

ANDRÉS FELIPE RODRÍGUEZ PÉREZ

**UNIFORMIDAD EN LA DESEMEJANZA:
EL ACONTECIMIENTO EN LA FILOSOFÍA DE G.W. LEIBNIZ**

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA

Facultad de Filosofía

Bogotá

18 de julio de 2011

**UNIFORMIDAD EN LA DESEMEJANZA:
EL ACONTECIMIENTO EN LA FILOSOFÍA DE G.W. LEIBNIZ**

**Trabajo de grado presentado por Andrés Felipe Rodríguez Pérez,
bajo la dirección del Profesor Gustavo Adolfo Chirolla, como requisito parcial
para optar por al título de Filósofo**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Facultad de Filosofía
Bogotá
18 de julio de 2011**

Bogotá, 18 de julio de 2011

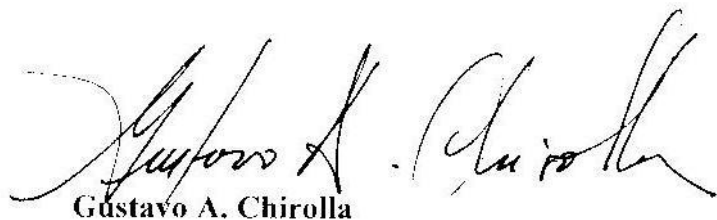
Doctor
Diego Antonio Pineda
Decano Académico
Facultad de Filosofía

Estimado Diego:

Tengo el gusto de presentar a la Facultad el trabajo de grado titulado: "Uniformidad en la semejanza: El Acontecimiento en la filosofía de G.W. Leibniz", realizado bajo mi dirección por Andrés Felipe Rodríguez Pérez, estudiante del Programa de Filosofía.

A través de una indagación por numerosos textos de Leibniz, Andrés elabora una ontología del acontecimiento en el pensador alemán, en este esfuerzo pasa revista tanto a cuestiones de índole lógica (teoría de la noción completa) como a cuestiones epistemológicas (contingencia y probabilidad). Considero que este trabajo cumple satisfactoriamente con los requisitos exigidos para su sustentación.

Atentamente,



Gustavo A. Chirolla



Pontificia Universidad
JAVERIANA
Bogotá

CALIFICACIÓN DEL TRABAJO DE GRADO

PROGRAMA: CARRERA DE FILOSOFÍA

TÍTULO DEL TRABAJO: "UNIFORMIDAD EN LA DESEMEJANZA:

EL ACONTECIMIENTO EN LA FILOSOFÍA DE G. W. LEIBNIZ"

ESTUDIANTE: ANDRÉS FELIPE RODRÍGUEZ PÉREZ

NOTA DEFINITIVA (Promedio de los examinadores) 4.8 (Cuatro, ocho)


Firma del Secretario de Facultad



FECHA: 22 de agosto de 2011

Facultad de Filosofía

Cra. 5ª N° 39-00 Edif. Manuel Briceño, S.J. Piso 6°. PBX: (57-1) 320 83 20 Ext.: 5800. Fax (57-1) 338 45 32 - (57-1) 320 83 20 Ext.: 5838.
Bogotá, D.C., Colombia



ANDRÉS FELIPE RODRÍGUEZ PÉREZ

**UNIFORMIDAD EN LA DESEMEJANZA:
EL ACONTECIMIENTO EN LA FILOSOFÍA DE G.W. LEIBNIZ**

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA

Facultad de Filosofía

Bogotá

18 de julio de 2011

**UNIFORMIDAD EN LA DESEMEJANZA:
EL ACONTECIMIENTO EN LA FILOSOFÍA DE G.W. LEIBNIZ**

**Trabajo de grado presentado por Andrés Felipe Rodríguez Pérez,
bajo la dirección del Profesor Gustavo Adolfo Chirolla, como requisito parcial
para optar por al título de Filósofo**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Facultad de Filosofía
Bogotá
18 de julio de 2011**

Bogotá, 18 de julio de 2011

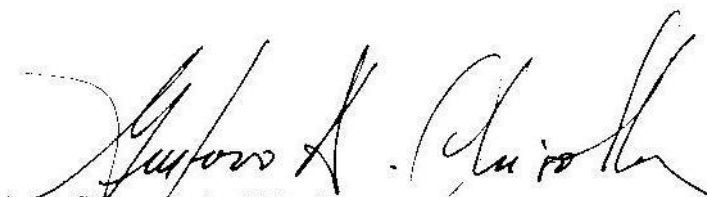
Doctor
Diego Antonio Pineda
Decano Académico
Facultad de Filosofía

Estimado Diego:

Tengo el gusto de presentar a la Facultad el trabajo de grado titulado: "Uniformidad en la semejanza: El Acontecimiento en la filosofía de G.W. Leibniz", realizado bajo mi dirección por Andrés Felipe Rodríguez Pérez, estudiante del Programa de Filosofía.

A través de una indagación por numerosos textos de Leibniz, Andrés elabora una ontología del acontecimiento en el pensador alemán, en este esfuerzo pasa revista tanto a cuestiones de índole lógica (teoría de la noción completa) como a cuestiones epistemológicas (contingencia y probabilidad). Considero que este trabajo cumple satisfactoriamente con los requisitos exigidos para su sustentación.

Atentamente,



Gustavo A. Chirolla

Agradecimientos

Quiero agradecer a todos aquellos que contribuyeron de alguna forma en la elaboración de este trabajo de grado. En especial agradezco a María del Pilar Pérez Q.D.E.P, cuya paciencia y perseverancia en vida fueron ejemplos de infinita fuerza para mí. A Patricia Pérez, Ligia Rey de Pérez, Eleonora Pérez y Amadeo Rodríguez de quienes siempre he recibido un incondicional apoyo. Al profesor Gustavo Chirolla por su atento acompañamiento y juiciosa crítica durante la elaboración del presente trabajo. Finalmente al profesor Fernando Cardona y a la profesora Anna María Brigante por su pertinente y valioso apoyo bibliográfico.

ÍNDICE

	Página
CARTA DEL DIRECTOR	3
AGRADECIMIENTOS	4
ÍNDICE	5
INTRODUCCIÓN	7
1. LA TEORÍA DE LAS NOCIONES COMPLETAS	15
1.1 La verdad	15
1.2 Las nociones completas: continentes y todos	21
1.3 La sustancia como unidad y como punto	31
2. EL ACONTECIMIENTO: NECESIDAD HIPOTÉTICA Y CONTINGENCIA ABSOLUTA DE LO POSICIONAL	48
2.1 Los mundos posibles	48
2.2 Los dos tipos de existencia	55
2.3 Cristo o el Acontecimiento	65
3. EL CÁLCULO DE LAS PROBABILIDADES: EXPRESIÓN, PERCEPCIÓN Y GRADOS DE APERCEPCIÓN	68
3.1 La expresión	68
3.2 La homogonía y el tener posición	74
3.3 La gradación de la expresión	81
3.4 El cálculo de probabilidades	86
4. EL MILAGRO PRIVADO Y EL ACONTECIMIENTO	95
4.1 Las mónadas como fuerzas primitivas	95
4.2 Acción, espontaneidad y libertad	100
CONCLUSIÓN: EL PROYECTO DE LEIBNIZ COMO EJEMPLO POLÍTICO PARA EL PRESENTE	112
BIBLIOGRAFÍA	119
ANEXO	126

“La gracia de un evento es mayor
cuando no se le espera”

G. W. Leibniz

INTRODUCCIÓN

Leibniz estaba convencido de que lo que más serviría al género humano sería reunir sus trabajos y compartirlos en ventaja mutua. Así, consideraba conveniente conocer nuestros males para corregirlos y nuestras riquezas para utilizarlas bien. Decía que era preciso cultivar la *historia de las invenciones* junto al *método de encontrar* (investigar) y exigir monumentos a los inventores con el objetivo de que los ingenios preclaros se animasen a «atrevimientos parejos». Para él lo que había hasta su momento era muy poco y poco útil, tanto lo que se conservaba de la filosofía primera, como de las disciplinas matemáticas y mecánicas. Pero también veía que para su época los humanos presenciaban en verdad *milagros* en la mecánica y decía no comprender muy bien por qué se les negaba aún la naturaleza de las cosas, o bien por qué se daban pocos avances, entre otras disciplinas, en la medicina. A lo que respondía que los estancamientos tal vez se debían a

la negligencia de quienes están al frente de estas cosas (...), que si los grandes ingenios en los que también hoy abunda el orbe, públicamente ayudados como es equitativo, plantearan experimentos según proyecto y dirigieran hospitales, laboratorios, talleres, minas, y otras minas de oro de observaciones en un decenio podría adelantarse con método cierto y con fruto más de lo hecho en algunos siglos¹.

Aún así, Leibniz creía que muchos filósofos y matemáticos de su época se burlaban de las investigaciones sobre hechos. “Mas, por la otra parte, se ve que a la gente de mundo no le gusta de ordinario más que estudiar Historia”² ya que menosprecian o dejan a los especialistas todo lo que se presenta como razonamiento científico. En contraste el alemán afirmaba que unos y otros se encontraban errados en su opinión. Así, deseaba que la Historia tuviese un aire de novela, en parte para asuntos

¹ G.W. Leibniz, “La Historia de las letras y el momento presente” (1681) en G. W. Leibniz, *Methodus Vitae (escritos de Leibniz)*, trad Agustín Andreu, Valencia, Editorial de la Universidad Politécnica de Valencia, 1999 – 2001; Vol. I: *Naturaleza o fuerza*, p. 19 (GP, VII, 68).

² G. W. Leibniz, “Nuevas Aperturas” (sin fecha) en G. W. Leibniz, *Methodus Vitae (escritos de Leibniz)*..., Vol. I: *Naturaleza o fuerza*, p. 27 (C, 225).

que algunos se esfuerzan en ocultar y para ver lo mucho que se puede aprender de los acontecimientos, pues consideraba que en la Historia se encuentran excelentes lecciones. Creía que además de la filosofía primera y las disciplinas de la naturaleza, matemáticas y mecánicas, habría que tener en cuenta la “Historia, de la antigüedad, de la elocuencia y de la poesía”³. Pues muchos de los que sobresalen en unos temas no son suficientemente ecuanímenes respecto de otros estudios. Por ejemplo, “quienes no estudiaron el arte del bien decir, expondrán mal incluso lo bien pensado”⁴. Consideraba así que era importante conocer “los periodos de las cosas humanas y los actores de las épocas y, por así decir, ser admitido en el arcano consejo de la providencia cuyo archivo es en cierto modo la Historia”⁵.

Al ir examinando cada saber, según proyecto, habría que procurar encontrar los *principios de la invención*, que junto al *arte de inventar* (matemática) bastaría para deducir todo de aquellos principios o “por lo menos las verdades más útiles, sin necesidad de sobrecargar el espíritu con demasiados preceptos”⁶. Hecha una *enciclopedia* que recopilara los avances más destacados junto a los principios fundamentales, se podría ofrecer el método para encontrar las consecuencias de las verdades fundamentales o de los hechos dados, mediante un cálculo tan exacto y tan simple como el de la aritmética y el álgebra. El precepto según el cual siempre hay que *buscar las razones de las cosas y los acontecimientos*, y que deben ser expresadas distintamente, bastaría para descubrirlo todo sin necesidad de consejos ajenos y por el propio impulso. Pero tenía claro que un método con una exactitud tal es sumamente difícil de lograr⁷.

Aun así, consideraba que hay cosas que dependen sobretodo de los sentidos y que se consiguen,

antes y mejor, dejándose llevar maquinalmente a la imitación y a la práctica, que demorándose más bien en la sequedad de los preceptos (...) hace falta que nuestra imaginación adquiriera un hábito

³ G. W. Leibniz, *La Historia de las letras...*, p. 20 (GP, VII, 69).

⁴ G. W. Leibniz, *La Historia de las letras...*, p. 20 (GP, VII, 70).

⁵ G. W. Leibniz, *La Historia de las letras...*, p. 21 (GP, VII, 70).

⁶ G. W. Leibniz, “Organización del conocimiento y la felicidad del género humano” (1686) en G. W. Leibniz, *Methodus Vitae...*, Vol. I: *Naturaleza o fuerza*, p. 12 (GP, VII, 168).

⁷ Cf. G. W. Leibniz, *Nuevas Aperturas...*, p. 30 (C, 229).

correspondiente para imaginar con presteza ornamentos arquitectónicos o dibujos de un cuadro de invención; y, con ello se le puede dar ((a la imaginación)) la libertad de emprender vuelo, sin consultar a la razón, por una suerte de entusiasmo (...) sin embargo, hace falta que la razón examine, corrija y limpie la obra de la imaginación. Ahí es donde son necesarios los preceptos del arte para dar algo acabado y excelente⁸.

Los vulgares, para Leibniz, se confunden con la distinción entre la *práctica* y la *teoría*. Siendo bien comprendida esta diferencia, se tendrá claro que en las cosas que dependen «de un juego de la imaginación o de una impresión maquinales más que de la razón», como en los ejercicios del cuerpo y en algunos del espíritu (por ejemplo la música), es preciso ser «ducho» en la práctica para conseguir hacer bien las cosas. En otras cosas es posible emplear la razón, incluso ayudada de algunas experiencias y observaciones, las cuales se pueden aprender también por referencia de un maestro.

Hacia falta según él una *Ciencia General* permitiera servirse de un *inventario* exacto de los conocimientos adquiridos. Este inventario se compondría de “una cantidad de listas y enumeraciones, tablas o progresiones que servirían para tener siempre en cuenta, en una meditación o deliberación cualquiera, el catálogo de hechos y circunstancias <y de suposiciones y máximas más importantes que deben servir de base al razonamiento>”⁹. De ahí la importancia de recurrir a todos los saberes. Así, afirmaba que “debemos conocer el verdadero precio y la utilidad de las ciencias y las artes que caen fuera de nuestras ocupaciones, con objeto de advertir cómo, en la *república literaria*, concurre todo a la perfección del espíritu y en ventaja del género humano”¹⁰. Asimismo afirmaba que

en todas las materias donde sea posible que el juicio, con ayuda de algunas normas, pueda anticiparse a la aplicación y a la experiencia, se puede reducir toda la ciencia con sus dependencias a algunos fundamentos o principios de invención, suficientes para determinar todas las cuestiones que se puedan presentar en las diversas coyunturas, adjuntándole un método exacto de la verdadera lógica, o del arte de inventar¹¹.

⁸ G. W. Leibniz, *Organización del conocimiento...*, p. 14 (GP, VII, 171).

⁹ G. W. Leibniz, *Nuevas Aperturas...*, p. 30 (C, 229).

¹⁰ Cf. G. W. Leibniz, *Nuevas Aperturas...*, p. 29 (C, 228).

¹¹ G. W. Leibniz, *Organización del conocimiento...*, p. 15 (GP, VII, 171). José Ortega y Gasset

Para que tal método tuviese éxito en la práctica, consideraba preciso distinguir situaciones: si las resoluciones se debían tomar sobre el terreno o si se dispondría de tiempo para meditar con exactitud. Si se debiese *decidir* sobre el terreno, no bastaría con los preceptos adjuntos al método; o por lo menos, esto sería improbable para el estado en que Leibniz encontraba el «arte de inventar» en su época. Aunque si este fuese mejor, se podrían tomar decisiones con mayor facilidad en una visión teórica sobre cualquier cosa. De todas maneras, consideraba que para tomar decisiones en poco tiempo y en una coyuntura apurada se requería de una “genial fuerza extraordinaria, o bien una larga práctica que nos trae al espíritu maquinalmente y por hábito lo que habría que buscar necesariamente mediante la razón”¹². Si en cambio se dispusiese de tiempo para meditar, la teoría podría anticipar la práctica siempre y cuando se supiera meditar con orden y no dejar cabo suelto.

Una teoría sin práctica sobrepasa sobre manera a una pura práctica sin teoría. Cuando, por ejemplo, el empírico se ve en una situación tal que le es poco habitual, no sabría qué hacer al no conocer las razones de lo que sucede, esto es, al tener su espíritu «hundido en imágenes de sus procedimientos ordinarios»; sólo quien posea las *razones* sabrá qué hacer. Es precisamente ahí donde hay que ver la diferencia entre práctica y teoría. No se tomarán nunca las suficientes precauciones respectivas a las empresas que llevan con ellas la práctica. Además, el método de razonar, decía, no ha alcanzado todavía la perfección de la que es capaz, pues nuestras pasiones nos impiden muchas veces aprovechar las propias luces. Sin embargo, es preciso desconfiar de la mera razón y es importante recurrir a la experiencia o a quienes la tienen: “porque la experiencia es a la razón lo que son las pruebas (...) a las operaciones aritméticas”¹³.

Mientras los mecánicos ignoran las aplicaciones de sus observaciones, los eruditos ignoran que sus cuestionamientos podrían satisfacerse a base de los conocimientos del mecánico. “Porque esto es lo propio del arte combinatoria: producir, a partir de la comparación de cosas completamente distantes, ciertas nuevas utilidades, que no se les pueden ocurrir a quienes toman en cuenta pocas cosas”¹⁴. Las personas ocupadas de la

¹² G. W. Leibniz, *Organización del conocimiento...*, p. 15 (GP, VII, 172).

¹³ G. W. Leibniz, *Organización del conocimiento...*, p. 16 (GP, VII, 173).

¹⁴ G. W. Leibniz, *La Historia de las letras...*, p. 20 (GP, VII, 69).

meditación muchas veces reaccionan con desprecio sobre la multitud de impresiones ligeras y poco seguras de las que hay que servirse en los negocios, en las ciencias prácticas, como en la política y la medicina: “trátase de funciones como el juego, donde es preciso resolverse y tomar partido incluso cuando no hay seguridad alguna”¹⁵. Pero afirmaba que

hay una ciencia que nos gobierna incluso en nuestras incertidumbres, para descubrir de qué parte se halla la experiencia mayor. Mas, es asombroso que sea casi desconocida y que los lógicos no hayan examinado todavía los grados de probabilidad o verosimilitud, que hay en las conjeturas o pruebas que, sin embargo, son susceptibles de estimación tan segura como los números¹⁶.

Estimación que es útil no solo para llegar a la certeza, cosa en algunos casos imposible, sino para obrar lo más razonablemente con ocasión de los nuevos hechos y conocimientos. Incluso, consideraba que en la medicina eran útil servirse de los indicios del alma, pues el cuerpo no responde al alma sólo en los movimientos voluntarios, también en los involuntarios y, viceversa, “aunque, por la costumbre, no advirtamos que el alma es afectada por los movimientos del cuerpo o que consiste {con ellos}, o bien que éstos responden a las percepciones y apetitos del alma”¹⁷.

El alemán consideraba entonces que sería de gran utilidad para la práctica, cuando se trata con presunciones, indicios, conjeturas, conocer los *grados de probabilidad* respecto de diversas razones y de distintos lugares. “Cuando no se dan bastantes condiciones para demostrar la certeza, por tratarse de materia sólo probable, siempre se pueden ofrecer por lo menos demostraciones relativas a la probabilidad misma”¹⁸. Probabilidad diferente de la hasta entonces conocida de las casuísticas, que otorgaba mayor prestigio a determinadas razones según la autoridad que las emitiese, pero que sin embargo según Leibniz no excluye la importancia de los *testimonios* en algunos casos.

Asimismo,

¹⁵ G. W. Leibniz, *Nuevas Aperturas...*, p. 28 (C, 226).

¹⁶ G. W. Leibniz, *Nuevas Aperturas...*, p. 28 (C, 226).

¹⁷ G. W. Leibniz, “Vitalidad y mecanismo en la naturaleza” (sin fecha) en G. W. Leibniz, *Obras filosóficas y científicas*, trad. Agustín Andreu, Editorial Comares, Granada, 2007; Vol. 8: *Escritos científicos*, p. 549 (C, 12).

¹⁸ G. W. Leibniz, *Organización del conocimiento...*, p. 11 (GP, VII, 166).

en la moral y en las materias de aspecto más incierto e incluso enteramente fortuitas, no faltan demostraciones. Así puede juzgarse a tenor de las demostraciones sobre juegos de azar, de los señores Pascal, Huygens y otros, y por los del señor Wit tocante a las rentas vitalicias¹⁹.

