**,[86] y en habla hispana se destaca la figura de Francisco Sánchez y su obra **Que nada se sabe**.[87]

Por otro lado, no sólo la revolución causada por la Reforma Luterana asediaba las estructuras medievales pues, además de la transformación que se vivía en la vida religiosa, se respiraban vientos de cambios en muchas otras instancias de

---

[83] BURKE, Peter: ***Montaigne***, Madrid, Alianza, 1985, trad. de Vidal Peña, p. 29.
[84] *Vide*. POPKIN, Richard H.: ***La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza***, México D.F., F.C.E., 1983.
[85] Cfr. FERRATER MORA, José: ***Diccionario de filosofía***, Barcelona, Ariel, 1994, vol. II, p. 1055.
[86] *Vide*. MONTAIGNE, Michel: ***Ensayos I,*** Madrid, Cátedra, 1985, trad. de Dolores Picazo y Almudena Montojo.
[87] *Vide*. SÁNCHEZ, Francisco: ***Que nada se sabe***, Buenos Aires, Aguilar, 1977.

la época. Estudios fisiológicos y de anatomía humana -como los de Harvey que en 1616 propusieran la circulación de la sangre- renovaban el carácter de la medicina y comenzaba a acentuarse la nueva metodología jurista producto del pensamiento renacentistas.[88] Del mismo modo sucedía en el arte, y en literatura basta mencionar a Cervantes quien con su ingenioso Hidalgo **Don Quijote de la Mancha** revolucionaba la tradicional novela de caballería y promovía el nacimiento de la novela moderna[89] y Shakespeare quien creaba el estilo del teatro moderno.

Así mismo se emprendía una renovación del paradigma de las ciencias. Fuertes críticas a la metodología aristotélica e ingeniosas maneras de afrontar los problemas científicos gestaban el nuevo modelo. El lenguaje de la nueva ciencia fue el de las matemáticas,[90] valiosa herramienta de análisis de la realidad, cuya importancia radicaba *"Tanto en los enormes avances a los que dieron lugar... como por haber representado una alternativa metodológica al escolasticismo"*.[91]

La incorporación de las matemáticas a las ciencias alcanzó tanto éxito que después del siglo XVI pocos eran los saberes que no se expresaban con ellas como lenguaje. Basta recordar los trabajos de Galileo Galilei (1564 - 1642), Johannes Kepler (1571-1630), Huggens( ), Descartes (1596-1650) y Newton (1642-1727) para entrever, que salvando las distancias metodológicas entre unos y otros, todos sus aportes se traducen en lenguaje matemático.

---

[88] Cfr. ECHEVERRÍA, Javier: ***Influencia de las matemáticas en la emergencia de la filosofía moderna*** en ***Enciclopedia iberoamericana de filosofía. Del renacimiento a la ilustración***, Madrid, Trotta, 1994, Ed. de Ezequiel Olaso, p. 79.
[89] Cfr. SERRANO PONCELA, Segundo: ***La Literatura occidental***, Caracas, Ediciones de la biblioteca de la Universidad Central de Venezuela, 1971, p. 307.
[90] Cfr. VALLOTA, Alfredo: ***Preliminar Cartesiano***, *op. cit.*, p. 3.
[91] ECHEVERRÍA, Javier: ***Influencia de las matemáticas en la emergencia de la filosofía moderna*** en ***Enciclopedia iberoamericana de filosofía***, *op. cit.*, p. 77.

Además, de la matematización del saber científico, el otro pivote donde se afianzó la nueva ciencia fue la experimentación como elemento esencial en la elaboración de las teorías. El análisis de los hechos gracias a la reproducción de los eventos naturales en diseños experimentales permitió controlar las variables, y facilitó la elaboración de nuevas teorías. Así también, a la experimentación se añadió la hipótesis como elemento del nuevo paradigma, transformando la forma de hacer ciencia. De esta manera se desplazaba la verdad del objeto real trascendente -como sostenía el paradigma propuesto por la escolástica- para darle el carácter de constructo del sujeto, el cual sólo se refería a la realidad trascendente para cotejarse y adecuar sus explicaciones.

La nueva ciencia fundada en el lenguaje matemático y en la experimentación abrió brecha en una gran cantidad de cuestiones, no sólo en el ámbito propio de cada disciplina, sino también en la estructura de la ciencia; los pensadores del momento se vieron en la necesidad de encontrar respuesta a múltiples asuntos: ¿Cómo es posible que las matemáticas siendo producto de la mente se adecuen a descripciones de la naturaleza?, ¿Cuál es el alcance de los conocimientos científicos fundados en esta nueva ciencia, ¿Las matemáticas son aplicables por igual a todas las ciencias sin importar su objeto de investigación? Entre otras. Estas cuestiones eran los ejes sobre los cuales giraban los pensadores del momento y a los que el pensamiento escolástico apenas atisbaba a responder. Todo este panorama reforzaba al escepticismo presentaba la necesidad de un nuevo modelo teórico.

De tal suerte, los grandes avances científicos, la ineficiencia del sistema escolástico para sustentar estos cambios y la expansión del escepticismo concedieron el espacio necesario para repensar todo el orden humano. La reconstrucción que el siglo XVI hizo en las ciencias y en la religión, dio la apertura indispensable para el

cuestionamiento de otros terrenos del saber humano. Esto exigió de la filosofía respuestas que soportaran todas las nacientes estructuras que desbordaban al pensamiento escolástico y dio pie a la revolución filosófica del siglo XVII. El carácter de la nueva filosofía, ya no podía tener la sazón aristotélica que había procurado la tradición. En ella se inscribe nuestro autor siguiendo a quien instalara los cimientos de este radical giro del pensamiento occidental, René Descartes. En su condición de fundante de la marcha del pensamiento en la cual se inscribe Leibniz se atiende a continuación a los aspectos que más interesan a este escrito.

II.- Descartes

II.A.- El Objetivo Cartesiano

Descartes encarna el proceso de reconstrucción del pensamiento iniciado en el siglo XVI. A partir de los planteamientos de los escépticos, asume una postura radical para, desde ella, alcanzar alguna verdad que pueda superar la crítica escéptica,[92] a la que el mismo Descartes objeta, pues estima que sus defensores en última instancia sólo dudan por dudar y la irresolución es un fingimiento.[93] Al respecto en las **Meditaciones Metafísicas** puede leerse:

> *"Hace ya algún tiempo que me he dado cuenta de que desde mis primeros años había admitido como verdaderas una cantidad de opiniones falsas y que lo que después había fundado sobre principios tan poco seguros no podía ser sino muy dudoso e incierto, de modo que me era preciso intentar seriamente, una vez en mi vida, deshacerme de todas las opiniones que hasta entonces había creído y empezar enteramente de nuevo desde los fundamentos si quería establecer algo firme y constante en las ciencias".*[94]

---

[92] *"Definición del principio básico del escepticismo es «la oposición, a toda proposición de otra proposición que la compensa», y la suspensión del juicio entre las dos, fundada en que no sabemos ni podemos saber cuál es la correcta".* Cfr. BURKE, Peter: ***Montaigne***, *op. cit.*, p. 23.

[93] Este propósito cartesiano puede corroborarse en una cita del **Discurso del método** donde en referencia a los escépticos expone: *"No porque imitase en esto a los escépticos, que sólo dudan por dudar y fingen estar siempre irresolutos: pues, por el contrario, todo mi deseo sólo tendía a afirmarme y a rechazar la tierra movediza y la arena, para encontrar la roca o la arcilla."*. Cfr. DESCARTES, René: ***Discurso del método*** en ***Descartes. Obras escogidas,*** Buenos Aires, Charcas, 1980, trad. de Ezequiel Olaso, p. 157.

[94] DESCARTES, René: ***Meditaciones metafísicas*** en ***Descartes. Obras escogidas,*** *op. cit.*, p. 216.

Tal firmeza en una ciencia que pretenda reflejar la realidad del mundo no se alcanza con una simple certeza subjetiva, así que el objetivo cartesiano es el hallazgo de la verdad, que Descartes entiende, en el modo tradicional, como *"la conformidad del pensamiento con la cosa"*.[95] A tal fin, y atendiendo a las críticas a las que se han referido, que Descartes califica de meras opiniones, se ve en la obligación de reconsiderar todo el saber tradicional, pues ha perdido aceptación adquiriendo un rango de incertidumbre, abriendo un espacio para reconsiderarlo, asentirlo o desecharlo. Esta medra de la verdad aceptada aunque con críticas sitúa a Descartes frente al riesgo de no encontrar ninguna otra. La búsqueda y los logros constituyen el cimiento de toda la filosofía moderna.

II.B.- Epistemología cartesiana

II.B.1.- Argumentos contra el conocimiento sensible

Como se ha dicho, Descartes aspira llegar a la verdad ante la crítica a la que el saber está sometido. Parte en consecuencia de la duda que radicalizaba le sirve de principio y soporte a toda la acción reflexiva cartesiana.[96]Pero para avanzar de esta duda paralizante necesita de un criterio que le permita discernir entre lo que es verdadero y lo que no lo es. Tal criterio se encuentra expuesto en **Los Principios de**

[95] DESCARTES, René: ***Carta a Mersenne*** (1639) en ***Descartes. Obras escogidas***, *op. cit.*, p. 372.
[96] La duda entendida como principio metodológico es usada también en otros textos. En el **Discurso del método** se presenta bajo la siguiente forma: *"Deseaba dedicarme solamente a la investigación de la verdad, pensaba que debía hacer todo lo contrario y rechazar como absolutamente falso todo aquello en lo que pudiera imaginar la menor duda, para ver si después de esto no quedaba algo en mis creencias que fuese enteramente indubitable"*. Cfr. DESCARTES, René: ***Discurso del método*** en ***Descartes. Obras escogidas***, *op. cit.*, p. 159.

la filosofía[97], parágrafo segundo, donde expresa que los contenidos de conciencia que amparen la mínima duda han de ser tratados como si fuesen falsos.[98] Descartes con el dudar y el criterio para salir de esa duda, tiene los elementos necesarios para poder emprender la empresa que se había planteado, la búsqueda de la verdad.

Pero establecer la verdad de cada una de las opiniones de un sujeto es una tarea de nunca acabar pues son infinitas. Por tanto no puede seguir esta vía y en consecuencia Descartes opta por criticar directamente las raíces de todas sus opiniones comenzando por los sentidos.[99] Fijar el objetivo en los fundamentos se asienta en la noción cartesiana de ciencias, la que entiende como una larga cadena que va hilvanando consecutivamente verdades en progreso ilimitado. Así, al quebrar los primeros eslabones de la cadena el resto inevitablemente se quedará sin asidero. Puesto que la escolástica funda sus verdades en el dato sensible, la objeción a este implicará la negación de todos los saberes originados a partir de las facultades sensibles.[100]

---

[97] En este desarrollo se seguirá principalmente a la exposición que hace Descartes de todo su sistema en **Los Principios de la filosofía** por tratarse de la obra en la que el autor mostró más integralmente todo su pensamiento. Sin embargo, es claro que estas ideas fueron desarrolladas de manera exhaustiva en otras obras cronológicamente anteriores como las **Reglas para la dirección de la mente**, el **Discurso del método** y las **Meditaciones metafísicas**, a las que se hará referencia cuando sea oportuno.

[98] Cfr. DESCARTES, René: ***Los Principios de la filosofía*** en ***Descartes. Obras escogidas,*** *op. cit.*, parágrafo II, p. 313.

[99] Descartes sabe bien adónde dirige su argumentación, y es consciente de qué impacto tendrá en la filosofía de su tiempo. Sus ideas enfrentan directamente a la tradición instituida por la escolástica y él sabe que no es grande el apoyo que podrá tener su crítica a las facultades cognoscitivas en general y sensitivas en particular. Esto puede corroborarse con una lectura del prefacio de las **Meditaciones Metafísicas** donde Descartes dice: *"No aconsejaré jamás a nadie leerlo sino a quienes quieran meditar seriamente conmigo y puedan apartar su espíritu del comercio de los sentidos y librarlo enteramente de toda clase de prejuicios, personas que demasiado lo son, son muy pocas."* DESCARTES, René: ***Meditaciones metafísicas*** en ***Descartes. Obras escogidas,*** *op. cit.*, p.209.

[100] Cfr. DESCARTES, René: ***Meditaciones metafísicas*** (1ª meditación) en ***Descartes. Obras escogidas,*** *Ibid, 217. "No es preciso que examine a cada una en particular lo que sería un trabajo infinito; pero ya que la destrucción de los fundamentos necesariamente arrastra consigo todo el resto del edificio, atacaré, por lo pronto, los principios sobre los cuales se apoyan mis antiguas opiniones".*

En el parágrafo cuarto de **Los Principios**, aplica su duda a los sentidos, y en seguida enuncia el argumento conocido como de la prudencia que es el primero esgrimido en contra de las facultades sensitivas:

> *"a veces nos hemos dado cuenta de que los sentidos son engañosos, y es prudente no confiar nunca demasiado en quienes nos han engañados, aunque sólo haya sido una vez".*[101]

De esta manera arroja una sombra de duda en las confianza tradicionalmente depositada en la capacidad cognitiva de los sentidos. Las facultades sensitivas que otrora fungieran de base de todo el sistema cognitivo se ven debilitadas, en razón de la duda que albergan y de la posibilidad de equívoco que muestran.

El argumento de la prudencia no tiene la fuerza como para destronar al orden sensitivo de la tradición aristotélico-tomista. Por ello Descartes introduce una serie de planteamientos que llevan hasta su última tensión la epistemología escolástica. Estos son el argumento del loco y el argumento del sueño.[102] El primero de ellos[103] Descartes análoga las sensaciones del lector y del loco, lo que desecha a los sentidos, pues si bien son símiles sus facultades, disímiles son sus percepciones. El argumento del loco socava las percepciones más certeras que tienen los sujetos, es decir, las del

---

[101] DESCARTES, René: ***Principios de la filosofía I*** en ***Sobre los principios de filosofía,*** Madrid, Gredos, 1989, trad. de E. López y M. Graña, parágrafo IV, p. 30.

[102] Ambos argumentos pueden encontrarse en las **Meditaciones Metafísicas**, mientras que en **Los Principios de la Filosofía** sólo se usa el argumento del sueño.

[103] *"Existen quizá muchas otras cosas de las que no se puede razonablemente dudar, aunque las conozcamos por su intermedio: por ejemplo, que estoy aquí, sentado junto al fuego, vestido con una bata teniendo este papel en las manos y otras cosas por el estilo. ¿Y cómo podría negar que estas manos y este cuerpo son míos? A menos quizá que me compare con esos insensatos cuyo cerebro está de tal modo turbado y ofuscado por los negros vapores de la bilis que aseguran constantemente que son reyes, siendo muy pobres, que están vestidos de oro y púrpura, hallándose desnudos, o que se imaginan que son cántaros o que tienen un cuerpo de vidrio".* DESCARTES, René: ***Meditaciones metafísicas*** en ***Descartes. Obras escogidas,*** *op. cit.*, p. 217.

propio cuerpo. Sin embargo la introducción de un aspecto tan discutible como la sanidad mental hizo que el mismo Descartes prefiriera no estimarlo como definitivo.

El argumento que finalmente descarta las facultades sensibles es el argumento del sueño. Tal como se lee en las meditaciones el centro del planteamiento consiste en que no son distinguibles claramente las representaciones que tenemos durante el sueño de las que tenemos en lo que se considera la vigilia:

> *"Sin embargo, tengo que considerar aquí que soy hombre y, por consiguiente, que suelo dormir y representarme en sueños cosas iguales o a veces menos inverosímiles que estos insensatos cuando están despiertos. ¡Cuántas veces no me ha sucedido de noche soñar que me hallaba en este sitio, que estaba vestido, que me encontraba junto al fuego, aunque yaciera desnudo en mi lecho!. En este momento me parece que no miro este papel con ojos dormidos, que esta cabeza que muevo no esta adormecida, que a sabiendas y con propósito deliberado extiendo esta mano y la siento; lo que se presenta en el sueño no parece de ningún modo tan claro ni tan distinto como todo esto./ Pero pensando en ello cuidadosamente, recuerdo haberme engañado a menudo con parecidas ilusiones, mientras dormía. Y deteniéndome en este pensamiento, veo tan manifiestamente que no existen indicios concluyentes ni señales lo bastantes ciertas por medio de las cuales pueda distinguir con nitidez la vigilia del sueño, que me siento realmente asombrado; y que mi asombro es tal que casi llega a convencerme de que duermo".*[104]

Lo inverosímil de las representaciones de los sueños lleva hasta sus últimas consecuencias la crítica iniciada con el argumento de la prudencia pues, en opinión de Descartes, no hay criterio alguno que de certeza de la distinción entre vigilia y sueño.[105] No es casual que sean las sensaciones del mismo cuerpo las que use

[104] DESCARTES, René: ***Meditaciones metafísicas*** en ***Descartes. Obras escogidas,*** *Ibid*, pp. 217-218.
[105] En el **Discurso del método** la presentación del argumento es distinta. Descartes apunta a que las cosas que se pueden pensar en estado de vigilia también se pueden pensar estando dormidos, por lo

Descartes en su argumento contra los sentidos, pues éstas, debido a sus ideales condiciones de percepción, son las que deberían ser más claras y tener mayor distinción y sin embargo no las tienen. Así también, el argumento cartesiano del sueño socava directamente al sentido que en la tradición aristotélico-tomista se presenta como el más certero, la vista.[106]

El argumento del sueño es eficaz y logra su cometido, y el efecto es devastador en la confianza en los sentidos como facultad cognoscitiva. Pero el efecto no sólo tiene implicaciones epistemológicas sino que también tiene un alcance ontológico, pues al objetar los sentidos se pierde la vía de acceso directo a la realidad, con lo que la duda alcanza a la existencia misma de los entes lo que implica un interrogante acerca de la realidad de éstos. Con esto Descartes encierra al sujeto en sí mismo, instala la inmanencia como punto central de las preocupaciones filosóficas futuras al hacer del acceso al mundo trascendente una cuestión problemática.

II.B.2- Argumentos en contra de los contenidos de conciencia que no se originan en los sentidos.

La reflexión cartesiana no puede abandonar los linderos de la inmanencia. Rompiendo con el enfoque tradicional el camino a la verdad que propone Descartes

---

que la distinción entre los dos estados es imposible: *"Los mismos pensamientos que tenemos despiertos nos pueden sobrevenir estando dormidos sin que haya ninguno, por ende, que sea verdadero, me resolví a fingir que todas las cosas que habían penetrado alguna vez en mi espíritu no eran más verdaderas que las ilusiones de mis sueños"*. DESCARTES, René: ***Discurso del método*** en ***Descartes. Obras escogidas***, *op. cit.*, p.160.

debe partir desde el sujeto. Bajo este panorama la búsqueda se dirige a los contenidos de conciencia que no tienen su origen en la experiencia sensible. Las ciencias como las matemáticas se fundan en conocimientos estrictamente inmanentes, pues tanto la aritmética como la geometría son independientes de la realidad sensible y las verdades que ellas enseñan son igualmente exactas así se prescinda de los sentidos. Entonces: *"aunque esté despierto o duerma, dos y tres juntos formarán el número cinco, y el cuadrado jamás tendrá más de cuatro lados"*.[107] En las matemáticas Descartes pareciera encontrar un saber sólido, un conocimiento seguro, de una firmeza que ningún conocimiento derivado de la experiencia sensible puede ostentar en este momento. Pero las verdades que pretende el sistema cartesiano no sólo son firmes, sino que son absolutas y si las matemáticas quieren ser esta primera verdad han de probar que son indubitables, incorregiblemente ciertas.

Consecuentemente con esto Descartes formula un argumento que pone en duda la solidez de las verdades matemáticas. En **Los Principios de la filosofía** puede leerse:

> *"Hemos oído decir que hay un Dios, que todo lo puede, y que nos ha creado. Pues ignoramos si acaso quiso crearnos de tal manera que siempre nos equivoquemos, incluso en las cosas que nos parecen más evidentes; porque esto no parece menos posible que equivocarse alguna vez, lo cual ya hemos advertido que ocurre. Y si fingimos que somos no por Dios omnipotente, sino por nosotros mismos o por cualquier otro, entonces cuanto menos poder*

[106] *"Todos los hombres desean por naturaleza saber. Así lo indica el amor a los sentidos; pues al margen de su utilidad, son amados por sí mismos, y el que más de todos, el de la vista."* ARISTÓTELES: ***Metafísica***, *op. cit.*, libro I (ἀ) 980ª, p. 3.
[107] DESCARTES, René: ***Meditaciones metafísicas*** en ***Descartes. Obras escogidas***, *op. cit.*, p. 219.

atribuyamos al autor de nuestro origen, tanto más creíble será que seamos tan imperfectos que nos equivoquemos siempre".[108]

La duda que aplica Descartes es radical: ataca a la posibilidad misma de conocer verdades a partir de las certezas más incorregibles, parte de la ignorancia que tienen los sujetos de las intenciones divinas, con lo que se desconoce cuál es el plan que Dios tiene para los hombres. En consecuencia Descartes introduce la duda acerca de que no sólo quede objetado el correlato de las impresiones sensibles sino también el que a *"ninguna figura, ninguna magnitud, ningún lugar",*[109] sean como se me aparecen. Más aún pudiera ser que Dios *"haya querido que yo me equivoque siempre que hago la suma de dos y tres o que cuento los lados de un cuadrado".*[110] Por razones obvias Descartes reemplaza al Dios engañador por la figura del genio maligno,[111] pero cualquiera de las dos cumple la función de constituirse en el agente que de manera insuperable interrumpe toda posibilidad de vincular las certezas más firmes del sujeto con algún correlato del mundo trascendente.

La hipotética figura del genio maligno logra introducir a ciencia cierta la duda en todo conocimiento matemático, pero además su alcance es aniquilador, pues si el genio maligno logra engañar al sujeto en lo más certero mayor facilidad lo hará las consideraciones menos sólidas.

---

[108] DESCARTES, René: ***Los Principios de la filosofía I*** en ***Sobre los principios de filosofía,*** *op. cit.*, parágrafo V, p. 30.
[109] DESCARTES, René: ***Meditaciones metafísicas*** en ***Descartes. Obras escogidas,*** *op. cit.*, p. 220.
[110] *Ibidem.*
[111] *"Supondré, pues, que existe, no por cierto un verdadero Dios, que es la soberana fuente de verdad, sino cierto genio maligno, tan astuto y engañador como poderoso, que ha empleado toda su habilidad en engañarme".* DESCARTES, René: ***Meditaciones metafísicas*** en ***Descartes. Obras escogidas,*** *Ibid*, p. 221.

II.B.3 - El cógito cartesiano

El argumento del genio maligno alcanza todo ámbito del conocimiento humano. Después de su inclusión tanto la posibilidad cognitiva de acceder al mundo, al propio cuerpo como a los contenidos originados en el entendimiento se ve gravemente afectada por la duda que se introduce. Pero si se observa no a los contenidos propiamente sino a las múltiples operaciones que los gestaron como: imaginar, sentir, pensar, etc. se verá que tales operaciones no son sino acciones, actos que dependen de un sujeto que los realice.

La misma duda que ha servido para descartar a los conocimientos dubitables al igual que las acciones antes mencionadas, necesita del concurso y participación de un sujeto que la lleve a cabo. De tal suerte es necesario que exista un sujeto que las realice, y con ello Descartes encuentra una verdad en la que la duda resulta sin efecto, el conocimiento de la existencia del sujeto.[112]

Pienso luego existo es una proposición necesariamente cierta y primera verdad que alcanza el entendimiento al filosofar. De aquí Descartes originará todo su sistema a partir del sujeto mismo reconociendo su existencia en la más significativa inmanencia. El cógito permite saber que el sujeto existe, lo que es un conocimiento seguro pero pobre pues no otorga ninguna garantía de la existencia de alguna cosa fuera de la inmanencia del sujeto. La necesidad de alcanzar un conocimiento distinto de la propia inmanencia lleva al sistema cartesiano a una reconsideración de los diversos contenidos de conciencia. Descartes hace la consideración de algunas

[112] Cfr. DESCARTES, René: ***Los Principios de la filosofía I*** en ***Sobre los principios de filosofía,*** trad. de López y Graña, *op. cit.*, parágrafo VII, p. 31. y en DESCARTES, René: ***Meditaciones metafísicas*** en ***Descartes. Obras escogidas,*** *op. cit.*, p. 223.

nociones evidentísimas,[113] que sin embargo se ven limitadas en su verdad por el argumento del genio maligno, así que a este autor tiene que superar la hipotética presencia del genio maligno si pretende alcanzar algún conocimiento del mundo trascendente.

II.B.4- La idea de Dios

Descartes se da cuenta de que posee una idea que no debe su origen a ninguna otra cosa;[114] la idea de Dios. Su consideración se dirige, en consecuencia, a indagar todo lo referente a esta noción. Son entonces dos los pasos que emprende en el análisis, en primer lugar intenta argumentar en pro de la existencia de Dios y seguidamente señala el camino por el cual ésta se presenta cognoscible, determina sus características y da cuenta de los efectos que se derivan de la existencia de Dios.

En **Los Principios de la filosofía** se encuentran tres argumentos que intentan dejar clara la existencia de Dios. El primero de ellos parte de una consideración del peculiar carácter de la idea Dios. Si el sujeto posee la idea de un ente absoluto en todo sentido, a saber, absoluto en su sapiencia, en su potencialidad y en perfección, éste ha de existir por necesidad, pues la idea de perfección absoluta incluye la existencia necesaria y eterna, con lo que debe concluirse a partir de este requerimiento la certeza de la existencia de Dios.

---

[113] El ejemplo de estas nociones usado en **Los Principios** es que si se suman cantidades que sean iguales, el resultante serán cantidades iguales, por lo que Descartes concluye que los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos.

[114] Cfr. DESCARTES, René: ***Meditaciones metafísicas*** en ***Descartes. Obras escogidas,*** *op. cit.*, p. 244.

El segundo argumento se funda en la idea de realidad objetiva, a saber: *"cuanta más perfección objetiva contienen, (las ideas) tanto más perfecta debe ser su causa".*[115] Así todo lo contenido en una idea debe poder ser justificado por su causa y no hay nada en ella que no se haya originado de su causa. Ahora bien, la idea de Dios sobrepasa las perfecciones del sujeto. En Él nada se le compara por lo que su origen no puede estar en el sujeto, sino que debe provenir de una realidad tan inmensa como la idea misma, de ahí que Dios existe.[116]

La tercera demostración de la existencia de Dios se basa en la conservación de todo lo contingente[117], pues el hecho de que sea ahora algo que no tiene en sí la necesidad de ser, es porque una causa le mantiene continuamente, por lo que ésta en un perpetuo flujo, siendo razón perenne de todo lo que no puede ser por sí. Esta causa si se quiere conserva su creación y la duración de la existencia de lo creado se debe sólo al efecto que produce. Esta causa sólo puede ser Dios.[118]

En la aspiración cartesiana estas pruebas sobre la existencia de Dios serán claves, pues en la perfección de Dios Descartes sienta las bases de su conocimiento del mundo:

> *"Puesto que sólo Dios es la verdadera causa de todas las cosas que son o que pueden ser, es evidente que seguiremos la mejor vía*

---

[115] DESCARTES, René: ***Los Principios de la filosofía I*** en ***Sobre los principios de filosofía,*** trad. de López y Graña, *op. cit.,* parágrafo XVII, p.36.

[116] Esta prueba de la existencia de Dios por el argumento de la realidad objetiva es la misma prueba que usa en las **Meditaciones metafísicas** en su tercera meditación titulada "De Dios, que existe". *Vide.* DESCARTES, René: ***Meditaciones metafísicas*** en ***Descartes. Obras escogidas,*** *op. cit.*

[117] *"No puede existir nada sin el concurso de Dios que el que haya luz solar sin sol. Y no es dudoso que si Dios interrumpiera su concurso inmediatamente todo lo que creó desaparecería en la nada, porque nada era antes de que hubiesen sido creadas y se les ofreciera su concurso".* Cfr. DESCARTES, René: ***Carta a Hyperaspistes*** **(Endegeest, Agosto de 1641)** en ***Descartes. Obras escogidas,*** *op. cit.*, p. 399.

[118] Cfr. DESCARTES, René: ***Los Principios de la filosofía I*** en ***Sobre los principios de filosofía,*** trad. de López y Graña, *op. cit.*, parágrafo XXI, p.39.

de filosofar si intentamos deducir, a partir del conocimiento de Dios mismo, la explicación de las cosas creadas por él, para adquirir así la ciencia más perfecta, que trata de los efectos por sus causas".[119]

Descartes en la cita anterior señala los pilares de la verdad de la ciencia. En primer lugar esta ciencia es una ciencia de los efectos; En segundo lugar encuentra en Dios el puente de contacto con las cosas del mundo, pues si la causa del sujeto es un Dios veraz y no un genio engañador, no hay razón alguna para pensar que los conocimientos sensibles, así como las verdades matemáticas son falsas, pues Dios no permitiría que la naturaleza del sujeto fuese el engaño perpetuo. De la misma manera quedan descartados todos los argumentos expuestos en contra del conocimiento que se tenía del mundo, pues Dios es garante de las facultades que fundan el saber humano[120].

Con la solidez del cógito y la garantía que da Dios de las facultades humanas, Descartes y los filósofos pueden avanzar con cierta seguridad en el desarrollo de todo el conocimiento humano. Sin menospreciar el valor de los hallazgos cartesianos en otras áreas, el propósito de esta exposición conduce a este trabajo al terreno de la ontología al cual se limitara la exposición.

---

[119] DESCARTES, René: ***Los Principios de la filosofía I*** en ***Sobre los principios de filosofía,*** trad. de López y Graña, *Ibid*, parágrafo XXIV, p. 40.

[120] *"Siendo nuestras ideas cosas reales y provenientes de Dios, en cuanto son claras y distintas, no pueden ser en esto más que verdaderas".* Cfr. DESCARTES, René: ***Discurso del método*** en ***Descartes. Obras escogidas***, *op. cit.*, p. 165.

II.C La ontología cartesiana

Descartes define a la sustancia desde la independencia que muestra esta entidad en su ser, entendiendo por ella aquello que sólo necesita de sí para su existencia. Este primer acercamiento a la noción puede ser leído en **Los Principios de la filosofía** donde el autor escribe:

> *"Por sustancia no podemos entender ninguna otra cosa sino la que existe de tal manera que no necesita de ninguna otra para existir. Y, en verdad, sustancia que no necesite en absoluto de ninguna otra sólo puede concebirse una: Dios".*[121]

De acuerdo a esta definición Dios es entonces la sustancia por excelencia, pues en Él *"la existencia no puede ser ya separada de la esencia",*[122] dependiendo exclusivamente de sí para ser. Aquí se esboza la característica fundamental de la sustancia que es el sustentarse a sí.

Como se ve el criterio para establecer la noción de sustancia es el de la independencia y en un sentido radical sólo admite una sustancia, la sustancia divina *-sustancia increada-*. Además el mismo Descartes expone que este uso de la noción sustancia no califica para identificar a las criaturas -que es lo otro distinto de Dios-, pues *"no puede concebirse distintamente ninguna significación de ese término que sea común a Dios y a las criaturas".*[123]

No obstante, al considerar que las criaturas están fuera de la noción estricta de sustancia se obliga a asignarles algún estatus ontológico. Ellas no pueden ser una nada, ya que la nada no tiene cualidades y puesto que se encuentran cualidades en las criaturas ha de

---

[121] DESCARTES, René: ***Los Principios de la filosofía*** en ***Descartes. Obras escogidas,*** trad. de Olaso, *op. cit.,* p.333.
[122] DESCARTES, René: ***Meditaciones metafísicas*** (5ta meditación) en ***Descartes. Obras escogidas,*** *op. cit.,* p. 265.
[123] DESCARTES, René: ***Los Principios de la filosofía*** en ***Descartes. Obras escogidas,*** trad. de Olaso, *op. cit.,* p.333.

haber alguna cosa o sustancia que sustente estas cualidades y que permita que estas sean lo que son.[124] De esta manera:

> *"Podemos tener dos nociones, o ideas, claras y distintas, una de la sustancia pensante creada, otra de la sustancia corpórea, si, en verdad, distinguimos con exactitud todos los atributos del pensamiento de los atributos de la extensión".*[125]

En las líneas anteriores puede verse la noción de *sustancia creada* que, como se ha visto admite dos tipos de realidades claramente discernibles: la sustancia pensante creada (espíritu, mente) y la sustancia extensa (cuerpos); Ambas sustancias son tales, *"porque son cosas que sólo necesitan del concurso de Dios para existir".*[126] Aquí se mantiene el criterio de independencia adjudicado a la sustancia divina, sólo que desde la sustancia creada la lectura del mismo debe hacerse con más holgura, ya que Descartes admite como sustancias creada a entidades que tienen una dependencia con la divinidad.

El pensamiento es para Descartes la propiedad distintiva de la sustancia pensante creada –espíritu, mente-,[127] y en este sentido es no sólo su producción, sino un estado de éste en tanto que es consciente.[128] Así, pensar es entender además de querer e imaginar, pero también es comer, pasear, caminar, escuchar o ver, entendiendo estas acciones no desde la función del cuerpo, sino desde la conciencia que se tiene de comer, pasear, caminar, escuchar o ver, pues el espíritu es el único que siente (piensa) que pasea, camina, escucha o ve.[129]

---

[124] Cfr. DESCARTES, René: ***Los Principios de la filosofía*** en ***Descartes. Obras escogidas,*** trad. de Olaso, *Ibid,* p. 316.

[125] DESCARTES, René: ***Los Principios de la filosofía*** en ***Descartes. Obras escogidas,*** trad. de Olaso, *Ibid,* p. 334.

[126] DESCARTES, René: ***Los Principios de la filosofía*** en ***Descartes. Obras escogidas,*** trad. de Olaso, *Ibid,* p. 333.

[127] Cfr. DESCARTES, René: ***Meditaciones metafísicas*** (6ta meditación) en ***Descartes. Obras escogidas,*** *op. cit.,* p. 276.

[128] En una correspondencia a Arnauld fechada en París, el 29 de julio de 1648, Descartes agencia que el pensar es *"una naturaleza particular que recibe todos aquellos modos",* esto en clara referencia a que el pensamiento es conciencia de la infinitud de modos de los que se puede ser consciente. Cfr. DESCARTES, René: ***Correspondencias*** en ***Descartes. Obras escogidas,*** *op. cit.,* p. 506.

[129] Cfr. DESCARTES, René: ***Los Principios de la filosofía*** en ***Descartes. Obras escogidas,*** trad. de Olaso, *op. cit.,* p. 315-316.

El espíritu tiene dos facultades, a saber: el entendimiento y la voluntad. *"Porque todos los modos de pensar que experimentamos en nosotros pueden referirse a dos modos generales: uno es la percepción, o sea la operación del entendimiento; el otro, la volición, u operación de la voluntad"*.[130] Ambas facultades tienen muchos modos pues, el sentir, el imaginar y el entender, son maneras del percibir así como el desear, el sentir simpatía, el afirmar, el sentir aversión, el negar, y otros tantos son modos de la voluntad.

El espíritu se sirve de ambas facultades para llevar a cabo operaciones como el juicio, donde primeramente se requiere del entendimiento, pues para formular un juicio se precisa que lo juzgado haya sido previamente percibido; pero también se precisa de la voluntad la que otorga asentimiento al juicio.[131] El juicio muestra la consonancia de estas dos facultades en una misma operación del espíritu; tal es así que si la voluntad se apresurará a asentir cosas que el entendimiento aún no ha percibido con suficiente claridad y distinción, se producirían errores en los juicios.[132]

Ahora bien, en atención a las facultades del espíritu podría pensarse que Descartes introduce en su noción de sustancia pensante creada, la consideración de algunas partes; pero no deben confundirse ambas facultades con partes en la sustancia pensante, pues esta división del espíritu es sólo en tanto consideración de sus funciones, pues Descartes dice expresamente que el espíritu se define como una unidad, simple y sin partes; esto puede leerse en las **Meditaciones** donde expresamente escribe:

> *"El espíritu es enteramente indivisible. Pues, en efecto, cuando considero a mi espíritu, es decir, a mí mismo en tanto que soy solamente una cosa*

[130] DESCARTES, René: ***Los Principios de la filosofía*** en ***Descartes. Obras escogidas,*** trad. de Olaso,*op. cit.*, p. 325.
[131] Cfr. DESCARTES, René: ***Los Principios de la filosofía*** en *Ibid,* p. 326.
[132]Cfr. DESCARTES, René: ***Los Principios de la filosofía*** *Ibidem.*

que piensa, no puedo distinguir en él ninguna parte, sino que me concibo como una cosa sola y entera".[133]

Esta idea de simplicidad de la sustancia pensante marcará el pensamiento de algunos autores modernos. Spinoza propondrá una única sustancia con infinidad de modos y Leibniz por su parte fundará su ontología en la idea de una infinidad de sustancias que en su noción tienen la peculiaridad de una radical simplicidad y unidad. Sobre este punto en particular se volverá en la exposición del capítulo tercero donde se tratará la noción de sustancia en Leibniz.

Conociendo las facultades del espíritu, Descartes tiene las bases para fundar la otra sustancia creada, a saber, la que corresponde a los cuerpos creados. En las **Meditaciones metafísicas** introduce uno de los argumentos clave para la comprensión de ésta, el argumento de la cera.[134]

Este argumento complementa la crítica al empirismo aristotélico que en la primera meditación ya ha recibido los abates de *los argumentos del loco y del sueño*. Descartes sabe que ha socavado las bases sensoriales de la filosofía de la tradición e instalado en la inmanencia sólo podrá fundar desde el entendimiento la noción que se tiene de los cuerpos.

Su argumento no comienza con una consideración de los cuerpos en general, pues piensa que ésta podría ser más oscura y confusa que si tomara un objeto cercano a él, un cuerpo en particular, como un trozo de cera.[135] El primer acercamiento es el del común, atendiendo a la información sensorial. Describe así las diferentes senso-percepciones que se muestran en la experiencia que se tiene del objeto: su dulzura, su perfume, su color, figura y tamaño, su dureza y temperatura e incluso su sonoridad. Estas características son consideradas como lo que permiten reconocer –desde los criterios de la tradición- que se está frente a un cuerpo.

---

[133] DESCARTES, René: ***Meditaciones metafísicas*** (6ta meditación) en ***Descartes. Obras escogidas***, *op. cit.*, p. 284.
[134] Cfr. *Ibid*, p. 228.

Descartes, apoyado en las noticias de los sentidos, ha consentido que está en presencia de un cuerpo –de un trozo de cera- y no de una nada. Ahora la cera es acercada al fuego; de inmediato toda la información sensorial cambia; el sabor dulce se disipa, de igual modo su perfume, su color, figura y tamaño cambian, pierde su dureza y sonoridad al aumentar la quemarse. De tal suerte que si se atiende a los datos que brindan los sentidos, se tendría que concluir que se está en presencia de otra cosa distinta del trozo de cera que se tenía originalmente; pero esto es un sin sentido. Por ello Descartes se ve en la necesidad de afirmar que el hecho de que se trate de la misma cera no puede estar fundado en la información sensorial.[136]

Quedando de lado las sensaciones, el autor busca otro fundamento para los cuerpos, por lo que considera a la imaginación como posible cimiento de las percepciones. En la quinta meditación Descartes expone la naturaleza de la imaginación, a lo que arguye *"Cuando imagina* (el espíritu) *se vuelve hacia el cuerpo, y en él considera alguna cosa conforme con la idea que ha formado de sí mismo o que ha recibido por los sentidos"*.[137] A partir de esta referencia puede concluirse que la imaginación es una facultad que se funda tanto en el espíritu como en el cuerpo por lo que es limitada y finita.[138] Ahora bien, los cambios que puede adoptar la cera en su calentamiento son infinitos y en este sentido, *"no podría* (el espíritu)... *recorrer esta infinidad por medio de la imaginación y, por consiguiente, este concepto que tengo de la cera no se verifica por medio de la facultad de imaginar"*.[139]

La imaginación se agota en la infinidad de los posibles cambios de la cera, es por ello que también esta facultad es dejada de lado como fundamento. La conclusión a la que

[135] Cfr. *Ibid,* p. 229.
[136] *Ibidem.*
[137] *Ibid,* p. 272.
[138]Cfr. VALLOTA, Alfredo: **La Mecánica de la res extensa** (manuscrito), p. 41.
[139] DESCARTES, René: ***Meditaciones metafísicas*** en ***Descartes. Obras escogidas***, *op. cit.,* p. 230.

arriva Descartes es que la noción de que la cera es la misma no puede surgir sino del entendimiento o lo que el mismo llama una inspección del espíritu:[140]

> *"No concebimos los cuerpos más que por la facultad de entender que existe en nosotros, y no por la imaginación o los sentidos, y que no los conocemos porque los vemos o tocamos, sino solamente porque los concebimos mediante el pensamiento".*[141]

La noción que se tiene de los cuerpos es entonces fundada en el espíritu, por lo que el conocimiento de la naturaleza de los cuerpos se introduce como un nuevo eslabón de la cadena del saber acerca de la sustancia, claro que a esa naturaleza corpórea se accede a través de una inspección del espíritu y no a consecuencia de una elaboración de la información provista por los sentidos. En la sexta meditación Descartes aclara:

> *"Hay en mí cierta facultad de sentir, es decir, de recibir y de reconocer las ideas de las cosas sensibles; pero me sería inútil y de ningún modo podría servirme de ella si no hubiera en mí o en otro una facultad activa capaz de formar y producir esas ideas".*[142]

Puede verse que Descartes no desconoce a la sensación, a la que se refiere como una facultad pasiva, pero señala que ésta por sí sola no es suficiente para dar cuenta de los cuerpos; el entendimiento es reconocido como la facultad activa en la que se genera esta noción.

La cualidad que subyace a los cambios se muestra en la reflexión que la mente puede hacer de las infinitas variaciones de los cuerpos. A pesar de la mutabilidad de la cera, de los cambios de sus cualidades, hay una propiedad que siempre se conserva mientras la cera, su extensión.[143] Así la extensión se descubre como lo esencial de la sustancia creada corpórea que Descartes llama res extensa.

---

[140] Cfr. *Ibidem.*
[141] *Ibid,* pp. 232-233.
[142] *Ibid,* p. 277.
[143] El profesor Alfredo Vallota en su manuscrito titulado **La Mecánica de la res extensa** agencia que es dificultoso saber con precisión en qué momento Descartes adoptó la idea de que los cuerpos tienen una naturaleza extensa, aunque es claro que la concepción, que desarrolla en las **Meditaciones** a través del

La extensión de la res extensa es la misma que la extensión geométrica, por las propiedades fundamentales de los cuerpos son ancho, largo y profundidad.[144] De esta manera Descartes sienta los fundamentos que permitirán el tratamiento matemático de los asuntos corpóreos y que constituyen el fundamento de la física matemática

Descartes propone una dualidad en la noción de sustancia,[145] la que puede observarse con la somera consideración de las dos naturalezas de la sustancia creada, la sustancia pensante creada y la sustancia extensa. Muchas son las razones por las que el cartesianismo distingue éstas dos naturalezas en la sustancia. Entre éstas Vallota encuentra tres razones:

> *"1. Las propiedades de los estados mentales son radicalmente diferentes de las propiedades de los estados físicos. En consecuencia cabe pensar que tales propiedades deben corresponder a cosas diferentes, es decir, una entidad inmaterial, el alma, que es el sujeto de los estados de conciencia, pensamientos, creencias y sentimientos, que para Descartes*

---

argumento de la cera, será la noción de sustancia extensa que adoptará definitivamente en su sistema. El manuscrito del profesor Vallota además brinda una interesante referencia cronológica respecto a los distintos acercamientos que tuvo Descartes a la idea de extensión. En él se lee: *"En la Regla XIV de sus **Reglas para la dirección del Espíritu**, escrita probablemente a finales de 1620, podemos leer que cuerpo y extensión no son dos ideas distintas en nuestra fantasía una de cuerpo y otra de extensión, sino sólo una.(A.T. X, 444; O.Z. 108). En **El Mundo**, escrito en 1630, aunque nunca publicada para evitarse un conflicto similar al que para la época sostenía Galileo con la Iglesia Católica, afirma que concibe a la extensión -o la propiedad que tiene de ocupar el espacio- no como un accidente, sino como su verdadera forma y esencia" (A.T. XI, 36; S.T. 107)*. VALLOTA, Alfredo: **La Mecánica de la res extensa** (manuscrito), *op. cit.*

*"Sin embargo, Descartes es más prudente en su obra publicada ya que no menciona esta concepción en el **Discurso**, pero sin duda es un punto de vista largamente elaborado, que nunca abandonó, y aparece claramente expuesto en el ejemplo de la cera en la Meditación II de sus **Meditaciones Metafísicas**".* VALLOTA, Alfredo: **La Mecánica de la res extensa** (manuscrito), *op cit.* pp. 38-39.

[144] *"Imagino distintamente esa cantidad que los filósofos llaman vulgarmente cantidad continua, o bien la extensión en largo ancho y profundidad"*. DESCARTES, René: ***Meditaciones metafísicas*** (5ta meditación) en ***Descartes. Obras escogidas***, *op. cit.*, p. 262.

[145] El dualismo cartesiano también puede ser entendido desde la cima que se abre al considerar a Dios como una sustancia increada en relación con las entidades creadas. Al respecto la dualidad se apoyaría en el mismo concepto de sustancia que se ha manejado desde el inicio de este capítulo, el que se apoya en un criterio de independencia existencial. No obstante, esta la dualidad entendida en estos términos casi siempre permanece a las sombras de la dualidad que se establece en la sustancia creada a la que se dedican algunos párrafos en esta investigación.

también se encuentran en la segunda meditación [149] donde Descartes reconoce que el conocimiento que tiene de las facultades del alma no depende del conocimiento que tiene de los cuerpos. Estas ideas se complementan mejor con el tercer argumento que parte de una reflexión entorno a la imaginación:

> *"3. Es posible imaginar, y muchos afirman haberlas tenido, experiencias de nosotros mismos separados o independientes de nuestros cuerpos: vernos dormidos, ver nuestro propio entierro, desplazarnos por el mundo físico o actuar en el sin ningún impedimento material. En otras palabras, es posible imaginar pensamientos y experiencias mentales independientes de los objetos físicos, como es el caso del propio Cógito, y hay un mundo posible de estados mentales en ausencia de objetos físicos".*[150]

De las tres razones que se acaban de exponer se sigue que en el sistema cartesiano hay fundamento suficiente para aducir una dualidad en la sustancia creada. Hay dos maneras en las que una cosa creada puede ser; o se es una sustancia extensa o se es una sustancia pensante. No obstante, hay algunas consideraciones que Descartes añadirá a esta postura inicial, pues la realidad no se agota en la dualidad sustancial antes considerada.

En primer lugar Descartes abre un sustrato especial para entes que no sólo responden a la naturaleza de la sustancia extensa sino que también lo hacen respecto de la sustancia pensante. A este tipo de entidades Descartes les da el nombre de Entes compuestos y el hombre es la sustancia compuesta por antonomasia.[151] En él no sólo se encuentran fundidos los caracteres de las sustancias extensas, sino que también encontramos la presencia de la sustancia pensante. Esta unión es tan radical que la noción de ser humano no puede excluir, ni una ni otra realidad sustancial. En tal sentido en la sexta meditación se lee: *"Por mi naturaleza en particular, entiendo sólo la complexión o la reunión de todas las cosas que Dios me ha dado".*[152] Aquí se ve con claridad que según Descartes en el hombre ambas sustancias se complementan para fungir de naturaleza única.

---

[149] DESCARTES, René: ***Meditaciones metafísicas*** en ***Descartes. Obras escogidas***, *op. cit.*
[150] VALLOTA, Alfredo: ***El Concepto de sustancia en la metafísica cartesiana***, *op. cit.*, p. 187.
[151] Cfr. DESCARTES, René: ***Meditaciones metafísicas*** en ***Descartes. Obras escogidas***, *op. cit.*, p. 287.

La relación inter-sustancial que se da en las entidades compuestas es tan radical que lo que sucede a una instancia sustancial afecta directamente a la otra. Así Descartes describe esta relación:

> *"La naturaleza me enseña también, por medio de estos sentimientos de dolor, de hambre, de sed, etc; que no sólo estoy alojado en mi cuerpo, como un piloto en su barco, sino que, además de esto, le estoy muy estrechamente unido y confundido y mezclado de tal modo que formo como un único todo con el. Pues si esto no fuera así, no sentiría dolor cuando mi cuerpo está herido, yo que no soy más que una cosa que piensa, sino que percibiría esa herida sólo por medio del entendimiento, como un piloto percibe por medio de la vista que algo se rompe en su barco".*[153]

Ahora bien, entre las nociones de sustancias estudiadas en las líneas anteriores, cabe establecer el carácter de aquello que las distingue. En **Los Principios** Descartes escribe:

> *"No se puede advertir en primer término a la sustancia sólo porque sea una cosa que existe, puesto que esto no nos afecta por sí mismo: pero fácilmente le reconocemos cualquier atributo suyo, por aquella noción común de que no hay ningún atributo, o cualidad de la nada. Del hecho, pues, de percibir la presencia de algún atributo, concluimos que necesariamente está presente también alguna cosa existente o sustancia a la que se pueda atribuir aquel".*[154]

La primera de estas instancias de cualidades es la que Descartes ha denominado atributo principal. Ciertamente la sustancia se da a conocer por cualquiera de sus cualidades, no obstante hay una que sobresale y a la que las demás refieren. Esta que es la propiedad principal de una sustancia, es el atributo principal, al que Descartes considera como su esencia y naturaleza.[155] Dada las distinciones que Descartes ha hecho entre las sustancias, dos son los atributos principales a los que se puede referir, la extensión y el pensamiento.

---

[152] *Ibid,* p. 279.
[153] *Ibidem.*
[154] DESCARTES, René: ***Los Principios de la filosofía*** en ***Descartes. Obras escogidas,*** trad. de Olaso, *op. cit.,* pp. 333-334.

Ahora bien, el sujeto no sólo capta atributos principales, sino que son muchas las características que muestran tanto la sustancia extensa como la pensante, y por ello es necesario que se comente la relación que tienen todas estas cualidades con el atributo principal. Como se ha visto en las líneas anteriores, el atributo principal basta para que la sustancia sea, por lo que ella se define a partir de él. Todas las demás cualidades que presenta la sustancia no son otra cosa que diversos modos de este atributo principal. La figura y el movimiento ameritan de la extensión, así como la imaginación y la sensación requieren del pensar, de la misma manera todas las cualidades en última instancia refieren a estos dos atributos.

Entre las cualidades parece haber una cierta dependencia ontológica, pues todas ellas requieren del concurso del atributo principal. Descartes precisó aún más su noción de cualidades abriendo una distinción entre ellas:

> *"Cuando consideramos que la sustancia es afectada o variada por ellos, los llamamos modos; cuando por esta variación la sustancia puede denominarse tal, los llamamos cualidades; y finalmente cuando solo tenemos en cuenta muy en general que están en la sustancia, los llamamos atributos".* [156]

La distinción entre *modos, cualidades y atributos* es posible gracias a que la mente logra hacer distinciones entre la pluralidad de la experiencia que se presenta a ella, y se funda en que Descartes señala tres tipos de distinciones, a saber: la real, la modal y la de razón. A la distinción real le corresponden las sustancias y sus atributos,[157] la modal distingue entre modos y modos y sustancias,[158] y la de razón distingue entre sustancias y atributos.[159]

---

[155] *Ibid,* p. 334.
[156] DESCARTES, René: ***Los Principios de la filosofía I*** en ***Sobre los principios de filosofía,*** trad. de López y Graña, *op. cit.,* parágrafo 56,p. 56.
[157] Cfr. *Ibid,* p. 337.
[158] Cfr. *Ibid,* p. 338.
[159] VALLOTA, Alfredo: **La Mecánica de la res extensa** (manuscrito), p. 34.

I.B.- Objeto y metodología del capítulo

En este capítulo se tratará cada una de las nociones de sustancia expuestas por el autor, sus mutuas relaciones, así como las múltiples implicaciones y problemas que conllevan; Tal es el objetivo principal que se plantea el escrito.

Como se dijo en el apartado anterior, Leibniz desarrolla su pensamiento muchas veces colindando la metafísica con la física, la epistemología con la psicología, y algunas otras disciplinas, por lo que algunas nociones llevarán este escrito a tocar estas áreas, sin que ello signifique ahondar en las posturas particulares que el autor tuviese en cada una de ellas más allá de lo que se estime necesario.

El desarrollo del capítulo se guiará por la **Monadología**,[180] a razón de que este texto leibniziano es el que mejor se adecua a un tratamiento de su concepción de sustancia. Es aquí donde el autor realiza una reflexión a propósito de las mónadas (que es como el autor llama a la sustancia) desde una consideración puramente empírica hasta el total despliegue de su ontología.

---

sobre las otras. Ejemplo de esto es el trabajo de Sandra Pinardi que instala el centro de la interpretación monádica en la noción de ente perceptivo y representativo

[180] Texto que se escribió en 1714 en la ciudad de Viena para Nicolás Remond corresponde a una obra de madurez del sistema leibniziano y su intención era divulgativa aunque en vida del autor no alcanzara la imprenta; es 1720 que aparece la primera publicación del escrito en una traducción al alemán. Cfr. AITON, E.J.: ***Leibniz. Una biografía***, *op. cit.*, p. 444.

II.- La definición de sustancia en Leibniz

II.A.- La mónada como simplicidad

El estudio de la sustancia en Leibniz es la cabal comprensión de lo que se quiere significar con la palabra mónada, lo que llevaría a entender el porqué de la identificación entre esta palabra y la sustancia. En los **Principios de naturaleza y gracia fundados en razón,**[181] Leibniz hace una presentación etimológica de las mónadas y en este texto puede leerse: *"Monas es una palabra griega que significa la unidad o lo que es uno... ".*[182] El uso que hace del término es el de sustantivo, pues *monas* puede también ser usado como adverbio y en este sentido el significado cambia por el de solitaria.[183] Así puede verse que cuando Leibniz está haciendo referencia a las mónadas está pensando en unidades y no en otra cosa. La mónada es lo uno y tal idea también la expone claramente en una carta a Arnauld fechada en 1687, donde señala: *"Lo que no es verdaderamente un ser, no es verdaderamente un ser".* [184]

Ahora bien, no es sino en la **Monadología** donde Leibniz define a ciencia cierta los tipos de unidades que tiene en mente: *"La mónada de que hablaremos aquí, no es sino una sustancia simple que integra a los compuestos; Simple, es decir, sin partes (Teodicea 10)".*[185] De la cita anterior se concluye que las mónadas son entes discretos y sin ninguna composición. Estas unidades son aquello que es opuesto a lo compuesto, es decir, la mónada es lo simple. Así la mónada es

---

[181] Al igual que la **Monadología**, los **Principios de naturaleza y gracia fundados en razón** es un texto de 1714 correspondiente a su estancia en Viena. Esta obra de madurez no vería la imprenta sino hasta 1718 cuando se publicara en La Haya, como obra póstuma. Cfr. *Ibidem.*
[182] LEIBNIZ, G. W.: ***Monadología*** en ***Escritos filosóficos,*** *op. cit.*, p. 597.
[183]Cfr. ***Vox Diccionario manual griego- español***, *op. cit.*, p. 401.
[184] LEIBNIZ, G. W.: ***Carta a Arnauld*** 1687,en ***La Monadología de G. W. Leibniz***, *op. cit.*, p.66
[185] LEIBNIZ, G. W.: ***Monadología*** en ***Escritos filosóficos,*** *op. cit.*, parágrafo 1. p. 607 /En varios párrafos de la **Monadología** Leibniz mismo hace una referencia cruzada a su otra obra la **Teodicea.**

entendida como lo uno y como aquello que no tiene partes, lo simple. Ella sirve de nombre a la sustancia y hace referencia a lo único que podría ser, a lo que realmente es, una unidad simple. Sustancia entonces para Leibniz se identifica con simplicidad y unidad.