Estas demostraciones podrían hacerse, para Leibniz, en temas como el comercio, moneda y otros susceptibles de exactitud matemática, incluso, decía que “cabe arriesgarse a manifestar una paradoja chocante pero verdadera y es que no hay autores cuyo modo de escribir se parezca más al estilo de los geómetras que el de los antiguos jurisconsultos romanos”²⁰. Así, afirmaba que no cabe excusarse con pretextos sobre la imposibilidad de observar con exactitud en asuntos inciertos. “Incluso cuando no se trata más que de probabilidades, siempre es posible determinar, a partir de los datos, qué es lo más verosímil”²¹. Claro que hasta el momento una lógica probabilística no se había desarrollado completamente en ningún lugar.

El interés por la ciencia de la probabilidad junto con la preocupación por la Historia son, a nuestro juicio, consecuencias de una filosofía concentrada en pensar los *acontecimientos* en su contingencia constitutiva. Aunque es claro que Leibniz distinguía entre la Filosofía y la Historia, al considerar que la primera es el conjunto de doctrinas universales mientras la segunda el conjunto de las doctrinas singulares²², están estrechamente vinculadas, considerando que lo universal y lo singular son sólo comprensibles en conjunto, donde, en analogía con la expresión del infinito universo en cada mónada, los acontecimientos singulares expresan en sí verdades universales. Verdades que si bien para nosotros hoy no pueden ser sino contingentes, para Leibniz, bajo una comprensión determinada de la Verdad eran absolutamente necesarias. Además se habla aquí de «acontecimientos», porque todo este texto girará en torno a una tesis *dominante* según la cual se sostiene que la filosofía de Leibniz está fundada sobre una concepción del *Acontecimiento* como *aquello que hace posible la necesaria irrupción contingente de nuevas composibilidades*. Efectivamente, para el alemán, cualquier acontecimiento es fundamentalmente contingente, incluso teniendo en cuenta la

¹⁹ G. W. Leibniz, *Organización del conocimiento...*, p. 11 (GP, VII, 166).

²⁰ G. W. Leibniz, *Organización del conocimiento...*, p. 11 (GP, VII, 166).

²¹ G. W. Leibniz, *Organización del conocimiento...*, p. 11 (GP, VII, 166).

²² G. W. Leibniz, “Filosofía es el conjunto” (posterior a 1696) en G. W. Leibniz, *Methodus Vitae...*, Vol. III/1: *Ética o política*, p. 134 (Couturat 524).

predeterminación divina de la historia universal; en su advenimiento temporal permiten y restringen la compatibilidad en la existencia actual de modificaciones de los entes simples o mónadas. Así, sostenemos de paso que no habría que esperar las filosofías del siglo XX, para que emergiese una filosofía del acontecimiento²³.

Incalculable con *certeza absoluta*, inabarcable en una fórmula del saber, el acontecimiento para Leibniz se da como contingencia en la espontaneidad de las acciones de las mónadas y como contingencia sumamente intensa en las acciones espontáneas y deliberadas de los espíritus.

Para mostrarlo procederemos de la siguiente manera:

En el capítulo 1 se tratarán los asuntos lógicos de la filosofía de Leibniz buscando mostrar que su lógica no se rige bajo el esquema de la forma *S es P*. Se discutirá con aquellos que consideran que la lógica de Leibniz se rige bajo el esquema *S es P* y que por esta razón encuentran una inconsistencia en el sistema.

En el capítulo 2 se abordarán los asuntos relativos a la noción de Dios y la creación, buscando mostrar cómo es que para Leibniz el *Acontecimiento* coincide con la creación contingente de Cristo, todo guiándonos por la distinción entre el tipo de existencia de Dios y el tipo de existencia del universo.

En el capítulo 3 se discutirá la noción de expresión, dando paso a una consideración sobre lo que Leibniz llamaba muerte, para por último, preguntarse por lo que solía llamar «ciencia de las probabilidades, todo en relación a las verdades contingentes o de hecho».

En el último capítulo se intentará mostrar cómo es que, en últimas, el acontecimiento más intenso se funda en la acción espontánea y deliberada de las criaturas racionales.

Dicho esto sólo queda advertir que la que sigue no es propiamente una exégesis de los dispersos textos de Leibniz, es más una *apuesta* interpretativa que, si bien puede ser acusada de anacrónica, prefiere recibir tal acusación antes que hacer de la filosofía de Leibniz una sección en el museo de la historia de la Filosofía. Creemos que las

²³ En resonancia con la afirmación de Heidegger, habría que decir que ya se daba en Leibniz el intento de dejar “de tratar sobre algo objetivo [y] ser transferido al evento-apropiador”. Ver M. Heidegger, *Aportes a la filosofía: acerca del evento*, trad. Dina V. Picotti C., Editorial Biblos, Buenos Aires, 2003, p. 21 (3).

intuiciones del filósofo siguen dando que pensar hoy, así, esperamos, en un futuro próximo poder hacer uso de estas en situaciones presentes. Recurriremos, sobre todo, a los textos considerados maduros en los que se esboza con mayor cohesión su sistema, claro está, sin dejar de atender a otros textos un poco más dispersos en los que el alemán ensaya sus más atrevidos e innovadores conceptos.

1. LA TEORÍA DE LAS NOCIONES COMPLETAS

Lo que nos compete en este primer capítulo es aclarar una de las ideas más innovadoras de Leibniz. Nos compete comprender por qué el alemán considera que a cada sustancia le corresponde una *noción completa*. Hemos decidido comenzar por este aspecto lógico de su sistema porque nos introduce de inmediato en el asunto que más nos interesa: hacer ver que la filosofía de Leibniz es una filosofía del acontecimiento. Así, en lo que sigue nos dedicaremos a desplegar generalmente la lógica del sistema de las mónadas. Para comenzar vamos a mostrar lo que entiende Leibniz por verdad, concepción de la cual se despliega todo su aparato lógico.

1.1 La verdad

Lo primero que hay que decir es que para el filósofo es evidente que todos los enunciados idénticos como $A \text{ es } A$ son enunciados verdaderos al no encerrar contradicción alguna. Estas verdades enuncian lo mismo de sí mismas y fueron llamadas por Leibniz *verdades primeras*²⁴. Asimismo, son verdaderos los enunciados que a primera vista no son idénticos como, por ejemplo, que todo «número entero divisible por doce es divisible por cuatro», pues se puede mediante el análisis de la noción de «número divisible por doce», llegar a que es idéntico a «número divisible por cuatro». En estos casos se dice que el enunciado «número divisible por cuatro» está incluido como predicado en la *noción* del sujeto lógico «número divisible por doce»²⁵. La identidad de dos nociones puede entonces ser *expresa*, como $A \text{ es } A$, donde el predicado

²⁴ Cf. G. W. Leibniz, “Verdades primeras” (1686) en G. W. Leibniz, *Escritos filosóficos*, trad. Ezequiel de Olaso, Mínimo tránsito, Madrid, 2003, p. 391 (C 518).

²⁵ Cf. G. W. Leibniz, “Verdades necesarias y contingentes” (1686) en G. W. Leibniz, *Escritos filosóficos...*, p. 380 (C 17).

A está claramente incluido en la noción *A*, o *implícita* como «todo número divisible por doce es divisible por cuatro», en donde los predicados están incluidos en la noción del sujeto, lo cual sólo es evidente luego del análisis de las nociones²⁶. En virtud de lo anterior se tiene lo que se ha llamado *principio de identidad*, según el cual *toda proposición analítica es verdadera*.

Leibniz concebía la verdad como la inclusión de la noción del predicado en la del sujeto. Una verdad consistiría entonces en que se comprobase que la noción de un sujeto involucra como predicado otra noción. De lo que se sigue que en toda proposición afirmativa verdadera, sea necesaria o contingente, universal o singular, la noción del predicado se contiene de alguna manera en la noción del sujeto. Para el filósofo una noción es verdadera si está libre de contradicción interna y un enunciado lo es si las nociones que involucra son idénticas. Esta definición de la verdad se basa en un principio que Leibniz consideraba fundamental en todo razonamiento: el *principio de no contradicción*. Según este principio es falso todo aquello que encierra contradicción y verdadero todo lo que es opuesto a lo falso. Se sabe según este que es verdad que es falso que (A y $\sim A$), de tal manera que se afirma el *principio de tercero excluido*, según el cual es verdad que (A o $\sim A$). Sin embargo, es preciso que el análisis de las nociones llegue a un término último para que se pueda determinar la falsedad o la verdad de un enunciado en virtud de la no contradicción entre las nociones que incluye²⁷.

Esta consideración dará lugar al *principio de razón suficiente*, otro principio que Leibniz consideraba fundamental en todo razonamiento y según el cual «para todo *hecho* y *enunciado verdaderos* debe haber una razón suficiente que nos advierta de por qué tal enunciado o hecho es verdadero y no falso»²⁸. Ahora bien, es sabido que en la obra de Leibniz, por su dispersión e incluso imprecisión al utilizar algunos términos, se pueden

²⁶ Cf. G. W. Leibniz, *Verdades primeras...*, p. 391 (C 518).

²⁷ Cf. G. W. Leibniz, “Monadología” (1714), en G. W. Leibniz, *Obras filosóficas y científicas*, trad. María Jesús Soto-Bruna, Editorial Comares, Granada, 2010; Vol. 2: *Metafísica*, p. 332, §31 (GP VI, 612).

²⁸ G. W. Leibniz, *Monadología...*, p. 332, §32 (GP VI, 612).

encontrar hasta cuarenta formulaciones distintas de este principio. Consideramos, junto con Juan Antonio Nicolás, que para comprender a Leibniz hay que esforzarse en tratar con conceptos y no sólo con nombres. Así, “nos vamos a centrar, no en los nombres, sino en los modos en que Leibniz formula los contenidos del principio”²⁹. Esta máxima aplicará para todos los contenidos del presente texto. Creemos, por ende, que el principio de *razón suficiente* constituye en el sistema en cuestión la noción misma de *verdad*. Afirmamos que según este principio *toda proposición verdadera es analítica*. De tal manera que si algo es verdadero es preciso que su noción sea posible o consistente, es decir, que no encierre contradicción pero, además, que incluya todos sus predicados de tal manera que se encuentre la conexión entre sus nociones y la del sujeto al que corresponden. Para el alemán, nada acaece sin razón y no hay verdad a la que no asista razón. La *razón de la verdad* consiste según esto en el nexo del predicado con el sujeto, en el cual la noción del predicado es inherente o está incluida en la noción del sujeto. Así, *toda verdad es una identidad expresa o implícita*, haciendo que, en últimas, encontrar una verdad sea encontrar una identidad. “De otro modo, habría una verdad que no podría probarse *a priori* o que no se resolvería en verdades idénticas”³⁰. Con esto es evidente que el procedimiento para llegar a afirmar que algo es verdadero siempre es *analítico*.

Se sabe que en una *resolución o análisis de una noción*, la definición ocupa el lugar de lo definido, mientras que en la *composición* lo definido ocupa el lugar de la definición; en los dos casos se trata, sin embargo, de un *reemplazo*. Claro está que las definiciones de una misma cosa pueden ser muchas. Como muestra el filósofo:

si existe la especie y, cuya noción es *abcd*, y en vez de *ab* se pone *l*, en vez de *ac*, *m*, en vez de *ad*, *n*, en vez de *bc*, *p*, en vez de *bd*, *q*, en vez de *cd*, *r*, que son parejas; después las ternas: en vez de

²⁹ J.A. Nicolás, “Fundamento y expresión en Leibniz” en G.W. Leibniz, *Analogía y expresión*, Editorial Complutense, Quintín Racionero y Concha Roldán compiladores, Madrid, 1994, p.321.

³⁰ G. W. Leibniz, *Verdades primeras...*, p. 392 (C 519).

bcd, x , todos éstos serán predicados de y ; pero los predicados convertibles en y serán sólo los siguientes: $ax, bw, cv, ds, lr, mq, np$ ³¹.

Por ejemplo, si $24=2\times 3\times 4$ y $2\times 3=6$ y $2\times 4=8$ y $3\times 4=12$, entonces $24=6\times 4$, $24=8\times 3$, $24=12\times 2$ y $24=2\times 3\times 4$.

Para comprender esto también es importante tener en cuenta que según Leibniz los *términos* o *caracteres* pueden concebirse como *primitivos* o *simples*, o bien como *compuestos* o *complejos*. Los términos simples son aquellos que no son susceptibles de un análisis, son indescomponibles y por ende indefinibles. Los términos complejos son, en cambio, analizables hasta sus *primitivos*, a pesar de que sea *imposible* culminar dicho análisis. De esta manera los términos compuestos pueden ser definidos, pues una definición no es otra cosa que llevar a cabo el análisis de los términos compuestos en términos más simples. Así, un *término compuesto* involucra una definición que es tanto más perfecta cuanto menos descomponibles son los términos que en ella entran³². Se dirá entonces que dos nociones son idénticas o *iguales* si tienen la misma definición, es decir, si las componen los mismos términos simples y por ende se les considerará *reemplazables*. Es precisamente sobre la posibilidad de reemplazo o sustitución de términos en lo que Leibniz insiste en algunas partes al hablar de *análisis de los caracteres*³³.

De igual manera, el alemán sostenía que los conceptos o nociones pueden ser considerados como simples o como compuestas. Así, una *definición nominal* de una noción consistía para él en

la enumeración de las notas o de los requisitos que son suficientes para distinguir una cosa de todas las demás (...) si se buscan siempre los requisitos de los requisitos se habrá de llegar por último a

³¹ G. W. Leibniz, "Sobre la síntesis y el análisis universal" (1679) en G. W. Leibniz, *Escritos filosóficos...*, p. 226 (GP VII, 293).

³² Cf. G. W. Leibniz, *Sobre la síntesis y el análisis universal...*, pp. 226-234 (GP VII, 292-298).

³³ Cf. G. W. Leibniz, "El análisis de los lenguajes" (1678) en G. W. Leibniz, *Escritos filosóficos...*, p. 211 (G 351).

las nociones primitivas que o bien carecen en absoluto de requisitos o bien nosotros podemos explicar de modo suficiente³⁴.

En consecuencia de lo anterior se hace evidente uno de los grandes problemas a la hora de comprender la lógica del sistema en cuestión. Si es verdad que toda proposición verdadera implica la identidad entre la noción del sujeto y la del predicado, entonces se está tentado a creer que toda proposición verdadera tiene la forma *S es P*. Efectivamente Leibniz dice cosas que podrían hacer pensar eso e incluso intentó en varias partes operar reducciones a esa forma. Como nota Dino Garber, Leibniz intentaba transformar proposiciones relacionales como «La espada de Evandro» a dicha forma, recurriendo a artilugios como «La espada es la Espada de Evandro en tanto que Evandro es su propietario»³⁵.

Hoy se sabe, sin embargo, que las proposiciones *relacionales* no son de la forma *S es P*. Qué pasa por ejemplo si se dice “ahí hay algo”, ¿cómo reducir esta proposición a esa forma? Bertrand Russell, desde una consideración jerárquica del sistema, subordinándolo todo a una suerte de *lógica atributiva y esencialista*, pretendió mostrar la inconsistencia de la misma y por ende la de todo el sistema de Leibniz. Sostenía que en ésta el concepto de *noción completa*, desarrollado a partir de determinada concepción de la verdad, se subordinaba a los principios lógicos según los cuales, parafraseándolo, «toda proposición atribuye, o puede hacerlo, un predicado a un sujeto y en toda proposición atributiva afirmativa el predicado está incluido en el sujeto»³⁶. Así, para Russell, decir que la verdad se da según la inclusión de la noción del predicado es decir lo mismo que la verdad se da bajo una lógica en la que se le *adhieren* atributos

³⁴ G. W. Leibniz, *Sobre la síntesis y el análisis universal ...*, p. 227 (GP VII, 293)

³⁵ Cf. D. Garber, *El espacio como relación en Leibniz*, Equinoccio, Caracas, 1980, p. 76 – 89.

³⁶ Afirma Russell: “He dealt with all the main types of such propositions, and endeavoured to reduce them to the subject-predicate form. This endeavor, as we shall see, was one of the main sources of most of his doctrines”. Ver B. Russell, *A Critical exposition of the philosophy of Leibniz*, Cosimo Classics, New York, 2008, p. 13.

esenciales a una sustancia. Sin embargo, siguiendo a Garber³⁷, sostendremos que, ya que Leibniz no confiesa esta intensión de manera explícita, no hay manera de reprocharle inconsistencia. Es más, consideramos que el alemán introdujo el proyecto de un cálculo lógico que pensaba era superior al de la lógica regida bajo la forma *S es P*. El filósofo muestra con ese cálculo que su sistema no es resultado de su mal comprensión de la lógica y más aún, evidencia una nueva *comprensión* de la misma. Si bien su sistema no se subordina a su lógica no se debe concluir que esta se encuentra subordinada a su sistema, pues como se verá en lo que sigue, aquella es ya la *formulación* de tal sistema.

Es cierto que Leibniz dice que en una proposición verdadera la noción del predicado siempre es inherente a la del sujeto y en últimas que toda verdad es analítica. Dice que “verdadera es la proposición cuyo predicado está contenido en el sujeto (...) cuyo consecuente está contenido en el antecedente”³⁸, y que por esto es preciso que exista una conexión entre las nociones de los predicados o que haya en la noción de la cosa misma un fundamento a partir del cual pueda darse razón de la proposición, o bien una demostración *a priori*. Ahora bien, lo que no se nota a primera vista es lo que quiere decir Leibniz con sujeto y predicado. Sabemos que el *sujeto* en la lógica se corresponde a la *sustancia* en la metafísica. Sin embargo, de esto no se sigue lo que habitualmente se pensaría: que los *predicados* se correspondan con los atributos esenciales de una sustancia.

En el §14 del *Discurso de metafísica* (1686), entre otros textos, se afirma que toda *noción completa* de una sustancia “encierra ya todos los predicados o acontecimientos, y expresa todo el universo”³⁹. Dejemos por ahora de lado ese «todos» y ese «expresa» que, sin embargo, son fundamentales para comprender la lógica del sistema. Centrémonos en la palabra *acontecimiento*; asunto fundamental de este trabajo. Como ha notado Deleuze,

³⁷ Cf. D. Garber, *El espacio como relación en Leibniz...*, p. 78.

³⁸ G. W. Leibniz, “Sobre la naturaleza de la verdad” (1686) en G. W. Leibniz, *Escritos filosóficos...*, p. 400 (C 401).

³⁹ G. W. Leibniz, “Discurso de metafísica” (1686), en G. W. Leibniz, *Obras filosóficas y científicas*, trad. Ángel Luis Gonzales..., Vol. 2: *Metafísica*, p. 176, §XIV (AA VI, 4B, 1551).

la sustancia leibniziana no puede pensarse en términos de esencia, ni la verdad bajo una lógica que atribuye esencias: “para Leibniz el predicado es un acontecimiento. El juicio no es un juicio de atribución. La predicación es decir un acontecimiento de un sujeto”⁴⁰.

Para comprender esto se mirará primero a qué tipo de nueva lógica nos enfrenta el autor y luego, en el capítulo tres, se pasará a los asuntos relativos al problema de la expresión.

1.2 Las nociones completas: continentes y todos

En esta sección nos dedicaremos a mostrar muy generalmente que en la nueva lógica de Leibniz se distingue apropiadamente entre relaciones de contención y pertenencia superando así la llamada lógica aristotélica.

El filósofo sostenía que el silogismo era una de las invenciones más grandiosas de la humanidad. Lo consideraba como la guía de una lengua matemática universal fundada en axiomas o principios y le agradaba mucho la idea de concluir demostraciones sólo por fuerza de la forma. Leibniz conocía la distinción entre silogismos categóricos simples y compuestos; distinguía de ellos los hipotéticos entre los cuales se contienen los disyuntivos; reconocía en los categóricos las cuatro figuras usuales y seis modos respectivos⁴¹. Pero además de esto logró, en su época, hacer una distinción de gran importancia para el pensamiento contemporáneo. A pesar del mérito que reconocía al silogismo no se conformó con la lógica que hasta el momento reinaba. Para él la distinción entre géneros y especies, propia del aristotelismo lógico, no era una distinción fecunda. En los *Nuevos Ensayos* (1704) se encuentra lo siguiente:

⁴⁰ G. Deleuze, “Clase VII. *El nudo Gordiano*. Sujeto, predicado y acontecimiento” en G. Deleuze, *Exasperación de la Filosofía; el Leibniz de Deleuze*, trad. Equipo editorial Cactus, Editorial Cactus, Buenos Aires, 2006, p.188.