La noción de sustancia entendida como lo simple es entonces la primera aproximación que ofrece Leibniz en su tratamiento. La justificación de esta noción se encuentra en el parágrafo segundo de la **Monadología** donde se lee: *"Tiene que haber sustancias simples puesto que hay compuestos; pues lo compuesto no es más que un montón o* agregatum *de las simples".*[186] Aquí Leibniz presenta la razón por la que concibe sustancias simples. La proposición: *tiene que haber sustancias simple,* se presenta casi por necesidad, y hasta de un modo imperativo, a partir de que hay compuestos. El compuesto permite pensar lo simple que evidentemente no se aprecia en la experiencia sensible. Todo de lo que se tiene experiencia se puede separar en partes, si hay partes, en última instancia, estas partes deberán ser simples. En consecuencia, Leibniz identifica lo simple con lo real. Pero al adoptar esta posición se abre una interrogante respecto de la naturaleza de lo compuesto por lo que tendrá que asignarle algún estatus ontológico. La indagación del estatus ontológico del compuesto es el objeto de esta tesis. Anticipando lo que ha de seguir en los capítulos sucesivos la naturaleza del compuesto no se corresponderá con lo real, y a juicio de la interpretación de este trabajo, Leibniz considerará a los compuestos como fenómenos bien fundados.[187]

Ahora bien, la noción de sustancia entendida como simplicidad tiene una serie de implicaciones que Leibniz presenta en los parágrafos tercero, cuarto, quinto y sexto de la **Monadología.** En estos parágrafos se lee una exposición detallada de cada una de las consecuencias de esta noción de sustancia.

---

[186] *Ibidem*, parágrafo 2. (Destacado en el original.)
[187] *Supra*, capítulo III, apartado III.

Primeramente considérese el parágrafo que sigue de **la Monadología**: *"Ahora bien, donde no hay partes no hay extensión, figura, ni divisibilidad posibles. Y estas mónadas son los verdaderos átomos de la naturaleza y, en una palabra, los elementos de las cosas".*[188] La cita expone tres consecuencias de la simplicidad monádica. Al ser simple y no tener partes la mónada no podrá tener forma, pues toda forma implica la composición de algunos elementos y a lo simple no le es dada ninguna composición.

De igual manera Leibniz afirma que su sustancia tampoco tendrá extensión,[189] pues la extensión es por naturaleza divisible al infinito,[190] y lo simple no acepta división alguna. En este aspecto en particular la mónada leibniziana se distingue de la sustancia cartesiana al menos entendida ésta como sustancia extensa, pues como se vio en el capítulo anterior, Descartes admite a la extensión como uno de los atributos principales de las sustancias creadas, el atributo que corresponde a la *res extensa.*[191]

En tercer lugar, de la no divisibilidad monádica puede concluirse que ésta no es un cuerpo, ya que, como se dijo, los cuerpos por naturaleza son divisibles. Así la mónada ha de ser algo distinto a ellos y es en este mismo sentido que Leibniz las llama almas o espíritus.[192]

El parágrafo citado concluye con una referencia a las mónadas como los verdaderos átomos. El término *átomo* es entendido en el mismo modo que lo

---

[188] LEIBNIZ, G. W.: ***Monadología*** en ***Escritos filosóficos,*** *op. cit.*, parágrafo 3. p.607
[189] Cfr. SALAZAR, Ignacio: ***Leibniz y el concepto de fuerza en el siglo XVII***, Sevilla, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1986, p. 31.
[190] LEIBNIZ, G. W.: ***Verdades primeras*** en ***Escritos filosóficos,*** *op. cit.*, p. 344
[191] *Infra*, capítulo I, sección II-C.
[192] *Cfr.* LEIBNIZ, G.W.: ***Los Principios de la filosofía,*** en ***Sobre los principios de la filosofía***, *op. cit.*, parágrafo 1.p. 125.

concebía el atomismo materialista vigente en el siglo XVII, a saber, como unidades básicas, indivisibles que conforman las cosas. La gran diferencia que incorpora Leibniz es que para él, la noción de átomo material encierra una contradicción lógica, puesto que lo material es extenso y lo extenso es divisible. De manera que la mónada simple indivisible será *un átomo de la naturaleza* no material.

A pesar de que la postura del atomismo materialista fue adoptada por Leibniz en su juventud, ésta prontamente fue abandonada por mostrarse insuficiente en sus razones.[193] El autor en la madurez de su sistema no acepta la idea de la materialidad de los átomos que componen las cosas, pues al hacerlo estaría concediendo en la idea de que los cuerpos tienen una realidad ontológica, lo que como se verá en el capítulo cuarto es un sin sentido en este sistema.[194] Tal posición se evidencia en muchos de sus textos, como la escrita a Hartsoeker en 1710, donde se lee, *"los átomos* [materiales] *son el efecto de la debilidad de nuestra imaginación, que gusta reposar y apresurarse a llegar al final de las subdivisiones y los análisis"*.[195]

Otras consecuencias de la definición de sustancia entendida como lo simple se leen en los parágrafos cuarto, quinto y sexto de la **Monadología**; aquí Leibniz atiende la manera como se generan y perecen las sustancias.

En el parágrafo cuarto escribe: *"Tampoco hay que temer disolución alguna y es completamente inconcebible que una sustancia simple pueda perecer naturalmente"*.[196] Perecer naturalmente en este contexto es entendiendo como descomposición, desintegración o disgregación, razón por la que la mónada -al ser simple- no puede perecer. El parágrafo quinto se refiere a la generación de la

[193] *Vide*. ELIOT, T.S.: ***Evolución del monadismo en Leibniz*** en ***A propósito de Gottfried W. Leibniz***, Bogotá, Norma, 1992.
[194] *Supra*, capítulo III, apartado III.
[195].LEIBNIZ, G. W.: ***Carta a Hartsoeker*** (1710) en ***La Monadología de G. W. Leibniz***, *op. cit.*, p. 62.

sustancia la que tampoco se hace naturalmente. En el puede leerse: *"Por la misma razón una sustancia simple no puede comenzar naturalmente de manera alguna puesto que no puede estar formada por composición"*.[197]

Los parágrafos cuarto y quinto de la **Monadología** llevan al autor a considerar un acto sobrenatural, tanto para la creación de las mónadas como para su aniquilación. En atención a este acto sobrenatural *"...es posible decir que las mónadas no pueden comenzar, ni concluir sino de golpe, es decir, sólo pueden comenzar por creación y concluir por aniquilación..."*.[198] Ahora bien, respecto a la creación hay que considerar que las mónadas en tanto que existentes han de ser desde siempre –aunque sea como ideas en la mente de Dios- y luego de ser creadas no debiera haber razón para que se las aniquile. Es en este sentido que se les considera eternas; a este punto en particular se dedicará el capítulo quinto del presente trabajo.

Una dificultad que se le presenta a Leibniz es que la noción de sustancia entendida como lo simple se opone a lo que muestra la experiencia sensible, y es que los sentidos enseñan un mundo de compuestos en continuo movimiento, mutación y cambio, que, a pesar de mostrar unidades, nunca muestra entes simples y discretos como señala la noción de mónada que se ha presentado.[199] Así se establecen dos planos que resultan disímiles: por un lado lo que se muestra en la experiencia –relativo y cambiante- y por el otro las mónadas o sustancias –permanente y fundante-.[200] Leibniz deberá dar alguna solución a las diferencias entre unas y otras, y explicar si éstas mantienen algún tipo de relación, y de ser así, de qué tipo es y en

[196] LEIBNIZ, G. W.: ***Monadología*** en ***Escritos filosóficos***, *op. cit.*, parágrafo 4. p.607
[197], *Ibidem*, parágrafo 5.
[198] *Ibidem*, parágrafo 6.
[199] Cfr. DE SALAS ORTUETA, Jaime: ***El conocimiento del mundo externo y el problema crítico en Leibniz y Hume***, Granada, Secretariado de publicaciones de la Universidad de Granada, 1977, p. 32.
[200] *Cfr.* GARBER, Dino: ***La Monadología de G. W. Leibniz***, *op. cit.*, p. 55.

qué forma se establece. Estas cuestiones serán tratadas en el capítulo tercero de este escrito.

II.B.- La mónada como noción completa

La mónada entendida como lo simple da una noción respecto de la concepción leibniziana de sustancia. Ahora bien, como se dijo, Leibniz presenta cuatro perspectivas del término, por lo que la sustancia como simplicidad no es concluyente. De allí que se pase a considerar la mónada entendida como noción completa.

A partir del parágrafo séptimo de la **Monadología** se expone el estudio de la mónada desde una nueva perspectiva; la sustancia es analizada intrínsecamente, es decir, el autor presenta una exploración como si fuera desde *adentro* de la mónada.[201] De este análisis surgirá la consideración de la mónada como un ente autárquico:

> *"No hay forma de explicar cómo una mónada puede ser alterada o cambiada en su interior por alguna otra criatura porque nada podría traspasarla, ni se podría concebir en ella ningún movimiento interno que pudiese ser excitado, dirigido, aumentado o disminuido en su seno, tal como puede concebirse en los compuestos, donde se da un cambio entre sus partes . Las mónadas no tienen ventanas por las cuales algo pueda entrar o salir. Los accidentes no podrían desprenderse ni pasearse fuera de las sustancias, como hacían en otro tiempo las especies sensibles de los escolásticos. Desde fuera pues, no puede entrar en una mónada ni una sustancia ni un accidente".*[202]

Para Leibniz la mónada no recibe influencia alguna de ninguna criatura, y esto se debe a que la concibe como autónoma en el sentido más absoluto del

[201] Cfr. *Ibid*, p. 87.

término. Dicho de otro modo, una vez creada la sustancia leibniziana es independiente de cualquier otra cosa y, en este sentido es que se dice que ella es autárquica, que no tiene denominaciones extrínsecas[203] o en palabras del autor que *no tiene ventanas*.

La sustancia leibniziana es plena, es decir, al no poder entrar nada en ella, todo lo que ella sea, ha de estar contenido desde siempre en su interior. A la mónada nada le falta, desde el mismo momento de su creación está completa, y es en este sentido que se habla de la plenitud monádica. Toda determinación monádica es interna,[204] de manera que los accidentes que se presenten en las diferentes sustancias han de estar contenidos desde siempre en ellas pues, como se ha dicho, no habría forma de explicar cómo estos pudieron ser añadidos a entes autárquicos. Así, la sustancia que es simple contiene la pluralidad de sus accidentes, sin que ello signifique perder esta condición.[205] Entre sustancia y accidente se abre una relación intima, infranqueable, de mutua dependencia, donde los accidentes son en la medida en que participan en la sustancia, en su existencia, y la sustancia contiene a la completitud de sus accidentes individualizándose y distinguiéndose de todo lo demás.[206]

Esto lleva a la consideración de una nueva noción de sustancia, la sustancia entendida como noción completa. Esta noción tiene sus cimientos en la plenitud

[202] LEIBNIZ, G. W.: ***Monadología*** en ***Escritos filosóficos,*** *op. cit.*, parágrafo 7. p.608

[203] LEIBNIZ, G. W.: ***Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano,*** Madrid, Alianza, 1992, p. 259

[204]Cfr. GARBER, Dino: ***Sustancia, relación y fenómeno en la filosofía de Leibniz*** en ***Revista venezolana de filosofía*** N 10, Caracas, Universidad Simón Bolívar Departamento de filosofía, 1979, p. 31.

[205] Al respecto en **Los Principios de la filosofía**, parágrafo 2, puede leerse: *"La simplicidad de la sustancia no es obstáculo a la multiplicidad de las modificaciones, que deben hallarse juntas en la misma sustancia simple"*. LEIBNIZ, G. W.: ***Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en razón*** en ***Escritos filosóficos,*** *op. cit.,* parágrafo 2, p. 34.

En este sentido la noción completa atiende más al problema de la definición que al de la sustancia misma, ya que del planteamiento de Leibniz se deriva las condiciones que se deben cumplir para la definición de una sustancia.[213]

II.B.1 La noción completa y sus relaciones con la noción de sustancia como simplicidad

La idea de sustancia como noción completa amerita una exposición detallada de su relación con la noción de sustancia como simplicidad pues, al menos en un primer acercamiento, no queda del todo claro cómo congregar la multitud de accidentes que propone una con la unidad simple que propone la otra.

No obstante, para Leibniz el problema es sólo aparente pues, *"la simplicidad de la sustancia no impide la multiplicidad de las modificaciones* –accidentes- *que deben encontrarse juntas en la misma sustancia simple"*.[214] Como puede verse, entre las nociones de sustancia entendida como simplicidad y como noción completa existe una correspondencia, pues la mónada que es una multitud -de accidentes / de cualidades- lo es sólo cualitativamente sin perder su carácter de simplicidad, manteniéndose cuantitativamente como una entidad discreta.

Como consecuencia de la correspondencia entre estas nociones de sustancia, Leibniz encuentra un principio de identidad que funge como criterio para discernir una sustancia de otra. El principio parte de la consideración de que todas las mónadas al ser simples son equivalentes cuantitativamente, lo que podría llevar a

---

[212] Cfr. GARBER, Dinu: ***El espacio como relación en Leibniz***, *op. cit.*, p. 46.
[213] Cfr. *Ibid*, p. 44.
[214] LEIBNIZ, G. W.: ***Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en razón*** en ***Escritos filosóficos,*** *op. cit.,* parágrafo 2. p. 597.

pensar que las mónadas son todas iguales. Pero la distinción sustancial es imperiosa en la ontología leibniziana, puesto que los compuestos son discernibles y en tanto que forjados por la simplicidad deben su distinción a ésta. Si las mónadas fueran todas iguales no habría forma de explicar la desigualdad en la experiencia sensible. Así que es necesario hallar alguna distinción entre las sustancias; Leibniz encuentra que las mónadas sólo pueden diferir en sus cualidades.[215] En el parágrafo octavo de la **Monadología** se lee:

> *"Sin embargo es preciso que las mónadas tengan algunas cualidades, de otra forma ni siquiera serían seres. Y si las sustancias simples no se diferencian en sus cualidades, no habría modo de apercibirse de ningún cambio en las cosas, puesto que lo que existe en el compuesto sólo puede provenir de sus ingredientes simples; y las mónadas si no tuvieran cualidades, no se distinguirían entre sí, porque ellas, además, no difieren en cantidad, y, por consiguiente, supuesto el pleno, cada lugar recibiría siempre en el movimiento sólo el equivalente de lo que allí estuvo antes, y un estado de cosas sería indiscernible de otro".*[216]

Leibniz da cuenta del ser en la medida en que éste presenta algunas cualidades. A su juicio sólo puede haber ser donde hay accidentes, y pensar una sustancia sin éstos es un sin sentido. Esta conclusión tiene como principio implícito la premisa válida en todo el período moderno, que reza la nada no tiene cualidades. En el mismo texto Leibniz hace referencia a la relación entre accidentes y sustancias que es una estrecha vinculación de interdependencia. Tal relación, como se ha visto, es la que da a la sustancia un signo cualitativamente rico a pesar de su simplicidad. En párrafos anteriores se vio que la mónada de Leibniz es una simplicidad que envuelve un infinito de detalles -accidentes- que son su riqueza cualitativa.

---

[215] Cfr. GARBER, Dino: ***Sustancia, relación y fenómeno en la filosofía de Leibniz*** en *op. cit*, p. 32.
[216] LEIBNIZ, G. W.: ***Monadología*** en ***Escritos filosóficos,*** *op. cit.*, parágrafo 8. p. 608.

El segundo argumento de la cita aclara la necesaria distinción sustancial pues, a partir de la experiencia que se tiene del compuesto, se admite que ha de haber alguna diferencia entre los simples, a sabiendas de que lo que no se da en lo simple no puede darse en el agregado de estos. Cada mónada en sus accidentes se diferencia de cualquier otro individuo y ésta es entonces la distinción entre los simples que permite la pluralidad del compuesto.

Aquí se introduce una nueva consecuencia de la relación entre la noción completa y la simplicidad monádica, la que se presenta ahora como principio de individualización de la sustancia y que Leibniz llama el Principio de identidad de los indiscernibles. El parágrafo noveno de la **Monadología** es una buena aproximación al respecto:

> *"Es preciso, también, que cada mónada sea diferente de cualquier otra. Porque no existen en la naturaleza nunca dos seres que sean perfectamente semejantes y donde no sea posible encontrar una diferencia interna o fundada en una denominación intrínseca".*[217]

Si los individuos son entendidos desde la totalidad de sus accidentes entonces, como señalan las palabras del parágrafo noveno, no habrá dos individuos que contengan los mismos accidentes, pues de ser así se estaría en presencia de un sólo individuo en vez de dos. Estas ideas llevan a Leibniz a enunciar en su cuarta carta a Clarke,[218] que *"No existen dos individuos indiscernibles"*,[219] y ha de ser así, pues la noción que este autor maneja de individuo es una que sólo se define desde la

[217] *Ibidem*, parágrafo 9.
[218] Escrita en 1716.
[219] LEIBNIZ, G. W.: ***4ª carta a Clarke*** (4 de junio 1716) ***La Monadología de G. W. Leibniz***, *op. cit.*, p. 105.

totalidad de sus cualidades y no sólo desde la consideración de algunas en particular.[220]

II.B.2 La noción completa entendida desde una perspectiva lógica

Las consecuencias de la noción completa no se agotan en la interpretación expuesta en las líneas anteriores, pues Leibniz no sólo estudió está noción de sustancia desde la ontología, sino que además presentó una lectura de la misma desde la perspectiva de la lógica. Así, la noción completa es leída desde disciplinas tan disímiles como la metafísica y la lógica, lo que ha abierto una polémica en la consideración de cuál de los dos ámbitos de interpretación es el más adecuado a la concepción originaria del sistema leibniziano.

La presentación de la noción completa entendida desde la lógica no hace oposición a su interpretación ontológica pues, mientras desde esta última la noción completa alude a los accidentes en tanto que contenidos en la sustancia, es decir *in-esse,* la primera se traduce en que todo enunciado a propósito de la sustancia debe contener en el sujeto la suma de sus predicados.[221] Tal idea implica que las proposiciones sobre la sustancia han de ser de la forma *S es P* y la noción ontológica *in-esse* se representa lógicamente bajo esta forma. Tal como se afirma en el

[220] Esta idea de la definición de individuo por la completitud de sus cualidades (accidentes) ya fue trabajada cuando se presentó las distancias entre las concepciones de Descartes y Leibniz respecto de la sustancia. *Infra,* capítulo II, II.B.2 La noción completa frente a las definiciones de sustancia de la tradición escolástica.

[221] RUSSELL, Bertrand: ***Exposición crítica de la filosofía de Leibniz***, Buenos Aires, Siglo Veinte, sin fecha, trad. de Hernán Rodríguez, p. 27.

Discurso de metafísica: *"Los filósofos llaman in-esse, cuando dicen que el predicado está en el sujeto".*[222]

Puede concluirse que la forma *S es P* es la manera como han de representarse lógicamente las sustancias, pues el sujeto y los predicados tienen una relación[223] inquebrantable; de tal suerte que la definición de un sujeto será la consideración de la totalidad de sus predicados.

La definición debería mostrar entonces el resultado de un análisis donde se hiciera patente la identidad entre un término compuesto y el conjunto de términos simples que lo integran. A esto le correspondería un nombre verdadero aunque arbitrariamente impuesto. A fin de cuenta lo que con el análisis se busca es develar una relación de igualdad entre sujeto y todos sus predicados. Una vez logrado esto se hará posible establecer la posibilidad lógica de lo definido, puesto que en el conjunto de predicados rige el Principio de no-contradicción,[224] que es uno de los dos principios que regulan la intelección humana.[225]

Para aclarar la idea de definición es útil considerar que Leibniz establece dos tipos de conceptos de acuerdo al análisis que se les pueda practicar. Si no le es permisible análisis alguno, entonces se está ante un concepto simple, pero si se le puede descomponer en términos más simples, entonces se está ante un concepto compuesto. La noción completa es un concepto infinitamente compuesto,[226]

---

[222] Cfr. LEIBNIZ, G. W.: ***Discurso de metafísica*** en ***Escritos filosóficos,*** *op. cit.*, p. 8.
[223] Una de las consecuencias de esta relación entre el sujeto y sus predicados es la deducción del criterio de verdad de la lógica leibniziana, pues puede evaluarse el valor veritativo de lo dicho acerca de una sustancia considerando, que sólo será verdadero aquello predicado que ya esté contenido en el sujeto y que será falso aquello predicado del sujeto que no esté contenido en su noción completa. Tomando esto como premisa no es difícil concluir que todo lo que pueda ser dicho verdaderamente de una sustancia deberá ser expresado en un juicio analítico de la forma S es P.
[224] *Vide.* RUSSELL, Bertrand: ***Exposición crítica de la filosofía de Leibniz***, *op. cit.*
[225] Cfr. GARBER, Dinu: ***El espacio como relación en Leibniz***, *op. cit.*, p. 64.
[226] Cfr. *Ibid*, p. 54.

infinitamente descomponible en términos más simples. Si la definición pretende ser adecuada, tendrá que abarcar todos los términos simples y ésta recibe el nombre de definición real; si por el contrario no puede abarcar todos los términos de la definición, entonces se denomina definición nominal y ésta no será adecuada.[227] En esto Leibniz difiere radicalmente de la noción tradicional de definición pues a su juicio a ésta se le escapa el individuo que a juicio de Leibniz es la sustancia. Claro es que Leibniz no cree que se puedan hacer definiciones reales respecto de las sustancias, pues la finitud de la capacidad cognitiva de los hombres no permite el análisis que requiere la complejísima infinidad de términos que se comprenden en la noción completa de la sustancia. [228] Pero la imposibilidad fáctica no implica la confusión respecto al carácter que le otorga a ambas definiciones.

La distinción entre definiciones reales y definiciones nominales tiene además un carácter cualitativo. La definición real, al ser exhaustiva, expone la ausencia de contradicción entre la definición de los términos o conceptos simples y el sujeto que los contiene y en consecuencia el concepto es posible. Por su parte la definición nominal no puede dar cuenta de la posibilidad total de los términos o conceptos simples que se contienen en el sujeto y su función se limita a distinguirlos.

En consonancia con lo anterior Leibniz divide las verdades en dos grandes grupos: Por un lado están las que se deducen del análisis o reducción a identidades y que por ello son necesarias y su opuesto no es posible, a las que Leibniz llama Verdades de Razón; y por el otro lado existen verdades de las que no podemos realizar un análisis que las reduzca a identidades, por lo tanto son contingentes y su

[227] Cfr. *Ibid*, pp. 57-58.
[228] Esta apreciación deja por fuera a la sustancia divina, quien desde su infinitud posee puras definiciones reales de todas las sustancias.

opuesto posible. A pesar de tal contingencia este segundo tipo de verdades es fundado en la experiencia, por lo que llevan el nombre de verdades de hecho.[229]

El principio en juego en las verdades de hecho es el otro de los principios que regula la mente tan fundamental como el primero, es El Principio de razón suficiente, que enuncia:

> *"Nada podrá encontrarse como verdadero o existente, y ninguna proposición verdadera, sin que exista una razón suficiente para que sea así y no de otra manera, aunque estas razones no puedan ser, muy frecuentemente, conocidas por nosotros".*[230]

Detrás de todo existente hay una razón para que sea y sea lo que es y así también las habrá de todas las verdades que se comprueban en la experiencia y cuyo análisis no está al alcance del hombre. Este principio complementa el principio de no-contradicción, y a la par que funda a las verdades de hecho, también alcanza a las verdades de razón.

Tales nociones lógicas se basan en una sólida ontología y responden coherentemente a una visión de conjunto de la realidad. Conceptos como: definición real, definición nominal, verdades de razón, verdades de hecho, principio de razón suficiente, entre otros, son posibles gracias al paralelismo que hay entre las concepciones de lo real y el manejo que tiene la lógica de estas realidades. De tal suerte que las relaciones entre ambas disciplinas son inevitables y por ende todo lo que aporta una, la otra lo recibe y asimila.

Filósofos de la talla de Russell y Couturat han tomado partido dentro de esta discusión; ellos mantienen que la noción completa es una concepción lógica, y que está disciplina subordina a las tesis metafísicas que aparecen como colofón del

---

[229] Cfr. GARBER, Dino: ***La Monadología de G. W. Leibniz***, *op. cit.*, p. 348.

sistema leibniziano. En este sentido en el prefacio de la segunda edición de la **Exposición crítica de la filosofía de Leibniz**, Russell escribe:

> *"Poco después de haberse publicado la primera edición de este libro, su tesis principal, a saber, que la filosofía de Leibniz era casi por entero derivación de su lógica, recibiría irrefutable confirmación mediante la obra de Louis Couturat. El trabajo de este autor intitulado* ***La lógique de Leibniz*** *(1901), apoyado luego por su recopilación de manuscritos que habían pasado inadvertidos para otros autores, bajo el título de* ***Opuscules et fragments inedits de Leibniz*** *(1903), demostró que el* ***Discours de metaphysique*** *y las cartas a Arnauld, textos sobre los cuales tuve que fundarme casi exclusivamente para mi interpretación, eran sólo muestras de innumerables escritos en los cuales se exponía el mismo punto de vista, y que habían quedado sepultados durante más de dos siglos dentro del cúmulo de documentos conservados en Hánover. Ningún lector imparcial de los* ***Opuscules*** *puede dudar de que Leibniz hizo derivar su metafísica de la lógica de sujeto y predicado".*[231]

Razón no le falta al autor pues, como bien menciona, son numerosos los textos donde Leibniz prima la concepción lógica sobre las tesis metafísicas. No obstante, la propuesta de Couturat y Russell no es concluyente, ya que lo mismo puede encontrarse textos que subordinen el campo lógico al ontológico; y es que Leibniz escribió tan abundantemente y con tan disímiles interlocutores que expuso su sistema en todos los modos que le fue posible hacerlo.

II.C.- La mónada como fuerza

El estudio de los primeros nueve parágrafos de la **Monadología** ha servido para presentar el modelo leibniziano de sustancia desde una visión estática. De esta

[230] LEIBNIZ, G. W.: ***Monadología*** en ***Escritos filosóficos,*** *op. cit.*, parágrafo 32. p.613.
[231] RUSSELL, Bertrand: ***Exposición crítica de la filosofía de Leibniz***, *op. cit.,* p. 9.

manera se ha ido describiendo a las mónadas, su carácter, así como algunas consecuencias que devienen de sus definiciones. De tal suerte que se puede entrever el bosquejo de la noción de sustancia que delinea Leibniz a partir de las dos nociones expuestas: la sustancia entendida como lo simple y como noción completa. Pero éstas descripciones son aproximaciones estáticas a la noción de sustancia. No obstante, Leibniz también la incorpora la actividad monádica a su sistema metafísico; quizás sea éste el aporte más significativo que hizo este autor a la ontología moderna.[232]

En el parágrafo décimo de la **Monadología** se presenta la sustancia en su carácter dinámico: *"Doy también por acordado que todo ser creado está sujeto a cambio y, consecuentemente, también la mónada creada; y también que ese cambio es continuo en cada una".*[233] Leibniz acuerda con la experiencia que todo lo creado cambia y en consecuencia también la mónada habrá de cambiar. Ahora bien surge la pregunta a propósito del agente responsable del cambio monádico, es decir, la pregunta respecto de si la mónada es una sustancia activa. A este respecto Leibniz no deja duda de la posición que adopta como se lee en el párrafo décimo primero: *"De lo que acabamos de decir se sigue que los cambios naturales de las mónadas provienen de un principio interno, ya que en su interior no podría influir una causa externa (396,400)".*[234]

Tal actividad incorpora una nueva noción de sustancia. Ésta entiende a la mónada como una actividad continua, como una entidad animada.[235] Pero la causa de este cambio, a diferencia de la tradición, sólo puede ser un principio interno dado que la mónada no tiene ventanas. En otras palabras la mónada es una fuerza que

---

[232] Cfr. GARBER, Dino: ***La Monadología de G. W. Leibniz***, *op. cit.*, p. 115
[233] LEIBNIZ, G. W.: ***Monadología*** en ***Escritos filosóficos***, *op. cit.*, parágrafo 10. p.608.
[234] *Ibid*, parágrafo 11. p. 609.
[235] Cfr. ELIOT, T.S.: ***Evolución del monadismo en Leibniz*** en ***A propósito de Gottfried W. Leibniz***, *op. cit.*, p. 41.

produce su propia actividad dando a la sustancia leibniziana un carácter que no se encuentra presente en los otros sistemas. La fuerza a la que hace referencia Leibniz es la naturaleza misma de la mónada[236] que no consiste en otra cosa que en el despliegue de sus múltiples accidentes,[237] de manera ordenada y siguiendo una cierta secuencia establecida desde siempre en cada mónada.