⁴¹ G. W. Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* (1704), trad. J. Echeverría Ezponda, Alianza, Madrid, 1983; p. 584-585 (IV, XVII, §4).

Una especie puede ser considerada matemática o metafísicamente. En rigor matemático, la mínima diferencia que provoca que dos cosas no sean absolutamente semejantes obliga a que sean de *especie diferente* (...) dos individuos físicos nunca serán completamente semejantes, y lo que es más, todo individuo pasará de una especie a otra, ya que nunca será totalmente semejante a sí mismo más allá de un instante. Mas cuando los hombres establecen especies físicas no lo hacen con tanto rigor, y solamente de ellos depende el que una masa que pueda volver a adoptar la forma inicial permanezca respecto a ellos en una misma *especie*. Así, solemos afirmar que el agua, el oro, el mercurio y la sal común continúan siéndolo, y que en los cambios ordinarios únicamente aparecen disfrazados: pero en el caso de los cuerpos orgánicos o en las especies de plantas y animales definimos la especie generativamente, de manera que todo semejante, lo cual depende de que hubiese podido proceder de un mismo origen o simiente, tendría que ser de la misma especie⁴².

En sentido *matemático* habría que decir no solo que la distinción entre especies y géneros no tiene lugar, pues el género no sería más que una especie de especies, sino que cada individuo en virtud de una de identidad meramente instantánea no cesa nunca de saltar de una especie a otra a cada momento. En el ámbito *físico* las cosas se clasifican por su especie, dada por una determinación subjetiva y sin atender al rigor matemático⁴³. En el ámbito orgánico los individuos se clasifican en especies por su *generación*. Pero siempre se debe tener en cuenta el rigor de lo matemático y por eso el pensador se embarcó en la tarea de escapar a la lógica bajo el esquema de la atribución esencialista. En el capítulo titulado *De la Razón* de la misma obra antes citada, se confirma que Leibniz, guiado por su reinterpretación de Aristóteles, conoció una distinción que permite superar esta lógica:

En otra ocasión hice notar que Aristóteles pudo haber tenido una razón especial para la disposición vulgar, pues en lugar de decir A es B, acostumbra decir B está en A (...) pues en lugar de decir «B es C, A es B, luego A es C», enuncia así: «C está en B, B está en A, luego C está en A». Por ejemplo, en lugar de decir *El rectángulo es isógono* (o de ángulos iguales), *el cuadrado es rectángulo*, luego *el cuadrado es isógono*, Aristóteles, sin trasponer las proposiciones, mantendrá el lugar intermedio para el término medio mediante la siguiente forma de enunciar las proposiciones, que invierte los términos, y dirá: «*El isógono está en el rectángulo, el rectángulo está en el cuadrado, luego el isógono está en el cuadrado*». Y esta manera de enunciar no es de

⁴² G. W. Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano...*, p. 361 (III,VI, §14).

⁴³ Vale recordar en este punto que para Leibniz las ideas generales no son realidades aunque se funden en semejanzas reales. Afirma que "la generalidad consiste en la semejanza de las cosas entre sí, y esta semejanza es una realidad". En G. W. Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano...*, p. 248 (III, III, §12).

desdeñar, pues, en efecto, el predicado está en el sujeto, o bien la idea de predicado está comprendida en la idea de sujeto (...) La manera corriente de enunciar se refiere más bien a los individuos; pero la de Aristóteles tiene más en cuenta las ideas o universales. Pues al decir «todo hombre es animal», quiero decir que todos los hombres están comprendidos en todos los animales, pero al mismo tiempo entiendo que la idea de animal está comprendida en la idea de hombre. El animal engloba más individuos que el hombre, pero el hombre incluye más ideas o formalidades; el uno tiene más ejemplos, el otro más grados de realidad; el uno tiene más extensión, el otro tiene más intencionalidad. Asimismo, puede afirmarse en verdad que toda la teoría silogística podría ser demostrada por medio de la del *de continente et contento*, el continente y del contenido, que es diferente de la del todo y la parte, pues el todo siempre excede a la parte, mientras que el continente y el contenido a veces coinciden, como sucede en las proposiciones recíprocas⁴⁴.

Los propósitos de este texto no se concentran en la lógica formal de Leibniz así que no es posible mostrar aquí de qué manera podría comprenderse toda la doctrina silogística según la relación de continente-contenido. Sin embargo, se nota con lo anterior que la relación todo-parte es extensiva mientras que la de continente-contenido es intensiva. A propósito de esto Dominique Berlioz ha mostrado que, especialmente en un artículo de Leibniz llamado *XX*⁴⁵, se encuentra la prueba con la cual se evidencia que el alemán conoció, descubrió, la distinción conjuntista contemporánea entre *pertenencia* e *inclusión*, mas no sólo la distinción entre las perspectivas extensional e intensional de la lógica formal de primer orden⁴⁶.

Como afirma y muestra Gonzalo Serrano la imposibilidad de diagramar en modo *celarent* y de manera intensional la *incompatibilidad* de dos términos en un espacio, no implica que sea imposible la diagramación y formalización, como creía Couturat, desde la perspectiva intensional, en tanto que ésta es *inversa* o bien *dual* en relación con la extensional: “El extravío de Couturat lo condujo a creer que era imposible la formalización y diagramación espacial de la perspectiva intensional. Sin embargo, si es posible la formalización de la extensional, y esta se define respecto de la intensional

⁴⁴ G. W. Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano...*, p. 361 (libro IV, cap. XVII §8).

⁴⁵ G. W. Leibniz. “XX” (sin fecha) en G. W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, H.G. Gerhardt, 1890, VII, p. 236.

⁴⁶ Cf. D. Berlioz, “El cálculo de los «coexistentes» y de los «inexistentes» y la metafísica leibniziana de la expresión” en *G.W. Leibniz. Analogía y expresión*, Editorial Complutense, Quntín Racionero y Concha Roldán compiladores, Madrid, 1994.

como *dual* o *inversa*, no se ve por qué ésta última no haya de ser formalizable; y si tal formalización es susceptible de comprobación geométrica (por diagramas), tampoco se ve por qué eso sólo sea posible para la perspectiva extensional y no para la intensional”⁴⁷. Serrano apunta que en la concepción de O Bradley Brassler, se rescata que la consideración inversa de la perspectiva intensional respecto a la extensional es de carácter metafísico mientras que la dual es meramente lógica. En segundo lugar, que la diagramación espacial es posible en tanto se tiene en cuenta que los términos de los silogismos se consideren como *propiedades* y sus *relaciones* como las que pueden haber entre aquellas que conforman un *concepto complejo*. Sostenemos por nuestra parte que la posibilidad misma de la formalización y diagramación espacial se da sobre todo si se compara la distinción hecha por los Leibniz con la diferencia entre *pertenencia* (todo-parte) e *inclusión* (continente-contenido); situación en la cual los contenidos son precisamente *predicados* de los sujetos que los contienen.

En efecto, hay dualidad lógica entre pertenencia e inclusión pues se tienen por un lado los conjuntos con sus elementos y por otro los superconjuntos con sus subconjuntos sin atender a sus elementos constitutivos. En cambio, hay inversión metafísica entre lo que es pura multiplicidad discreta, conjuntos y elementos (todo-parte) y lo que es uno por sí, superconjuntos y subconjuntos (continente-contenido). De igual manera hay contenidos (propiedades) cuyas relaciones conjuntas conforman continentes (conceptos complejos); un contenido, para Leibniz, debe siempre considerarse como predicado o acontecimiento y jamás como una parte. Por ejemplo, recurriendo un ejemplo dado por Serrano: el continente de los ángeles no es contenido del continente de los animales y el continente de los animales es contenido del continente de los humanos, lo que deja abierta la posibilidad en la cual el continente de los ángeles sea contenido del continente

⁴⁷ G. Serrano, *Conocimiento versus forma lógica. La querrela en torno al silogismo 1605-1704*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2005, p. 231.

de los humanos; de tal manera que el continente de los humanos sea igual a la *unión* del continente de los ángeles y el de los animales⁴⁸.

Para aclarar esto: es sabido que en teoría de conjuntos la distinción entre pertenencia y contención (inclusión) es fundamental. Sin ella *impases* como la paradoja de Russell mantendrían al pensamiento desorientado. Berlioz nota que en el artículo XX el filósofo alemán recurre al signo + (operador de adición real) para denotar la operación de *unión* entre dos conjuntos. Estas operaciones se dan únicamente entre conjuntos y conjuntos o bien superconjuntos y subconjuntos sin pensar directamente los elementos constitutivos que los componen. Las relaciones de contención se dan entre “superconjuntos y subconjuntos” no entre “conjuntos y elementos”, esto es, son intensivas pues no cuentan lo que compone un conjunto dado. En el artículo se habla de conjuntos y subconjuntos cuando se usan expresiones como *A está en B*; relación que es ahí llamada por Leibniz *relación de inexistencia* (existencia *en*), mientras que a la de pertenencia le da el nombre de *relación de coexistencia*. Por su parte el símbolo ∞ permite pensar la igualdad de dos conjuntos. Así, por ejemplo, si *A* es un *disparate* (como llama en el texto a las nociones) y se le une a otro disparate *B* con + entonces *A* + *B* compondrán un nuevo término *L*. El operador + permite pensar términos inscribiéndoles en un nuevo continente que los envuelve.

En el texto también se describen las propiedades de reflexividad ($A \infty A$ y $A + A \infty A$), simetría ($A \infty B$ si y sólo si $B \infty A$) transitividad (*si* $A \infty B$ y $B \infty C$ entonces $A \infty C$) para formar un potente cálculo. Antes de continuar miremos unas propiedades que propone Leibniz y algunos ejemplos de reciprocidad para tener clara la aplicación de tales propiedades:

Dado *A*, si *A está en M* y *B está en N* entonces *A + B estará en M + N*. Pues si *A está en M* y *M está en M + N* entonces *A está en M + N*; si *B está en N* y *N está en N + M* entonces *B está en M + N*. Así si *A está en M + N* y *B está en M + N* entonces *A + B*

⁴⁸ Cf. G. Serrano, *Conocimiento versus forma lógica. La querrela en torno al silogismo...*, p. 228.

está en $M + N$. Si, por ejemplo, A está en M y B está en N y C está en P , se sigue que $A + B + C$ estará en $M + N + P$, et ita porro⁴⁹.

La proposición 22 del texto *XX* propone lo siguiente: dados los dispartes A y B se encuentra un tercer disparte C que da lugar a la subalternancia $A + C$ y $B + C$. La proposición 23 sostiene que dados A y B dispartes se puede introducir un *tercer término* C diferente con el cual se compone $A + C \infty B + C$. Si $C \infty A + B$ entonces $A + C \infty A + A + B \infty A + B$ y $C + B \infty B + A + B \infty A + B$ por reflexividad (el axioma 2 del texto de Leibniz).

La proposición 24 dirá que si se tiene que $A + B \infty M$ y $M + C \infty N$ y $N + D \infty P$ así $A + B$ está en M , M está en N y N está en P . Por lo tanto a partir de ese número finito de dispartes (A, B, C, D) nada nuevo se puede componer que ya no esté en las posibilidades que encierran las diversas combinaciones⁵⁰.

Ahora se dará un ejemplo de una proposición recíproca muy famosa para aclarar la distinción entre la lógica de los todos y las partes frente a la de los continentes y los contenidos.

Es evidente que un conjunto (*un todo para Leibniz*) de todos los libros no es un libro, como tampoco es un número el conjunto de los números naturales. Pero si se tiene el conjunto de todo aquello que no es vaca, es evidente que el conjunto de lo que no es vaca, es algo que no es vaca. Así el conjunto o todo de aquello que no es vaca se tendría como parte a sí mismo. Hay entonces conjuntos (todos) o nociones que se tienen como partes a sí mismos y otros que no. Ahora bien, sea la noción S el conjunto de las nociones que *no se tienen como predicados a sí mismos*. Esto es, que aquello que tiene la cualidad *no ser predicado de sí mismo* es parte del conjunto S . Si S no se tiene como predicado a sí mismo entonces se tiene como predicado a sí mismo, pues entra dentro de ese tipo de nociones, pero si S se tiene como predicado a sí mismo entonces no se tiene

⁴⁹ Cf. G. W. Leibniz, *XX...*, GP VII, 241.

⁵⁰ Cf. G. W. Leibniz, *XX...*, GP VII, 243.

como predicado a sí mismo, pues entra en ese conjunto de nociones. Se dirá que estamos ante un *impasse*.

En primer lugar se está obligado a afirmar, en términos de Leibniz, que *S* es un conjunto *imposible*, que implica contradicción interna y que por lo tanto *no existe*. No hay todo de todas las nociones que no se tienen como parte a sí mismas. Lo que muestra, como se constata en la teoría de conjuntos, que es ilícito formar conjuntos de manera arbitraria a partir de predicados.

En segundo lugar, es preciso sostener que en un todo las partes nunca coinciden con este pues, como muestra el alemán,

en efecto, *menor* es aquello que es igual a una parte de otro (mayor) (...) La parte es igual a una parte del todo (a saber, ella misma, conforme al axioma idéntico “cada uno es igual a sí mismo”); pero lo que es igual a una parte del todo es menor que el todo (conforme a la definición de “menor”); por consiguiente, la parte es menor que el todo⁵¹.

En tercer lugar, para superar la paradoja, hay que distinguir de los todos y sus partes los continentes cuyos contenidos pueden coincidir con ellos, como se muestra en proposiciones recíprocas como la indicada. Se dice entonces que *una noción A es contenido de otra noción B o que A está en B, si las partes de esa noción A son también partes de la noción B*. Lo cual hace posible que, si *A* y *B* tienen las mismas partes entonces el contenido *A* es igual al continente *B* o $A \in B$. Así, el predicado *N* «lo que no es vaca» es el todo de los *x* que cumplen dicha condición. Así si «*x* no es vaca», traducido a términos de Leibniz, «lo que no es vaca *está en N* como predicado». Pero *N* es continente de *N* mas no «parte», pues *N* es un todo (en el sentido de Leibniz), de tal manera que *N* es contenido de *N*.

Esto se aclarará más cuando se expliquen las ideas leibnicianas de *homogeneidad* y *homogonía*. Para el «tema» que nos compete en este trabajo, el acontecimiento,

⁵¹ Cf. G. W. Leibniz, *Verdades primeras...*, p. 391 (C 518).

veremos a continuación cómo esta concepción de la lógica aclara más la comprensión del mismo.

A saber, en algunas partes el pensador se refiere al conjunto de lo que una sustancia reúne como una esencia. Por ejemplo, en el *Discurso de Metafísica* (1686) dice que “el concurso extraordinario de Dios está comprendido en lo que expresa nuestra esencia”⁵². Llama aquí la atención la palabra *comprende* que nos hace sospechar que está pensando en términos comprensivos o *intensivos* y no *extensivos*, todo junto a la palabra *expresa* cuyo concepto se trabajará en el tercer capítulo. Al alemán no le es útil la palabra esencia y mucho menos el concepto que normalmente implica. Esta no conviene a una lógica del continente-contenido.

Sin embargo, en una carta a Arnauld vuelve a usar la palabra acontecimiento hablando de los predicados. Si digo «haré un viaje»:

Este predicado o acontecimiento no está unido ciertamente con mis otros predicados concebidos incompletamente o bajo el aspecto de la generalidad; pero, con seguridad, está unido a mi noción individual completa, puesto que supongo que esta noción está hecha expresamente de manera que de ella se pueda deducir todo lo que me suceda⁵³.

Para el filósofo podría encontrar en mi noción *completa* el predicado o acontecimiento que me indica que «haré un viaje», aunque claramente si encontrarla fuera fácil, «sería tan fácil ser geómetra como ser vidente». Lo más importante aquí es que ese predicado o acontecimiento, por hipótesis (dice *supongo*), está ligado de una manera cierta a una *noción individual completa*. Así, esa inclusión hace que toda noción sea supuesta como algo completo. El viajar o no en el futuro indica un *posible acontecimiento* que podría o no estar incluido, por compuesto que sea, en mí *supuesta* noción completa. Si viajo en el futuro o no, cualquiera de los dos acontecimientos viene

⁵² G. W. Leibniz, *Discurso de metafísica...*, p. 176, §XVI (AA VI, 4B, 1554).

⁵³ G. W. Leibniz, “Carta No.10: Hannover, 14 de Julio de 1686”, en G. W. Leibniz, *Obras filosóficas y científicas*, trad. Juan Antonio Nicolás, Editorial Comares, Granada, 2009; Vol. 14: *Correspondencia I, Correspondencia con Arnauld*, p. 35 (F, 90).

a estar incluido como *predicado* en mi noción completa A . De tal manera que si el acontecimiento o predicado «haré un viaje» es B y efectivamente viajaré entonces B está en A . Si efectivamente voy a viajar, todas las partes que constituyen B son partes de mi noción completa, lo cual es otra manera de decir que «haré un viaje». Así, si suponemos que C es el «predicado de todos los predicados míos que no son hacer un viaje en el futuro» podemos decir que $B + C \infty A$. Esto muestra que mi noción completa es la *unión* de todos mis predicados.

Intentar formular una contención en la forma S es P es sumamente difícil pues en estas no se trata con atribuciones. La contención anterior quedaría más o menos como A es B o «Yo soy el que haré un viaje». Sin embargo, piénsese en una proposición como «Pepe quiere a Pepa». «Querer a» no es un atributo sino una relación entre dos sujetos. Se está diciendo, guiándonos por la lógica de Leibniz, «que querer a Pepa» E es un predicado incluido en la noción completa de Pepe P . También se dice implícitamente que «ser querida por Pepe» K es un predicado incluido en la noción completa de Pepa O . Así, E está en P y K está en O . Intentar formular estos acontecimientos en términos de atribución es tan difícil como poco fructífero.

Como se ha dicho, para Leibniz hay *verdades* que permiten determinar una identidad (una relación) por un análisis finito; a estas verdades les dio el nombre de *verdades necesarias*. Sin embargo, consideraba que hay otras de las cuales se puede únicamente establecer una *probabilidad* de verdad. Como en estos casos la descomposición, en últimas, es infinita, la identidad entre las nociones de sujetos y predicados sólo se podrá establecer aproximativamente. Las *verdades de hecho*, de existencia o contingentes son ese tipo de verdades. Con todo esto se logra ver que unas son las proposiciones *relativas al ser de las cosas* y otras las *relativas a su existencia*. Unas son las que pueden demostrarse resolviendo sus términos hasta sus primitivos; convirtiéndolas en *necesarias*. Verdades eternas que se mueven en el ámbito de la lógica clásica que admite y se rige bajo los principios de no contradicción y de tercero

excluido. De estas difieren las verdades de existencia o contingentes, cuya verdad no puede ser demostrada por *resolución* de términos. Estas proposiciones son verdades durante un tiempo que existe en acto o la contingencia resultante. Por ejemplo, que Judas pecó o bien que brilla el sol, son verdades cuya razón habría que buscar sin que fuese posible darla plenamente, a menos que se tenga un conocimiento perfecto de todo lo que compone el universo. Esta operación supera todas las fuerzas creadas, ya que, según Leibniz, no hay porción de materia que no esté actualmente dividida al infinito, de tal manera que no se puede conocer perfectamente a ningún cuerpo y no se puede llegar al fin del análisis: “de ahí que en todas las proposiciones que entran la existencia y el tiempo, entre también la serie de las cosas, pues tampoco se puede entender el ahora o el aquí sino en relación a las demás cosas”⁵⁴. Estas últimas proposiciones entrarán, a nuestro juicio, en el ámbito de una lógica no clásica donde se admite el principio de no contradicción pero no el de tercero excluido. Son verdades sólo *probables*; como se verá en el capítulo tercero dedicado en parte al cálculo de las probabilidades. De estas verdades un caso es el del ejemplo dado con el posible viaje futuro cuya verdad es sólo probable. Aunque, ampliando esto más, también estarían las proposiciones sobre cualquier acontecimiento pasado se tengan o no indicios de que tuvo lugar efectivamente. Otras proposiciones sencillamente son contradictorias y lo que enuncian *imposible*.