La noción de fuerza sirve a Leibniz como principio unificador de la multiplicidad de los accidentes, pues ésta establece que cada mónada posee una ley de orden individual que rige el despliegue de sus cualidades –accidentes-,[238] y es sólo desde esta ley particular que se establece una secuencia entre los accidentes, evitando la dispersión de los estados monádicos y el desorden. Como consecuencia de la ley de orden que impera en cada mónada, Leibniz establece una Ley de continuidad en lo real, donde *"Todo se desarrolla en la naturaleza por grados y nada por saltos, y esta regla respecto a los cambios es una parte de mi ley de continuidad"*.[239]

Para entender mejor la ley de orden que propone Leibniz se le puede considerar como si se tratara de la ley de serie en una progresión aritmética, donde cada uno de los términos que compone la progresión representaría a los accidentes monádicos, mientras que la ley de serie que rige la progresión representaría a la ley de orden que propone la noción de fuerza, y así como el conjunto de números de la progresión se coacta y toma sentido en razón de su ley de serie, los estados monádicos también lo hacen en razón de su ley de orden.

---

[236] Cfr. LEIBNIZ, G. W.: ***Carta a de Volder*** (1704) en ***La Monadología de G. W. Leibniz***, *op. cit.*, p. 128.
[237] LEIBNIZ, G.W.: ***Teodicea I, 32 (1710)*** en ***La Monadología de G. W. Leibniz***, *op. cit.*, p. 128.
[238] Cfr. GARBER, Dino: ***La Monadología de G. W. Leibniz***, *op. cit.*, pp. 125-126.
[239] LEIBNIZ, G. W.: ***Nuevos ensayos IV, XVI, 12*** (1704) en ***La Monadología de G. W. Leibniz***, *op. cit.*, p.139.

Por último hay que considerar que el paso de un estado a otro -o si se quiere de un accidente a otro- constituye los cambios naturales de cada mónada. La noción de fuerza complementa la definición de sustancia como noción completa, pues justamente la fuerza es la actualización o despliegue de la noción completa de una sustancia particular. Sobre este asunto se volverá oportunamente.

II.D La mónada entendida como ente perceptivo y representativo

A partir del parágrafo decimocuarto de la **Monadología** Leibniz presenta la cuarta noción de sustancia, a saber: la de la mónada entendida como ente perceptivo y representativo. Esta noción de sustancia también es llamada por Leibniz expresión, a razón de que las mónadas en sus representaciones se expresan a sí mismas y a sus vínculos con el universo.

La noción de mónada entendida como ente perceptivo es una perspectiva que muestra a la sustancia desde sus estados a los que ahora Leibniz considera en término de percepciones y apercepciones:

> *"El estado pasajero que envuelve y representa una multitud en la unidad o en la sustancia simple, no es más que la llamada percepción, que se debe distinguir con cuidado de la apercepción o de la conciencia, como se verá más adelante... Es esto también lo que ha hecho creer que sólo los espíritus eran mónadas y que no existía el alma de los brutos ni otras entelequias"* [240]

En opinión de algunos autores la noción de sustancia como expresión se entiende mejor identificándola con un "yo" psicológico.[241] Se trata de acercarse a la teoría de las mónadas con un matiz psicológico, con el que se pueda replantear y

[240] Cfr. LEIBNIZ, G. W.: ***Monadología*** en ***Escritos filosóficos,*** *op. cit.*, parágrafo 14. p. 609
[241] Cfr. GARBER, Dino: ***La Monadología de G. W. Leibniz***, *op. cit.*, p. 191.

presentar nociones como la de fuerza, simplicidad y cambio, pensándolas y enunciándolas con vocablos afines a ésta disciplina.

Leibniz presenta una extraña, aunque como se verá no inadecuada, noción de percepción. Percibir se identifica tradicionalmente con la recepción pasiva de información externa, cosa que no cabe en la noción leibniziana de sustancia, pues la mónada es simple y no tiene ventanas. En este sentido la noción de percepción se debe entender desde otro ángulo, acentuando un matiz también presente en la noción tradicional: la multiplicidad de lo percibido, que se reúne en la mente del perceptor. Es así como Leibniz define a la percepción. Transferido al plano monádico puede decirse que la percepción es la reunión de la multiplicidad de estados en una unidad simple. La mónada, una, percibe la multiplicidad de sus propios estados.

Ahora bien, además de la percepción Leibniz define la apercepción, que se identifica con la conciencia, que es un mirar de la mónada sobre sus propios estados.[242]. En otras palabras, apercibir es el darse cuenta de la reunión de lo múltiple en lo uno que es lo que llama percepción. En el parágrafo decimosexto de la **Monadología** se lee: *"Nosotros mismos experimentamos una multitud en la sustancia simple cuando encontramos que el menor pensamiento de que nos apercibimos envuelve una variedad en el objeto..."*. [243] A pesar de que todas las mónadas perciben, no todas logran apercibirse de sus estados. Aquellas que sólo son capaces de percepciones son llamadas -por Leibniz- espíritus, y las que además de las percepciones son capaces de apercepciones, las llama almas. De manera que si bien todas las mónadas son espíritus, no todas son almas.

---

[242] *Vide.* LEIBNIZ, G. W.: ***Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en razón*** en ***Escritos filosóficos,*** *op. cit.*

[243] LEIBNIZ, G. W.: ***Monadología*** en ***Escritos filosóficos,*** *op. cit.*, parágrafo 16. p.609

Las percepciones monádicas se suceden unas a otras, de forma continua y constante; esta sucesión se origina en un principio que encierra la razón del cambio,[244] el cual explica el paso de un estado monádico (percepciones) a otro. Leibniz llama apetito a este principio.[245] En una carta a la reina Sofía Carlota fechada en 1704 Leibniz comenta: *"Tal como el movimiento lleva a la materia de forma en forma, así mismo el apetito lleva al alma de imagen en imagen"*.[246]

En cada estado monádico o percepción hay una infinidad de detalles que se suceden gradualmente, manteniendo siempre algo en el cambio y añadiendo un detalle de lo que cambia a la percepción.[247] Ésta es la noción que Leibniz conoce como pequeñas percepciones. En la teoría de las pequeñas percepciones el detalle de lo que cambia posee un carácter infinitesimal, así que sólo es perceptible cuando se muestra en la muchedumbre. Los detalles infinitésimos en las percepciones gestan continua y gradualmente el paso de la mónada de un estado a otro. De esta manera, como el sonido del mar es la unión de los infinitos sonidos de las gotas que lo conforman, toda percepción es la unión de una infinidad de detalles que apenas si se distinguen en lo más mínimo entre sí, entretejiendo una secuencia perfecta, pues como se ha visto la naturaleza es un continuo, no da saltos.

Es importante señalar que cada mónada se representa de una particular manera a la totalidad de lo real. Es decir, las percepciones son un punto de vista de las mónadas sobre el universo. En este sentido en los **Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en razón**, Leibniz escribe que: *"Cada mónada es como un*

---

[244] *Vide*. LEIBNIZ, G. W.: ***Carta a Lady Masham*** (1704) en ***La Monadología de G. W. Leibniz***, *op. cit.*

[245] Cfr. LEIBNIZ, G. W.: ***Monadología*** en ***Escritos filosóficos***, *op. cit.*, parágrafo 15. p.609.

[246] LEIBNIZ, G. W.: ***Carta a la reina Sofía Carolina*** (1704) en ***La Monadología de G. W. Leibniz***, *op. cit.*, p. 202

[247] Cfr. LEIBNIZ, G. W.: ***Monadología*** en ***Escritos filosóficos***, *op. cit.*, parágrafo 12. p. 609

espejo viviente o dotado con una acción interna, que representa al universo según su punto de vista, y tan regulada como el universo mismo".[248]

La analogía del espejo permite entender porque la representación que hace cada mónada es un particular punto de vista del universo. Al igual que en el espejo, esta representación de lo real siempre es desde una peculiar manera, pues así como en el espejo la imagen depende de variables (la ubicación y la superficie de éste, la luz, entre otras) en las mónadas la imagen estará sujeta a la claridad de las percepciones que conformen su representación del universo. Así puede concluirse que las infinitas percepciones que tienen las sustancias son la expresión (representación) que éstas hacen en sí, del universo entero y de sí mismas (apercepciones).

La noción de sustancia entendida como entidad representativa permite amalgamar las otras nociones de sustancia que se han presentado en este escrito, y así dar una visión de conjunto al sistema ontológico leibniziano. De esta manera puede verse como el despliegue de los accidentes de la mónada gracias a la ley de orden que la rige no es otra cosa que la representación que la mónada hace de la totalidad del universo, ya que: *"La sustancia que tiene percepción al ser representativa por naturaleza de todo el universo según su punto de vista, no podría jamás dejar de representar, al igual que el universo no deja jamás de actuar".*[249] Esta representación por supuesto se da en la simplicidad autárquica de las monadas,[250] por lo que cada percepción es la expresión a su manera del universo entero, es decir, ésta es un presente que contiene a su noción completa.

---

[248] LEIBNIZ, G. W.: ***Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en razón*** en ***Escritos filosóficos,*** *op. cit.*, tomo II, p. 483.
[249] LEIBNIZ, G. W.: ***Carta a Harstsoeker*** (1711) en ***La Monadología de G. W. Leibniz***, *op. cit.*, p. 194.
[250] Cfr. LEIBNIZ, G. W.: ***Sistema nuevo de la naturaleza*** (1695) G; IV 484.

La mónada, al ser punto de vista, marca el matiz específicamente individual de cada sustancia diferenciándola del resto, pues se muestra como una representación del universo completo a su manera. Hay en las representaciones de las mónadas una suerte de solidaridad,[251] pues entre ellas existe un concurso o acuerdo, que permite un común entre los infinitos puntos de vista. Las representaciones de las diferentes mónadas, aunque particulares, marchan juntas, de tal suerte que todas las mónadas en su imposibilidad de salir de sí, concomitan con el resto de las sustancias pues representan al mismo universo. Leibniz ha llamado esta concordancia la armonía preestablecida.[252] Esta tesis también, conocida como concomitancia, establece que hay una interacción entre las mónadas pero no de carácter física, sino más bien desde la secuencia con la que cada mónada se expresa en un acuerdo perfecto.

[251] *Supra*, capítulo IV, parte III. Armonía preestablecida.
[252] Cfr. LEIBNIZ, G. W.: ***Monadología*** en ***Escritos filosóficos,*** *op. cit.*, parágrafo 52. p.617

III.- Algunas consideraciones respecto a las nociones de sustancia que propone Leibniz

III.A.- La noción completa y las definiciones de sustancia de la tradición escolástica y de la filosofía cartesiana

Algunos autores piensan que la noción de sustancia en Leibniz tiene una raíz profunda en los sistemas filosóficos tradicionales. Así Eliot afirma que *"la doctrina leibniziana de la sustancia proviene de Aristóteles, pero su teoría de la sustancia es diferente: es la teoría aristotélica filtrada a través del escolasticismo y teñida de atomismo y teología"*.[253] Las líneas de Eliot no acentúan con rigor los matices de su afirmación, por lo que poco hay que concederles. La noción completa es una novedosa visión de la sustancia, que difícilmente se lee en los sistemas de corte aristotélico-tomistas y con mayor dificultad en las posturas atomistas. No obstante, es cierto que Leibniz guarda algunas coincidencias con los sistemas tradicionales y, a pesar de que la afirmación de Eliot parezca no suficientemente fundada, no debe ser desdeñada por completo, pues establecer algunas cercanías entre las filosofías de la tradición y el sistema leibniziano puede ser de utilidad para comprender este último con mayor claridad.

Como se vio en el capítulo primero la tradición aristotélico-tomista advierte tres características definitorias de la sustancia, a saber: La sustancia es aquello en lo que lo demás existe, la sustancia es lo que permanece en el cambio y, por último, es la unidad del ser frente a la multiplicidad de lo que es.[254] Así mismo, la segunda

---

[253] ELIOT, T.S.: ***Evolución del monadismo en Leibniz*** en ***A propósito de Gottfried W. Leibniz***, *op. cit.*, p. 31.
[254] *Infra*, capítulo I, apartado I, sección 3-B.

parte del primer capítulo presentaba a la sustancia cartesiana definida como aquello que no necesita de otro para existir.[255]

Leibniz concuerda con ambos autores en muchos puntos; como el Aquinate admite que en la sustancia subsiste una pluralidad,[256] que a pesar de los cambios accidentales ella permanece sin ninguna perturbación siendo siempre la misma, y que ésta es una unidad sustancial. Con Descartes comparte la noción de independencia sustancial que se recoge en la autarquía monádica, y la clasificación de la sustancia en sustancia increada y sustancia creada, podría adoptarse salvando las distancias entre una y otra postura.

No obstante, la definición de sustancia como noción completa marca una cima infranqueable entre la postura leibniziana y los sistemas tradicionales, pues la relación entre sustancia y accidentes se distingue claramente entre ellas. A la sustancia tomista los accidentes le son perfecciones, cualidades que inhieren en ella,[257] mientras que la postura cartesiana pone énfasis en un particular tipo de accidente que es fundamental para definir a la sustancia: el atributo principal, aunque también admite modos y cualidades.[258] Pero ni una ni otra admite -como sí lo hace la noción completa- que sólo desde la totalidad de los accidentes es que se puede definir lo que es una particular sustancia. De tal modo que:

> *"La esencia de una sustancia, lejos de estar constituida por una característica esencial, es más bien el conjunto unitario de todas sus características, notas o accidentes, y es en este conjunto, y solamente éste, el que es capaz de definirla. En consecuencia, la*

[255] *Infra*, capítulo I, apartado II, sección 2-C.
[256] Cfr. LEIBNIZ, G. W.: ***Monadología*** en ***Escritos filosóficos,*** *op. cit.*, parágrafo 13. p. 609
[257] *Infra*, capítulo II, sección 3-B.
[258] *Infra*, capítulo I, apartado II, sección 2-C.

esencia de un individuo queda determinada por su noción completa".[259]

En este sentido la noción completa se aleja de las nociones tradicionales de sustancia, haciendo necesaria la completitud de los accidentes para la definición de una sustancia en particular. El valor que otorga Leibniz al accidente redimensiona el puesto de éste en la ontología tradicional ya no sólo como aquello que tiene su ser *in allio,* sino considerado en su totalidad como una perspectiva de la noción de sustancia.

Otra de las ideas escolásticas con las que la noción de sustancia leibniziana guarda cierta relación es la de las *inteligencias separadas.*[260] Santo Tomás admite la existencia de un tipo particular de sustancia donde cada entidad es una especie individual;[261] y cada una es única en su tipo y así agota su especie.[262] De la misma forma los accidentes de la mónada son notas únicas, individualizando cada sustancia existente. Esto se ve en el parágrafo noveno del **Discurso de metafísica** donde Leibniz escribe:

> *"Lo que Tomás asegura en este punto sobre los ángeles o inteligencias (quod ibi omne individuum sit species infima) (por que allí todo individuo es una especie ínfima) es verdadero de todas las sustancias, siempre que se considere la diferencia específica como lo hacen los geómetras respecto a sus figuras".*[263]

De aquí que al igual que la noción escolástica de sustancias separadas, en la noción leibniziana de mónada cada entidad agote su especie, de tal suerte que habrá

---

[259] GARBER, Dinu: ***El espacio como relación en Leibniz***, *op. cit.*, p. 46.
[260] Cfr. *Ibid*, p. 44.
[261] Estas entidades son llamadas ángeles. En este escrito también se les ha llamado *inteligencias separadas* siguiendo a Garber, y en algunos textos escolásticos se les traduce como *sustancias separadas.*
[262] Cfr. AQUINO, Tomás de: ***Suma contra los gentiles***, *op. cit.*, libro II, capítulo XCIII, p. 277.
[263] LEIBNIZ, G.W.: ***Discurso de metafísica,*** en ***Escritos filosóficos,*** *op. cit.*, parágrafo 9, p. 288.

tantas especies como individuos haya. Esta idea ya se contiene en un artículo de Leibniz que confronta las ideas de M. Boyle, fechado en 1702:

> *"De acuerdo a mi definición de especie no llamo específica a esa diferencia, pues como para mí dos individuos nunca se asemejan perfectamente, habría que decir que dos individuos no son nunca de la misma especie... ".*[264]

Leibniz no desconoce el origen de esta tesis; al contrario, aprovecha en sus escritos el respaldo de las ideas de Tomás para dar mayor peso a las suyas. Así por ejemplo en el mismo artículo citado puede leerse:

> *"La constitución primitiva de cada espíritu (su noción individual), al ser diferente de cualquier otra, no debe parecer más sorprendente que lo que dicen los tomistas, siguiendo a su maestro, respecto a la diferenciación específica de todas las inteligencias separadas".*[265]

Esta postura leibniziana de reconocimiento de las fuentes de su pensamiento en la tradición, es una constante en el pensamiento del autor. Como se ha visto en el caso especifico del tomismo y del cartesianismo Leibniz aprovecha muchas de las nociones de la tradición y le otorga un nuevo significado incorporándola de manera increíblemente armónica a su sistema.

---

[264] LEIBNIZ, G.W.: ***Response aux reflexions contenues dans la seconde edition du dictionaire critique de 6M Boyle, article Rorarius, sur le sisteme de l harmonie preetablie*** (1702) en ***La Monadología de G. W. Leibniz***, *op. cit.*, tomo I, p. 104.
[265] *Ibidem.*

APÉNDICE AL CAPÍTULO II:

MÓNADA, ENTELEQUIA Y FORMA SUSTANCIAL

Confirmando la idea de que Leibniz se sirve de muchas nociones de la tradición, ha de notarse que ciertas nociones aristotélicas y escolásticas se relacionan con la definición de fuerza. Leibniz se sirve de ellas y absorbe algunas de sus características para bosquejar su noción. En este sentido en la **Teodicea** se puede leer:

> *"En esta controversia de los teólogos respecto al origen del alma humana va implicada la disputa filosófica respecto al origen de las formas. Aristóteles, y la escolástica después de él, han llamado forma a un principio de acción que se encuentra en lo que actúa. Este principio interno es sustancial, llamado alma cuando se halla en un cuerpo orgánico, o accidental, que se acostumbra llamar cualidad. El mismo filósofo le ha dado al alma el nombre genérico de entelequia o acto. Esta palabra, entelequia, se origina, aparentemente, de la palabra griega que significa perfecto... Ahora bien, el filósofo estagirita observó que existen dos especies de actos: el acto permanente y el acto sucesivo. El acto permanente o duradero no es otra cosa que la forma sustancial o accidental, donde la forma sustancial (como el alma, por ejemplo) es permanente en todo sentido, por lo menos según mi opinión; y la accidental sólo lo es por un tiempo dado. Pero el acto enteramente sucesivo, cuya naturaleza es transitoria, consiste en la acción misma.*
>
> *He mostrado en otra parte que la noción de entelequia no es completamente despreciable, que, siendo algo permanente, no sólo implica una simple facultad activa, sino también lo que puede llamarse fuerza. Esfuerzo o conatus, de donde se sigue la acción, si nada se lo impide".*[266]

[266] LEIBNIZ, G.W.: ***Teodicea I, 87*** (1710) en GARBER, Dino: ***La Monadología de G. W. Leibniz***, *op. cit.*, p. 121.

En la cita anterior puede verse la interpretación leibniziana del término entelequia[267] y como éste es rescatado e incorporado a la noción de fuerza. Ahora bien la incorporación de este término al pensamiento leibniziano tiene ciertos matices que es preciso considerar. En primer lugar entelequia no es un término de fácil definición en el sistema aristotélico, pues el estagirita lo usa en más de una ocasión con significados diferentes.

Así, puede verse que en algunas oportunidades el término entelequia hace referencia a la realidad en cuanto al sumo grado de excelencia designado a las sustancias; aquí la palabra remite a la perfección que ha alcanzado la sustancia después de un período de actualización de sus potencias. En la cita anterior, Leibniz no considera este sentido del término, aunque el autor no lo ignora en otros escritos. El filósofo estagirita no sólo hace uso del término en este sentido, sino que también le da otro significado, equivalente a la palabra *energeia*. El término *energeia* remite a un principio de actividad, acción o movimiento, que se genera en la potencialidad sustancial para dar paso a la actualidad; y es en este sentido que Leibniz se sirve del término.

La noción de entelequia vista como principio de acción tiene mucho en común con la noción de fuerza propuesta por Leibniz. Una de estas similitudes se encuentra en la forma en que ambas inducen o provocan *–conatus-* el cambio o movimiento. En Aristóteles, el movimiento sustancial no es casual, responde a una determinación causal, en especial a un *telos* o causa final. La manera en que las sustancias actualizan sus potencialidades responde a la consecución de su finalidad

[267] En opinión de Ignacio Salazar *"Leibniz se ve obligado a reintroducir la noción entelequia o forma sustancial al tener que formar el concepto de una unidad sustancial en la que se contiene una especie de principio activo."* Cfr. SALAZAR, Ignacio: ***Leibniz y el concepto de fuerza en el siglo XVII***, *op. cit.*, p. 34.

en el orden del cosmos. Como se vio en el apartado anterior, la fuerza leibniziana tampoco es azarosa, ésta rige a los cambios particulares de cada mónada que despliega sus accidentes de acuerdo a su ley de orden, pero a diferencia de Aristóteles los movimientos sólo son internos en cada sustancia.

Así también algunos comentaristas como Eliot encuentran que el término entelequia es usado en Leibniz en referencia a la noción completa, en cuanto a su autosuficiencia; en este sentido puede leerse que:

> *"el uso leibniziano del término entelequia no es idéntico al aristotélico. Se dice de la mónada que es aparentemente entelequia porque es completa en sí misma, completa en el sentido de autosuficiente; mientras la entelequia de Aristóteles es el acabamiento o actualidad de algo".*[268]

La interpretación de Eliot no es del todo feliz, pues al reducir la expresión entelequia al carácter monádico de autosuficiencia deja de considerar la totalidad de los matices de la noción de fuerza introducida por Leibniz. Es por ello que el comentarista no encuentra identidad entre el uso del término que hace Aristóteles y el uso que hace Leibniz.

A pesar de las cercanías que se han señalado en párrafos anteriores, hasta aquí la palabra entelequia sigue siendo sólo aledaña a la noción de fuerza y Leibniz pretende una designación homóloga entre ambos términos. Basta considerar una correspondencia de Leibniz a Bayle -fechada en 1702- donde se comenta la noción de fuerza juzgándola como un principio de acción, para dar cuenta de la designación leibniziana del término *entelequia*; aquí puede leerse que: *"es esta fuerza o tendencia, la que ha sido tan poco considerada y que no puedo llamar con un*

nombre mejor que entelequia".[269] La entelequia es usada en Leibniz para nombrar a la fuerza; es en este sentido que la relación entre ambos términos es de sinonimia

Leibniz no desconoce ambos sentido del termino entelequia y de hecho se refiere a el usando los dos. En la **Teodicea**, se puede ver que Leibniz maneja también el término entelequia como actualidad de perfecciones de una sustancia en su grado más elevado:

> *"Esta palabra, Entelequia, se deriva de una palabra griega que significa perfecto, y por esta razón el célebre Hermolaus Barbarus la expresó en latín literalmente diciendo Perfectihabia, porque el acto es una realización de la potencia".*[270]

La palabra latina *Perfectihabia* puede traducirse como el hecho de tener perfección, y como se ha dicho remite a un estado del ser -el que ha actualizado sus potencias-.

Aunque Leibniz maneja ambos sentidos del término, pareciera serle más afín la alusión a la entelequia pensada como actividad[271] sin que por ello desprecie la perfección como perteneciente a la definición de mónada. En el parágrafo decimoctavo de la **Monadología** se lee: *"Se podría designar como entelequias a todas las sustancias simples, o mónadas creadas, pues contienen cierta perfección y una suficiencia que las convierte en fuentes de sus acciones internas y por así*

---

[268] ELIOT, T.S.: ***Evolución del monadismo en Leibniz*** en ***A propósito de Gottfried W. Leibniz***, *op. cit.*, p. 48.
[269] LEIBNIZ, G. W.: ***Carta a Bayle*** (1702) en GARBER, Dino: ***La Monadología de G. W. Leibniz***, *op. cit.*, p. 126.
[270] LEIBNIZ, G.W.: ***Teodicea I, 87*** (1710) en GARBER, Dino: ***La Monadología de G. W. Leibniz***, *op. cit.*, p. 186.
[271] *"Ahora bien, la fuerza activa comprende cierto acto o entelequia (en griego) que se sitúa entre la facultad de actuar y la acción misma, e implica un esfuerzo."* Cfr. LEIBNIZ, G. W.: **La reforma de la filosofía primera y la nocion de sustancia** en ***Escritos filosóficos***, *op. cit.*

decirlo, en autómatas incorpóreos".[272] Pero que el autor haga uso de ambos sentidos del término no implica una reducción de uno a otro sino aprovechar la riqueza de significaciones del término para definir a la mónada y vincularla a su vez con una noción perteneciente a la ontología de la tradición.

La noción de fuerza también encuentra raíces en la idea escolástica de formas sustanciales. Ésta, al igual que la entelequia aristotélica, hace referencia a un principio de movimiento o razón de actividad en la sustancia.[273] Ahora bien, como se vio en el capítulo primero, los escolásticos reconocen distintos tipos de sustancia, por lo que la noción de forma sustancial variará de acuerdo a la entidad a la que se haga referencia.

En una primera instancia están las sustancias separadas, que son entidades espirituales, de esencias simples y en formas completas, y como se vio cada una es una especie. En este tipo de sustancias la forma es su esencia, son seres espirituales quienes por su naturaleza son formas sustanciales pasadas a la existencia.

En una segunda instancia se hace referencia a entidades de naturaleza tal que se constituyen por dos principios radicalmente diferentes, *-materia y forma-*. La forma sustancial que corresponde a la materia no es plena en su razón de especie, porque es sólo en la cópula que se constituye en especie. Estas formas son comunicables a múltiples sujetos materiales, pero una vez hecha la unión con la materia ésta queda constituida y es del todo incomunicable. La forma (que es en acto) tiene la función de determinar a la materia (que es potencia) y lo hace mediante la unión antes mencionada.

---

[272] LEIBNIZ, G. W.: ***Monadología*** en ***Escritos filosóficos,*** *op. cit.*, parágrafo 18, p. 610.

Ahora bien, como se ha visto Leibniz admite un solo tipo de sustancia –las mónadas- por lo que grande es la distancia con la noción de formas sustanciales. Sin embargo, en tanto que principio de acción, el autor intenta rescatarla y aprovecharla en la construcción de la definición de fuerza, a pesar de que entre sus coetáneos estaba en desuso y era desdeñada. A su juicio este desdén provenía de un abuso del uso de la noción de forma sustancial en las explicaciones físicas, y no circundarla a los linderos de la metafísica. Al respecto en el **Discurso de Metafísica** parágrafo décimo puede leerse:

> *"Esa falta y mal uso en las formas no debe hacernos rechazar una cosa cuyo conocimiento es tan necesario en la metafísica, pues sostengo que sin ellas no se podría conocer adecuadamente los principios primeros, ni llevar suficientemente al espíritu al conocimiento de las naturalezas no corporales y de las maravillas de Dios".* [274]

De tal suerte que la noción de forma sustancial recobra una significación en el pensamiento de este autor, claro esta que no desde los mismo anales de la filosofía escolesticas pero si con una nueva semántica dentro de su sistema

[273] Cfr. GARBER, Dino: ***La Monadología de G. W. Leibniz***, *op. cit.*, p. 118.
[274] LEIBNIZ, G. W.: ***Discurso de metafísica*** en ***Escritos filosóficos***, *op. cit.*, p. 120.

I.- Consideraciones físicas y metafísicas de la noción de fuerza

Una de las nociones más novedosas que Leibniz introduce en su metafísica y que tendrá trascendencia en el campo de la física, es la noción de fuerza. Leibniz, junto con newton, es en este sentido el fundador de una nueva rama de la física la Dinámica, que aborda el estudio del movimiento de los cuerpos en relación con las fuerzas que lo producen. Las otras ramas de la física clásica son la cinética cuya paternidad se le atribuye a Galileo y Descartes, y la estática originada en Arquímedes. La riqueza del tratamiento leibniziano de la noción de fuerza radica no solo en este aspecto sino que también, tal como lo hiciera Descartes y a diferencia de Galileo es que pretende darle a la noción física de fuerza un fundamento metafísico. En atención a que el objetivo de este trabajo es presentar este tipo de relaciones físicas- metafísicas en la explicación del fenómeno, en este apéndice se expondrá con cierto detalle algunas de las implicaciones que en estos dos campos se derivan de la noción de fuerza, tratada oportunamente como una de las nociones de mónada propuestas por Leibniz.

En los múltiples tratamientos que Leibniz hace de la noción de fuerza se descubre una clasificación fundada en la idea de acto.[275] Leibniz divide la fuerza en dos grandes tipos que son llamadas fuerzas primitivas y fuerzas derivativas, que en su sistema se corresponden a los dos rangos -ontológicos y fenoménicos- a los que se puede referir el discurso sobre la fuerza. Las fuerzas primitivas rigen los cambios a nivel monádico y las fuerzas derivativas tutelan todo el movimiento en el ámbito de lo fenoménico.

[275] Teodicea, 1, 87 1710 Gerhard VI, 149-50.

Leibniz no sólo se contenta con demarcar los rangos ontológicos de los tipos de fuerza, sino que además, introduce otra consideración en la clasificación de las fuerzas, esta vez tomando como criterio el modo en que éstas actúan. En los **Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano**,[276] Leibniz comenta ambos criterios de clasificación:

> *"Si potencia responde a la palabra latina potentia, ella es lo opuesto al acto, y el pasaje de lo potencial al acto es el cambio. Esto es lo que Aristóteles entiende por la palabra movimiento cuando dice que es el acto o, quizá, la actualización (actualitation) de lo que está en potencia. Luego, se puede decir que la potencia en general es la posibilidad del cambio. Pero el cambio, o el acto de esa posibilidad, al ser acción en un sujeto y pasión en otro. Tendrá, por lo tanto, dos potencias una pasiva y otra activa. La activa podrá ser llamada facultad, y quizá la pasiva podría ser llamada capacidad o receptividad. Es cierto que la potencia activa se toma a veces en un sentido más perfecto cuando, además de la simple facultad, existe la tendencia, y es de ese modo que la tomo en mis consideraciones dinámicas. Se le podría particularmente dar el nombre de fuerza, y ésta sería o entelequia o esfuerzo, pues el de entelequia (que Aristóteles toma en forma tan general que incluye ella toda acción y todo esfuerzo) me parece que conviene mejor a las fuerzas activas primitivas, y esfuerzo a las fuerzas derivativas. Existe incluso una especie de potencia pasiva más particular y más cargada de realidad que es la que se encuentra en la materia, donde no sólo existe movilidad, sino también resistencia, que comprende la impenetrabilidad y la inercia".*[277]

Aquí puede verse con claridad ambos criterios de clasificación de la noción de fuerza tanto el que refiere al rango ontológico de la fuerza –que divide en fuerzas primitivas y fuerzas derivativas- como el que entiende a la fuerza desde su misma manera de actuar -fuerzas activas y fuerzas pasivas-. Ambos criterios se

[276] Texto de 1704.

combinan y es en esta combinación que se logra una adecuada representación de las distintas fuerzas que intervienen en la actividad monádica y fenoménica. Es prudente considerar cada rango de clasificación y dedicar algunas líneas al análisis de sus sustratos.

Leibniz compara a las fuerzas primitivas con la entelequia aristotélica, principio de actividad de las sustancias. En carta a Lady Masham, fechada en 1704, comenta: " *Entiendo por fuerza primitiva el principio de acción del cual las fuerzas cambiantes derivativas son sólo sus modificaciones*".[278] A partir de la cita queda claro que Leibniz opone primitivas a derivativas e incluso subordina unas a las otras. La fuerza primitiva es la causa de todas las acciones de la mónada, es la fuerza interna de cada mónada, su naturaleza, es decir es la mónada. Los cambios que se dan en la sustancia leibniziana se fundan en esta tendencia monádica al acto, que lleva a la mónada de un movimiento a otro de manera constante y uniforme. Este movimiento es perpetuo y ordenado, fundado en una ley que opera internamente detrás de todos los cambios. Recordando lo dicho sobre la analogía de la ley de serie, la ley de serie se mantiene tácita, casi anónima al efecto de la serie que es la progresión de números. Pero basta la consideración de las relaciones de los términos para entender que detrás de la serie hay una razón de orden. De esta manera Leibniz entiende también el efecto de la fuerza como sucesión o pasaje de un estado a otro, que además es espontáneo en la sustancia.

Puede concluirse entonces que la mónada está en un continuo cambio. No obstante es simple, sin partes, siempre una y la misma, por lo que habrá que definir

[277] LEIBNIZ, G. W.: ***Nuevos ensayos II, XXI, 1*** (1704) en GARBER, Dino: ***La Monadología de G. W. Leibniz***, *op. cit.*, p. 144.
[278] LEIBNIZ, G. W.: ***Carta a Lady Masham*** (1704) en GARBER, Dino: ***La Monadología de G. W. Leibniz***, *op. cit.*, p. 123.

qué es lo que cambia en ella. Como se ha visto la simplicidad sustancial es cuantitativa, pero es rica cualitativamente, sus accidentes son infinitos, así que el cambio monádico es el despliegue de los accidentes de la sustancia, el paso de un estado a otro. Aquí se conjuga la noción sustancial de fuerza con la de noción completa. Pareciera entonces haber un encadenamiento de los accidentes de la mónada donde, siguiendo una ley de orden y atendiendo al principio de continuidad, uno se sobreviene al otro sin hiatos, y de esta manera se explica que el presente contenga al pasado y al futuro.[279] Así Leibniz puede concluir que *"El estado presente de una sustancia es una secuencia natural de su estado precedente..."*.[280] La ley de orden hace referencia a la llamada fuerza primitiva que corresponde al rango ontológico de las mónadas. En tanto activa promotora de los cambios mónadicos esta fuerza primitiva corresponde a la fuerza primitiva activa.

La cabal comprensión del concepto de fuerza primitiva requiere la consideración de una fuerza primitiva pasiva. En de la **Teodicea** puede leerse:

> *"En verdad que Dios es el único cuya acción es pura y sin nada de lo que se llama padecimiento. Pero esto no impide que la criatura tome parte también en las acciones, porque la acción de la criatura es una modificación de la sustancia que emana de ella en forma natural, y que encierra una variación, no sólo de las perfecciones que Dios ha comunicado a la criatura, sino también de las limitaciones que ella aporta de sí misma para ser lo que es"*.[281]

---

[279] Cfr. LEIBNIZ, G. W.: ***Carta a Bourget*** (1704) en GARBER, Dino: ***La Monadología de G. W. Leibniz***, *op. cit.*

[280] LEIBNIZ, G.W.: ***Eclaircissement des difficultés...*** (1702) en GARBER, Dino: ***La Monadología de G. W. Leibniz***, *op. cit.*, p. 132.

[281] LEIBNIZ, G.W.: ***Teodicea I, 32*** (1710) en GARBER, Dino: ***La Monadología de G. W. Leibniz***, *op. cit.*, p. 128.

Dios es acto puro, ilimitado en su naturaleza. A Él le es de suyo ser la suma de toda perfección, no así a la sustancia creada, la que en su acto es limitada y por ende imperfecta. De la contraposición de estas dos naturalezas se devela la pasividad de la fuerza, pues dos son los elementos que conforman la acción de la sustancia creada: por un lado está la actualización de la sustancia que se guía por la ley que ordena y dirige la movilidad de sus perfecciones (fuerza primitiva activa), y por otro lado está la acción que proviene de las limitaciones de la mónada a la que Leibniz denomina fuerza primitiva pasiva. Esta noción permite señalar la distancia que hay entre la actividad divina y la actividad de la sustancia creada, pues como ya se ha dicho desde las limitaciones que tienen de suyo, las mónadas se diferencian de Dios.

La fuerza primitiva satisface la noción tradicional de sustancia que exige una permanencia en el cambio pues, a pesar de la constante movilidad de la mónada la constancia de la fuerza garantizará la conservación de su naturaleza.[282]

La definición de fuerza primitiva no agota la noción de fuerza, pues aún queda atender el ámbito fenoménico. En él Leibniz introduce las fuerzas correspondientes a las primitivas mónadicas que denomina fuerzas derivativas.

Al regir a nivel fenoménico, las fuerzas derivativas dependen de una realidad permanente que justifica la actualización o despliegue del cambio fenoménico; esta realidad es la fuerza primitiva activa. Así, las fuerzas derivativas corresponden a los cuerpos (agregados) y a la interacción que se registran en la experiencia sensible, y son las que posibilitan la continuidad y dan cuenta de los fenómenos físicos (extensión, tiempo, movimiento, choques y cambios en general).

Al igual que las fuerzas primitivas en las fuerzas derivativas hay una forma activa y una forma pasiva que se manifiesta en los cuerpos. La fuerza derivativa activa es lo que se llama en las ciencias naturales como fuerza, principio activo de los cambios físicos. Leibniz señala además fuerzas derivativas pasivas que se traducen en dos características de los agregados: la inercia y la impenetrabilidad.

En la consideración de la inercia Leibniz propone dos acercamientos: Una perspectiva es la determinación que muestra un cuerpo a permanecer en un estado si no hay ninguna cosa que lo obligue a cambiar. En este sentido la noción debe ser entendida como la resistencia que un cuerpo hace a otro y aunque esta fuerza proviene de la misma naturaleza del cuerpo, se pone en manifiesto en tanto que se opone a la movilidad sugerida por otro.[283]

Por otro lado en un escrito de 1698 titulado **De impsa natura sive de vi insita actionibusque creaturarum pro dynamicis suis conformandis illustrandisque,** Leibniz muestra a la inercia comprendida desde la propia corporeidad y no desde la relación entre cuerpos: *"Existe una inercia en la materia que es opuesta al movimiento así también existe en el cuerpo, e incluso en cada sustancia, una constancia natural opuesta al cambio"*.[284] En este segundo acercamiento la noción de inercia se muestra como opuesta a las fuerzas activas, pero no en el sentido de pugna, sino como resistencia.

---

[282] Cfr. LEIBNIZ, G. W.: ***Carta a de Volder*** (1703) en GARBER, Dino: ***La Monadología de G. W. Leibniz***, *op. cit.*, p. 128.
[283] Cfr. LEIBNIZ, G. W.: ***Carta a de Volder*** (1703) en GARBER, Dino: ***La Monadología de G. W. Leibniz***, *op. cit.*, pp. 141-143.
[284] LEIBNIZ, G. W.: ***De impsa natura sive de vi insita actionibusque creaturarum pro dynamicis suis conformandis illustrandisque*** (1698) en GARBER, Dino: ***La Monadología de G. W. Leibniz***, *op. cit.*, pp. 130-132.

De los dos acercamientos a la noción de inercia puede concluirse que en el ámbito fenoménico el cambio no sólo puede ser entendido desde la razón que le funda (la fuerza primitiva) si no también hay que considerar el modo de constituirse de los agregados.[285]

En cuanto al otro carácter de las fuerzas derivativas pasivas, representa la capacidad de la materia de no ser atravesada por otro cuerpo, al menos sin ofrecer resistencia a ello. Esta resistencia es una fuerza pasiva, pues no genera actividad sino que más bien se presenta como constante en los agregados. Leibniz nombra a está resistencia como antitipia. La antitipia es lo que se conoce como la impenetrabilidad que ofrecen los cuerpos a la penetración por otros. Pero al igual que con la inercia, la antitipia es una capacidad de la materia; esta capacidad emana de la naturaleza de la materia, que para Leibniz son fuerzas pasivas que los constituyen.

Desde este análisis de las fuerzas puede verse como todo el sistema leibniziano (en la instancia que se le considere, sea desde el campo metafísico o desde los linderos fenomenológicos) presenta un cuadro de total y constante dinamismo, donde no hay cabida para el reposo. Este dinamismo y la ausencia de reposo son unas de las características más originales del universo que propone Leibniz. En carta fechada en 1703 destinada a Jaquelot, Leibniz comenta:

> *"Cuando las matemáticas suponen el reposo es como cuando suponen círculos perfectos, que no se encuentran jamás. El reposo es algo ideal que sirve para el razonamiento al igual que el círculo... Más aún, el reposo puede ser concebido*

[285] *Supra*, capítulo III, sección II-B.

comparativamente, como un movimiento muy lento comparado con otros (más rápidos)".[286]

De aquí puede extraerse el carácter de los cuerpos en reposo que consiste en un movimiento sumamente lento y no en ausencia de movilidad como enseña la tradición; los cuerpos que yacen en reposo desde el punto de vista de las fuerzas derivativas mantienen la secuencia aunque a nivel fenoménico parezcan no moverse.

Ahora bien, como se ha dicho, la acción de las fuerzas derivativas está fundada en la secuencia que establecen las fuerzas primitivas, y esta secuencia es continua y ordenada, por lo que tal continuidad y orden ha de reflejarse en el plano fenoménico. En los **Nuevos ensayos** Leibniz hace referencia al principio que rige la secuencia de los acontecimientos naturales: *"Todo se desarrolla en la naturaleza por grados y nada por saltos, y esta regla respecto a los cambios es una parte de mi ley de continuidad".* [287] La cita evoca el principio de continuidad que se vio en el ámbito monádico, y en él se asegura la coherencia racional de la totalidad de los actos del universo físico.

[286] LEIBNIZ, G. W.: ***Carta a Jaquelot*** (1703) en GARBER, Dino: ***La Monadología de G. W. Leibniz***, *op. cit.*, p. 144-145.
[287] LEIBNIZ, G. W.: ***Nuevos ensayos IV, XVI, 12*** (1704) en GARBER, Dino: ***La Monadología de G. W. Leibniz***, *op. cit.*, p. 139.

Universidad Católica Andrés Bello BIBLIOTECA Caracas

CAPÍTULO III

EL FENÓMENO BIEN FUNDADO

I.- Objetivo del capítulo

El estudio de la sustancia leibniziana *-la mónada-* emprendido en el capítulo anterior esboza las concepciones ontológicas de Leibniz. Las nociones de simplicidad, noción completa, fuerza y representatividad entendidas como perspectivas de la noción de sustancia, permiten comprender la visión de Leibniz respecto de lo real, lo sustancial o monádico. Ahora bien, en la exposición se planteó la necesidad de responder al cuestionamiento leibniziano a propósito del estatus de la experiencia sensible,[288] pues las perspectivas que se señalaran de la noción de sustancia mostraron que la experiencia, en especial la experiencia sensible no se refiere a lo sustancial.

Si el objeto de la experiencia sensible, el mundo físico, se distingue de su noción de sustancia es preciso clarificar qué es lo que se muestra en la experiencia, su estatus, así como las implicaciones y consecuencias que de ello derivan. Tal es el objeto del presente capítulo, cuyo desarrollo constituye el objeto central de este trabajo.

[288] *Infra*, capítulo II, apartado II.D.

II.- El compuesto y la relación

Tal como el mismo Leibniz señala en el parágrafo segundo de la **Monadología**, toda experiencia sensible es siempre de un compuesto, y con esto queda sentada la distinción con lo real que se caracterizó como lo simple. Así, por ejemplo cuando se ve una silla, ésta puede ser descompuesta en partes, y éstas a su vez en elementos más simples y así sucesivamente, antes de llegar a infinitesimales. Lo mismo le sucede a un árbol, a una montaña o cualquier objeto percibido, pero precisamente nunca se tiene experiencia sensible de las unidades últimas de esta división. Esto se debe a la imposibilidad que tiene la criatura de percibir la realidad que la simplicidad expresa debido a la infinitud que ella implica.[289]

Afirmar que el compuesto difiere de lo real es entenderlo en una esfera distinta de la sustancial;[290] lo que se presenta a la experiencia sensible se encuentra en un ámbito distinto de las mónadas. Ahora bien, si el compuesto no es real es pertinente la pregunta respecto a cuál es el carácter que Leibniz le asigna que, como se verá en el desarrollo de este capítulo, no es otro que el fenoménico.

Las consecuencias de que el compuesto no sea real son determinantes, pues toda vivencia del sujeto, la experiencia sensible e incluso las ciencias naturales se quedarían sin asidero si al compuesto le es negado algún estatus ontológico. De manera que es de suma importancia en el proyecto leibniziano sentar el carácter ontológico del compuesto.

A pesar de está urgencia, para Leibniz el compuesto no puede ser real, pues atenta contra la noción de sustancia como simplicidad que se ha estudiado en el capítulo anterior. De está manera el compuesto queda reducido a un agregado, a un fenómeno, a lo que se

---

[289] GARBER, Dinu: ***El espacio como relación***, *op. cit.*, p. 103.
[290] Cfr. LEIBNIZ, G. W.: ***Principios de naturaleza y de gracia fundados en razón,en Escritos filosóficos***, *op. cit.* parágrafo 1. p. 597.

aparece, que Leibniz entiende como una pura relación. Es entonces menester comprender la noción de relación, pues desde ella Leibniz fundará al compuesto y podrá explicarse entonces el carácter fenoménico de éste. El estatus ontológico de la experiencia sensible descansa en la noción de relación.

II.A.- La relación como fundamento del fenómeno

Como se vio en líneas anteriores, la filosofía leibniziana considera que los compuestos son agregados de sustancias simples, y esto es porque *"toda multitud supone unas verdaderas unidades"*.[291] Ahora bien, las entidades compuestas se muestran en la experiencia como unidades que, aunque cuestionables ya que pueden ser divididas infinitamente, requieren de alguna razón que dé sentido a la cohesión que permite experimentarla como unidad. Leibniz dará solución a esta unidad aparente como relación entre los simples que justifica la cohesión del compuesto que se muestra en la experiencia sensible.

Leibniz concibe la idea de relación muy tempranamente. En 1672 recibe el encargo de hacer una nueva edición de la obra del pensador renacentista italiano Mario Nizolio intitulada **De veris principiis et vera ratione philosophandi**. Ésta era una obra de interés histórico; sin embargo, Leibniz no perdería la oportunidad para dar a conocer sus ideas filosóficas,[292] por lo que escribe una introducción a la edición titulada **Disertación sobre el estilo filosófico de Nizolio**. Aquí, dentro de otras consideraciones, Leibniz presenta su manera de entender la relación que casi no varió en el tiempo a pesar de la evolución de su sistema filosófico.[293] En este escrito puede leerse:

> *"si bien no se puede prescindir totalmente de ellas al filosofar, ya que los concretos son realmente cosas, los abstractos no son cosas, sino modos de las cosas, no son sino relaciones de la cosa al entendimiento, o*

[291] LEIBNIZ, G. W.: ***Carta a la electora Sofía*** (1700) en ***La Monadología de G. W. Leibniz***, *op. cit.*, p. 63.
[292] Cfr. AITON, E.J.: ***Leibniz. Una biografía***, *op. cit.*, p. 58.
[293] Cfr. GARBER, Dino: ***Sustancia, relación y fenómeno en la filosofía de Leibniz*** op. cit, p. 51.

facultades del fenómeno. En la realidad se da una repetición de modos hasta el infinito, y cualidades de cualidades y números de números, y si todo esto fuesen cosas resultaría no sólo la infinitud, sino también la contradicción".[294]

En la cita anterior Leibniz, establece el carácter abstracto de las relaciones con un argumento de raíz ockhamniana. Para establecer que las relaciones no pueden ser reales se tendría que admitir que al verificar la realidad de dos sustancias, por ejemplo: la realidad de la sustancia A y la realidad de la sustancia B, se debería sumar a la realidad de cada una de las sustancias, la realidad de la relación que hay entre ellas, por lo que en vez de dos realidades se tendrían tres entidades reales. Esta misma duplicación de la realidad se puede extender de manera sucesiva hasta el infinito, lo que es conceder que hay más seres de lo necesario.

Así que la relación, desde esta perspectiva, no puede ser real sin violar la conseja ockhamniana. En consecuencia, la relación es sólo un vínculo, que en este caso pone la mente entre las dos realidades. Del mismo modo, el compuesto que se muestra en la experiencia se debe a un constructo de la mente que relaciona los simples, las mónadas, y produce el fenómeno. La relación toma entonces importancia en el sistema leibniziano, pues si se ha de fundar el compuesto ha de ser basado de la relación.

Ahora bien, como se dijo, la relación no puede ser considerada una sustancia. Habrá que encontrar algún otro fundamento para establecer el estatus de las relaciones. Pero no son muchos los modos en los que la ontología tradicional afirma la realidad de una entidad, pues sólo abre dos instancias en que la realidad ha de ser: o se es sustancialmente o se es accidentalmente.[295] En este sentido vale la pena considerar si la realidad de la relación puede ser amparada bajo la noción de accidente.

---

[294] LEIBNIZ, G. W.: ***Disertación sobre el estilo filosófico de Nizolio***, Madrid, Tecnos, 1993, p. 50.
[295] *Infra*, capítuloI Sección III.B .

Siguiendo lo expuesto en el capítulo primero, los accidentes gozan de algún rango ontológico, aunque no de la plenitud de la realidad; pues los accidentes son siempre en otro.[296] Su ser se debe a la sustancia a la que pertenecen y subyacen, y puede decirse que es desde los accidentes que se adjetiva la realidad.

Ahora bien, en un sentido tradicional la realidad que ostentan los accidentes también es ajena a la relación, y no puede admitirse que la relación se ampare en este carácter. El accidente pertenece siempre a una sustancia, y en este sentido no hay modo de vincular un mismo accidente a dos sustancias a la vez, mientras que la relación sí vincula a dos sustancias.

En el sistema leibniziano tampoco un accidente podrá fundar ontológicamente a la relación, pues los accidentes son siempre modificaciones que hace la sustancia de sí misma, a partir de su propia naturaleza,[297] o si se quiere, expresiones de un momento de la mónada,[298] por lo que todo accidente es como si fuera intrínseco a la mónada.[299] Pero una relación en una sola entidad es un sin sentido. Toda relación se da siempre entre varios elementos, establece analogías, paralelismos, cercanías y distancias, siempre entre unidades y nunca en la unidad. Por ende, las relaciones no son en la naturaleza monádica como sus accidentes, ya que toda relación *"se muestra como si fuera el accidente de varias sustancias a la vez"*.[300]

Todas estas consideraciones llevan a concluir que la relación no posee el mismo rango ontológico de las sustancias ni de los accidentes, por lo que si la relación no es real entonces tendrá que ser de alguna otra manera. Leibniz afirma que esta manera es ideal y en este sentido la relación es un producto mental, su unidad es aparente, fenoménica, por lo que la experiencia sensible es un constructo del sujeto.

---

[296] *Infra*, capítulo I. Sección III.B
[297] *Infra*,capítulo II Sección III.A
[298] *Infra*.,capítulo II. Seción II.D
[299] Cfr. LEIBNIZ, G. W.: ***La Monadología*** en ***Escritos filosóficos,*** *op. cit.*, parágrafo 2. p. 607

II.B.- La noción de relación desde la perspectiva lógica

Ahora bien, la noción de relación no sólo presenta problemas en cuanto a su fundamentación ontológica, sino que también arrastra algunas dificultades que derivan de las concepciones lógicas estudiadas en el capítulo anterior.[301] Se recordará que cuando se presentó la noción de sustancia como noción completa se expuso la perspectiva lógica de dicha definición. Ésta, fundada en el carácter autárquico de las mónadas, establecía que toda proposición a propósito de las sustancias debía tener la forma S es P, y de no ser así debían poder reducirse a ellas mediante una operación lógica ya que era posible demostrar tal implicación S es P a través de un análisis exhaustivo.[302]

Sin duda esta afirmación mostraba un criterio de verdad respecto a las proposiciones sobre las sustancias, ya que sería verdadero todo aquello dicho de la sustancia que se contuviera en el sujeto y falso aquello que no. Pero si se presta atención a las relaciones habrá que admitir que ninguno de los enunciados a propósito de éstas tienen la forma S es P, ni pueden ser reducidos a ella. Esto se debe a que las relaciones se dan entre dos sujetos, y el mismo predicado no puede ser en ambos a la vez. Si en las proposiciones relacionales el predicado no puede contenerse en el sujeto, entonces no cumplen con el criterio de verdad que se ha establecido y, por ende las proposiciones referentes a las relaciones carecerían de valor veritativo.

Ahora bien, Leibniz no puede admitir que no sea posible hacer proposiciones verdaderas de las relaciones, pues al hacerlo estaría resignando su sistema a no poder decir nada verdadero del mundo. Así que el autor se ve en la necesidad de hallar alguna salida a esta problemática.

---

[300] GARBER, Dino: ***Sustancia, relación y fenómeno en la filosofía de Leibniz***, *op. cit.*, p. 52.
[301] *Infra*, capítulo II. Sección II.B.2
[302] *Infra*, capítulo III. Sección II.B.2

Una solución al problema es la presentada por Garber en su libro **El Espacio como relación en Leibniz**. Garber admite que a primera vista las proposiciones relacionales no tienen la forma S es P. No obstante considera apresurado afirmar que estas proposiciones no pueden ser reducidas a esta forma, y piensa que la dificultad está en la perspectiva como se entiende la palabra reducción y en el marco en que se la ubica.[303]

En primer lugar, la palabra reducción puede entenderse en términos lógicos y en este sentido hace referencia a una operación mental en la que se pretende la representación gramatical de una relación ontológica. Esta representación se arraiga en que las relaciones se muestran como si fueran determinaciones extrínsecas compartidas por dos sujetos, pero por esto mismo dicha operación lógica no es posible en el contexto de la filosofía de Leibniz y así la reducción es un intento fallido. Es en este sentido que se ha entendido la palabra reducción cuando se consideró la perspectiva lógica de la noción completa en el capítulo anterior.