Explicar lo respectivo al acontecimiento nos llevará hasta el último capítulo, pues en su comprensión y explicación se encuentra toda la intención de este estudio, por ahora se seguirá describiendo muy generalmente el pensamiento lógico del filósofo alemán.

⁵⁴ G. W. Leibniz, “Proposiciones...” (sin fecha), en G. W. Leibniz, *Methodus Vitae...*, Vol. II: *Individuo o Mónada*, p. 119 (Couturat, 19).

1.3 La sustancia como unidad y como punto

Es válido afirmar, como lo hace Dino Garber, que Leibniz elabora cuatro *caminos de definición* de sustancia que responden cada uno al asunto que esté tratando. Uno bajo la noción de *noción completa*, otro bajo la noción de *fuerza*, otro bajo la noción de *ente perceptivo* y otro bajo la noción de *punto de vista*⁵⁵. Sin embargo, creemos que los caminos del punto de vista y de noción completa, al igual que los de la fuerza y ente perceptivo, pueden exponerse complementariamente. Así, reducimos los caminos de exposición de la noción de sustancia a dos; un camino *matemático* y otro *físico*.

A continuación se tratará en especial sólo el concepto de *punto* propio del camino matemático, el cual será completado en el capítulo tres, bajo el nombre de punto de vista. Todo el objetivo de lo que sigue consiste en mostrar lo que entiende Leibniz por unidad y por multiplicidad. Esto se hará explicando algunas frases célebres del alemán.

Es útil comenzar por algo que afirma el filósofo en una carta a la princesa Sofía de Hannover:

Mis meditaciones fundamentales giran sobre dos temas, a saber: sobre la unidad y sobre el infinito. Las almas son unidades y los cuerpos multiplicidades, si bien infinitas, de tal manera que la más pequeña partícula de polvo contiene un mundo con infinitud de criaturas⁵⁶.

Para abordar esta afirmación es útil comenzar recordando que según Leibniz “lo que no es verdaderamente *un ser*, no es tampoco verdaderamente un *ser*”⁵⁷. A saber, al comparar las nociones de dos entes se puede decir que entre ellos hay *igualdad* o bien *semejanza*. Se dice que iguales son dos cosas de la misma *cantidad*. Por su parte la cantidad o *magnitud* es aquello que puede conocerse de dos entes por su mera

⁵⁵ Cf. D. Garber, *El espacio como relación en Leibniz...*, p. 41.

⁵⁶ G. W. Leibniz, “Carta 6: Leibniz a la princesa electora Sofía: Hannover, 4 de Noviembre de 1696” en G. W. Leibniz, *Filosofía para princesas*, trad. Javier Echeverría, Alianza Editorial, Madrid, 1989, p. 69 (CSII CXVII, 14-18).

⁵⁷ G. W. Leibniz, *Carta No.10: Hannover, 14 de Julio de 1686...*, p. 104 (F, 258).

compresencia, es decir, por una *percepción simultánea* de estos⁵⁸. Se sigue, entonces, que son una, dos, o tres, las cosas que se perciben en un mismo instante.

Así no puede conocerse qué es un pié o un codo si no tenemos actualmente algo a modo de medida, que pueda luego aplicarse a otros objetos. Y no se puede explicar satisfactoriamente el pié con ninguna definición que no envuelva a su vez algo así. Pues si decimos que un pié son doce pulgadas, se suscita la misma cuestión con respecto a la pulgada, y no ganamos con ello una luz mayor; y no es posible determinar si la noción de pulgada o la de pié es anterior por naturaleza, pues depende de nuestro arbitrio tomar como base la una o a la otra⁵⁹.

Esto que debe ser tomado como base para toda medida y para el establecimiento de toda magnitud no es otra cosa que la *unidad*.

En segundo lugar se encuentra la *semejanza*. Dos entes son semejantes si tienen la misma *cualidad*, donde la cualidad es aquello que puede conocerse en las cosas *en virtud de su singularidad* y sin que haga falta la *compresencia*. Cualidades son las *relaciones* que se explican en la definición de la cosa, de tal manera que si dos entes tienen la misma cualidad pero no la misma cantidad sólo pueden distinguirse por una *percepción simultánea*. Por ejemplo, si se tienen dos triángulos equiángulos con lados iguales estos serán de la misma cualidad es decir serán semejantes⁶⁰. Así, solo se es capaz de decir que son dos cuando se los tiene presentes en una *percepción simultánea*. Sin embargo, si se tienen en mente, por ejemplo, dos números, éstos no serán nunca semejantes. El 2 no será nunca cualitativamente idéntico a 0 o al número que se simboliza con π , cada uno tendrá diferente definición; así serán cada uno un *disparate*.

Según estas definiciones, para el filósofo se puede rastrear la *identidad* o bien la *diferencia* de dos entes estableciendo sus cantidades o sus cualidades. Su identidad podría ser establecida o bien porque tengan la misma cantidad, que sean *iguales*, o bien

⁵⁸ Cf. G. W. Leibniz, “Principios metafísicos de la matemática” (1714-1716) en G. W. Leibniz, *Escritos filosóficos...*, p. 665 (GM VII, 19).

⁵⁹ G. W. Leibniz, *Principios metafísicos de la matemática...*, p. 664 (GM VII, 18).

⁶⁰ Cf. G. W. Leibniz, *Principios metafísicos de la matemática...*, p. 664 (GM VII, 18).

por que tengan la misma cualidad, que sean *semejantes*. Su diferencia por tener diversa cantidad, que sean *desiguales*, o bien por tener diversa cualidad, que sean *desemejantes*.

Es posible volver ahora a la afirmación: «lo que no es verdaderamente *un* ser, no es tampoco verdaderamente un *ser*». En esta se involucran tanto el aspecto cuantitativo por el lado del *un* ser, como el cualitativo por el lado del *ser* uno. Como se sabe, el alemán llamó a las sustancias *unas* en los dos aspectos mencionados, *sustancias simples* o *mónadas*; usando algunas veces la palabra *puntos metafísicos* para referirse a éstas. En lo que sigue vincularemos, primero, la unidad cuantitativa de las mónadas con su ser puntos metafísicos.

En una carta afirma el filósofo que “una cosa es el ser y otra cosa son los seres. Pero el plural supone el singular, y allí donde no hay un ser, no habrá tampoco varios seres”⁶¹. Solo por medio de la *repetición* de la idea de unidad, agregando una unidad a otra unidad, es posible lograr la idea colectiva del *dos*, y luego con otra unidad la del *tres* y así sucesivamente. Solo así pueden pensarse algunas ideas colectivas de algunos números enteros, que son para él *multitudes de unidades*; como lo muestra en el apartado dedicado al número en los *Nuevos Ensayos*⁶².

Las mónadas, análogamente, son *unidades*, esto es, entes simples que componen las *multiplicidades*. Las sustancias simples no pueden ser agregados de simples, no pueden ser *multiplicidades* o no pueden ser compuestos. De esto se sigue, además, que las mónadas no tienen extensión. Para que algo sea sustancia plenamente se precisa, según Leibniz, que sea indivisible y ya que lo extenso es susceptible de ser dividido en partes, las sustancias simples no podrán tener extensión alguna. Siendo esto así, *las sustancias en tanto simples sólo pueden ser pensadas como continentes*. Asimismo, *los cuerpos* (orgánicos e inorgánicos) *en tanto extensos deben ser pensados como todos*, pues tienen partes que los componen.

⁶¹ G. W. Leibniz, “Carta No.18: Göttingen, 30 de Abril de 1687”, en G. W. Leibniz, *Obras filosóficas y científicas...*, Vol. 14: *Correspondencia I, Correspondencia con Arnauld...*, p. 104 (F, 257).

⁶² Cf. G. W. Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano...*, p. 361 (II, XVI).

Es útil en este punto distinguir entre los seres por agregación (que son multiplicidades) y las *sustancias compuestas* (también multiplicidades). Estas multiplicidades sustanciales son para Leibniz los seres *orgánicos* compuestos de mónadas que se adhieren a una *mónada dominante*⁶³. Así, los seres orgánicos tienen cierta unidad propia y por ende pueden pensarse también como continentes. Esta diferencia sólo será aclarada en el tercer capítulo, aunque podría ser útil remitirse al *Anexo* al final de este texto.

Siguiendo con el análisis de las nociones de multiplicidad y unidad, vale recordar que en la tradición cartesiana se considera la extensión como la sustancia de todos los cuerpos o, más precisamente, de todo lo material. Aún así, Leibniz se enfrentó a esta concepción de la extensión: cuando se dice, por ejemplo, que la línea está compuesta de un infinidad de puntos, si se supone que el número de puntos que componen una línea finita es finito, se omite que la división de la línea en puntos siempre puede seguirse indefinidamente.

Supongamos que las líneas son agregados de puntos. Sea por ejemplo el triángulo *ABC*. Se parte por la mitad su lado *AC* en el punto *D*, y *AD* en *E* y *AE* en *F* y *AF* en *G* y así sucesivamente. Se trazan las líneas desde *B* a todos los puntos posibles de *AC*: *D*, *E*, *F*, *G*... Si se hace indefinidamente se tendrán infinitos triángulos *BCD*, *BDE*, *BEF*, *BFG*... “Cualquiera de éstos (dándoles densidad para que se conviertan en cuerpos, o tomando un triángulo consistente o una pirámide) puede existir separadamente”⁶⁴. Así cada uno tendrá su propio vértice. Reuniéndolos todos se tendrá un triángulo total *ABC*. Los vértices infinitos no hacen más que un vértice común *B*. La extensión nace entonces de un *sitio* pero le añade continuidad al mismo. Los puntos tienen sitio y son sitio simple, pero ni tienen ni componen continuidad. Así nada impide que

⁶³ Más adelante se aclarará qué quiere decir *dominante*.

⁶⁴ G. W. Leibniz, “Carta No.52: Hannover, 24 de Abril de 1687”, en G. W. Leibniz, *Obras filosóficas y científicas*, trad. Joan Josep Rovira Climente y Julián Zubimendi Martínez..., Vol. 14: *Correspondencia I, Correspondencia con Des Bosses*, p. 267 (G, 370).

aparezcan y desaparezcan continuamente puntos en número infinito (o al menos coincidir en el mismo lugar o ser puestos los unos al lado de otros) sin aumento o disminución de la materia y la extensión, puesto que no son más que modificaciones de ella, es decir no partes de la materia, sino límites⁶⁵.

En relación con esto Leibniz sostenía que en lo infinito no tienen lugar las nociones de todo y parte, no se cumple así, el axioma «el todo es mayor que la parte». Por ende no hay, entre otras cosas, un número de todos los números o un número infinito. No hay tampoco número de todos los grados, ni de todas las sumas de todos los números contenidos en los grados. Como se evidencia en el ejemplo, no hay número de todos los puntos asignables. Pero sobre todo *no hay puntos antes de que se les señale*⁶⁶. Si en el infinito no se cumple el axioma «el todo es mayor que la parte», se hace necesario establecer la nueva distinción entre continente y contenido.

Se puede pensar que el infinito no es verdaderamente un todo, o bien que si es un todo y no es mayor que una parte suya, es un absurdo. Leibniz optó por la primera opción afirmando que el infinito no es verdaderamente un todo y que, entre otros, como todo número es «conjunto infinitesimal», entonces no hay tampoco algo como *el número infinito*; haciendo evidente la contradicción que involucra la idea de *totalidad infinita*. Dice en los *Nuevos Ensayos*:

no poseemos la idea de un espacio infinito, y nada hay más evidente que el absurdo de la idea actual de un número infinito (...) Pero no porque no se pueda tener la idea de infinito, sino porque algo infinito no puede llegar a constituir un auténtico todo⁶⁷.

Por esto mismo no tenemos idea de una duración infinita si se le concibe como un todo. No hay, para Leibniz, un todo que pueda considerarse infinito, ni infinito que pueda pensarse como un todo, como tampoco hay *un número infinito*. Esto nos ayuda a

⁶⁵ G. W. Leibniz, *Carta No.52: Hannover, 24 de Abril de 1687...*, p. 267 (G, 370).

⁶⁶ Para una demostración detallada ver: G. W. Leibniz, “Pacidius Philaleti” (1676) en G. W. Leibniz, *Methodus Vitae...*, Vol. I: *Naturaleza o fuerza*, p. 91-94 (C, 610-613).

⁶⁷ G. W. Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano...*, p. 183 (II, XVII, §8).

comprender las ideas del filósofo respecto del espacio, que al igual que la materia (no hay espacio sin materia) *no es un infinito sino actualmente infinito*⁶⁸.

En tanto que todo lo que es compuesto es divisible en partes más pequeñas, nada impide que su subdivisión pueda ser llevada a cabo *indefinidamente*. En este sentido un cuerpo no es sustancia simple porque siempre que se piensa en un cuerpo se le piensa como todo o como parte de un todo; los cuerpos se piensan como todos con sus partes extensas. Sin embargo, resulta inaceptable que todas las multiplicidades corpóreas estén hechas solamente de más multiplicidades. Afirmar eso es a los ojos de Leibniz negar la sustancia misma de «lo que hay», ya que con tal afirmación se hace coincidir la sustancia de los cuerpos con su *extensión*, lo cual «los disolvería en nada» pues les haría perder sus cualidades⁶⁹.

En los *Principios metafísicos de la matemática* (1714–1716) Leibniz afirma que la *extensión* no es más que la magnitud o *cantidad del espacio* y el espacio, a su vez, es un *orden de coexistir* o *relación de coexistencia* que se establece entre lo que es *simultáneamente existente*; sea respecto a los existentes actuales o los *posibles como si existiesen actualmente* (más adelante se aclarará esta distinción). La extensión no es más que la magnitud de la relación de simultaneidad, mientras que «lo extenso» o «lo que se extiende» es lo *simultáneamente existente*⁷⁰. En este sentido, la extensión es la magnitud de la relación de existencia simultánea establecida entre sustancias. Para comprender esto es preciso primero aclarar lo que se quiere decir con *relación*.

El alemán considera que “las cualidades no son más que modificaciones de las sustancias, y que el entendimiento añade por su parte las relaciones”⁷¹ entre esas sustancias. Claramente se sabe que *A* se relaciona con *B* respecto del lugar cuando se dice que *A* está junto, sobre, atrás, en frente, arriba, abajo, cerca, lejos o al lado de *B*.

⁶⁸ Cf. G. W. Leibniz, “Carta No.24: Hannover, 9 de Octubre de 1687”, en G. W. Leibniz, *Obras filosóficas y científicas...*, Vol. 14: *Correspondencia I, Correspondencia con Arnauld*, p. 124 (F, 304)

⁶⁹ Cf. G. W. Leibniz, *Carta No.18: Göttingen, 30 de abril de 1687...*, p. 133-134 (F, 328).

⁷⁰ Cf. G. W. Leibniz, *Principios metafísicos de la matemática...*, p. 664 (GM Vol. I, 18).

⁷¹ G. W. Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano...*, p. 163 (II, XII, §3).

Así, hay que distinguir entre cualidades o modificaciones y las relaciones. Sostiene además que sin duda “las relaciones que no son otra cosa que referencias, no son cosas sino verdades”⁷². Las relaciones son algo que *el entendimiento pone* entre las sustancias y no sustancias. Las cualidades son modificaciones de las sustancias. Aunque Leibniz afirmara que es el *entendimiento* el encargado de poner las relaciones, creemos que esta función aplica en su filosofía para cualquier sustancia y no sólo para las racionales. Creemos que el sentido de esta afirmación se encuentra en que implica que las relaciones son puestas al interior de las sustancias; son puestas por las sustancias entre las sustancias según sus cualidades. Así, tomado como relación entre sustancias, se sobrentiende que el acontecimiento «es», como toda relación, puesto al interior de las sustancias entre las sustancias y sus modificaciones propias. Más adelante se verá la diferencia e identidad entre las modificaciones y las relaciones en las sustancias simples, lo cual aclarará más la noción de acontecimiento.

Las cantidades naturales, por ejemplo, son relaciones establecidas por el entendimiento entre unidades. Así, una cantidad natural es una *relación simple*, pues solo involucra unidades. En cambio «la belleza» involucra diversidad de ideas compuestas⁷³. Cada una de las relaciones que involucra la noción de belleza puede ser analizada en búsqueda de más relaciones. El entendimiento establece relaciones entorno a la belleza, como en la noción clásica donde la proporción y la armonía eran fundamentales. En este sentido, una idea compuesta como la de belleza puede ser considerada una relación.

El espacio es asimismo un orden establecido, una relación, entre dos o más sustancias que existen simultáneamente. Es la relación que se pone entre las sustancias cuando se las considera simultáneamente. Veamos un ejemplo: cuando se formula una

⁷² G. W. Leibniz, “Comentarios a la metafísica de los unitarios de Cristobal Stegmann” (1710), en G. W. Leibniz, *Obras filosóficas y científicas*, trad. Ángel Luis Gonzales..., Vol. 2: *Metafísica*, p. 325 (JOLLEY 188).

⁷³ Cf. G. W. Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano...*, p. 162 (II, XII)

proposición recíproca como, « a y b son contiguos» es preciso buscar primero el sujeto o el continente. Aquí se está diciendo que « a está junto a b y b está junto a a ». Entonces se dice que el predicado o acontecimiento J «estar junto a b » es contenido de a , es decir, a cumple J o J está en a . De la misma manera el acontecimiento H «estar junto a a » es cumplido por b , esto es, H está en b . Así tenemos que J está en a y H está en b quiere decir, « a y b son contiguos» pues a está junto a b y b está junto a a . Es bajo esta estructura que consideramos debe ser entendida la noción de espacio como relación en Leibniz. El espacio en este sentido siempre es relativo y nunca absoluto, pues del espacio siempre se habla como relación dada, mínimo, entre dos sujetos diferentes, aunque no sea considerado por Leibniz bajo la noción de contigüidad sino bajo la de *continuidad*. Asimismo, si hubiese un espacio absoluto todas sus partes serían iguales, por ende indiscernibles y no habría manera de distinguir un *sitio* de otro, como sí es posible distinguir continentes y contenidos espaciales⁷⁴.

A propósito de lo anterior, para Leibniz era preciso encontrar un tipo de análisis geométrico capaz de dar cuenta del espacio tal y como él lo entendía. Así, en una carta le cuenta a L'Hopital que tiene en proyecto un análisis nuevo, diferente al álgebra, que le serviría para expresar el *sitio*, *situación* o *lugar* como el álgebra para expresar la *magnitud*⁷⁵. Dice que los cálculos ahí serían verdaderas expresiones de las figuras y darían respectivamente con las construcciones. En este nuevo cálculo el simple enunciado del problema sería ya su cálculo y el último cálculo sería la expresión de la construcción. Sería una *Characteristica situs*, que ya tenía adelantos en caso de que Leibniz no pudiera terminarla⁷⁶. Según él, el análisis matemático que se realizaba de ordinario lo era de magnitudes y no del sitio, formaba parte inmediata de la aritmética y se aplicaba a la geometría dando un rodeo. Pero decía que muchas cosas que el cálculo

⁷⁴ Cf. G.W. Leibniz, “Cuarta carta de Leibniz” (1716) en G. W. Leibniz, *La polémica Leibniz-Clarke*, trad. Eloy Rada, Editorial Taurus, Madrid, 1980, p. 78-98.

⁷⁵ Cf. G.W. Leibniz, “De una carta de Leibniz a L'Hopital” (sin fecha) en G. W. Leibniz, *Methodus Vitae...*, Vol. II: *Individuo o Mónada*, p. 116 (GM, VI, 228).

⁷⁶ Cf. G.W. Leibniz, *De una carta a L'Hopital...*, p. 116 (GM, VI, 228).

algebraico presenta dificultosamente se ven fácilmente desde la consideración del sitio. Este análisis debería tratar los «datos» y las «sedes» de las cuestiones; como llamaba también a los lugares o sitios. Así, consideraba que el establecimiento de las *semejanzas* era más amplio que la matemática, éste se derivaba de la metafísica aunque en matemática tuviese una aplicación múltiple⁷⁷. Este cálculo se fundaría en aplicar a las figuras geométricas las categorías de la matemática universal, como lo es la relación de semejanza.