No obstante, esta primera perspectiva no agota el significado de la palabra reducción pues, ésta también puede entenderse desde una perspectiva metafísica,[304] donde *reducción a* es equivalente a *estar fundado en*, por lo que la palabra adquiere un sentido distinto del presentado por el ámbito lógico. De tal suerte que si se considera la relación que permite al compuesto habrá que precisar en qué se funda éste y así ver la manera en que se pueda concluir en lo simple. En este sentido, Leibniz afirma en los **Nuevos ensayos** que el compuesto:

> *"no es sino una relación cuyo fundamento se encuentra en cada una de las sustancias singulares. Así, esos seres por agregación no tienen otra*

[303] Cfr. GARBER, Dinu: ***El espacio como relación***, *op. cit.*, pp. 77-78.
[304] Cfr. *Ibid*, p. 78.

unidad acabada que la mental y consecuentemente, su entidad es de alguna manera mental o fenoménica, como la del arcoiris".[305]

El término reducción refiere a precisar lingüísticamente la base ontológica de una entidad ideal. Leibniz funda ontológicamente al compuesto en las unidades simples, pero no desde relaciones físicas concretas, sino desde la construcción que se procura la mente. La analogía del arcoiris que introduce en la cita muestra que cuando Leibniz piensa al compuesto tiene en mente una unidad aparente, fenoménica, pues, así como la realidad del arcoiris sólo se presenta en la mente que lo percibe, del mismo modo los compuestos son unidades sólo para la mente que tiene experiencia de ellos.

La salida de Garber al problema de la reducción es bastante ingeniosa y convincente. De hecho logra fundar al compuesto en una actividad de la mente a partir de la realidad sustancial o monádica. Ahora bien, Leibniz, cuando considera la relación, no sólo comenta la relación respecto a compuestos particulares, sino que incluso considera relaciones entre unidades de compuestos diferentes entre sí. Por lo que además del planteamiento de Garber se amerita una consideración de los tipos de enunciados a propósito de las relaciones entre compuestos.

II.B.1.- Tipos de enunciados a propósito de la relación

Hay que considerar que Leibniz nunca describe explícitamente el proceso de reducción de una proposición relacional a una proposición de la forma S es P, ni aclara en qué sentido las relaciones deben ser expresadas. A lo sumo presenta una serie de transformaciones de carácter lingüístico, pero que en ningún caso conforman una lógica

[305] LEIBNIZ, G. W.: ***Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano,*** en ***La Monadología de G. W. Leibniz,*** *op. cit.,* p. 74.

relacional.[306] Entre las relaciones se advierten dos tipos de proposiciones que Leibniz considera independientemente.[307]

En primer lugar, se encuentran relaciones que pueden llamarse simétricas, del tipo *A es como B*. En ellas la transformación a una proposición de la forma S es P es sumamente llana, pues la cualidad relacional puede ser traducida a una cualidad intrínseca en cada sujeto mediante la forma *A es X y B es X*. De tal suerte que una proposición relacional como por ejemplo: Pedro es tan bueno como Pablo, puede sin mayor dificultad traducirse por proposiciones de la forma S es P como Pedro es bueno y Pablo es bueno. En esta transformación se mantiene la misma carga significativa de la proposición relacional cambiando sólo su forma.[308]

Ahora bien, en el siguiente caso: David es el padre de Salomón, la traducción propuesta para las proposiciones de relaciones simétricas no logra hacer una reducción que sea equivalente. Decir, David es el padre de Salomón y Salomón es el hijo de David, o si se quiere David es el padre y Salomón es el hijo, a pesar de tener la forma S es P, no equivale a la relación originaria que se proponía. Esta dificultad se presenta también en proposiciones como: a la derecha de, más grande que, más bajo que, arriba de, y reciben el nombre de proposiciones relacionales asimétricas.

Leibniz no hace intento alguno por reducir las proposiciones relacionales asimétricas, a proposiciones de la forma S es P. Algunos autores lo atribuyen a una cierta deferencia psicológica que mantenía subordinado el pensamiento de Leibniz al

[306] Cfr. GARBER, Dinu: ***El espacio como relación***, *op. cit.*, p. 78.

[307] En el apéndice de fragmentos leibnizianos que ofrece Russell como colofón de su obra *Exposición critica de la filosofía de Leibniz*, puede leerse *"A mi criterio, la relación es más general que la comparación. Pues las relaciones son, o de comparación o de concurrencia (concours). Las primeras conciernen al acuerdo (convenance) o desacuerdo (tomo estos términos en un sentido lato), que abarca el parecido, igualdad, desigualdad, etc. La segunda clase implica alguna vinculación como por ejemplo las de causa y efecto, todo y partes, situación y orden, etc."*. LEIBNIZ, G.W: ***Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano***, G.V. 129 (N.E 114). / En la tesis siguiendo la denominación que Garber y Vallota tienen de los tipos de relación se ha decidido llamarles proposiciones relacionales simétricas y proposiciones relacionales asimétricas según convenga.

[308] Cfr. GARBER, Dinu: ***El espacio como relación***, *op. cit.*, p. 79.

escolasticismo aristotélico.[309] Sin embargo, posiciones encontradas a estas tesis como la que propone Garber, suponen una coherencia entre el proceder lógico de Leibniz y sus propuestas metafísicas,[310] dándole a la metafísica una primacía sobre la lógica. De tal manera que el principio de inherencia del predicado en el sujeto (S es P) es el producto lógico derivado de una reflexión metafísica, a saber, sobre la noción completa.

Autores como Garber apoyan esta tesis considerando la noción de lenguaje que Leibniz presenta en los **Nuevos ensayos.** Para Garber el lenguaje en Leibniz puede ser entendido como un reflejo de lo real.

> *"El lenguaje aparece íntimamente vinculado con las operaciones de pensamiento ¿Qué quiere significar Leibniz con esto? Según nuestro modo de ver, se trata de la relación directa que establece entre el signo lingüístico (la palabra), su significado (la noción), las operaciones lógicas que el entendimiento realiza con ellas (el análisis) y los objetos que designan (cosas o sustancias) ".*[311]

Cada uno de estos elementos representa un estadio de expresión que en última instancia remite a algún rango ontológico; así, el signo lingüístico, que es la palabra arbitrariamente asignada a una noción cualquiera, se corresponderá con ésta y se relacionará con otras de la misma manera como diversas nociones se relacionan entre sí para formar conceptos. Estas nociones son un espejo de las cosas en sí mismas pues heredan sus consonancias. Toda esta tesis encuentra un fuerte asidero metafísico en la noción leibniziana de expresión, donde entre lo expresado y la expresión se mantiene una adecuada relación regulada, recíproca y constante.

Leibniz admite un paralelismo entre el lenguaje y la realidad que éste expresa, por lo que no es difícil intuir el por qué del principio de inherencia (S es P). Un lenguaje que se subordine a la metafísica debe mantener entre sus elementos las mismas relaciones que se establecen entre las entidades reales, por lo que las proposiciones sobre la sustancia que

---

[309] Cfr. *Ibid*, p. 82.
[310] Vide. GARBER, Dino: **Sustancia, relación y fenómeno en la filosofía de Leibniz**, op. cit.
[311] Cfr. GARBER, Dinu: **El espacio como relación**, op. cit., p. 84.

ostenten la verdad deben tener la forma S es P, ya que en el ámbito ontológico a toda sustancia le son inherentes sus accidentes.[312]

Puede entenderse entonces que Leibniz no intente resolver la irreductibilidad de los enunciados de las relaciones asimétricas, pues bajo su óptica tal problema no es una carencia de la lógica tradicional, sino más bien se debe a una deformación que acontece en el lenguaje vulgar. El trabajo del filósofo es depurar la lengua, excluyendo estas deformaciones hasta alcanzar una total sincronía con la realidad.

La propuesta que hace Leibniz para alcanzar este objetivo es la creación de un lenguaje racional. De éste se debe depurar todo aquello que sea superfluo e innecesario para expresar la realidad; en este sentido dentro de los elementos del lenguaje sólo hay cabida para la palabra *ens* o *res,* el verbo sustantivo *est* y aquellas expresiones que permiten adjetivar a los entes. Desde estos elementos desaparecería el problema de la reductibilidad de las proposiciones asimétricas acerca las sustancias, y todos los enunciados necesariamente conservarían la forma S es P.

De la recíproca relación entre el lenguaje y la realidad, ha de concluirse que los enunciados relacionales tienen un asidero ontológico y, a pesar de que las relaciones son constructos mentales, éstas están fundadas en lo sustancial - las mónadas -.[313] En este sentido Leibniz afirma a Arnauld que: *"Me sería permitido los seres por agregación de las sustancias, ya que ellos obtienen su unidad sólo en nuestro espíritu; unidad que se funda en las relaciones o modos de las verdaderas sustancias"*.[314]

Líneas como las anteriores develan que en la postura leibniziana las relaciones no sólo tienen un sentido gramatical o lógico, sino que también se les da un estatus de realidad derivada.

---

[312] Infra, capítulo II. Sección II.B

[313] Cfr. "Todo lo que de alguna manera expresa una verdad debe estar fundado en la denominación intrínseca de una sustancia real o posible. En consecuencia, una relación verdadera será real si se funda en una mónada existente." GARBER, Dino: Sustancia, relación y fenómeno en la filosofía de Leibniz, op. cit., p. 62.

[314] LEIBNIZ, G. W.: Carta a Arnauld (1687) en La Monadología de G. W. Leibniz, op. cit., pp. 66-67.

II.C - La relación fundada desde la ontología

Como se vio en el capítulo segundo de este escrito, la mónada posee en sí todo lo que es, fue y será,[315] en una secuencia que se va desplegando ordenadamente a partir de una ley de orden.[316] Así las mónadas representan al universo a cada instante, o lo que es lo mismo, expresan sus infinitas relaciones con el resto de lo creado.[317] Esto es lo que se denominaba percepción y apercepción monádica. Cada mónada yace en correspondencia con todas las secuencias de representación de las demás mónadas, originando un concurso universal. Este concurso universal entre las infinitas sustancias es la armonía preestablecida.[318]

De esta manera es gracias a nociones como: noción completa, fuerza y expresión que puede justificarse en la autarquía monádica una multiplicidad infinita de relaciones. Pues, la sustancia que propone Leibniz es un ente que expresa a todo el universo desde una particular perspectiva, solucionando la multiplicidad en su unidad cualitativamente rica y otorgando a las relaciones una realidad derivada.[319] Sin embargo, demostrar que en cada percepción se resume todo el universo de relaciones de las mónadas, sólo es posible a través de un análisis perfecto que está vedado al hombre por sus limitaciones intelectivas.

Así, se puede llegar a una primera conclusión, a saber que las relaciones tienen una base sustancial gracias a la realidad derivada que le procuran los elementos simples en relación; está sólo es en tanto que relación de entidades reales pero tiene el suficiente asidero para asignarles algún estatus ontológico.

---

[315] Infra, capítulo II. Seción II.B

[316] Infra .capítulo II. Seción II.D

[317] Infra, capítulo II. Sección II.D

[318] La noción leibniziana de armonía preestablecida será presentada en el capítulo quinto de esta investigación. Supra, capítulo IV. Apartado III

[319] Cfr. GARBER, Dinu: El espacio como relación, op. cit., p. 99.

Garber abre otro punto de vista en la consideración de la fundamentación de las relaciones. Este autor piensa que las relaciones pueden fundarse también en Dios *"quien ve las relaciones que se establecen entre los diferentes estados monádicos y su mutua y necesaria correlación; y esta visión de Dios, no puede menos que ser verdadera y tener algo de real por objeto"*.[320]

Así, Garber muestra que además del respaldo ontológico que da la sustancia a la relación, donde la multitud infinita de relaciones se resuelve en la unidad de la representación,[321] debe considerarse que toda esta red infinita de relaciones, de expresiones más o menos claras de la totalidad de lo real, forman un conjunto armónico que puede ser visto desde la infinitud; ésta es la perspectiva que tiene Dios del universo.[322] Él puede ver las infinitas nociones completas que conforman el universo, sus múltiples implicaciones, como se correlacionan entre sí y cada una de las leyes que rigen los infinitos cambios.

De este modo puede concluirse junto con Garber que*: "por un lado,* (la relación) *tiene su fundamento en cada estado monádico, que es lo real por excelencia y, por el otro, tiene su fundamento en la visión de Dios, que es el origen de todo lo real"*.[323]

BIBLIOTECA

II.D.- La naturaleza dual de la relación y el conocimiento que se deriva de ella

La relación en Leibniz tiene una doble naturaleza pues, como se ha visto en los apartados anteriores, ésta es por un lado un constructo ideal, una construcción, que adquiere su unidad de una operación de la mente. Pero por el otro lado se funda en lo real -las mónadas creadas y Dios- entidades que le confieren realidad derivada.

---

[320] Ibidem.

[321] Cfr. LEIBNIZ, G. W.: Monadología en Escritos filosóficos, op. cit., parágrafo 56. p. 618

[322] Cfr. LEIBNIZ, G. W.: Epistola ad Hanschium de philosophia platónica sive de enthusiasmo platónico (1707)en GARBER, Dino: La Monadología de G. W. Leibniz, op. cit., p. 421.

La naturaleza dual de la relación se debe a que las relaciones son *"un ser que se produce en el entendimiento cuando (éste) une lo que por definición está separado - las unidades reales o las mónadas- y le proporciona a la unidad así lograda una entidad independiente"*,[324] que, sin embargo, no refiere a ninguna cosa real, sino en tanto que agregado mental de cosas reales, es decir en tanto que fenoménico.

La dimensión dual de la relación tiene una significación de gran importancia en el sistema leibniziano, pues es por medio de la construcción lograda en la intelección[325] que el entendimiento finito conoce el mundo. Como se dijo, la mente no tiene experiencia de lo simple, ella sólo es capaz de avizorar las relaciones. En esta operación, la mente sacrifica la realidad discreta.[326] No obstante, se logra una visión fenoménica, que aunque distorsionada, no por ello es desordenada e incongruente, sino más bien, coherente, más o menos clara, y de gran utilidad, a razón de ser fundada en lo real.

El saber fenoménico corresponde al conocimiento empírico en general y el científico en particular. Puede decirse que hay una prioridad gnoseológica de lo relacionado respecto de lo simple, ya que en la experiencia no se captan entidades simples y *"Aunque la existencia de las necesidades (lo que es) sea la primera en sí misma y en el orden de la naturaleza,* (Leibniz dirá que) *estoy de acuerdo [con Descartes] que no es lo primero respecto al orden de nuestro conocimiento"*.[327]

La operación de la mente que procura el fenómeno o relación es una experiencia del sujeto en su intimidad. Debido a que lo fenoménico sólo se da en la experiencia individual, Leibniz encuentra dificultades en sustentar el carácter universal del conocimiento científico.

---

[323] GARBER, Dinu: El espacio como relación, op. cit., p. 101.

[324] Ibid, p. 102.

[325] En carta a Bourquet Leibniz comenta que *"Percepción es para mí la representación de lo múltiple en lo simple"* LEIBNIZ, G. W.: ***a Bourquet*** (1704) en GARBER, Dino: ***La Monadología de G. W. Leibniz***, *op. cit.*, p. 216, artículo 5.

[326] Cfr. GARBER, Dinu: ***El espacio como relación***, *op. cit.*, p. 103.

[327] LEIBNIZ, G. W.: ***Carta a Foucher*** (1676) en ***La Monadología de G. W. Leibniz***, *op. cit.*, p. 70.

Si el conocer es una experiencia personal, y cada intelecto está aislado de los otros, cómo entonces se explica que se pueda llegar a los mismos conocimientos de las cosas del mundo sensible.

La respuesta al respecto se encuentra en que todos las mentes se representan sus fenómenos fundados en las mismas realidades simples. La realidad está en consonancia,[328] en un orden pleno.[329] De tal suerte que lo que se presenta a una mente individualmente se les presenta a todas. De esta manera Leibniz da respuesta a la intersubjetividad del conocimiento, pues a pesar de que las mentes no captan lo real, y lo que captan es sólo un fenómeno en ellas, todas las mentes perciben el mismo mundo.

Además, la objetividad del conocimiento se funda también en que las condiciones formales que rigen las relaciones son las mismas para todas las mentes. Actuales o posibles las relaciones deben regirse por los mismos principios, a los que Leibniz llama verdades eternas.[330]

II.E.- Las verdades eternas y la relación

Las verdades eternas posibilitan la relación. Como se dijo en el apartado anterior su alcance es universal, por lo que se notará que por encima de los casos particulares que se agencian en la experiencia de las relaciones, hay principios que rigen eternamente y que entre estos y las relaciones aparecen los mismos trazos que hay entre lo universal y lo particular, lo necesario y lo contingente y lo a priori y lo a posteriori.[331] De tal suerte que:

---

[328] *"Dios crea el mundo de tal manera que las secuencias o sucesivos estados de cada uno de sus componentes, es decir, de cada una de las sustancias, se corresponde con los estado sucesivos de todas las demás"*. Cfr. GARBER, Dinu: ***El espacio como relación***, *op. cit.*, p. 95.

[329] *"En las cosas todo está regulado de una vez con tanto orden y correspondencia como es posible, ya que la suprema sabiduría y bondad sólo pueden obrar con una perfecta armonía"* LEIBNIZ, G. W.: ***Principios de naturaleza y de gracia fundados en razón***, *op. cit.* parágrafo 13. p. 603

[330] Cfr. GARBER, Dino: ***Sustancia, relación y fenómeno en la filosofía de Leibniz***, *op. cit.*, p. 64.

[331] Cfr. *Ibidem.*

> *"Si los fenómenos son relaciones concretas, y dichas relaciones –en el caso de ser verdaderas- son la expresión de la armonía intermonádica, entonces deberán estar regidas por los principios generales del orden que abarcan a toda relación posible; en breve, que estarán gobernadas por las verdades eternas".*[332]

Las verdades eternas no sólo regulan el principio general del orden, sino que además, gracias a que el entendimiento las conoce, es que goza de razón.[333] A partir de las verdades eternas:

> *"nos elevamos a los actos reflexivos, que nos hacen pensar en lo que llamaremos yo y considerar que esto o aquello está en nosotros: y es así como pensando en nosotros, pensamos en el ser, en la sustancia, en lo simple y en lo compuesto".*[334]

Al coincidir el fundamento de las relaciones con las verdades que rigen el entendimiento, el conocimiento que se tiene del mundo adquiere objetividad. Así es condición de la epistemología de Leibniz, que en el entendimiento se encuentren las verdades eternas de manera innata, versando el conocer de lo real a través de lo posible. Lo real se expresa al objetivar, o si se quiere, al entender a priori las verdades eternas que rigen las representaciones. De esta manera hay mónadas que no sólo representan a lo real sino que también lo entienden;[335] estas mónadas son las almas.

Comentaristas como Salas Ortueta otorgan a las verdades eternas una responsabilidad mayor en el sistema leibniziano. Para este intérprete las verdades eternas son la realidad leibniziana. En su libro **El conocimiento del mundo externo y el problema crítico en Leibniz y Hume** advierte que:

> *"Lo real en Leibniz en ningún caso es el mundo trascendente, al que en primera instancia parecen aludir los fenómenos, sino que se trata del*

---

[332] GARBER, Dino: ***Sustancia, relación y fenómeno en la filosofía de Leibniz*** (segunda parte)en ***Revista venezolana de filosofía N 11***, Caracas, Universidad Simóm Bolívar, 1979, p. 50.

[333] Cfr. LEIBNIZ, G. W.: ***Monadología*** en ***Escritos filosóficos,*** *op. cit.*, parágrafo 29. p. 613

[334] *Ibid*, parágrafo 30. p. 613.

[335] Cfr. LEIBNIZ, G. W.: ***Carta a Sofía*** (4 de noviembre de 1696) G VIII, 542-3.

orden de las verdades eternas... se trataría de una especie de realismo de los universales."[336]

Desde esta apreciación las verdades eternas no sólo rigen las relaciones, sino que además ostentan un rango ontológico. Tal es la asignación ontológica de Salas Ortueta a las verdades eternas, que cuando comenta sobre las verdades de razón[337] expresa que *"la verdad de razón, tal como es conocida por Dios, tiene más radicalidad ontológica que las sustancias individuales"*.[338]

Este escrito no está de acuerdo con la interpretación del autor, pues la afirmación de que el sistema leibniziano se trata de un realismo de los universales mucho dista de las tesis que afirman la realidad de sustancias particulares, tan individualizadas en su noción individual que hasta agotan su propia especie. Otorgar realidad ontológica a estas verdades es asignarles un sustrato que Leibniz mismo no les concede.

De este modo, no se ve como Salas Ortueta afirma que las verdades de razón pueden tener más radicalidad ontológica que las sustancias individuales, pues el desarrollo de la noción de sustancia que se ha visto en el tercer capítulo de este trabajo, deja claro que la realidad en Leibniz no tiene otro matiz que el de las mónadas.

Basta considerar que *"el entendimiento de Dios es la región de las verdades eternas"*,[339] para dar cuenta que la naturaleza de éstas no puede ser ontológica. Las verdades eternas permiten relacionar los posibles en el entendimiento divino. No obstante, es la voluntad la que en un acto libre otorga la existencia a algunos posibles en particular.[340] Ahora bien *"si las afirmaciones de las verdades eternas fuesen acciones de la voluntad del*

---

[336] DE SALAS ORTUETA, Jaime: ***El conocimiento del mundo externo y el problema crítico en Leibniz y Hume***, *op. cit.*, p. 20.

[337] Último eslabón en el conocimiento intelectivo y por medio del cual se alcanza a las verdades eternas.

[338] DE SALAS ORTUETA, Jaime: ***El conocimiento del mundo externo y el problema crítico en Leibniz y Hume***, *op. cit.*, p. 19.

[339] LEIBNIZ, G. W.: ***Monadología*** en ***Escritos filosóficos***, *op. cit.*, parágrafo 43 p.615.

[340] *Supra*, capítulo IV. Apartado II

más perfecto de los espíritus, esas acciones serían todo menos libres",[341] lo que es un absurdo en la filosofía de Leibniz.

Las mismas verdades que yacen en el entendimiento divino, permiten al entendimiento finito

> *"descubrir las ciencias de acuerdo con las cuales Dios ha regulado las cosas (pondere, mensura, número, etc.), ella imita en su esfera y en su pequeño mundo, en el que le está permitido obrar, lo que hace Dios en el grande".*[342]

Esta imitación a la que se hace referencia en la cita debe ser entendida desde dos ángulos: por un lado, en el de la imitación del entendimiento de Dios al entender las verdades eternas, y por el otro en el obrar que Dios ejerce en la voluntad creadora y que los individuos copian en la representación que tienen del universo.[343]

[341] LEIBNIZ, G. W.: ***Teodier*** (1710) en ***La Monadología de G. W. Leibniz***, , *op.cit.*, p. 427.
[342] LEIBNIZ, G. W.: ***Principios de naturaleza y de gracia fundados en razón***, *op. cit.* parágrafo 14, p. 604.
[343] *Infra*. capítulo III.

III.- El fenómeno bien fundado

Como se ha visto, la representación del universo que hacen los individuos no es otra cosa que una relación, y Leibniz llama a estas relaciones fenómenos.[344] En todas las almas concuerdan los fenómenos, lo que se debe a que *"el alma...expresa los fenómenos de todos los demás cuerpos según la relación con el suyo"*. [345]

Al ser relaciones los fenómenos tienen un carácter infinitamente compuesto; y esto es fácil de aceptar, pues todas las experiencias del fenómeno son siempre de agregados, con partes claramente discernibles. Por esta razón el fenómeno no cuenta con una unidad real, y así no es un ente ontológico en el sentido pleno de la palabra; éste emerge de la apreciación que hace la mente[346] cuando advierte algunas sustancias y por ende sus modos y relaciones. En carta a Arnauld, Leibniz comenta que *"no es más que un ente de razón... De imaginación o de percepción, es decir, un fenómeno"*.[347] El fenómeno es si se quiere una representación que surge de la representación de la realidad, de las infinitas relaciones o vínculos que entre las sustancias establecen las mentes al forjar el conjunto.

Desde la relación puede decirse que la noción de fenómeno es análoga a la idea que se tiene de un ejército[348] o de un rebaño,[349] que son entidades que si bien no gozan de una existencia unitaria, se definen por abstracción y en ella encuentran una suerte de realidad apoyada en cada uno de los elementos que al relacionarse forman el conjunto. Es innegable que cada uno de los integrantes tanto del ejército como del rebaño, se vincula en el tumulto

---

[344] GARBER, Dino: ***Sustancia, relación y fenómeno en la filosofía de Leibniz*** (segunda parte), *op. cit.*, p. 35.

[345] Cfr. LEIBNIZ, G. W.: ***Carta a Arnauld*** (1687) en ***La Monadología de G. W. Leibniz***, *op. cit.*, p. 66.

[346] GARBER, Dino: ***Sustancia, relación y fenómeno en la filosofía de Leibniz*** (segunda parte),*op. cit.*, p. 35.

[347] LEIBNIZ, G. W.: ***Carta a Arnauld*** (30 de abril de 1687) en ***Correspondencia a Arnauld***, *op. cit.*, p. 110.

[348] Cfr. LEIBNIZ, G. W.: ***Carta a Arnauld*** (30 de abril de 1687) en GARBER, Dino: ***La Monadología de G. W. Leibniz***, *op. cit.*, p. 66.

[349] Cfr. RUSSELL, Bertrand: ***Exposición crítica de la filosofía de Leibniz***, *op. cit.*, p. 291.

para conformar una suerte de unidad aparente, sólo alcanzada en la representación de la totalidad que se procura la mente humana.[350]

El fenómeno que propone Leibniz no es una sustancia proveniente de las múltiples relaciones que la mente hace a partir de las mónadas creadas. Así, los fenómenos son seres por agregación,[351] gestando un universo que no goza de dureza ontológica, pero que si es bien fundado.

Como se dijo, la razón de ser de las representaciones fenoménicas se haya en la mente misma, pues es desde su incapacidad de abarcar la infinita riqueza cualitativa de la realidad, que la mente sacrifica la comprensión de la totalidad de lo real por la aprehensión del conjunto en relación.[352] La construcción que logra la mente en la representación del fenómeno se da, como el mismo Leibniz señala, en aras de la comodidad del razonamiento.[353]

El carácter del fenómeno dependerá de los elementos simples que lo fundan y de la claridad y distinción con que la mente se lo representa, y al igual que *"lo que constituye la esencia de un ejército no es sino una manera de ser de los hombres que lo componen"*.[354] Como se ha visto, el mundo fenoménico se corresponde con las representaciones de todas las sustancias. No obstante, tal correspondencia no garantiza la autenticidad de los fenómenos, pues a partir de la experiencia sensible no puede saberse cuáles son bien fundados, en tanto que instaurados a partir de las sustancias y cuáles son meras quimeras o fantasías.

---

[350] LEIBNIZ, G. W.: ***Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*** (1704) en Cfr. GARBER, Dino: ***La Monadología de G. W. Leibniz***, *op. cit.*, p. 74.

[351] Cfr. LEIBNIZ, G. W.: ***Carta a Arnauld*** (30 de abril de 1687) en ***Correspondencia a Arnauld***, *op. cit.*, p. 101.

[352] Cfr. GARBER, Dino: ***Sustancia, relación y fenómeno en la filosofía de Leibniz*** (segunda parte), *op. cit.*, p. 43.

[353] Cfr. LEIBNIZ, G. W.: ***Carta a Arnauld*** (30 de abril de 1687) en ***Correspondencia a Arnauld***, *op. cit.*, p. 116.

[354] Cfr. LEIBNIZ, G. W.: ***Carta a Arnauld*** (30 de abril de 1687) en GARBER, Dino: ***La Monadología de G. W. Leibniz***, *op. cit.*, p. 66.

Es decir, a pesar de la evidencia alcanzada respecto a la fundamentación de los fenómenos bien fundados, nada se ha dicho sobre el criterio que permite reconocerlos, pues si bien queda claro que estos tienen su fundamento en las percepciones de las mónadas, éstas no se presentan en la experiencia sensible, lo que por esta vía hace indiscernible a estos entes de razón de las meras fantasías y quimeras -como la de los sueños o la de las ilusiones-. Tal dificultad de discernimiento debilita la solidez que se había logrado en la definición del fenómeno, por lo que se ve la necesidad de establecer algún criterio que permita identificar los fenómenos bien fundados de los que no lo son.