A saber, la figura *en general*, además de la cantidad también contiene la cualidad o *forma* (especie). Tal y como son *iguales* las cosas que tienen una misma magnitud, son *semejantes* aquellas cuya forma es la misma. La mayor semejanza se contempla en las figuras geométricas, haciendo que el análisis verdaderamente geométrico no considere solo las igualdades y proporciones, que en realidad se reducen a igualdades, sino también las semejanzas. Según esto el análisis del sitio debe aplicarse a las *congruencias* que nacen de la conjunción o unión y de las semejanzas.

Leibniz definió el *sitio de un punto* como lo que permite o la *manera de determinar la distancia de un punto de otros cualesquiera cuya distancia mutua está ya determinada*. Por ejemplo: dada la distancia de un punto a otros cuatro puntos que componen un sólido se dará la distancia de cualquier punto cuya distancia esté determinada ya con cualquiera de los cuatro primeros. El sitio es así el modo de determinar la distancia entre los puntos de un cuerpo extenso. Dada la figura de una línea, está dado el sitio de la línea. Dada la figura de una superficie y algunos puntos ya determinados está dado el sitio de la superficie. Dada la figura de un cuerpo y algunos puntos ya determinados está dado el sitio del cuerpo⁷⁸. El sitio es entonces el modo de discernir *aquellas cosas que no pueden discernirse por sí mismas sino sólo*

⁷⁷ Cf. G.W. Leibniz, “Sobre el análisis del sitio” (sin fecha) en G. W. Leibniz, *Methodus Vitae...*, Vol. II: *Individuo o Mónada*, p. 71 (GM, V, 178-179).

⁷⁸ Cf. G.W. Leibniz, “El sitio de un punto” (sin fecha) en G. W. Leibniz, *Methodus Vitae...*, Vol. I: *Naturaleza o fuerza*, p. 162 (C, 162).

relativamente. A saber, son semejantes las cosas que una a una no pueden ser distinguidas, ya que la igualdad solo puede ser establecida por la compresencia o aplicación actual, mientras que la cualidad le da a la mente algo que puede reconocer en la cosa por separado y emplearse en comparación de dos cosas sin necesidad de que intervenga alguna aplicación actual. Aplicación en la cual la cosa se coteja con la otra cosa, sea inmediatamente o mediante un tercero que les mide⁷⁹. Así, como los puntos que no tienen nada por lo cual se les pueda distinguir por sí, son distinguidos por su posición. El sitio es la *posición* de coexistencia simultánea, pero es solo una especie de posición, pues también se da posición de coexistencia no simultánea y no sitio, es decir, se dan instantes⁸⁰.

Couturat lo explica así:

Leibniz remarque que la situation est une relation telle, que toutes les choses qui ont une situation par rapport à une même chose ont par là même une situation entre elles. Approfondissant cette idée, il trouve, d'abord, que la situation implique un ordre, mais un ordre tout relatif et même une réversible, par exemple entre les points d'une ligne, qu'on peut faire commencer à une extrémité ou à l'autre; ensuite, que la situation ou l'extension implique la perception simultanée d'une pluralité d'objets. Mais cela en suffit pas: il faut qu'on aperçoive entre ces objets une certaine relation, et cette relation doit être uniforme (c'est-à-dire homogène); elle doit être identique ou moins semblable entre tous les objets perçus ensemble, quelle que soit leur diversité qualitative et sensible. D'autre part, elle implique aussi une certaine distinction, même entre les choses les plus semblables, comme les parties d'un corps homogène. Enfin, elle est indépendante du lieu ou de la position absolue, puisque les mêmes objets peuvent avoir la même situation relative ici que là. Tous ces caractères de la relation de situation rendent assez difficile l'analyse logique de cette notion, et Leibniz ne semble pas avoir réussi à en trouver la définition⁸¹.

La naturaleza del sitio es tal que “todas las cosas que tienen sitio, lo tienen también entre sí. De suerte que, suponiendo que A tiene sitio (v.g. con relación a L) y B tiene

⁷⁹ Cf. G.W. Leibniz, *Sobre el análisis del sitio...*, p. 72 (GM, V, 179-180).

⁸⁰ Cf. G.W. Leibniz, “Sitio. Posición” (sin fecha) en G. W. Leibniz, *Methodus Vitae...*, Vol. I: *Naturaleza o fuerza*., p. 163 (C III, 540).

⁸¹ L. Couturat, *Logique de Leibniz; d'après des documents inédits*, Georg Olms Verlagsbuchhandlung Hildesheim, Darmstadt, 1961, p. 409.

sitio (v.g. con relación a M) se sigue que A y B tienen sitio *entre sí*⁸². Vale agregar que para nombrar el sitio, Leibniz usó la notación $A.B$ donde $A.B$ indica el sitio entre A y B. De esta manera se garantiza la *conectividad* del espacio en cuestión. A saber, el *punto* es un *sitio simple en el que no hay otro lugar o sitio*. Todo lugar se constituye por lugares simples: \hat{X} será, por ejemplo, el lugar constituido por puntos cada uno de los cuales puede llamarse X . *El sitio está donde está cualquiera de sus puntos*. Si todo Y está en X entonces \hat{X} es Y o Y está en \hat{X} .

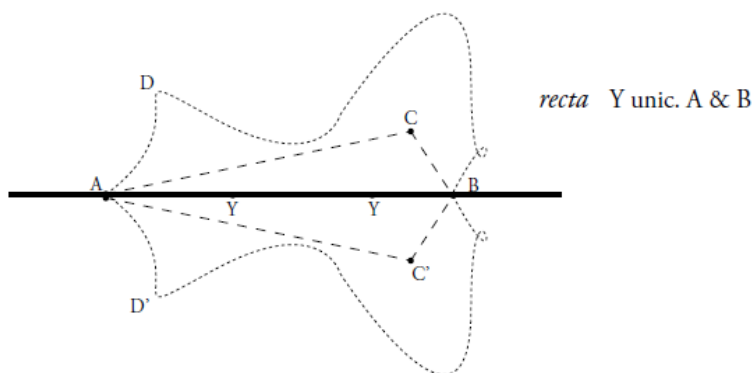
Siendo el espacio entonces «el lugar de todos los puntos», para cualquier punto P el espacio será \hat{P} . Como el punto es el lugar *mínimo*, el espacio es la relación de sitios que indica el lugar plenísimo o *máximo* donde está todo lugar. Así, dado que cualquier punto de cualquier sitio está en el espacio, todo lugar estará en el espacio mismo⁸³. De esta manera, dos «conjuntos de objetos» son *congruentes* si y solo si se da la isometría (misma medida) del espacio que trae a cada objeto del primer conjunto sobre otro objeto del segundo. Así, $A.B$ y $C.D$ tienen el mismo sitio si se da la isometría que o trae a A a coincidir con C y a B con D , o bien a A con D y a B con C . Lo que se anota, para Leibniz, $A.B \sim C.D$. Los conjuntos que tienen el mismo sitio son, por ejemplo, los extremos de dos segmentos de igual longitud, los vértices de dos triángulos de lados iguales o el conjunto de puntos de una circunferencia respecto de los de otra de igual radio.

Por ejemplo, supongamos una línea recta. Una línea recta es el lugar de unos puntos *únicos* y en determinada situación en relación a otros dos puntos previamente dados. Sean esos dos puntos A y B , luego Y es único en su situación en relación a estos,

⁸² G.W. Leibniz, “Primeros principios de la geometría” (sin fecha) en G. W. Leibniz, *Methodus Vitae...*, Vol. I: *Naturaleza o fuerza*, p. 161 (C, 541).

⁸³ Cf. G.W. Leibniz, “Definiciones geométricas” (sin fecha) en G. W. Leibniz, *Methodus Vitae...*, Vol. II: *Individuo o mónada*, p. 131 (C, 540).

lo que Leibniz anotaría *Y unica* mientras que *C* y *D* no lo son en tanto *C'* y *D'* están en la misma situación que estos en relación con *A* y *B*⁸⁴:



Como se ve, la geometría del sitio se sustenta sobre la noción de congruencia. La *congruencia* de dos conjuntos de objetos garantiza sus posibles superposición, coincidencia e incluso *identidad*. Además de esto, es también preciso recalcar, como la hace Couturat en la cita, que Leibniz no entrega como tal una definición del *situs*. Esto, sostiene Vincenzo de Risi, implica que lo considerase como una noción primitiva que sólo puede ser tratada como relación entre conjuntos de objetos:

In other words, given that the situation concept is necessarily relational, so that there is no such thing as the absolute situation of a unique object, but only the relative situation of a set of objects (a situation that Leibniz expresses with the point notation: A.B means the situation between a and B), then two such sets will have one and the same situation if and only if, they are congruent, *viz*, if there is an isometry of space that brings each object of the first set onto another of the second set. Thus, A.B and C.D have the same situation if there is an isometry that either brings A to coincide with C and B with D, or A with D and B with C. In this case we will write $A.B \sim C.D$ ⁸⁵.

Pero, ¿qué implica todo lo anterior? Berlioz nos da una idea importante al respecto, en relación con la lógica de las nociones completas y el laberinto del continuo:

Partem in toto, immo et indivisibile in continuo, tu punctum in linea, licet punctum pars liniae non sit. Aserto capital que nos hace entre ver que este cálculo permite dar solución a los difíciles

⁸⁴ Cf. V. De Risi, *Geometry and Monadology*, Birkhäuser, Basel, 2007, p. 220.

⁸⁵ V. De Risi, *Geometry and Monadology...*, p. 133.

problemas referidos al punto sin pronunciarse sobre el estatuto del punto. La relación de inclusión propuesta por intermedio de la adición real nos autoriza a incluir el punto en una clase de objetos, a saber, la recta, sin pronunciarse sobre su pertenencia a esta recta, eludiendo así el laberinto del continuo⁸⁶.

Guiado por estas ideas Leibniz da una solución al problema del continuo. En el continuo, dice, no hay partes antes de que se produzca la división y nunca se hacen todas las divisiones posibles. Pero no hay que tomar la división del continuo como los granos de arena en la playa, sino como los *pliegues* de un papel o de una túnica,

no se produce una disolución hasta en puntos, aunque cualquier punto se diferencie de cualquier movimiento. Igual que si una túnica, cuyos pliegues se multiplican al infinito, la signamos talmente que no haya un pliegue tan pequeño que no se subdivida en nuevos pliegues⁸⁷.

Siendo esto así, aplicándolo a cualquier extenso, es preciso afirmar que la línea está conformada por líneas, las superficies por superficies, los cuerpos por cuerpos.

Veamos esto más detalladamente:

El filósofo alemán llamaba *homogéneas* a las cosas que son respectivamente iguales a otras que son, a su vez, semejantes entre ellas o de la *misma cualidad*. Si se dan A y B donde L es igual a A y M igual a B . Siendo L y M semejantes, o de la misma cualidad o especie, entonces A y B son homogéneos. Homogéneos son entonces aquellos que pueden hacerse semejantes por una continua transformación. Pues si A se transforma en L que le es igual, puede hacerse semejante a B o a M . Leibniz llama *ingrediente* a aquello que *está en* un lugar, si dado esto se entiende inmediatamente que está dado aquello: como cuando se postula una línea finita, donde se postulan inmediatamente sus extremos y sus partes. Llama *parte* a aquello que *está en* y *es menor que* algo homogéneo a ella, así, una parte es un ingrediente homogéneo. Por ejemplo, un cuerpo A es un todo que tiene por ingredientes a sus partes que son otros cuerpos $a1$, $a2$, $a3$, etc.

⁸⁶ D. Berlioz, *El cálculo de los «coexistentes» y de los «inexistentes» y la metafísica leibniziana de la expresión...*, p. 51.

⁸⁷ G.W. Leibniz, *Pacidius Philaleti...*, p. 96-97 (C, 615).

Sabemos que los ingredientes de un cuerpo A son partes por que están en y son menores que éste, en tanto, si aI se transforma en aI' y aI' es igual a aI , que es de la misma cualidad de A , entonces aI es homogéneo con A . Además, sólo aquello que tiene una *parte común* con otro puede ser homogéneo. Así, para que un todo sea homogéneo con otro todo es preciso que tengan una parte común; un ingrediente homogéneo común o que pueda ser semejante con los dos por una continua transformación. Siendo esto así, no es errado decir que la relación parte-todo es un modo de la relación continente-contenido en la cual no sólo se da el *estar en* sino también el *ser menor que estricto*. Es lícito para nosotros llamar *heterogéneo* a aquello que *no es homogéneo*, es decir, a algo que no puede hacerse semejante, de la misma especie, con otro por una transformación continua⁸⁸.

El *límite común* para Leibniz “es aquello que está en dos entes que no tienen una parte común”⁸⁹. Si se entiende que son partes del mismo todo, su límite común se llama *corte del todo*. Así, si se da un *corte del todo* se dan sencillamente dos todos sin parte común. Se entiende entonces que el límite no es homogéneo con lo limitado, ni el corte con lo cortado. El tiempo y el instante, el espacio y el punto, el límite y lo limitado, el corte y lo cortado, aunque no son homogéneos, son, sin embargo, *homógonos*, por cuanto el uno *puede desaparecer* en el otro en virtud de un cambio continuo sin llegar nunca a ser semejantes⁹⁰. Las partes son homogéneas pero no homógonas respecto de sus todos. En cambio, los contenidos son, a su vez, homógonos y heterogéneos respecto de sus continentes.

El punto y la línea, el momento y el tiempo, el límite y lo limitado son homógonos mas no homogéneos, si bien uno *está en* el otro; pueden *desaparecer* uno en el otro sin llegar nunca a ser semejantes. El punto y el momento, el sitio y el instante son límites del espacio y del tiempo pero no son partes suyas. El límite no es entonces elemento

⁸⁸ Cf. G. W. Leibniz, *Principios metafísicos de la matemática...*, p. 666 (GM VII, 19).

⁸⁹ G. W. Leibniz, *Principios metafísicos de la matemática...*, p. 666 (GM VII, 19).

⁹⁰ Cf. G. W. Leibniz, *Principios metafísicos de la matemática...*, p. 666 (GM VII, 19).

(parte) de lo limitado y siempre podemos aproximarnos al éste cuanto queramos *sin atender a los elementos constitutivos de lo limitado*. El sitio simple, también el momento simple, siempre son, *sitio límite de espacios continuos e instantes límite de tiempos continuos*. Entre los sitios simples y el espacio, los instantes o momentos simples y el tiempo hay entonces heterogeneidad y homogeneidad. Lo cual es otra manera de decir que entre las *posiciones simples* y el universo corporal de *posiciones complejas* que las primeras constituyen, hay heterogeneidad y homogeneidad.

Como Leibniz llamó en algunos lugares a las sustancias simples o mónadas *puntos metafísicos*, la consideración del sitio ayuda ahora a comprender por qué lo hizo. La mónada en tanto punto, es pensable como lugar simple en el que no hay otro lugar. Como no hay otro lugar menor la mónada es inextensa. En una mónada no hay otro lugar pues es sitio *vacío o sin partes*. De lo cual se puede concluir que cada mónada es un *punto intensivo*. Las mónadas entonces son sitios simples (cuando se trate el asunto del tiempo también se verá que son *momentos simples*), *heterogéneas y homogéneas* respecto del espacio, desaparecen en este por un cambio continuo pero nunca son semejantes al mismo.

Análogamente las mónadas no son partes del espacio ni del tiempo, como sí los cuerpos de la materia; son contenidos suyos, en tanto heterogéneas y homogéneas respecto al mismo. Esto permite entender que el espacio es un continente y las mónadas, en tanto sustancias, sus contenidos. A saber, en la naturaleza es imposible encontrar algo perfectamente delimitado debido que los cuerpos no son figuras geométricas. La materia, considerada por su mera extensión,

no tiene ni cualidades precisas y fijas que le puedan hacer pasar por un ser determinado (...) puesto que la figura misma, que es la esencia de la masa extensa terminada, no es jamás determinada con rigor en la naturaleza a causa de la división actual hasta el infinito de las partes de la materia⁹¹.

⁹¹ G. W. Leibniz, *Carta No.24: Hannover, 9 de Octubre de 1687...*, p. 133 (F, 326).

Esto mismo sucede en todas las partes; pequeñas y grandes. La figura no es constitutiva de los cuerpos, no es ni siquiera una cualidad enteramente real pues no está determinada fuera del pensamiento y jamás se puede asignar a un cuerpo cierta superficie precisa como sí podría hacerse si los átomos fueran reales. Claro está, si hubiese átomos de *masa* (materia extensa)⁹², también habría figuras perfectamente delimitadas y estos átomos serían como puntos extensos. Decir otra cosa de la masa es una afirmación extraña a su definición como algo meramente extenso. Lo extenso entonces no puede ser sustancia de lo material o de los cuerpos, si lo fuese, se encontrarían en la naturaleza figuras geométricas perfectas. De esta manera, aquello de lo que están compuestos todos los «seres por agregación», todos los cuerpos, todas las multiplicidades, son unidades *sin magnitud y sin figur*; haciendo así de los cuerpos «perlas barrocas». A saber, todo lo material es divisible *indefinidamente* en partes extensas más pequeñas. En la naturaleza, sin embargo, no es posible encontrar un cuerpo tan «duro» que sea indivisible. En ésta, no hay nada tan sólido que no tenga un grado de fluidez⁹³. Así, se puede sospechar que la materia (expresada como espacio en términos matemáticos) es divisible indefinidamente, pero sobretodo que es *actualmente infinita* aunque fundada en *límites inextensos*: las llamadas mónadas. Todas las sustancias se distinguen por algo y *son reales porque se distinguen por sí unas de otras*. Los átomos extensos no son posibles como sustancias, pues si lo fuesen no podrían darse dos cosas que *difirieran por sí mismas*, ya que entre dos partes extensas no hay más diferencia que la cuantitativa, esto es, son dos. Las mónadas son entonces verdaderos puntos intensivos y cualitativos, sitios simples, sin magnitud ni figura, límites del espacio.

Para terminar es útil recapitular breve y ordenadamente lo visto en este capítulo:

1. Se sabe que Leibniz introduce una nueva lógica que distingue entre continentes y todos permitiéndose pensar las sustancias intensivamente según las relaciones de

⁹² Cf. G. W. Leibniz, *Carta No.24: Hannover, 9 de Octubre de 1687...*, p. 122 (F, 300).

⁹³ Cf. G. W. Leibniz, *Carta No.18: Göttingen, 30 de Octubre de 1687...*, p. 107 (F, 266).

homogonía y heterogeneidad; dicha distinción también le permite superar el laberinto del continuo.

2. También se sabe que las relaciones son *puestas por el entendimiento* y que no carecen de sustento: “la realidad de las cosas, exceptuadas las sustancias simples, consiste tan sólo en el fundamento de las percepciones de las sustancias simples”⁹⁴. Luego se verá que dicha realidad de las relaciones se sustenta fundamentalmente en Dios.

3. La unidad de algunos cuerpos fenoménicos (sin cohesión) o semi-sustancias, que son meros agregados de sustancias, como un rebaño o una casa, es una relación con fundamento en cada una de las sustancias separadas junto con sus modificaciones que las diferencian: las ovejas (el rebaño como relación entre sustancias compuestas de sustancias simples subordinadas a la dominante) o bien los materiales de la casa (donde la casa es la relación entre sustancias simples o bien compuestas o ambas, da igual, pero sin mónada dominante). Estos son *fenómenos bien fundados* como los llamaba Leibniz⁹⁵.

4. Del acontecimiento sólo se ha dicho que es una relación y por ende, es puesta por el entendimiento, teniendo claro que no carece de sustento pues se debe fundamentar, por alguna *razón*, en las percepciones de los fenómenos de las sustancias simples.

En el siguiente capítulo se tratará el tema de la sustancia como noción completa (en el sentido del sitio simple) aplicado a lo que el alemán llamó Dios y su descripción de lo que también llamó *creación*. Esto nos llevará a una concepción del acontecimiento, bajo la lógica del continente-contenido, más allá del esencialismo de la sustancia-accidente.