III.A.- Criterio para distinguir al fenómeno bien fundado de las quimeras y fantasías

En un texto escrito hacia el 1684, que lleva por título **Sobre el modo de distinguir los fenómenos reales de los imaginarios**, Leibniz hace una revisión de las diferentes razones que han de llevar a considerar un fenómeno como fundado en la realidad y no una mera quimera. [355] Este escrito encuentra sus criterios en la revisión de dos instancias a las que considera por separado; por un lado, atiende al fenómeno en sí mismo, y por el otro, le considera en relación con los fenómenos que le anteceden y que le preceden.

En primer lugar, ateniéndose al fenómeno mismo, establece como indicios de la realidad de un fenómeno que éste ha de ser *"vivido, múltiple y congruente"*,[356] entendiendo vivido como una suficiencia en la intensidad de la percepción del fenómeno, donde las cualidades tales como: la textura, el color, la luz, la temperatura, etcétera, no tienen ningún

[355] *"Dado que todos los contenidos intramentales, los que poseen un correlato real y los meramente imaginarios, son a justo título fenómenos, es forzoso estipular criterios que permitan distinguir unos de otros. Este opúsculo constituye la mejor exposición que haya logrado ofrecer Leibniz de este espinoso problema".* OLASO, Ezequiel: ***Escritos filosóficos,*** *op. cit.* p. 257.

[356] LEIBNIZ, G. W.: ***Sobre el modo de distinguir los fenómenos reales de los imaginarios*** (1684) en ***Escritos filosóficos,*** *op. cit.*, p. 320.

impedimento de ser captadas con toda claridad; es decir, los fenómenos bien fundados no han de ser borrosos o débiles.

El fenómeno será considerado como múltiple en la medida en que se pueda captar su riqueza cualitativa, y ésta permita la realización de variados experimentos y diferentes observaciones. En tal sentido Leibniz espera que un fenómeno bien fundado posea más de un carácter cualitativo, como por ejemplo que no sólo sea una textura, sino que ésta tenga un color, un olor, sonidos, sabores entre otros. De la misma manera espera que la experiencia que se pueda tener de ello no sea sólo del conjunto sino que se pueda tener experiencia de cada una de las partes.

Por último, un fenómeno será congruente si hay en él innumerables pequeñas percepciones, mismas que sólo tienen sentido desde el orden que se establece entre unas y otras. De este modo se pretende que los fenómenos sean una continuidad que guarden una relación habitual de forma análoga a como la han guardado otros fenómenos similares, " *en efecto, si viéramos seres humanos que se mueven en el aire, cabalgando en los hipogrifos de Ariosto, creo que dudaríamos si es un sueño o estamos despiertos*". [357] Del mismo modo lo haríamos si de una percepción del mar se saltara a una percepción de una montaña. No sucede lo mismo cuando hay orden entre las percepciones, y éstas se pueden identificar con fenómenos antes percibidos. A lo que Leibniz apunta es que no puede haber una discontinuidad entre los elementos de fenómenos semejantes.

Aquí puede verse como el criterio de discernimiento de los fenómenos bien fundados, que en primera instancia refería a los fenómenos en sí mismos, ahora empieza a abrir su espectro a la consideración de los fenómenos en relación con otros. Esta consideración del fenómeno en relación a las otras percepciones - bien sea que le anteceden o bien sea que le preceden - es la segunda instancia de consideración en cuanto a criterios de discernimiento que propone Leibniz para saber que se trata de un fenómeno bien fundado y no de una quimera.

Hay que admitir que en la experiencia sensible los fenómenos se dan en una secuencia más o menos ordenada; es decir, lo que ha sucedido ahora de alguna manera esta concatenado coherentemente con lo que sucedía hace algún rato, y así también lo que ha de suceder en unos instantes también debe mantener una secuencia con lo que sucede ahora. De esta forma se mantiene un orden fenoménico entre las representaciones monádicas. Pero no sucede lo mismo con las quimeras, fantasías o sueños pues éstas, al contrario de los fenómenos bien fundados, tienen en común un desorden entre sus representaciones. De tal suerte que la coherencia entre las representaciones se establece como un sólido criterio de distinción entre unas y otras entidades fenoménicas.

También es un criterio para establecer lo fundado de un fenómeno que las percepciones que se muestren a la mente puedan ser constatadas por otras mentes, ya que *"no sólo es probable sino también es cierto que existen otras sustancias semejantes a nosotros"*,[358] y puesto que ellas también han de representarse al conjunto armónico de las relaciones entre las infinitas sustancias, sus percepciones deberían ser perspectivas de los mismos objetos que se presentan en la experiencia sensible.

El último argumento que se considerará es el que Leibniz presenta como el mejor indicio de realidad de los fenómenos. Éste expone que estos serán bien fundados si desde ellos se pueden hacer predicciones de los fenómenos futuros con un cierto rango de éxito. Este criterio es tan válido que Leibniz arguye que aunque fueran los fenómenos nada distintos de los sueños y el mundo que se percibe apariencias, quimeras o fantasías, éste tendría que calificársele como real si usando bien la razón no llegara a engañarnos jamás.[359]

Ahora bien, Leibniz es honesto al admitir que la suma de todos los criterios que ha expuesto no da una demostración lo suficientemente concluyente como para consentir la

---

[357] *Ibid*em.
[358] *Ibid*, p. 321.
[359] Cfr. *Ibid*, p. 267.

realidad de un fenómeno con rango de certidumbre metafísica, es decir que su contrario sea contradictorio, pues:

> *"nada impedirá que algunos sueños bien ordenados, que pudieran presentarse a nuestras mentes, hubieran de parecernos verdaderos. Tampoco es de gran peso el argumento, comúnmente aducido, de que en ese caso Dios sería un embustero; indudablemente, nadie deja de advertir cuán lejos está esta demostración de proporcionar certeza metafísica, pues, al afirmar algo sin una investigación cuidadosa, seríamos engañados no por Dios, sino por nuestro propio juicio".*[360]

A lo sumo a lo que todos estos criterios de discernimientos aproximan es a una certeza moral.[361] Es por esta razón que no puede demostrarse de forma absoluta la distinción entre los fenómenos bien fundados y las fantasías. No obstante, Leibniz cree que tal certeza es suficiente, ya que aunque esta vida fuese un sueño, una quimera o fantasía:

> *"Estamos destinados a la eternidad y esta vida eterna, aunque se extienda muchos miles de años, es como un punto en relación con la eternidad, que insignificante resulta ante una verdad tan inmensa la inclusión de un sueño tan breve que confrontado con aquella verdad muestra una desproporción mucho mayor que la que existe entre en el sueño y la vida".*[362]

La salida leibniziana al problema de la distinción entre fenómeno bien fundado y fantasía no deja de ser original, sin embargo, dista mucho de concluyente, y recuerda las salidas teológicas de la escolástica que desesperadamente enfrentan a la modernidad.

---

[360] LEIBNIZ, G. W.: ***Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*** en RUSSELL, Bertrand: ***Exposición crítica de la filosofía de Leibniz***, *op. cit.*, p. 260.

[361] Cfr. LEIBNIZ, G. W.: ***Sobre el modo de distinguir los fenómenos reales de los imaginarios*** (1684) en ***Escritos filosóficos***, *op. cit.*, p. 267.

[362] *Ibid*, p. 268.

CAPÍTULO IV:
RELACIONES ENTRE FÍSICA Y METAFÍSICA EN LA FILOSOFÍA LEIBNIZIANA

I.- Objetivo del capítulo

La noción de fenómeno que se ha estudiado en el capítulo anterior empalma de manera armónica con la noción de sustancia entendida como mónada simple, completa dinámica y expresiva. Aquí se nota el esfuerzo colosal de este autor por construir un sistema con visión de conjunto, engranando cada pieza, vinculándolas entre sí de tal forma que sus escritos, a pesar de mostrarse aparentemente como asistemáticos e inacabados en su forma,[363] forjan de manera indudable un sistema racionalmente armónico con una visión de conjunto.[364]

En Leibniz las relaciones entre entidades físicas -o del universo de los fenómenos - y entidades ontológicas -o del universo de lo real- tienen una consonancia que difícilmente es alcanzada en otros sistemas. Ahora bien, dar cuenta de la completitud de esta armonía es mostrar las razones por las que el universo es como es, para lo cual se precisa remontar a la causa misma de éste, y a partir de ahí fundarle.

[363] *Infra*, capítulo III.
[364] *Infra*, capítulo III.

Tal es el objetivo de este capítulo, por lo que se prestará atención al mecanismo de creación del universo y a la noción de armonía preestablecida, así como a sus principales implicaciones y consecuencias.

II.- El mecanismo de creación

II.A.- El fundamento de lo real y de lo fenoménico

En un texto fechado en 1697 titulado **De Rerum originatione radicali**, Leibniz escribe:

> *"Además del mundo o del agregado de las cosas finitas, existe un cierto uno que es dominante, no sólo como el alma es dominante en mí, o, más bien, como el yo es dominante en mi cuerpo, sino por una razón más alta. Porque el uno dominante del universo no sólo rige al mundo sino que también lo fabrica o lo hace".*[365]

La cita anterior devela la causa del universo; ésta es una unidad que difiere de las mónadas por su carácter fundante, y que se contrapone al mundo –fenoménico- pues lo rige. En tal sentido, se trata del estudio de una entidad que no se corresponde con ninguna de las presentadas en los capítulos anteriores.

[365] LEIBNIZ, G. W.: ***De rerum originatione radicali*** (1697) en GARBER, Dino: ***La Monadología de G. W. Leibniz***, *op. cit.*, p. 407.

Su carácter de originar la existencia del universo[366] le hace causa primera de éste. Así, puede pensarse que la unidad a la que se hace referencia, al menos en primera instancia, está fuera de la secuencia del mundo y a fin de no proseguir una cadena infinita de causas, también podría decirse que debería ser causa de sí. En referencia a la causa primera del universo Leibniz escribe en la **Teodicea**, que:

> *"Dios es la primera razón de las cosas, pues las que son limitadas, como todo lo que vemos y experimentamos, son contingentes, y nada existe en ellas que haga que su existencia sea necesaria, ya que es manifiesto que el tiempo, el espacio y la materia, en sí mismos homogéneos y uniformes, e indiferentes a todo, podrían muy bien recibir a otros movimientos y otras formas, y en otro orden. Es necesario, entonces buscar la razón de la existencia del mundo que es el conjunto completo de las cosas contingentes, y es preciso buscarla en la sustancia que tenga en sí misma la razón de su propia existencia, que es, por lo tanto, necesaria y eterna".*[367]

Dios es la unidad que funda el universo, y esta frase debe entenderse de modo absoluto pues, tanto las sustancias como los fenómenos, se instituyen a partir de una sustancia de naturaleza divina y perfecta. Asimismo la idea de Dios completa el sistema leibniziano dando razón de las relaciones en la esfera de lo real que a su vez gestan la esfera del fenómeno.

Las pruebas que en Leibniz pueden leerse de la existencia de la sustancia divina van desde la tradicional prueba ontológica[368] basada en que la esencia del ser

---

[366] En el escrito citado Leibniz parece no hacer distinción en el uso de los términos universo y mundo, está misma familiaridad de los términos puede ser leída en otros escritos. Cfr. LEIBNIZ, G. W.: ***Sobre la originación radical de las cosas*** (23 de noviembre de 1679) en ***Escritos filosóficos,*** *op. cit.*, p. 479.

[367] LEIBNIZ, G. W.: ***Teodicea*** (1710) en GARBER, Dino: ***La Monadología de G. W. Leibniz,*** *op. cit.*, p. 409.

[368] Según el mismo Leibniz afirma en un texto de 1692 titulado **Animaversiones in partem generalem principiorum cartesianorum**, esta vía para probar la existencia divina, encuentra sus

necesario involucra su existencia,[369] hasta la prueba cosmológica que considera a Dios por los efectos de su acción que se muestran en el universo.[370] La prueba cosmológica se fundamenta en el principio de razón suficiente que pide que debe haber una causa de todo lo que existe, por medio de la cual se podría dar razón de ello.[371] Las pruebas de la existencia divina apoyan aún más la idea de que esta sustancia funda al universo, bien sea porque sólo su noción encierra las cualidades que lo pueden fundar o porque el universo refleja los efectos de su acción creadora. De tal suerte que un acercamiento a la creación del universo es una consideración de las acción creadora de Dios.

II.B.- Principios del mecanismo de creación

II.B.1.- Posibilidad y existencia

Dios causa el mundo, es lo que parece quedar claro de las líneas anteriores. La acción creadora de Dios debe realizarse según una manera, debe seguir un procedimiento, o como se ha dicho, debe responder a un mecanismo de creación. A

---

primeras raíces en la demostración de San Anselmo de Canterbury, y luego es tomada por Tomás de Aquino de quien la aprendería Descartes a través de las enseñanzas de La Fléche. Para Leibniz los argumentos esgrimidos por estos filósofos son imperfectos, pues dan por sentado la verdad de la posibilidad de Dios sin demostración alguna; el replanteo del argumento que hace Leibniz comienza por considerar la posibilidad de Dios. Cfr. LEIBNIZ, G. W.: ***Animadversiones in partem generalem Principioru Cartesianorum*** (1692) en GARBER, Dino: ***La Monadología de G. W. Leibniz***, *op. cit*, p. 413.

[369] Cfr. LEIBNIZ, G. W.: ***Texto sin nombre*** (1701) en GARBER, Dino: ***La Monadología de G. W. Leibniz***, *op. cit.*, p. 415.

[370] *"el orden admirable que se encuentra en el mundo(*el fenómeno*) nos hace ver que existe un príncipe universal, cuya inteligencia, así como potencia, es suprema"*. LEIBNIZ, G. W.: Response aux reflexions contenues dans la seconde edition du dictionarire critique de M Bayle, Article Rorarius, sur le systeme de L'harmonie pre'etablie. Gerhard,IV,506,(1702)

[371] Cfr. GARBER, Dino: ***La Monadología de G. W. Leibniz***, *op. cit.*, p. 404.

juicio de Leibniz ese mecanismo se rige por dos principios fundamentales, a saber, el principio de composibilidad y el principio de lo mejor.[372] Estos dos principios son los pilares del mecanismo de creación; mientras el primero rige para las infinitas conexiones entre los posibles,[373] el segundo principio funge como criterio de discernimiento para dar el paso de la posibilidad a la existencia.[374] Hay que considerar que estos principios dependen del carácter de la sustancia divina y sólo desde ésta se puede dar cuenta de ellos.

Dios es un intelecto y es en este sentido cabe sostener que piense. No es absurdo mantener que antes de la creación sólo existía Él y sus pensamientos, de tal suerte que los elementos que conforman el universo o son en Dios o son en sus pensamientos. Si Leibniz admitiera que estos son en Dios caería en un panteísmo al estilo de Spinoza, lo que de ninguna manera es congruente con la noción de sustancia que se ha presentado en el capítulo segundo. Por ello Leibniz se ve en la necesidad de optar por la segunda afirmación. En la **Teodicea,** afirma no sólo que Dios ha de ser sapiente, dotado de inteligencia, sino que además en la creación Dios considera los elementos de su pensamiento para crear el mundo; aquí puede leerse:

> *"Es necesario también que esta sustancia sea inteligente, pues el mundo que existe una vez que son igualmente posibles una infinidad de otros mundos que igualmente pretenden, por así decirlo, la existencia, es necesario que la causa del mundo haya*

---

[372] Cfr. LEIBNIZ, G.W.: ***Animadversiones in partem generalem Principioru Cartesianorum*** (1692) en ***La Monadología de G. W. Leibniz***, *op. cit.*, pp. 468-470.

[373] Cfr. LEIBNIZ, G.W.: ***A Bourquet*** (1714) en GARBER, Dino: ***La Monadología de G. W. Leibniz***, *op. cit,* p. 465.

[374] LEIBNIZ, G.W.: ***A Juan Bernoulli*** (1699) en GARBER, Dino: ***La Monadología de G. W. Leibniz***, *op. cit,* p. 474.

tenido en cuenta o en consideración a todos esos mundos posibles, para así determinar uno".[375]

Dios en su inteligencia consideró una multitud de posibilidades antes de pasar una a la existencia; estos posibles son los elementos del pensamiento divino a los que antes se hacía referencia. Aquí el término posibilidad ha de ser entendido como no contradicción,[376] es decir aquello que en su noción no encierra opuestos (un sol redondo - cuadrado, un día claro - penumbroso, etc.). Se encuentra entonces la primera condición para la existencia, la posibilidad que sin embargo aún dista mucho de poder ser lo real. Los posibles son sólo pensamientos en la mente de Dios, y cada uno de ellos pretende la existencia, como si se tratase de una exigencia de su propia naturaleza, por lo que puede concluirse que los existentes no sólo se deben a la acción divina, pues pareciera haber *"una cierta exigencia hacia la existencia en las cosas posibles o en la posibilidad o esencia misma... la esencia en si tiende a la existencia".*[377]

En este sentido, puede decirse que los posibles son las esencias de las cosas que realmente existen,[378] aunque el infinito de las cosas que denominamos existente es infinitamente menor en comparación al infinito que representa al conjunto de la totalidad de los posibles.

Si esto es así, de los infinitos posibles Dios tomará aquellos a los que les dará la existencia, y entonces se abren dos alternativas: o bien Dios otorga la existencia a

---

[375] LEIBNIZ, G. W.: ***Teodicea*** (1710) en GARBER, Dino: ***La Monadología de G. W. Leibniz***, *op. cit.*, p. 409.

[376] Cfr. LEIBNIZ, G. W.: ***Definiciones*** (1683-1694?) en GARBER, Dino: ***La Monadología de G. W. Leibniz***, *op. cit.*, p. 465.

[377] Cfr. **De rerum originatione redicali**, Gerhard,VII,303-5,(1697)

[378] Cfr. LEIBNIZ, G. W.: ***Generales inquisitones de analysi notionum et veritatum*** (1686) GARBER, Dino: ***La Monadología de G. W. Leibniz***, *op. cit.*, p. 466.

todos los posibles, respondiendo a la expectativa de existencia contenida en cada esencia, con lo que el mundo se conformaría por todos los posibles en la mente de Dios; u otorga la existencia sólo algunos. Si este fuera el caso habría que dar cuenta de cómo Dios elige a aquellos que van a existir y cuál es el modo como los hace existir, por lo que se tendría que considerar a la potencia divina.

Leibniz descarta la primera alternativa, en **Notas para la discusión con Spinoza,** -1676- aquí puede leerse*"no todos los posibles per se, pueden existir conjuntamente con los otros; de lo contrario se seguirían muchos absurdos"* .[379] Como se vio la posibilidad sólo exige no mostrar contradicción en sí, por lo que en la mente de Dios pueden albergarse infinitas posibilidades; De esta manera podría imaginarse: *"un mundo sin sol, o con un sol que este situado y se mueva de una forma completamente diferente al nuestro"*,[380] o un mundo donde Judas no hubiese traicionado a Cristo, o lo hubiese hecho de manera distinta de como lo hizo. Ya que ninguno de estos planes implican contradicción en sí. Pero una cosa es ser un posible y otra muy distinta es coexistir en el universo, pues como podría pensarse un mundo existiendo sin sol, con un sol redondo, o uno con un sol cuadro sin generar contradicciones.

Así también, en las mismas **Notas para la discusión con Spinoza** puede esgrimirse un segundo argumento en contra de la existencia de todos los posibles, en el Leibniz expone:

> *"si todos los posibles existiesen, no habría razón de la existencia y bastaría la mera posibilidad.(Aquí podría verse que la existencia de toda posibilidad, implicaría que entre el ámbito de la posibilidad y existencia no abría ninguna diferencia, con lo que la*

[379] Leibniz, **Notas para la discusión con Spinoza** (1676), Gerhard.
[380] Leibniz, **Dialogue entre Theophile et Polidore**, Grua I, 285-7, (1679), Gerhard.

razón de la existencia estaría reducida al ser mera posibilidad) por lo tanto, no habría Dios...".[381]

Pues, para Leibniz, no podría haber un Dios que permitiese la mera posibilidad como criterio de creación, sin duda un Dios así es ajeno a la racionalidad que el autor procura en la naturaleza de un ser perfecto. En cambio, la existencia de sólo algunos de los posibles implica selección, lo que justifica la existencia de un sabio seleccionador, con el intelecto capaz de formular la mejor de las selecciones pues, de no ser así, que diferencia habría entre la existencia de todos los posibles o cualesquiera de ellos sin razón alguna. Sin selección, Dios y la creación carecen de sentido tal como Leibniz lo concibe, y difícilmente el principio de razón suficiente tendría sentido en un mundo como éste. El costo de la existencia de todos los posibles es demasiado alto, como para que el sistema leibniziano le considere verdadero.

De manera que a Leibniz sólo le queda la segunda alternativa, a saber, que Dios elige algunos posibles para ser creados. Entonces, también se ve en la necesidad de mostrar cómo Dios determina aquellos que tienen mayor viabilidad de existir, es decir, un criterio que le permita pasar de la posibilidad a la existencia.

II.B.2 Composibilidad y el principio de lo mejor

El primer argumento contra la existencia de todos los posibles ya es un argumento de selección entre los posibles, pues mayor viabilidad debe entenderse como la eliminación de aquellos posibles que conducen a los absurdos. Es decir,

[381] Leibniz, **Notas para la discusión con Spinoza** (1676), Gerhard.

Dios dejaría fuera del grupo de los existentes a toda esencia que implique un absurdo en relación con el conjunto. Ahora bien, tal argumento no es concluyente en la solución del problema, pues también entre los posibles que restan hay múltiples alternativas de combinación. En realidad hay infinitos combinables en infinitas maneras, por lo que se amerita algún criterio más definitivo para poder dar cuenta de los posibles que han de pasar a la existencia.

A este respecto vale la pena abrir un espacio a algunas consideraciones que atañen a la posibilidad y al intelecto de Dios. Como se sabe, el intelecto de Dios contiene a todos los posibles y sólo a posibles en tanto que no podría contener esencias contradictorias sin atentar contra su inmutable racionalidad. Así también, en la mente de Dios es preciso incluir las reglas que rigen las relaciones entre estos posibles -verdades eternas-.[382] Ahora bien, por inmenso que sea el infinito de posibles en la mente de Dios, éste siempre es aún más grande pues, como bien se anuncia en la *Teodicea:*

> *"La infinidad de los posibles por grande que sea, no es mayor que la sabiduría de Dios que conoce todos los posibles. Se puede incluso decir que si bien esta sabiduría no supera extensivamente a los posibles, ya que los objetos del entendimiento no podrían ir más allá de lo posible, que en un sentido es únicamente lo inteligible, los supera intensivamente debido a las combinaciones infinitamente infinitas que establece con los posibles".*[383]

De esta manera la mente de Dios supera infinitamente al conjunto infinito de los posibles, pues además de contener a dicho conjunto, lo conoce en sus infinitas combinaciones. La sabiduría divina es absoluta.

---

[382] *Infra*, capítulo III.

[383] Leibniz, **Theodicee**,II,225,Gerhard, VI, 252 (1710)

Ahora bien, el conocimiento divino de las infinitas combinaciones entre los posibles, además de señalar la superioridad del intelecto de Dios sobre la infinidad del conjunto de los posibles, permite vislumbrar cuáles de los posibles deben existir. Este conocimiento sobre la composibilidad es producto del análisis de todos los posibles, considerándolos además en perspectiva con el resto del conjunto, pues:

> *"Dios no otorga aprobación o deniega a esta(s) serie(s) (ni a ninguna en particular), sino después de haber atendido a todo el detalle, y así, no pronuncia nada definitivo de los que llegarán a ser sin antes haberlo sopesado, y aun comparado con otras series posibles... ".*[384]

Tal actividad del intelecto de Dios es un análisis de las esencias, tanteando éstas en relación con las que conformarían en su coexistencia un mejor plan posible. Quizás el texto que con mayor claridad señala tal actividad del intelecto de Dios sea el de la **Teodicea**, donde se puede leer que:

> *"La Sabiduría de Dios no contenta con abarcar todos los posibles, los penetra los compara, los sopesa, para así estimar su grado de perfección y de imperfección, su fortaleza y su debilidad, el bien y el mal; va incluso más allá de sus combinaciones finitas, y realiza infinidad infinita de ellas, es decir una infinidad de series posibles de universos, donde cada uno de ellos contiene una infinidad de criaturas posibles".*[385]

El análisis de los posibles es el método por el cual Dios concede a las esencias su compleja red de relaciones, al menos con los posibles que le son composibles; así se establecen los infinitos planes composibles. Ciertamente no todos los posibles son composibles, o si se quiere, no todos los posibles pueden formar parte del mismo plan sin generar contradicciones, y de esta manera, tampoco

---

[384] Leibniz **Theodicee**,I,34,Gerhard, VI, 143 (1710) en 472 cita 11.
[385] *Ibidem*, II, 225, VI, 252.

pueden coexistir dos planes, pues como se verá Dios sólo crea al mejor. Así que a Leibniz sólo le queda la alternativa de admitir la existencia de uno de los planes composibles en vez de la de los otros,[386] de tal suerte que puede concluirse la necesidad metafísica de la existencia de sólo alguno de los sistemas composibles y no de la totalidad posible.

Desde las afirmaciones anteriores puede verse con alguna claridad la acción creadora de Dios. No obstante, aún no se responde a la pregunta sobre, ¿cuál es el criterio de selección que permite a Dios pasar a una esencia de la posibilidad a la existencia? Dicho en otras palabras, nada se ha aclarado a propósito de lo que permite que Dios conceda la existencia a un plan en particular y cómo logra discernirle del resto. La respuesta a estas cuestiones se encuentra en el anteriormente citado principio de lo mejor.

El principio de lo mejor, atiende a las siguientes consideraciones. A Dios le corresponde la perfección, lo más adecuado, los actos más bondadosos, la máxima sabiduría y virtud, por lo que *"no es conveniente a la sabiduría y bondad soberana hacer otra cosa que lo que es mejor y más perfecto"*.[387] Dios entonces estaría siempre en la necesidad de actuar atendiendo a estos atributos y nunca de manera imperfecta, inadecuada, malévola, ignorante o viciosa. Por ello sus actos siempre son los mejores posibles, de la manera más adecuada;[388] en consonancia con su perfección le sería contrario actuar de otra manera, Dios está comprometido a

[386] Cfr. RUSSELL, Bertrand: ***Exposición crítica de la filosofía de Leibniz***, *op. cit.*, p. 255.
[387] Gerhard II, 201, VI, 236.
[388] Cfr. LEIBNIZ, G. W.: ***Discurso de metafísica*** en ***Escritos filosóficos***, *op. cit.*, parágrafo 1, p. 279.

realizar el mejor de los planes,[389] y este compromiso es además necesario pues de no ser así, se generarían contradicciones en Dios.

Ahora, tal compromiso no es metafísico, pues al no ser composibles todos los posibles, Dios se libera de la responsabilidad de crear todos los posibles.

> *"Dios está obligado, por una necesidad moral, a hacer las cosas de un modo que no podría hacerse mejor... (de no ser así) los demás tendrían algo que criticar acerca de lo que ha hecho... (y) él no estaría satisfecho con su propia obra y se reprocharía su imperfección, lo que estaría en contradicción con la soberana felicidad de la naturaleza divina".*[390]

Así mismo, la existencia de este universo –el mejor de los posibles- en el marco de la filosofía leibniziana no sólo señala la máxima perfección en cuanto a lo posible existente, lo que implicaría una perspectiva ontológica, sino que además la perfección de este mundo es moral.[391] Este universo existente es aquel que más les confiere felicidad y gozo a sus criaturas, constituyéndose no sólo en el más maravilloso y armónico sino también en el más dichoso, en la mejor de las repúblicas.[392]

El principio de lo mejor permite discernir a Dios entre los infinitos planes composibles, señalando cuál de estos posee mayor razón para ser, a saber, no sólo mayor cantidad de composibilidad sino también de dicha y de gozo. Tal principio entendido desde esta perspectiva vislumbra el segundo principio lógico de Leibniz,

---

[389] Cfr. LEIBNIZ, G. W.: ***Principios de la naturaleza y gracia fundados en razón*** (1714) en ***La Monadología de G. W. Leibniz***, *op. cit.*, p. 468.
[390] Gerhard II,201,VI,236
[391] Cfr. LEIBNIZ, G. W.: ***Teodicea*** (1710) ***La Monadología de G. W. Leibniz***, *op. cit.*, p. 473. cita 13
[392] Cfr. LEIBNIZ, G. W.: ***De rerum originatione radicali***, Gerhard VII,306, (1697).

el de razón suficiente;[393] el cual enuncia que en el universo nada es azaroso o fortuito. Lo que llega a ser actual lo es en la medida en que responde según su naturaleza a la composibilidad del mejor de los sistemas.[394]

Sin embargo, la declaración del principio de lo mejor no soluciona el problema planteado en líneas anteriores sobre el criterio por medio del cual se elige un plan composible en vez de otro' A lo sumo, desplaza el discernimiento de estos infinitos composibles al mejor de ellos, pero ¿cómo saber cuál es éste? El criterio de distinción entre los sistemas posibles, todavía yace oculto.