⁹⁴ G. W. Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano...*, p. 163 (II, XII, §3).

⁹⁵ Cf. G. W. Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano...*, p. 163 (II, XII, §7).

2. EL ACONTECIMIENTO: NECESIDAD HIPOTÉTICA Y CONTINGENCIA ABSOLUTA DE LO POSICIONAL

Uno de los problemas más importantes de la historia de la filosofía es el que involucra la pregunta por la de la causa de «lo que hay». Este se constituyó en un problema sumamente relevante para Leibniz quien lo formuló bajo la pregunta: ¿por qué hay ser y no más bien nada, si nada es más fácil? Seguida de la pregunta ¿por qué hay ser así y no de otro modo?⁹⁶ En este capítulo mostraremos la manera en que Leibniz despliega estas preguntas, guiados por el «estatuto» ontológico de *lo que llama Dios*, del de lo que llama *creación* y del de lo que llama *mejor de los mundos posibles o universo existente*.

2.1 Los mundos posibles

Dentro del sistema filosófico de Leibniz Dios no podría haber creado un mundo que no fuese consecuente con sus cualidades. A saber, Dios tiene el entendimiento, o el conjunto de los infinitos *posibles*. La *Potencia*, es decir, su ser infinitamente perfecto (siendo una perfección una *cualidad positiva* de la cosa, algo que es *posible* predicar de una cosa por sí) o su *realidad posible* que en el caso de Dios es infinita⁹⁷. El *Conocimiento* también infinito y una *Voluntad* infinitamente sabia. El juego de estas cualidades dará lugar a que entre los *infinitos mundos posibles* que concibe “haya creado” el *mejor* en virtud del *principio de lo mejor*.

Dice en la *Teodicea* (1710):

La infinitud de los posibles, por grande que sea, no lo es más que la de la sabiduría de Dios, que conoce todos los posibles. Puede hasta decirse que si esta sabiduría no supera a los posibles

⁹⁶ Cf. G. W. Leibniz, “La razón por la que existen estas cosas más bien que otras” (1689?), en G. W. Leibniz, *Obras filosóficas y científicas*, trad. Andrés Fuertes, Vol. 8: *Escritos científicos*, p. 209 (AAVI, 4B, 1634).

⁹⁷ Cf. G. W. Leibniz, *Monadología...*, p. 334, §48 (GP VI, 615).

extensivamente, puesto que los objetos del entendimiento no pueden ir más allá de lo posible, que en cierto sentido es lo inteligible, le supera intensivamente a causa de las combinaciones infinitamente infinitas que ella forma con ellos y de otras tantas reflexiones que hace en consecuencia. La sabiduría de Dios, no contenta con abrazar todos los posibles, los penetra, los pesa y los compara los unos con los otros, para apreciar los grados de perfección o de imperfección de cada uno, lo fuerte y lo débil, el bien y el mal; va más allá aún de las combinaciones finitas, forma una infinidad de otras infinitas, es decir, una infinidad de series posibles del universo, cada una de las cuales contiene una infinidad de criaturas; y por este medio la sabiduría divina distribuye todos los posibles: que había ya examinado aparte en otros tantos sistemas universales, los compara los unos con los otros, y el resultado de todas estas comparaciones y reflexiones es la elección del mejor de todos estos sistemas posibles, la cual hace la sabiduría para satisfacer plenamente a la bondad; y he aquí precisamente el plan del universo actual. Y todas estas operaciones del entendimiento divino, aunque haya entre ellas un orden y una prioridad de naturaleza, tienen siempre lugar en conjunto sin que haya entre ellas ninguna prioridad de tiempo⁹⁸.

Según lo anterior tenemos entonces varias cosas de las que, para Leibniz, se dice la *infinitud*. Hay en *extensión o en número infinitos posibles* que constituyen los objetos del entendimiento divino. Así, tenemos una primera *combinación*: el conjunto de los posibles que son objetos del entendimiento de Dios. Sin embargo, Dios es *intensivamente más infinito* que el conjunto de los objetos de su entendimiento, pues logra con ellos *combinaciones infinitamente infinitas*. Así tenemos a Dios como el *continente infinito* que tiene por contenidos las infinitas combinaciones posibles entre los objetos del entendimiento divino. Dios además es *unidad absolutamente infinita*, 209 pues si tuviese partes no sería sustancia. Este auténtico infinito es *absoluto* y no posee parte alguna o modificación pues “desde el momento que se introduce una modificación, se limita, se forma un finito”⁹⁹ pero sí posee *en sí* infinidad de relaciones al ser una sustancia. La infinitud de Dios es absoluta en tanto no depende de una agregación de partes, sino que constituye un continente infinito. Ahora bien, esto implica para Leibniz que la idea de lo *absoluto* sea el fundamento de las ideas respecto a la inmensidad del espacio y del tiempo¹⁰⁰. Mas no al revés, es decir, que se logre pensar sólo de manera negativa pues, para Leibniz, la eternidad no se compone de partes y la inmensidad de lo

⁹⁸ G. W. Leibniz, *Teodicea: Ensayos sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal* (1710), Edición electrónica, Escuela de Filosofía Universidad Arcis, <<http://www.philosophia.cl/biblioteca/leibniz.htm>> (8 de Julio 2011), p. 179 (§ 225)

⁹⁹ G. W. Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano...*, p. 182 (II, XVII, §2)

¹⁰⁰ G. W. Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano...*, p. 183 (II, XVII, §16)

infinito absoluto no se logra agregando pedazos indefinidamente, por ende, la de Dios es una idea positiva y en este sentido es *innata*.

Es posible preguntarse ahora ¿no es acaso esta divina infinitud intensiva sumamente indeterminada? ¿Dios es según esto lo que también se llama «ser en tanto ser» o bien sigue siendo tratado como un ente cualquiera? Hemos dicho que la definición de sustancia para Leibniz no debe enmarcarse dentro del esquema de la atribución. Esto nos obliga a considerar que la noción Dios no puede ser pensada según la lógica de la atribución. Como se evidencia en la cita anterior, la noción de Dios, para Leibniz, es la del *infinito absoluto*, sólo pensable por sí de manera intensiva. Si bien es cierto que Leibniz, en algunas partes, parece hablar de la esencia y atributos divinos¹⁰¹ y usa la palabra en varias ocasiones, eso no es ningún problema a menos que uno se distraiga, como muchos, en vanas consideraciones sobre un nombre. Lo que importa aquí es el concepto.

Cuando Leibniz enumera atributos como la potencia, conocimiento y voluntad, entre los infinitos que posee Dios, es preciso comprender que se dice atributo para hablar de lo constitutivo de una sustancia pero, insistimos, en que se usa como otro nombre para los predicados o acontecimientos, es decir, relaciones. Afirma Leibniz en un texto de juventud, tal vez de 1676 que “los atributos de Dios son infinitos, pero ninguno de ellos abarca la esencia de Dios; pues la esencia de Dios consiste en ser el sujeto de todos los atributos compatibles”¹⁰². Afirmamos en este punto que el entendimiento divino contiene aquellos primeros infinitos predicados-acontecimientos posibles y su poder consigue aquellas infinitas combinaciones entre esos infinitos posibles, todos *compatibles*. Cada combinación posible es lo que Leibniz llamó un *mundo posible o serie posible* del universo, de lo cual se sigue que un mundo posible es una *combinación posible de infinitos acontecimientos posibles*.

A saber, en el *continente infinito de los infinitos mundos posibles* se reúnen los *requisitos posibles* para la *existencia actual* de todo lo que hay. Según esto cada mundo posible contiene en *extensión* o en número *infinitas criaturas posibles*. El *mejor de los*

¹⁰¹ Cf. G. W. Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano...*, p. 182 (II, XVII, §3).

¹⁰² G. W. Leibniz, “Acerca de las formas o atributos de Dios” (1676), en G. W. Leibniz, *Obras filosóficas y científicas*, trad. Agustín Echavarría..., Vol. 2: *Metafísica*, p. 80, (AA VI, 4B, 514).

mundos posibles, que, en virtud de la divina sabiduría, no podría ser otro que el *universo actualmente existente*, admite infinita cantidad de criaturas ninguna de las cuales contradice la existencia de la otra, esto es, admite la *composibilidad* (compatibilidad en su existencia en la serie) de infinitas criaturas¹⁰³.

Para Leibniz, la existencia actual del universo prueba que todo lo posible tiene una suerte de *exigencia de existencia actual*¹⁰⁴. A saber, dos posibles son composibles, según él, si la exigencia de existencia de uno es *compatible* con la exigencia de existencia de otro. Así, todo lo que es posible *existiza*. Es precisamente esta exigencia de existencia la que constituye lo *real que hay en todos posibles*. De esto, sin embargo, no se sigue que existan «todos los posibles», lo cual se daría si «todos» los posibles fuesen composibles, pero son infinitos en extensión y sus combinaciones también son infinitas, es más, infinitamente infinitas, por ende, no hay un todo de las series de composibles.

Hay en extensión infinitos posibles en el entendimiento divino y por ende hay en el entendimiento divino posibles que son imposibles (no compatibles para su existencia actual) con otros. Así algunos no pueden coexistir en un mismo mundo. Algunos de los posibles no llegan a existir, pues son incompatibles no solo respecto a su existencia simultánea, o espacial, sino respecto a la temporal. Se puede decir entonces que un mundo posible es pensable como un continente y por ende sus contenidos son composibles, lo cual es otra manera de decir que todo mundo posible es consistente.

El mejor de esos mundos posibles es aquel que admite la mayor composibilidad, *la armonía*, de infinitos contenidos. De tal manera que una de las razones por la que existe esta serie es de carácter *económico*. Pues Dios nada haría si no fuese con el más alto grado de eficiencia. Prevalció, por ende, la serie por la cual se originaría la mayor cantidad posible de distinción y diferencia. La susceptibilidad de ser pensada con distinción, como dice Leibniz, es lo que le da orden y belleza a la cosa y facilidad a quien piensa, pues, según él “armónico es lo uniformemente desemejante”¹⁰⁵.

¹⁰³ Cf. G. W. Leibniz, “Sobre la originación radical de las cosas” (1697), en G. W. Leibniz, *Obras filosóficas y científicas*, trad. Ángel Luis Gonzales..., Vol. 2: *Metafísica*, p. 280, (GP VII, 304).

¹⁰⁴ Cf. G. W. Leibniz, “Todo posible exige existir”, en G. W. Leibniz, *Escritos filosóficos...*, p. 177, (GP VII 194).

¹⁰⁵ Cf. G.W. Leibniz, “Los elementos del Derecho natural” (1671), en *Los elementos del Derecho natural*, trad. Tomás Guillén Vera, Editorial Tecnos, Madrid, 1991, p. 122 (12₆).

Para comprender lo anterior y lo que implica es preciso detenerse sobre la definición de posible que elabora Leibniz. Se había dicho que según Leibniz algo es posible si su noción no es contradictoria. Así, en primer lugar hay que decir que *todo lo que es actual puede concebirse como posible*: puedo decir que en la noción del Cesar actualmente existente se encuentran *tantos y los mismos contenidos* que en la noción de Cesar concebida como posible pues su existencia es no contradictoria. Sin embargo, la noción de lo posible implica otra cosa más. Leibniz considera que hay tantos Cesares posibles en el entendimiento divino como se quiera. Dice:

Pues al hablar de las posibilidades, me conformo con que con ellas se puedan formar proposiciones verdaderas. Por ejemplo, si en el mundo no hubiese ningún cuadrado perfecto, no dejaríamos de ver que eso no implica contradicción. Y si se quieren rechazar absolutamente los puros posibles, se destruiría la contingencia; pues si nada es posible más que lo que Dios ha creado efectivamente, lo que Dios ha creado sería necesario en caso de que Dios haya resuelto crear algo¹⁰⁶.

Para Leibniz, Dios al concebir infinitas combinaciones de infinitos posibles las debe concebir a cada una como *no contradictoria*. Por tanto se debe poder formar de cada una proposiciones verdaderas, es decir, debe ver en cada una las razones suficientes que otorgan el nexo del predicado y el sujeto. Cada serie admite cierto número o bien infinidad de compositibles o de posibles que *pueden* existir simultáneamente en el espacio y sucesivamente en el tiempo. Por ende lo posible no se limita para él a lo que un ser racional es capaz de pensar. Hay realidades posibles que no tienen *posición*, es decir, hay posibles que no existen ni existirán en posición aunque tengan una realidad o existencia en el infinito entendimiento divino, por lo tanto, para Leibniz hay más posibles que los pensables por un entendimiento finito. Estos posibles que exceden el pensamiento de los entendimientos finitos los podríamos llamar incluso *incomposibles con el universo*.

Una de las objeciones que se le pueden poner a Leibniz en este punto fue planteada por Arnauld. A saber, “no concebimos nada de lo posible más que por las ideas que se encuentran efectivamente en las cosas que Dios ha creado”¹⁰⁷, no se puede

¹⁰⁶ G. W. Leibniz, *Carta No.10: Hannover, 14 de Julio de 1686...*, p. 42 (F, 98).

¹⁰⁷ G. W. Leibniz, *Carta No.10: Hannover, 14 de Julio de 1686...*, p. 42 (F, 98).

formar la idea de un posible sino es bajo la condición de componerlo de ideas de cosas actualmente existentes. La respuesta que Leibniz dará a esto es clara: la contingencia de la realidad actualmente existente se ve garantizada solo por los decretos libres de Dios, pero la libertad de Dios se ve solo garantizada por la infinidad combinaciones de realidades posibles que concibe. Si no hubiese más posibles que los que pueden formarse por lo actual, lo actualmente existente sería necesario absolutamente y Dios habría estado obligado a *elegirlo*. Pero lo actualmente existente es *contingente*, pues su opuesto no implica contradicción y no es imposible. Dios tiene una voluntad infinita, libre, que no se ve *constreñida* por su infinito entendimiento, pues siempre pudo haber elegido otra serie para la existencia en posición. Así, para Leibniz, son posibles tantos Cesares diferentes como se quiera aunque sólo uno sea componible en el universo.

La segunda objeción es obvia. ¿Por qué llamar Cesar a un posible cuyos predicados son, *en sí*, otros que los del actualmente existente? ¿No será más bien otro posible? La respuesta de Leibniz es muy sencilla, cuando se habla, por ejemplo, de varios Adanes posibles no se está hablando de ellos en comparación con el individuo determinado Adán en coordenadas espacio-temporales. Se habla de Adán como de cualquier persona concebida bajo *circunstancias que no le determinan lo bastante*: que sea el primer hombre o que le hayan sacado una costilla para formar a Eva etc¹⁰⁸. Así cualquiera hubiese podido ser el primer hombre, como cualquiera podría haber sido Cesar. Sin embargo, los posibles deben ser por sí *determinados* para Dios; quien, a los ojos de Leibniz es omnisciente. Entre dos Cesares posibles que para un entendimiento finito sean muy semejantes, casi *indiscernibles* y que por ende sean llamados Cesar cada uno, Dios encontraría la *diferencia* y los distinguiría por sí uno de otro. Lo que determina *completamente* al Cesar existente, en cambio, es el continente de los acontecimientos que le acaecen y que deben estar incluidos como contenidos en su noción completa.

Pero si se dice que para Dios hay un único Cesar posible que pasa a la existencia actual no hay que suponer que el actualmente existente sea necesario, en tanto que Dios sólo podría haber escogido a ese para existir actualmente. Se dirá así que, si Dios ha creado el universo es preciso, por causalidad efectiva, que desde el primero todos y cada

¹⁰⁸ Cf. G. W. Leibniz, *Carta No.10: Hannover, 14 de Julio de 1686...*, p. 35 (F, 80).

uno de los acontecimientos del mismo sean necesarios. La única solución que encuentra Leibniz para salvar la *contingencia* de lo actualmente existente y por ende la *espontaneidad* y la *libertad*¹⁰⁹, es sosteniendo que libremente Dios a elegido entre infinitas series posibles del universo *la mejor*, mas *no directamente a los posibles que componen esa serie*. Solo un decreto libre de la divinidad garantiza la contingencia del universo, de tal manera que aunque en cierto modo exista necesariamente, su *necesidad es hipotética* y no absoluta¹¹⁰. Cada existencia actual que pertenece a esta serie es así tan contingente como la serie misma incluidas sus *leyes*. Como se verá, sobre esta decisión divina se basa el *Acontecimiento* tal y como Leibniz lo concibe. En este sentido el universo de las infinitas criaturas es retroactivamente necesario (teniendo en mente a Dios cuando se le concibe). Pero la determinación *no impone necesidad absoluta* a la existencia de los contingentes, aunque tenga lugar la predeterminación de los *futuros contingentes*. Es claro que tal determinación no empezó nunca, siempre ha estado contenida, *eternamente*, en la misma noción completa de cada sustancia:

Es necesario que lo contingente sea de una verdad determinada, pero con una determinación no necesaria. Es necesario que un alma elija aquello hacia lo cual se inclina su razón de elegir, pero sin embargo con una elección no necesaria. Es preferible decir que: Dios, con esta libertad puede no crear absolutamente nada, también puede crear menos, pero la razón que hace que cree algo, hace también que produzca lo óptimo en aquella media de las cosas que haya creado, y digo que esa razón es una razón que inclina, y que no pone necesidad¹¹¹.

Dios, al entender perfectamente noción de sustancia singular y al considerarla como posible, prevé sus modificaciones futuras y la adapta *en el tiempo de la predeterminación* eligiéndola para existir. Pero ve *el decreto de predeterminación como posible* así que *no resuelve algo porque lo haya decretado*. Primero la considera como posible antes de resolver que exista en acto. Pues *la posibilidad o noción no contradictoria de una cosa no incluye su existencia sino solo la exigencia de la misma*. Así, aunque ve los posibles futuros contingentes y lo que infaliblemente se seguirá de su

¹⁰⁹ En el último capítulo se verá la importancia de estos dos conceptos en relación al acontecimiento.

¹¹⁰ Cf. G. W. Leibniz, "Carta de Leibniz a Coste" (1707), en G. W. Leibniz, *Escritos en torno a la libertad el azar y el destino*, trad. Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero, Editorial Tecnos, Madrid, 1990, p. 224, (G. III 400).

¹¹¹ G. W. Leibniz, "Notas sobre Bayle" (1706), en G. W. Leibniz, *Obras filosóficas y científicas*, trad. Ángel Luis Gonzales; Vol. 2: *Metafísica*, p. 80 (GRUA 494).

existencia no les impone necesidad absoluta¹¹². También queda claro entonces que de la *relación entre la noción del sujeto y la del predicado* es también siempre contingente.

Claramente ahí se nota que uno es el decreto que contempla Dios al decidir y otro el decreto con el cual Dios decide hacer algo actual; con el cual elige la existencia de esta serie de cosas. Uno es el aquel decreto posible, incluido en la noción de la serie y de las cosas que entran en la misma y otro el decreto con el que decide hacer actual ese decreto posible. Es la reflexión de un decreto sobre otro, donde los decretos libres de la voluntad divina se someten al entendimiento divino y su poder antes de que se les ponga en acto. Así, Dios no hace nada sin saberlo de antemano. En tal cosa consisten sus infinitamente perfectas sabiduría y voluntad: en decidir, por *un decreto libre* sobre una infinidad de decretos posibles (sobre mundos posibles), un único decreto (sobre el mejor para el mejor mundo posible).

2.2 Los dos tipos de existencia

Dios es la *condición de composibilidad de lo que tiene posición*, entendiéndolo por *tener posición* lo que pasa de la realidad posible a la existencia espacio-temporal (en este texto se distingue metodológicamente entre *realidades posibles* o Dios y *realidades posicionales*; piénsese espacio-temporales). Creemos que todas las pruebas de la existencia de Dios estudiadas y defendidas por Leibniz apuntan a esto. A saber, todas las pruebas de la existencia de Dios llevadas a cabo por el alemán tienen como base los dos principios fundamentales ya mencionados (*no contradicción* y *razón suficiente*).