La respuesta a la cuestión, redunda en una observación más detenida del principio ya expuesto. El principio de lo mejor se hace operativo en el mecanismo de creación mediante el principio de mayor variedad al menor costo, o principio de economía.[395]

El principio de mayor variedad al menor costo, debe ser entendido en sus dos postulados. El primero de ellos define que : *"Entre todas las formas posibles de hacer el mundo debe preferirse sobre las demás aquella que hace efectiva el mayor número de cosas y que, por así decirlo encierra más esencia y variedad"*[396] En este sentido el plan composible que Dios elige es el que otorga mayor variedad de seres a la existencia. Esta primera parte del principio funge como un parámetro de la creación, por lo que la acción divina está determinada por este parámetro haciendo justicia de su perfección.

---

[393] *Infra*, capítulo III, p. 20.
[394] Cfr. RUSSELL, Bertrand: ***Exposición crítica de la filosofía de Leibniz***, *op.cit.*, p. 239.
[395] Cfr. LEIBNIZ, G. W.: ***De rerum originatione radicali*** (1697) GARBER, Dino: ***La Monadología de G. W. Leibniz***, *op. cit.*, p. 475.
[396] LEIBNIZ, G. W.: ***De rerum originatione radicali*** (1697) en GARBER, Dino: ***La Monadología de G. W. Leibniz***, *op. cit.*, p. 477.

Ahora bien, ¿cómo lograr crear al plan composible que dé la mayor variedad de existencia al mundo?, ¿Qué método seguir? Hay al menos dos maneras en las que el universo podría ser creado. En primer lugar, se puede ver que el mundo puede crearse consecutivamente, pasando a la existencia algunos posibles inicialmente y luego a otros, en una creación continua;[397] esto a razón de que no todos los posibles coexisten en el mismo plan de creación; pero si se eliminaran algunos y añadieran otros de forma continua, se organizarían nuevas series de existentes y esto daría mayor variedad al mundo que existe, cumpliendo con el parámetro de mayor variedad. Dios entonces estaría en la necesidad de participar continuamente en el mundo.

Ciertamente esta tesis daría mayor variedad al conjunto del sistema composible creado. No obstante, ella es poco convincente, pues si el mundo estuviese en una creación continua, y Dios revisando la composibilidad entre series de posibles a cada momento, la perfección de la acción divina quedaría en entredicho, lo que es un absurdo, pues un Dios que se ve en la necesidad de refaccionar su hechura a cada instante mucho dista de haber procurado un plan de creación perfecto y un análisis absoluto de las posibilidades. Dios no puede recapitular en el acto de creación pues, como se ha visto, lo que existe tiene una razón de existir. Cambiar este plan sería ir contra el principio de razón suficiente. Además admitiría una continua transformación del plan composible, pues introducir

[397] Leibniz en la **Monadología** escribe un parágrafo en el que esta tesis podría llegar a fundarse y no parecer tan descabellada, en el puede leerse: *"Así sólo Dios es la unidad primitiva, o la sustancia simple originaria, de las que son producciones todas las mónadas creadas o derivadas. Por así decir, nacen a cada instante, por fulguraciones continuas de la divinidad, limitadas por la receptividad de la criatura, a la cual le es esencial ser limitada"*. LEIBNIZ, G. W.: ***Monadología*** en ***Escritos filosóficos,*** *op. cit.*, parágrafo 47, p. 616.

un sólo posible más a la existencia, trastoca todas las relaciones entre los posibles existentes, lo que no sólo es inconveniente, sino además innecesario.[398]

La otra posibilidad es que el universo sea creado todo de una misma vez en un mismo acto creador. Esta manera de crear el mundo parece más convincente, pues concuerda más con el sistema que Leibniz plantea; así que *"todo está regulado en las cosas de una vez por todas con tanto orden y correspondencia como ello es posible"*[399] lo que demuestra la suprema inteligencia y potencia divina, no haciendo falta más que un sólo acto creador –perfecto- para que no se amerite ningún cambio. Además este modo de crear al universo es el que le otorga mayor rigor metafísico, pues una vez creado el mundo, todos los hechos de éste se encadenarán en una serie inevitable fundada en sí misma –aunque siempre Dios será la razón última de todo acontecimiento- y con suficiente razón en sí como para acaecer cada uno de sus elementos.[400]

Para cumplir con el parámetro de existencia establecido, el análisis de Dios ha de ser perfecto. No basta solamente con considerar la mejor serie composible, sino que la elección también debe atender a las condiciones de posibilidad de la existencia misma, como se verá a continuación.

La segunda parte del principio de mayor variedad al menor costo –el postulado de economía- justamente hace referencia a las condiciones de la

---

[398] En este sentido puede leerse que *"No hay necesidad de muchos mundos para incrementar la multitud de cosas pues no hay número que no esté contenido en este único mundo, e incluso, aún en cada una de sus partes. Introducir otro tipo de cosas existentes ... es abusar del término existencia"*. LEIBNIZ, G. W.: ***Notas para una discusión con Spinoza*** (1697) en ***La Monadología de G. W. Leibniz***, *op. cit.*, p. 467.

[399] LEIBNIZ, G. W.: ***Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en razón*** (1714) en GARBER, Dino: ***La Monadología de G. W. Leibniz***, *op. cit.*, p. 482.

[400] Cfr. LEIBNIZ, G. W.: ***A Besagne*** (1706) en ***La Monadología de G. W. Leibniz***, *op. cit.*, p. 486.

existencia. Leibniz escribe que: *"el mundo podría haber sido hecho de miles de formas diferentes, pero la forma actual ha sido aparentemente la más simple, y la naturaleza actúa por las vías más cortas..."*.[401] En la cita se hace referencia al mejor aprovechamiento del orden posible de la existencia, desde la aplicación de los métodos más sencillos y las reglas más simples para crear el universo. En este sentido la segunda parte del principio rige en la forma en que ha de crearse el universo, es decir, en el mecanismo de creación. Por esto se le puede considerar como un criterio de eficacia de la acción divina. El principio se adelanta al acto de creación y le exhorta a realizarse por las vías menos complejas; de ahí que también se pueda pensar que éste es un principio de planificación de la acción creadora.

Sin duda, tanto la eficacia del modo como la planificación de la creación son caracteres derivados directamente de este principio. No obstante, no le agotan y el alcance del mismo pareciera ser mayor. Leibniz en un texto fechado en 1697 titulado **De Rerum originatione radicali**, expone:

> *"La receptividad o capacidad del mundo, puede considerarse como el gasto, o el terreno en el cual ha de levantarse un edificio tan cómodamente como sea posible, correspondiendo la variedad de las formas a la amplitud del edificio y al número y elegancia de sus habitaciones. El caso es como el de ciertos juegos, en los cuales todos los espacios de un tablero deben llenarse de acuerdo a unas reglas definidas, pero a menos que usemos ciertos artificios, nos veremos al final bloqueados debido a unos espacios difíciles, viéndonos, así obligados a dejar más espacios vacíos de los que necesitábamos o queríamos. No obstante existe una regla definida gracias a la cual pueden llenarse un máximo de espacios por la forma más simple."*.[402]

---

[401] Gerhard I, 285-7, (1679)

[402] LEIBNIZ, G. W.: ***De rerum originatione radicali*** (1697) en GARBER, Dino: ***La Monadología de G. W. Leibniz***, *op. cit.*, p. 476.

Como puede verse en la cita anterior este principio no sólo hace referencia a las formas más simples de actuar, sino que además contempla el mejor aprovechamiento del orden posible de existencia,[403] por lo que también funge como criterio que regula el modo de la acción creadora en el mismo momento de la acción.

Para aclarar un poco más la distinción entre ambos planos de acción de este principio, considérese la siguiente analogía. Si se mandara a construir un camino entre dos puntos equidistantes cualesquiera, la mejor ruta será la que se mantenga lo más parecida posible a una recta, pues el camino más corto entre dos puntos será el trazado por una recta. Al menos en una primera instancia éste pareciera ser el método más efectivo de realizar el camino. Sin embargo, el principio de economía va más allá, ya que no sólo considera en la planificación del camino a la ruta más corta en abstracción, sino que además sopesa todas las variables (relieve del lugar, condiciones del terreno, costos de construcción, tiempo de construcción, etc.) y a partir de éstas decide la ejecución de la obra siempre guiándose por el análisis previo. Así, después de estas consideraciones quizás la elección de la recta en todas las partes de la obra no sea la más indicada, pues podría haber entre los dos puntos obstáculos como una montaña o un lago, haciendo que la obra se retrasara y fuera menos eficaz.

Puede entonces concluirse que tanto el postulado de mayor variedad como el de economía son aristas de la misma figura y deben concebirse como un principio que rige la creación del universo. No puede olvidarse que este principio de mayor variedad al menor costo es gestado en el principio de lo mejor que rige la voluntad de Dios. Detractores del pensamiento de Leibniz acusan al autor a partir de este principio de lo mejor, atacando este argumento sin relacionarle con los postulados

[403] En este contexto el orden posible de la existencia debe ser entendido como espacio y tiempo.

que le hacen operativo. Uno de los más locuaces es Diroys a quien Leibniz dedica algunas líneas de la **Teodicea**:

> *"Diroys pretende que si Dios produjera siempre lo mejor, produciría otros dioses; de lo contrario, cada sustancia que produjera no sería la mejor ni la más perfecta. Pero se equivoca, pues es necesario considerar el orden y la conexión de las cosas. Si cada sustancia tomada por separada, fuese perfecta, todas serían iguales lo que no es conveniente ni posible".*[404]

La respuesta de Leibniz apunta a que el equívoco de Diroys está en que no considera lo creado en relación, ya que ciertamente la hechura de Dioses tendría la máxima perfección en cada elemento. Pero esto nada dice de la variedad del conjunto, pues si sus elementos fueran Dioses el conjunto sería tan homogéneo que perdería fecundidad. Así también en la cita Leibniz argumenta la imposibilidad de discernimiento entre elementos igualmente perfectos, pues si Dios creara dioses todas las criaturas serían iguales, lo que es un absurdo metafísico según el principio de identidad de los indiscernibles.[405] La homogeneidad del universo no puede ser criterio de perfección, pues como bien dice Leibniz, el citarista que siempre se equivocara en la misma cuerda sería objeto de burla y desprecio. [406]

---

[404] LEIBNIZ, G. W.: ***Teodicea*** (1710) en ***La Monadología de G. W. Leibniz***, *op. cit.*, p. 477.
[405] *Infra*, capítulo III.
[406] Cfr. LEIBNIZ, G. W.: ***Teodicea*** (1710) en ***La Monadología de G. W. Leibniz***, *op. cit*, p. 475.

III.- La armonía preestablecida y la concomitancia entre las sustancias

Desde la composibilidad que se encuentra en el mecanismo de creación se puede entender las infinitas relaciones de una sustancia autárquica, y fundados en estas relaciones es fácil entender cómo cada mónada se representa la totalidad del universo a su manera. Ahora bien, a pesar de que la relación concebida desde la composibilidad es un primer acercamiento a la correspondencia entre las sustancias, estudiar los mecanismos que mantienen a cada mónada expresando acordadamente a las demás amerita que se retome la cuarta aproximación a la noción de sustancia expuesta en el capítulo II, a saber, la mónada como punto de vista del universo o ente representativo.[407]

En una correspondencia con Arnauld fechada en 1687, se encuentra una buena aproximación a esta noción, aquí puede leerse: *"Ella (la sustancia) expresa, en un cierto sentido, a todo el universo y, en particular, la relación de los otros cuerpos con el suyo"*.[408] En esta epístola Leibniz da cuenta de la relación interna de cada mónada con todas las demás, la que como se ha visto en el capítulo anterior es el único fundamento del mundo fenoménico; por ello la expresión que hace cada mónada debe concordar –a su manera- con todas las expresiones de las demás para garantizar la objetividad de las percepciones.[409] Esta concordancia es producto de la composibilidad del mejor plan de los posibles que al ser pasado a la existencia se despliega concomitando cada uno de sus elementos.

---

[407] *Infra*, capítulo III, p. 35.

[408] LEIBNIZ, G. W.: ***A Arnauld*** (1687) en ***La Monadología de G. W. Leibniz***, *op. cit.*, p. 483.

I.- De la tradición y la revolución propiciada por el cartesianismo

Como se vio en el capítulo primero el pensamiento cartesiano inaugura una nueva perspectiva en la filosofía de occidente. Enfrentando más al pirronismo escéptico que propiamente a la escolástica caída, Descartes transforma el modo de entender la relación del sujeto con el mundo. Sus tesis colocan al sujeto en el centro de la actividad cognitiva, suplantando el enfoque tradicional que lo entendía como meramente pasivo ante las determinaciones del objeto.

Evidentemente tales tesis se enfrentaban con el enfoque aristotélico-tomista de la tradición filosófica, pero no debe verse a Descartes como un verdugo frente a un sistema filosófico caído y desmembrado por los salvajes argumentos del escepticismo. El pensamiento cartesiano mucho se aleja de la destructiva duda pirrónica; es, ante todo, un pensamiento sustancialista.[417] Sus tesis gnoseológicas a pesar de que replantean la manera como se sucede el encuentro del sujeto con lo que es, no afectan la médula del planteamiento ontológico. La tradicional pregunta por aquello que es, es respondida por Descartes de la misma manera que otrora fuera respondida por la tradición aristotélico-tomista, lo que es, es como ser sustancial o como cualidad inherente al ser sustancial.

En Descartes sustancia y accidente siguen siendo las categorías de interpretación del ser, lo que varía es cómo se entienden éstas. La dualidad entre

---

[417] Cfr. MARIAS Julián: ***Introducción a la metafísica del siglo XVII,*** en G. W. Leibniz ***Discurso de metafísica,*** *op. cit.*, P.38.

sustancia creada e increada, producto de la noción de ente independiente que adopta Descartes, así como también la dicotomía entre res cogitans y res extensa, es lo que no se encuentra en los sistemas tradicionales.

Descartes introduce una dualidad sustancial que trae consigo el problema de la comunicación entre las sustancias. Como se vio el filósofo francés sólo resuelve tal dicotomía con la incorporación de Dios a su sistema como garante de las relaciones entre ambas sustancias. Sin embargo, su solución no es del todo feliz por lo que hereda a la posteridad filosófica la resolución de uno de los problemas fundamentales de la filosofía moderna, la solución de la dicotomía cartesiana.

II.- La noción de sustancia en Leibniz leída desde el problema de la dualidad sustancial y de la comunicación entre las sustancias

Enmarcado en la problemática introducida por el pensamiento cartesiano, Leibniz se propone su proyecto metafísico. En tal empresa Leibniz deberá no sólo construir un pensamiento consistente, sino que además que atienda a la problemática cartesiana de la dualidad sustancial y la comunicación entre las sustancias.

Desde aquí es fácil entender que Leibniz concibiera a la sustancia como una unidad simple, autárquica, completa, activa y expresiva, pues, en última instancia, Leibniz está soslayando las dificultades que Descartes incorporó a su sistema.

La salida leibniziana a la dicotomía sustancial se da gracias a su noción de sustancia. Para Leibniz no hay dos tipos de sustancias. Las mónadas son cuantitativamente semejantes, todas son simples,[418] y contienen la completitud de sus accidentes en la unidad sin perder su condición de simplicidad. Tampoco en el modo en que actúan se encuentra diferencia alguna (sin considerar la acción de Dios) pues todas representan, su actividad es expresiva, y se da continuamente en cada una sin cesar gracias a la fuerza que proviene de sí misma.

Ahora bien, como se vio en el desarrollo del trabajo, Leibniz admite una pluralidad sustancial, y supera la dualidad cartesiana fundando las diferencias de sus sustancias en la manera como éstas se expresan, es decir, en el modo como realizan su actividad. [419] Las mónadas difieren en la representación que hacen del universo, pero todas representan al universo. Su distancia está en la claridad de la representación que logran.

También hay que señalar que desde la simplicidad monádica la pregunta por la dualidad sustancial pierde sentido, pues esta definición niega la res extensa, ya que la extensión por naturaleza nunca podrá ser simple. En este sentido la ontología

---

[418] *Infra*, capítulo II, apartado II.A..
[419] *Infra,* capítulo II, apartado II.D.

leibniziana sólo reconoce la realidad de entidades no materiales, capaces de expresión, y reduce la extensión a una entidad fenomenológica.

III.- El punto de partida de Leibniz

A diferencia de Descartes, la noción de sustancia en Leibniz no se designa fundamentalmente desde la independencia. A la noción de mónada o sustancia leibniziana se accede desde cuatro nociones igualmente significativas en la comprensión de lo real.[420] Ésta ha sido la postura de este escrito, misma que adopto de la interpretación de Garber sobre el autor.

Sin embargo, algunos autores, hacen nacer el sistema leibniziano desde una de las aproximaciones a la sustancia en particular. En el desarrollo de este trabajo se nombró a Russell y a Couturat,[421] quienes daban prioridad a la sustancia entendida como noción completa desde su perspectiva lógica. Sin embargo, hay algunos otros pensadores en los que priora otra noción por encima de las demás. Así por ejemplo, Julián Marías funda las perspectivas de la noción de sustancia en Leibniz, a partir de la idea de que el pensador de Leipzip cuando piensa a la sustancia tiene en mente la noción de actividad.[422] Para Marías las perspectivas de la mónada tienen detrás la idea de la actividad sustancial, que no es otra cosa que la capacidad de actuar que a la sustancia le nace de sí. Así también, Andre Robinet presenta a la filosofía

[420] *Infra,* capítulo II, apartado I.
[421] *Infra,* capítulo II, apartado II.B.2

leibnizana desde la actividad, en su libro **El Pensamiento europeo de Descartes a Kant,** la mónada se define como autómata,[423] es decir la sustancia leibniziana para Robinet es una actividad en la que no hay ninguna ingerencia distinta de sí misma.

A partir de esta multitud de interpretaciones y puesto que la gran diversidad de los textos leibnizianos se presta para ella, se considera como apropiado la equidad en la ponderación de la importancia de las nociones de sustancia en el sistema leibniziano.

IV.-El mundo físico en Leibniz no es otra cosa distinta de que una relación fenoménica

La actividad de las mónadas es la representación acordada del universo. En este sentido el problema de la comunicación de las sustancias que había introducido Descartes queda superado, pues realmente nunca hay una comunicación entre ellas; lo que hay es un concurso de las representaciones que éstas tienen del universo.

Este concurso entre lo real hace que en el ámbito de lo fenoménico se pueda apreciar un cierto orden, pues es desde las realidades que la mente procura las relaciones, y si las mónadas son ordenadas la representación también lo ha de ser.

---

[422] Cfr. MARIAS Julián: ***Introducción a la metafísica del siglo XVII,*** en G. W. Leibniz ***Discurso de metafísica,*** *op. cit.*, p.42

[423] ROBINET, Andre: ***El Pensamiento europeo de Descartes a Kant,*** México, F.C.E., 1984, p.92

Como se dijo, las relaciones son sólo un vínculo ideal, que pone la mente. Para Leibniz el mundo físico, el compuesto que se muestra en la experiencia se debe a un constructo de la mente que relaciona los simples, las mónadas, y que produce el fenómeno. Por esta razón el fenómeno no cuenta con una unidad real, y así no es un ente ontológico en el sentido pleno de la palabra; éste emerge de la apreciación que hace la mente[424] cuando advierte algunas sustancias y por ende sus modos y relaciones. El fenómeno es si se quiere una representación que surge de la representación de la realidad, de las infinitas relaciones o vínculos que entre las sustancias establecen las mentes al forjar el conjunto.

V.- La noción de sustancia entendida como ente representativo permite atisbar el orden de las representaciones en el sistema leibniziano

Si se considera a la noción de sustancia como ente representativo, se podrá ver que desde ella se envuelve el sistema ontológico por completo -no obstante, esta interpretación es en aras de la exposición que se ha seguido en el desarrollo de esta tesis, a fin de acceder a la noción de fenómeno y no por una real primacía de esta noción por encima de las demás-, pues la representación es la actividad de las mónadas, por lo que la noción de fuerza se expresa desde cada percepción monádica, así también esta representación se da desde el orden preestablecido por la

ley de orden que rige la mónada en el despliegue de la noción completa de cada sustancia, todo esto sin perder su carácter de simplicidad sustancial.

La noción de representación muestra el orden que se establece entre las infinitas mónadas que componen el universo, y es desde esta noción en particular que Leibniz señala la infinita concordancia entre los estados de todas las sustancias del universo. No es de extrañarse entonces que el orden que se muestra en la experiencia sensible, el cual es producto de las relaciones que la mente hace de la realidad, quede fundado si se le considera desde esta perspectiva monádica pues, en última instancia el orden, la vivacidad, multiplicidad y congruencia, que procura Leibniz para sus fenómenos[425] no tendrá otro fundamento que lo real.

VI. La idea de Dios en Leibniz

En opinión de Julián Marías, el problema de Dios es uno de los ejes centrales en que se mueve la problemática filosófica del siglo XVII.[426] Quizás la apreciación del comentarista español sea exagerada; sin embargo, no cabe duda de la importancia de esta noción dentro de los sistemas modernos. Basta considerar lo expuesto en el capítulo primero, donde la idea de Dios en el sistema cartesiano

---

[424] GARBER, Dino: ***Sustancia, relación y fenómeno en la filosofía de Leibniz*** (segunda parte),*op. cit.*, p. 35.

[425] Cfr. *Infra,* capítulo II, apartado III.B

[426] Cfr. MARÍAS Julián: ***Introducción a la metafísica del siglo XVII,*** en G. W. Leibniz ***Discurso de metafísica,*** *op. cit.*, p.47

fungía como enlace entre el sujeto y el mundo.[427] Sin Dios la filosofía de Descartes se hubiera anclado en la más absoluta inmanencia.

Para Leibniz la idea de Dios es uno de los tópicos concluyentes del sistema; desde ella se llegan a las razones últimas del orden del universo. El colosal concurso que se muestra entre las mónadas se justifica a partir del mecanismo de creación del universo.[428] Dios crea al universo desde su perfección, la acción creadora de Dios es deviene de su infinita sapiencia, por lo que el mundo que crea ha de ser el que mayor variedad y orden confiera a la existencia, con el menor costo o economía.[429]

Dios también es garantía de la realidad del fenómeno bien fundado, pues Él conoce las infinitas relaciones entre las mónadas, y garantiza la verdad de éstas, que son las mismas que se establece la mente al percibir.

[427] Cfr. *Infra,* capítulo I (2°), apartado II.B.4.
[428] Cfr. *Infra,* capítulo IV, apartado II.B.
[429] Cfr. *Infra,* capítulo IV, apartado II.B.2

BIBLIOGRAFÍA

I.- Obras del autor en castellano

LEIBNIZ, G. W.: ***Correspondencia con Arnauld***, Buenos Aires, Losada, 1946, trad. de Vicente Quintero.

LEIBNIZ, G. W.: ***Disertación sobre el estilo filosófico de Nizolio***, Madrid, Tecnos, 1993.

LEIBNIZ, G. y DESCARTES, R.: ***Sobre los principios de la filosofía***, Madrid, Gredos, 1989.

LEIBNIZ, G.W.: ***Discurso de metafísica***, 5ª ed., Buenos Aires, Aguilar, 1972, trad. de Alfonso Castaño Piñán.

LEIBNIZ, G.W.: ***Discurso de Metafísica***, Madrid, Alianza, 1986, trad. de Julián Marías.

LEIBNIZ, G.W.: ***La polémica Leibniz - Clarke***, Madrid, Taurus, 1980, trad. de Eloy Rada.

LEIBNIZ, G.W.: ***Monadología***, 6ª ed., Buenos Aires, Aguilar, 1975, trad. de Manuel Fuentes Benot.

LEIBNIZ, G.W.: ***Monadología, Discurso de metafísica*** y ***Profesión de fe del filósofo***, Barcelona, Orbis, 1983, trad. de Manuel Fuentes Benot, Alfonso Castaño Piñán y Francisco Samaranch.

LEIBNIZ, G.W.: ***Monadología, Principios de la naturaleza y de la gracia***, Madrid, Universidad Complutense, 1994, trad. de Manuel García Morente.

LEIBNIZ, G.W.: ***Monadología. Edición didáctica***, Madrid, Alhambra, 1986, trad. de Hilari Arnau y Pere Montaner.

LEIBNIZ, G.W.: ***Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano***, IV tomos, Buenos Aires, Aguilar, 1972, traducción de Ovejero y Eduardo Mauri.

LEIBNIZ, G.W.: ***Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano***, Madrid, Alianza, 1992, trad. de J. Echeverría Ezponda.

LEIBNIZ, G.W.: ***Sistema nuevo de la naturaleza y de la comunicación de las substancias así como también de la unión entre el alma y el cuerpo***, 3ª ed., Buenos Aires, Aguilar, 1981, trad. de Enrique Pareja.

LEIBNIZ, G.W.: ***Tres textos metafísicos (Discurso de metafísica, Monadología, Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en la razón),*** Santafé de Bogotá, Norma, 1992, trad. de Rubén Sierra Mejía.

GARBER, Dino: ***El espacio como relación en Leibniz***, Caracas, Equinoccio, 1980.

GARBER, Dino: ***La Monadología de G W Leibniz. Un comentario basado en los textos del conjunto de sus obras de 1675*** (manuscrito), Caracas, Universidad Simón Bolívar, 2 vols., 1976.

GARCÍA LÓPEZ, Jesús: ***Tomás de Aquino, maestro del orden***, Madrid, Cincel, 1985.

GARCÍA-PELAYO, Ramón: ***Diccionario Larrouse***, Buenos Aires, Larrouse, 1977.

GILSON, Etienne: ***El tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino***, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra S.A, 1989.

GILSON, Etienne: ***La Filosofía en la edad media***, 5ª ed., Madrid, Gredos, 1989, trad. de Arcenio Palacios y Salvador Caballero.

GÓMEZ PÉREZ, Rafael: ***Introducción a la metafísica***, Madrid, Rialps, 1978.

GONZÁLEZ ÁLVAREZ, Angel: ***Tratado de metafísica ontológica***, Madrid, Gredos, 1961.

IBARRA Y RODRÍGUEZ, Eduardo: ***Historia del mundo en la edad moderna. La Reforma***, 1ª ed. castellana, Buenos Aires, Universidad de Cambridge, 1913, vol. III, p. 256.

La Biblia, Génesis, Madrid, B.A.C., 1970, trad. de Maximiliano García Cordero.

LÓPEZ, E. Y GRAÑA, M.: ***Sobre los principios de la filosofía***, Madrid, Gredos,1989, trad. de E. López y M. Graña.

MONTAIGNE, Michel: ***Ensayos I,*** Madrid, Cátedra, 1985, trad. de Dolores Picazo y Almudena Montojo.

OLASO, Ezequiel: ***Descartes. Obras escogidas***, 2ª ed., Buenos Aires, Charcas, 1980, trad. de Ezequiel de Olaso y Tomas Zwanck.