La primera de estas, el *argumento ontológico*, sostiene que *de la idea misma de Dios deberá seguirse la razón de su existencia*. El filósofo alemán problematizó este argumento guiándose por la pregunta por la posibilidad, o no contradicción, de la noción de Dios. Exigía entonces una *definición real* y no solamente nominal de Dios. Así, consideraba preciso preguntarse primero si la noción de un ser infinitamente perfecto, de

¹¹² Cf. G.W. Leibniz, “Conversación acerca de la libertad y el destino” (1699-1703), en *Escritos en torno a la libertad el azar y el destino*, trad. Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero, Editorial Tecnos, Madrid, 1990, p. 23(LH, IV, 3b, 9-10)

un infinito absoluto, es decir, con infinita realidad que involucrase infinitos atributos es *posible* o no guarda contradicción para luego demostrar su existencia. Para Leibniz una sustancia absolutamente infinita coincide con lo que ha sido tradicionalmente llamado Dios. A saber, la idea de Dios, que es en sí puramente positiva y no encierra nada negativo (como sí la *nada*: para Leibniz el *mal metafísico*)¹¹³ pues es la idea de un infinito absoluto, contiene como predicados (acontecimientos) infinitas *perfecciones compatibles*. Parece que tanto en la *Monadología* (1714) como en un texto mucho más antiguo llamado *El ente perfectísimo es posible* (1676?) Leibniz cree haber logrado una demostración *a priori* de este tipo. Veamos.

En el primer texto nombrado arriba afirma lo siguiente muy rápidamente:

Solo Dios (o el Ser Necesario) goza del siguiente privilegio: es preciso que exista, *si es posible*. Y como nada puede impedir la posibilidad de lo que no contiene ningún límite, ninguna negación y, por consiguiente, ninguna contradicción, esto sólo basta para conocer la existencia de Dios a priori¹¹⁴.

En el texto más antiguo sostiene que la demostración estaría culminada si llegase a demostrar que todos los *atributos afirmativos* son compatibles entre sí. Estos son a su vez, resolubles o irresolubles. Si son resolubles son la agregación de aquellos en los cuales se resuelven y por ende sería suficiente con demostrar la compatibilidad de todos los irresolubles que los componen. Un ente que contuviese todos los atributos irresolubles primeros puede ser concebido. Sean esos atributos *A* y *B*:

Si fuesen incompatibles, entonces esta proposición: *cualidad A y cualidad B no pueden existir en un mismo sujeto*, será necesaria y, por consiguiente, o bien será idéntica, o bien será demostrable. No puede ser idéntica, pues entonces *donde sea A no puede ser B*, sería lo mismo que *A es A*, o *A es B* y, por eso, uno explicaría la exclusión del otro, y entonces uno de ellos sería negativo del otro, lo cual es contrario a la hipótesis, pues hemos supuesto que todos los atributos son afirmativos. No es demostrable, pues si se demostrara que *donde sea A no puede ser B*, eso no podría hacerse sino mediante la resolución de uno de los dos o de ambos. Esto es contrario a la hipótesis, pues, hemos supuesto que son irresolubles y, por consiguiente, esta incompatibilidad no puede ser demostrada.

¹¹³ A saber, Leibniz consideraba que el mal en general se subdividía en mal *físico, moral y metafísico*.

¹¹⁴ G. W. Leibniz, *Monadología...*, p. 334, §45 (GP VI, 614).

Por lo tanto, no hay ninguna incompatibilidad y, por consiguiente, todas son compatibles con todas; así pues, un ente que tenga todos los atributos es posible¹¹⁵.

Para Leibniz como lo posible es aquello que no implica contradicción, algo *absolutamente afirmativo* siendo *simple* sería *concebible por sí mismo* y no admitiría negación alguna, haciéndolo posible y compatible con cualquier absoluto indescomponible y afirmativo. Afirma en el texto que todo atributo afirmativo es infinito, esto es, que es tan grande cuanto puede serlo y contiene todas las cosas propias de su género. Aunque en lo que sigue del texto Leibniz se muestra muy cercano al spinocismo al sostener que todas las cosas individuales no son sino modos, lo que nos interesa es destacar que en los dos textos se muestra que hasta su madurez Leibniz creía haber demostrado *a priori* la posibilidad y por ende la existencia de un ser necesario con infinitos atributos afirmativos. No discutiremos la validez del argumento pero es importante recalcar que él creía haber logrado tal demostración. En un texto aparecido en fecha intermedia entre estos dos, *Meditaciones sobre conocimiento la verdad y las ideas* (1684), afirma Leibniz que no se atrevería a considerar que fuese posible el conocimiento de todos los atributos de Dios. Así no es posible

llevar a cabo un análisis perfecto de las nociones (...) reducir los pensamientos a los *primeros posibles* y nociones no susceptibles de descomposición o (lo que viene a ser lo mismo) a los propios atributos absolutos de Dios, esto es, a las causas primeras y a la última razón de las cosas¹¹⁶.

En el texto de 1714 parece confiar haberla logrado recurriendo a un análisis de nociones que, al ser simples, son concebibles por sí inmediatamente. A saber, para el alemán la noción de *absoluto* es una *idea innata*: “la idea de absoluto está en nosotros interiormente, como la de ser: estos absolutos no son otra cosa que los atributos de Dios, y puede afirmarse que son la fuente de las ideas, como el propio Dios es el principio de los seres”¹¹⁷. La idea de absoluto con relación al espacio, la infinitud actual, deriva de la

¹¹⁵ G. W. Leibniz, “El ente perfectísimo es posible” (1676?), en G. W. Leibniz, *Obras filosóficas y científicas*, trad. Rubén Pereda..., Vol. 2: *Metafísica*, p. 90 (AA VI, 3, 572).

¹¹⁶ G. W. Leibniz, “Meditaciones sobre el conocimiento la verdad y las ideas” (1684), en G. W. Leibniz, *Escritos filosóficos...*, p. 317, (GP IV, 424).

¹¹⁷ G. W. Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano...*, p. 181 (II, XVII, §3).

inmensidad de Dios, en relación con el tiempo, la duración indefinida, de la eternidad. Pero “el verdadero infinito sólo está en lo absoluto, que es anterior a toda composición y no está formado por la adición de partes”¹¹⁸. Cualquier modificación en lo infinito le hace entonces algo finito. Sin embargo, tenemos una idea positiva tanto de la duración infinita, la eternidad, como del espacio infinito y la inmensidad. Idea que será

verdadera con tal que no la concibamos como un todo infinito, sino como un absoluto o atributo sin límites que, respecto a la eternidad, encontramos en la necesidad de la existencia de Dios, sin que de ello se desprenda la existencia de partes y sin que dicha noción se forme por adición de tiempo¹¹⁹.

Es sobre la distinción entre *absoluto* y *todo infinito* en lo que reside la prueba que elabora Leibniz. De las nociones simples como absoluto “al estar excluido cualquier detalle, habrá tan poco que decir al respecto como cuando preguntamos que es la pura sustancia en general”¹²⁰. Esto es porque una vez se determinan modificaciones en la idea de lo absoluto se le toma como un todo y se le limita haciéndole *inconsistir* en tanto que auténtico absoluto. Lo absoluto de Dios, para Leibniz, supera así cualquier consideración abarcante; siempre será más inmenso que la inmensidad y más eterno que lo eterno, todo intensivamente, pues es simple. Así, para él lo absoluto no puede ser envuelto por un entendimiento finito como un todo, aunque le sea innato y sea una idea positiva simple.

En segundo lugar se encuentra el argumento *cosmológico*, el cual parte de la noción de contingencia, asegurando que *algo contingente no tiene la razón de su ser en sí mismo* y por lo tanto deberá haber algo no contingente, es decir *necesario*, que de razón de ella. Este argumento nos indica la diferencia de naturaleza en existencia del *continente de las realidades posibles* respecto del mundo actualmente existente, pues para Leibniz la *razón suficiente o la verdad* de la existencia actual de una serie material infinita y contingente deberá estar por fuera de la *serie material* misma. En la noción de algo contingente no puedo determinar el o los requisitos que condicionan su existencia, pues siempre podré buscar nuevos requisitos tan contingentes y relativos a otros como

¹¹⁸ G. W. Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano...*, p. 182 (II, XVII, §3).

¹¹⁹ G. W. Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano...*, p. 183-184 (II, XVII, §16)

¹²⁰ G. W. Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano...*, p. 253 (II, XXIII, §2).

los primeros; lo que lógicamente se da como una serie infinita de implicaciones materiales. Eso es claro porque ninguna idea sensible es descomponible hasta sus últimos requisitos; “cualesquiera que sean los estados anteriores a que uno se remonte, jamás se hallará en dichos estados una razón adecuada por qué es preferible que exista un mundo en vez de nada, y por qué uno que sea tal como es”¹²¹.

Así, la razón de que exista algo más bien que nada puede buscarse a partir de la observación de la naturaleza. El principio de razón suficiente nos lo indica. Este nos dice que ha de haber razón para que *exista esto ahí* (aquí-ahora) más bien que otra cosa. Tal razón debe estar en alguna realidad o causa, en tanto una causa siempre es una razón real. Nada serían las verdades acerca los posibles y de los necesarios o de posibles negados, si los posibles no estuviesen fundamentados en un *ser necesario existente*. De ese ser necesario se sigue consecuentemente la existencia de lo que tiene posición pero no por una necesidad ciega y absoluta. Se da en la naturaleza una contingencia que constituye un aspecto sumamente importante del acontecimiento según Leibniz: *del Acontecimiento contingente (la decisión creativa divina) sólo se siguen efectos contingentes*.

Entonces la definición de verdad que elabora Leibniz, según el *principio de razón suficiente* queda mucho más clara. La *razón suficiente*, por ende *la verdad de una proposición*, no es otra que la *condición de posibilidad para tener posición* (condición de mayor composibilidad de lo posible). Aquello respecto de lo que se hace posible la existencia posicional. La verdad de un enunciado estará dada entonces por el *grado* con el que se halle *clarificada y distinguida la razón o razones suficientes* o la inclusión del continente en el contenido. Se precisa siempre de una razón suficiente para cualquier enunciado verdadero y si no se la encuentra, como sucede *en el* universo, al menos hay que intentar hacerlo en beneficio del conocimiento.

Aquí es muy importante recurrir a la distinción que nota Juan Antonio Nicolás entre causa y razón: “toda causa es un tipo de razón, pero no al revés, por lo que *razón* es un concepto más amplio que el de causa. Establecer causas es un modo de dar razón

¹²¹ G. W. Leibniz, *Sobre la originación radical de las cosas...*, p. 278, (GP VII, 302).

en el nivel de lo real”¹²². A lo cual, para los propósitos de este texto, hay que añadirle que establecer causas es dar razones en el nivel de lo *real que existe actualmente*. Así, lo que busca Leibniz con su argumento cosmológico es una razón última para la existencia efectiva del universo, en el cual se podrían buscar razones indefinidamente sin llegar nunca a una última. La pregunta de Leibniz en este punto es una pregunta por el *sentido* de la existencia y no estrictamente por su causa.

El tercer argumento, el de *la armonía preestablecida*, sostiene que se da una *Ley* que garantiza la comunicación interior o convergencia entre las sustancias o realidades actuales simples, sustento de todos los compuestos y que expresan en su interior todo lo de su exterior (recuérdese la distinción que se ha introducido entre realidades posicionales y posibles). Sostenía el alemán que dicha *Ley* garantiza la comunicación entre sustancias simples, otras sustancias y cuerpos, en tanto a lo simple nada podría entrar o salir. La razón de esa *Ley* sólo podría *residir en un ser que las hubiese creado para regirse por tal Ley*¹²³. La armonía preestablecida es, para Leibniz, un principio *materialista*, que garantiza, suponiéndolo, un *afuera común* en las criaturas y además, cómo se verá, la difícil distinción entre fenómenos reales e imaginarios. Por ende, negar la armonía preestablecida en el sistema de Leibniz equivale a afirmar que el universo no sea más que el producto de la supuesta imaginación esquizoide de las sustancias simples, lo cual es inconcebible para él. Esto se ampliará en el capítulo tres.

En cuarto lugar se encuentra el argumento *modal*. Como se ha dicho, el argumento cosmológico afirma que un ser necesario existe para dar razón suficiente de lo contingente. El modal sostendrá que *sin el ser necesario no existiría ningún ser posible*. Si lo necesario no fuese posible, si fuese imposible, ningún posible existiría actualmente (espacio-temporalmente). La existencia de un ser posible no se seguirá de otra cosa más que de la naturaleza y existencia del ser necesario. Si sólo hubiese seres posibles y ninguno necesario se mantendrían en su posibilidad pura y abstracta sin exigir siquiera la existencia, pues nada de real habría en ellos:

¹²² J.A. Nicolás, *Razón, verdad y libertad en G. W. Leibniz, Análisis histórico-crítico del principio de razón suficiente*, Universidad de Granada, Granada, 1993, p. 180-181.

¹²³ Cf. G. W. Leibniz, “Nuevo sistema de la naturaleza y de la comunicación de las sustancias, así como de la unión que existe entre alma y el cuerpo” (1695), en G. W. Leibniz, *Obras filosóficas y científicas*, trad. Ma. Socorro Fernández-García..., Vol. 2: *Metafísica*, p. 245-247, §12- 14 (GP IV, 483-485).

Y el conjunto de los posibles es así mismo ser por otro. Por consiguiente, el Ser necesario forzosamente es posible, porque los posibles no pueden ser sin razón, y esa razón no puede ser un ser imposible. Tiene que ser un Ser por sí, lo que permite la inteligibilidad, eso que se llama el Ser necesario”¹²⁴

De tal modo que para Leibniz algo posible tiene actualidad solo a causa de la posibilidad de lo necesario. Como se ha dicho, en el entendimiento divino habitan todas las *realidades posibles*. De la misma manera, los posibles que pasan a la existencia actual existen necesariamente, pero su *necesidad es hipotética* y no absoluta pues depende de la existencia de Dios y su decisión. Así, la existencia de lo contingente remite a la voluntad libre de un Dios que *elige* crear y, como se verá en el último capítulo, conforme a las *causas finales*, un mundo.

Por último, el argumento de las *verdades eternas*, es decir, el de las verdades de las *nociones específicas más abstractas* (como las matemáticas y la idea de absoluto) sostiene que su verdad es independiente de cualquier determinación espacio-temporal contingente, de tal manera que *su razón*, deberá residir en algo necesario y absoluto: el entendimiento divino¹²⁵. De tal manera que Leibniz consideraba que estas verdades son *innatas*. Se ve además que tal y como las verdades necesarias dependen del entendimiento divino, las *verdades contingentes* dependen de su voluntad. Pues las verdades contingentes se refieren a individuos determinados espacio-temporalmente, a nociones que sabemos son, estrictamente, *nociones específicas* concretas. Así, los fenómenos que no están dotados de cohesión real y que son meras relaciones, relaciones en sentido estricto, tienen su realidad en virtud del entendimiento divino (en tanto realidades posibles)¹²⁶.

El *Acontecimiento* se da como el posicionamiento de lo real posible mismo: “Dios es la fuente de las cosas. La unión, o ese algo real que hay en el compuesto, además de

¹²⁴ Cf. A. L. Gonzales, *Las pruebas del Absoluto según Leibniz*, Eunsa, Pamplona, 1996, p. 336.

¹²⁵ Cf. G. W. Leibniz, *Monadología...*, p. 334, §44 (GP VI, 615).

¹²⁶ Sobre la distinción entre verdades contingentes y necesarias véase una buena síntesis en G. W. Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano...*, p. 76 - 82 (I, I, §4-11). Vale anotar que las nociones universales como la idea de Hombre o la Belleza en últimas también son meras relaciones aunque no sean fenómenos, vale recordar la manera en que Leibniz divide los seres según especies, sea por su generación en la biología, por su diferir absoluto matemático o por su diferir físico.

los ingredientes de donde nos aparece el fenómeno, la mente divina da la unión, hace la cosa (...) presencia es la inmediatez en el orden de coexistencia”¹²⁷.

Vinculando lo anterior con la idea de *Acontecimiento* se podría concluir lo siguiente. Ninguna sustancia, ni siquiera Dios, debe ser definida como esencia en cambio acontecimentalmente. La definición de Dios es ser una realidad simple que incluye infinitud de combinaciones acontecimentales de acontecimientos posibles. Entre las realidades acontecimentales posibles está aquella que decreta la existencia de uno de los decretos posibles que regirán el mundo que pasa a la existencia actual. Ese decreto, ese *Acontecimiento*, siempre pudo haber sido otro, así el universo es *contingente en sentido absoluto*. Pero como Dios obra siempre conforme a razones y calcula con infinita habilidad se dice que el universo es *necesario por hipótesis*. La visión divina y la absolutamente sabia decisión hace a este universo (*junto a sus leyes y decretos subalternos*) el mejor, este universo que es de *hecho absolutamente contingente*. Dios tiene por principal mandato la contingencia absoluta de todo lo que viene a la posición. Esto y nada más es lo que se llama *orden universal*: Dios, en este sentido, *ordena cumplir la excepción*.

Sin embargo, para Leibniz era precisa la admisión de las *causas finales* para dar razón de las leyes del universo. Aunque todo pueda ser explicado por leyes mecánicas y geométricas y según una *causalidad efectiva*, las leyes mismas no pueden ser sustentadas mecánicamente¹²⁸. De ahí que resultara para él preciso recurrir a razones metafísicas y además causas finales, como el *principio de lo mejor* por el cual Dios elije el mejor de los mundos posibles, para explicar no solo la existencia del mundo, sino también la existencia de estas y no de otras leyes y principios universales incluidos los del razonamiento. Ni siquiera Dios escapa a los principios del razonamiento (identidad, no contradicción, tercero excluido) pues estos constituyen y fundan la lógica de su entendimiento, lo cual no quiere decir que un entendimiento finito logre ver como posible todo aquello que uno infinito ve como tal. Si bien Leibniz sostenía que “los principios lógicos y metafísicos son comunes a las cosas divinas y humanas porque rigen

¹²⁷ G. W. Leibniz, *Filosofía es el conjunto...*, p. 134 (Couturat, 528).

¹²⁸ Cf. G. W. Leibniz, *Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en razón...*, p. 348-349, §11 (ROBINET I, 51-52).

en la esfera de la verdad y del ser en general, que es común a Dios y las criaturas [y] los *principios lógicos* o sea las formas silogísticas, que incluso Dios y los ángeles han de admitir como verdaderos”¹²⁹, no por esto se quiere decir que un entendimiento finito logre demostrar la no contradicción de cualquier noción y más sorprendentemente aún, que vea como posible todo lo que lo es; esto en virtud del exceso de lo posible divino sobre lo concebible por el ser finito como tal.

Ahora bien, la existencia del universo y la de Dios son de tipos diferentes. Retomemos. Dios en tanto infinito de los infinitos posibles *es más infinito* que el mundo infinito que elige para la existencia espacio-temporal. La existencia del universo involucra la espacio-temporalidad, el *ser en posición*, la existencia de Dios no involucra tal cosa. Así, el tipo de existencia de Dios es una existencia, que al no ser meramente ideal ni potencial (aunque contenga como acontecimientos la infinitud de infinitos posibles y sus infinitas combinaciones posibles) no difiere de su ser o posibilidad, pues la involucra como predicado de tal manera que *su existencia se da en la eternidad*. Lo cual se dice en síntesis: *Dios no tiene cuerpo*. La infinitud de posibles y combinaciones de posibles que componen sus contenidos debe tener algún tipo de existencia: lo *real que hay en lo posible*. Es esta realidad de lo posible la que le otorga a lo posible la *exigencia de existencia posicional*, una existencia garantizada sólo por la *mayor composibilidad*.

El primer tipo de existencia es la existencia eterna, es decir, la de los posibles contenidos en el infinito de los posibles o Dios y la de Dios mismo en tanto estos lo cualifican. El segundo tipo es la existencia posicional, la de las mónadas existentes y los cuerpos que conforman, que aquí ha recibido el nombre de *realidad posicional*. La llamamos realidad posicional, aunque podría llamarse realidad actual. Sin embargo, lo hacemos para evitar ambigüedades, en tanto la existencia de Dios se da en acto puro. Dios mismo es, en este sentido, trascendente, pues su existencia sería aquella que carece de *posición*.

Si se pregunta todavía por qué sólo una serie ha sido elegida para la existencia actual. ¿Por qué no son actuales varias series? La razón por la que Dios elige un único

¹²⁹ G. W. Leibniz, “Diálogo entre un teólogo y un Misósofo” (1677), en G. W. Leibniz, *Escritos filosóficos...*, p. 247 (GRUA 20).

mundo reside en que, como ya se ha insinuado, dentro de la jerarquía de los mundos según su grado de perfección, hay uno que contiene infinita composibilidad. Con lo cual se hace énfasis en que el universo no es Uno-Todo, a pesar de que ese *universo* sea llamado universo en tanto *único*, pues es pensable sólo como el continente infinito de infinitas criaturas. Dios no se puede considerar como Todo pues es el continente absoluto y simple, aunque se deba concebir como *único*. Dios es literalmente el único *país de las realidades posibles*.

El universo, por su parte, es la *única* infinita serie existente en posición, conformada por *cuerpos*, unos más grandes que otros, cuyos verdaderos constituyentes son innumerables mónadas. A saber, según Leibniz, el universo de las infinitas mónadas *no crece* en perfección, en tanto no puede ser más perfecto de lo que ya es, pues en el infinito no aplica el axioma del todo es mayor que la parte. Así el universo para él no solo es actualmente infinito sino también *infinitamente perfecto*. Las diversas sustancias intercambian “entre sí diversamente su perfección de modo que se transfiera alternativamente. Si se conserva la misma perfección del mundo, algunas sustancias no pueden crecer perpetuamente en perfección sin que otras decrezcan perpetuamente en perfección”¹³⁰.

No es extraño, como ya se dijo, que no se entienda distintamente el número de todos los números, el todo de todas las posibilidades y de todas las reflexiones o relaciones, estas son imaginaciones y quimeras. Esto consecuentemente aplica tanto para el espacio como para el tiempo. Así, sostenía Leibniz que el universo actualmente existente no puede ser concebido como un todo infinito, ni en el sentido de un espacio total ni el de una duración finita. El espacio es entonces no sólo indefinidamente divisible sino actualmente dividido al infinito en existentes simultáneos heterogéneos o sitios-límite. El tiempo, por su parte, es concebido como sucesión, pero como una sucesión siempre indefinida de instantes-límite heterogéneos, de existencias no simultáneas.

Las *diferencias* de la serie existente exigen la contingencia de su tener posición, pues si su advenimiento fuese necesario absolutamente nada haría a tal serie única y

¹³⁰ G. W. Leibniz, “Si el mundo crece en perfección” (1694-1696), en G. W. Leibniz, *Escritos filosóficos...*, p. 551 (GRUA 95).

especial frente a las demás series posibles. Todas las series posibles exigirían por igual la existencia y todas existirían como realidades posicionales. Sin embargo, como se ha dicho, Leibniz tiene claro que los límites de nuestra imaginación no son los límites de lo posible. La existencia del *país de los infinitos posibles* implica que unos posibles existan en posición y otros no dependiendo de sus grados de perfección. Así, el infinito de los posibles existentes es mayor que el infinito de los posicionados existentes. El advenimiento del último exige un *decreto libre* que, sin embargo, se acomode a una infinita sabiduría y sea *conforme a razones*, garantizando la contingencia absoluta de ese mundo. Se introduce con esto un exceso del ser respecto de sí mismo que da lugar al *Acontecimiento* y sus *efectos*. El salto inmediato del *ser* (Dios) al *ser en posición* (universo infinito), se da en virtud de un exceso contingente del ser sobre sí mismo: *la elección*. Así el universo es el efecto contingente de la necesidad pura, necesidad dada en los razonamientos perfectos de Dios quien en su arribo a una decisión crea. En este sentido, la combinatoria divina, sustentada en una *Mathesis universalis* permite que espontáneamente o mejor, contingentemente, el universo creado despliegue sus posibilidades; en cierto modo, Dios crea las leyes del universo como se crea hoy un algoritmo genético. Es, por ende, completamente casual y contingente que Cesar haya dicho a las tropas frente al Rubicón: ¡la suerte está echada! *¡Alea iacta est!*

2.3 Cristo o el Acontecimiento

Leibniz consideraba, como cristiano, que la mayor razón para la decisión divina de crear éste único mundo era Cristo (Dios, el infinito de los posibles hecho criatura). Cristo, “en cuanto criatura, elevada al grado supremo, debía estar contenido en esa nobilísima serie (...) incluso como cabeza del universo creado”¹³¹. Por Cristo es que la serie del universo es la mejor serie posible, porque el Dios hecho criatura es por quien se da la posibilidad de la *salvación* a todas las criaturas. Cristo constituye una diferencia infinita frente a los otros compositibles del mejor mundo posible.

¹³¹ G. W. Leibniz, “Vindicación de la causa de Dios” (1710), en G. W. Leibniz, *Escritos filosóficos...*, p. 619, §49 (GP VI, 446).

Si bien la existencia de Dios no involucra posición, la existencia de Cristo implica la posición de lo que en sí no la tiene: una singularización de la universalidad, materialización del espíritu. De Cristo se debe decir que es aquello que, si bien existe, existe posicionado con el máximo (infinito) grado de perfección, en tanto el no-existente posicional tiene una existencia eterna absolutamente perfecta. Cristo es la sustancia en quien la perfección misma, en su posición, se da en infinito grado. Así la razón suficiente para que este mundo sea el mejor de los mundos posibles está en la existencia posicional de Dios en Cristo. Es preciso entonces asumir a la *creación-Cristo* como *nombre* del *Acontecimiento* en la filosofía de Leibniz. Siendo esto así, todo acontecimiento está determinado en su grado de expresividad y perfección proporcionalmente a su participación o expresión clara de la perfección infinita de Cristo, pues “es el hijo eterno de Dios, en tanto que es hijo único; pero habiéndose (...) revestido, en el principio de las cosas, de la más excelente de las naturalezas creadas para perfeccionarlas a todas”¹³².

Es posible decir entonces que Dios se concibe como *la condición de mayor composibilidad*. Su existencia es precisa, pues sin Él, el *salto* del *ser* al *ser en posición* no se da. En otras palabras, sin la existencia de los infinitos decretos posibles entre los cuales, por un *metadecreto* es elegido el mejor; sin los *infinitos decretos reales posibles* y su diferencia de perfección, nada tendría lugar y momento. Si se pregunta por cómo interviene Dios en el universo tras la creación, hay que decir lo que dice Leibniz en el *Discurso de Metafísica* (1686): los individuos *emanan continuamente* de Dios¹³³. Este producirse continuamente no indica que Dios esté creando el universo por una indefinida duración, sino que en tanto que se ha dispuesto en la existencia actual el infinito de los composites toda nueva combinación y variación en éste es ya consecuencia de la *elección deliberada* de Dios. El *Acontecimiento* se da entonces como el salto *inmediato* y *contingente* (decidido) de las realidades posibles a las realidades posicionales, es decir, el salto del *Continente de las realidades posibles al Universo de las realidades posicionales*. Estos, realidades posibles y realidades posicionales, *difieren en naturaleza* unas de las otras. Es en ese sentido que el Dios de Leibniz es trascendente respecto del

¹³² G. W. Leibniz, *Teodicea...*, p. 73 (§ 18)

¹³³ Cf G. W. Leibniz, *Discurso de metafísica...*, p. 176, §XIV (AA VI, 4B, 1551).

universo, pues el universo es material, mientras que Dios no lo es. Asimismo, para garantizar la contingencia absoluta de los acontecimientos del universo, el *Acontecimiento* se da como aquella acción que produce efectos contingentes en sentido absoluto aunque necesarios por hipótesis. El Acontecimiento se da como una contingencia fundada en las razones divinas.

La *idea* de lo absoluto que permite afirmar la existencia de Dios *a priori*, era para Leibniz una idea innata entendida positivamente, aunque fuera inabarcable sucesivamente por un pensamiento finito. En segundo lugar, la existencia del Dios da *razón suficiente o es la verdad* de las realidades actuales posicionales, así se justifica la expresión cotidiana, “las cosas están en Dios”, o que Dios es la verdad del universo: *el infinito de las realidades posibles es la verdad del infinito de las realidades posicionales* (argumento cosmológico). En tercer lugar, garantiza que las mónadas en su simplicidad puedan expresar y multiplicar infinitas veces el universo de mónadas, como también *la infinita cantidad de diferencias absolutas posicionalmente existentes y la realidad del afuera común* (armonía preestablecida). En cuarto lugar, garantiza que *algunas cosas* lleguen a tener posición; las cosas *emanan continuamente de Dios* y Él no deja de participar en la creación como su Ley o unidad *dominante* en Cristo (argumento modal). Garantiza, por último, su conocimiento, es decir, que podamos pensar *según verdades eternas* y que podamos *llamar verdaderas a las proposiciones contingentes* y en fin, *conocer las leyes del universo*.

3. EL CÁLCULO DE LAS PROBABILIDADES: EXPRESIÓN, PERCEPCIÓN Y GRADOS DE APERCEPCIÓN

Este capítulo se dedicará primero a dar un panorama general del asunto de la expresión. Luego se pasará a recordar el concepto de homogenía, lo relativo a la diferencia entre sustancias y la muerte. Por último se explorará, gracias a lo expuesto, lo que Leibniz llamó «cálculo de probabilidades».

3.1 La expresión

Si bien se había dado una descripción de las sustancias simples como puntos, queda por aclarar la razón por la que esas sustancias simples expresan algo según puntos *de vista*.

Cada mónada, sostenía Leibniz, expresa el universo entero desde su *punto de vista*¹³⁴. Aunque estar en un lugar en abstracto sólo implica la distancia, para él era preciso que lo alejado *expresara en sí* el lugar distante; de tal manera que la distancia incluyese también el *grado* en que algo expresa una cosa remota, la manera en que la afecta o es afectado por ella. Así, verdaderamente, sostenía Leibniz, el sitio incluiría realmente el grado de las expresiones¹³⁵. Asimismo, las mónadas, aunque sitios simples, tienen cierta cualidad o cualidades que las hacen diferentes y por lo tanto *discernibles* unas de otras en virtud de su grado de expresividad, pues es claro que si “las mónadas estuviesen desprovistas de cualidades, serían indistinguibles unas de otras, puesto que tampoco difieren en cantidad”¹³⁶, pues cada una es en cantidad solo *una*.

¹³⁴ Cf. G. W. Leibniz, “Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en razón” (1714), en G. W. Leibniz, *Obras filosóficas y científicas*, trad. Rogelio Rovira..., Vol. 2: *Metafísica*, p. 345, §3 (ROBINET I, 33).

¹³⁵ G.W. Leibniz, “No hay denominaciones puramente extrínsecas” (sin fecha) en G. W. Leibniz, *Methodus Vitae...*, Vol. II: *Individuo o mónada*, p. 128 (C, 9).

¹³⁶ G. W. Leibniz, *Monadología...*, p. 328, §8 (GP VI, 608).

En *¿Qué es una idea?* (1678?) Leibniz da la clave para comprender la manera en que las mónadas, aunque simples, poseen cierta *complejidad cualitativa* que las hace diferentes y diferenciables; todo a la luz del concepto de *expresión*. Por idea, dice en el texto el alemán, se entiende algo que está en la mente. Los *vestigios impresos* en el cerebro no son ideas pues la mente era para él algo distinto del cerebro o bien de su parte más sutil. En la mente hay muchas cosas: pensamientos, percepciones, afectos, que se sabe que no son ideas. La idea no consiste entonces en un *acto de pensar*, sino en una *capacidad*: se dice tener idea de una cosa aunque no se la esté pensando pero puede ser pensada cuando se da la ocasión. La idea postula alguna capacidad o facilidad *próxima* para pensar la cosa¹³⁷. Siendo esto así, quien tuviese un método que lo lleva a la cosa buscada no tendría por eso su idea. Como al enumerar por su orden las secciones del cono se llega al conocimiento de las hipérbolas opuestas aunque no se tenga la idea de las mismas. Por lo tanto, para que haya idea es preciso que se dé algo que *no sólo nos lleve a la cosa* sino que también la *exprese*. Algo expresa una cosa, afirmaba Leibniz, cuando en ello se dan *disposiciones correspondientes o respectivas* a la cosa que hay que expresar. Sin embargo, hay variedad de expresiones:

El gráfico (*modulus*) de una máquina, expresa a la máquina misma; el dibujo en perspectiva (*scenographicum*) de una cosa en un plano; expresa el volumen (*solidum*); la oración expresa los pensamientos y las verdades; los caracteres expresan los números; la ecuación algebraica expresa el círculo u otra figura¹³⁸.

Es preciso sostener además que *lo expresante* no necesariamente deba parecerse, o guardar semejanza, con *lo expresado*. A todas las expresiones les es común el que por la sola contemplación de las disposiciones de los expresantes podemos llegar al conocimiento de las propiedades correspondientes de lo expresado. De tal manera que lo que expresa, la idea, no debe ser siempre semejante a lo expresado; basta que haya *analogía* en las disposiciones entre la idea y lo «ideado»¹³⁹.

¹³⁷ Cf. G. W. Leibniz, “Qué es una idea” (1678?), en G. W. Leibniz, *Methodus Vitae...*, Vol. II: *Individuo o mónada*, p. 101 (GP, VII, 263).

¹³⁸ G. W. Leibniz, *Qué es una idea...*, p. 101 (GP, VII, 263).

¹³⁹ Cf. G. W. Leibniz, *Qué es una idea...*, p. 101 (GP, VII, 263).

Unas expresiones son naturales y otras son resultado del arbitrio humano como las que se hacen con voces y caracteres. Las *naturales* pueden suponer *semejanza*, como la que hay entre una circunferencia grande y otra pequeña, entre una región y el mapa geográfico correspondiente, o entre el círculo y la elipse que lo representa ópticamente¹⁴⁰. Estas postulan alguna semejanza: “cualquier punto de la elipse responde, según una cierta ley, a algún punto del círculo (...) De modo parecido, todo efecto íntegro representa a la causa plena, pues, por el conocimiento de tal efecto, puedo llegar siempre al conocimiento de su causa”¹⁴¹. De tal manera que los acontecimientos que definen cualquier noción individual expresan movimientos corporales y el *universo expresa en cierto modo a Dios*¹⁴².

Ahora bien, se ha dicho que si toda mónada es unidad, no puede ser material, en tanto todo lo material es divisible. Leibniz sostenía entonces que, en virtud de la *infinita división actual de la materia*, se da la *conexión* de todos los cuerpos en el universo. La causalidad efectiva se veía garantizada para él por la *continuidad física*, pues ya que siempre es posible encontrar un cuerpo en medio de dos cuerpos, un sitio entre dos sitios, o una sustancia compuesta entre dos sustancias compuestas, una multiplicidad entre dos multiplicidades etc., es también preciso que todos los cuerpos estén conectados espacialmente. Claro está, teniendo en cuenta que la causalidad misma es una *relación*, puesta por el entendimiento, aunque fundada en las cosas y cuya realidad reside en el entendimiento divino y no en las cosas misma, lo cual quiere decir que la ley de causalidad tiene su realidad en virtud de estar fundada en los razonamientos de Dios al haberla establecido. Con esto es posible comprender lo que quería decir Leibniz cuando en algunos sitios afirma que las mónadas poseen ciertas cualidades que las diferencian. Como a una mónada, a un ser simple, no podría entrar ni salir nada, esta deberá *expresar en su interior todo lo que hay exteriormente*. El universo entero con sus movimientos, en el que no aumenta la cantidad de sustancias, es expresado en lo más reducido como unidad¹⁴³. Por ende su razón, Dios, es expresado en lo más reducido. Sin embargo, una mónada solo *expresará claramente una porción* de eso que se mueve. Siendo esa

¹⁴⁰ Cf. G. W. Leibniz, *Qué es una idea...*, p. 101 (GP, VII, 263).

¹⁴¹ G. W. Leibniz, *Qué es una idea...*, p. 102 (GP, VII, 263).

¹⁴² Cf. G. W. Leibniz, *Qué es una idea...*, p. 101 (GP, VII, 263).

¹⁴³ Cf. G. W. Leibniz, *Discurso de metafísica...*, p. 170, §IX (AA VI, 4B, 1542).

porción claramente expresada el *cuerpo propio* de la mónada; una determinada *posición compleja* o *vecindario*. Ese cuerpo propio le da a una sustancia un *punto de vista* desde el cual expresa claramente el universo corporal compuesto de mónadas y a las mónadas mismas¹⁴⁴. A saber, el cuerpo está determinado por la relación que se establece entre unas mónadas con algunas mónadas *más próximas*. Este cuerpo puede ser un mero agregado inorgánico o bien orgánico y con una *mónada* dominante¹⁴⁵, pues puede que una sustancia simple constituya

el centro de una sustancia compuesta (como, por ejemplo, de un animal) y el principio de su *unicidad* (...) rodeada por una *masa* compuesta de una infinidad de otras mónadas que constituyen el *cuerpo propio* de esta mónada central, que, a tenor de las afecciones de ese cuerpo, representa, a la manera de un *centro*, las cosas que están fuera de ella¹⁴⁶.

Pero en virtud de la conexión de todas las partes de la materia y por la causalidad efectiva que sostiene que un movimiento de un cuerpo tiene siempre efecto en otra parte, hay que decir que en cada mónada se *expresan muy confusamente o bien oscuramente* infinitos movimientos y cambios exteriores.

Aquí es útil introducir una distinción que será aclarada en otro apartado. Hay además, en las sustancias simples (mónadas), tantos grados de *expresión*, desde lo más oscuro, claro y confuso hasta lo más claro y distinto, como movimientos y mezclas en los cuerpos. Hay mónadas más o menos expresivas y cuerpos más o menos compuestos. También hay mónadas *dominadas* por unas *dominantes* más expresivas que ellas y esto *respectivamente* de las composiciones y movimientos de unos cuerpos con otros. Hay entonces, una *jerarquía* entre las mónadas dada a partir de la mayor o menor expresividad de cada una. Una mónada será más expresiva en la medida que sus movimientos corporales aumenten en «potencia» y viceversa. Las mónadas más expresivas que otras serán mónadas dominantes de otras dominadas¹⁴⁷. Pero también hay

¹⁴⁴ Puede decirse que para Leibniz cada mónada es como una obra de Pozzo, cada una es como una bóveda de la Iglesia de San Ignacio.

¹⁴⁵ G. W. Leibniz, “Carta No.123: Hannover, 19 de Agosto de 1715”, en G. W. Leibniz, *Obras filosóficas y científicas*, trad. Joan Josep Rovira Climente y Julián Zubimendi Martínez..., Vol. 14: *Correspondencia I, Correspondencia con Des Bosses*, p. 449 (G, 370). Anexo I

¹⁴⁶ G. W. Leibniz, *Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en razón...*, p. 344, §3 (ROBINET I, 33).

¹⁴⁷ Cf. G. W. Leibniz, *Monadología...*, p. 338, §70 (GP VI, 619).

una homogeneidad en la *expresión completa* del universo infinito en cada mónada. Esa expresión, igual para todas las mónadas, se da como una serie de *pequeñas percepciones*. Como se ha dicho repetidamente, si una sustancia expresa muy confusamente el universo de las infinitas monadas, su noción *completa* incluye como continentes a cada una de las nociones completas de esas mónadas. Tiene como contenidos a cada una de las nociones completas de esas otras mónadas. En ese sentido la *noción completa de una mónada es un continente infinito*, aunque esa inclusión sea *implícita*. Tal y como cuando alguna cosa es vista en el horizonte, de tal manera que expresa su distancia en la figura *borrosa* que se ve si está lejos o en su *nitidez* si está cerca.

Ahora bien, el grado de la expresividad *más* clara de la mónada está dado por su *punto de vista*. Un *cuerpo propio* es aquello que para Leibniz constituye ese punto de vista. El cuerpo propio es una *vecindad o entorno* donde las mónadas son lugares simples que lo expresan respectivamente. Claro que un cuerpo en general, en tanto multiplicidad discreta y meramente fenoménica, puede ser expresado con mayor o menor claridad y distinción por una mónada cualquiera como unidad, aunque ese cuerpo por sí no tenga unidad. En las *vecindades* puede haber mónadas dominantes y otras dominadas que las constituyen en la medida que expresan más o menos claramente en su interior la vecindad orgánica entera. Así, la dominante en los orgánicos expresa lo *más claramente* posible aquello más próximo o lo *más expresivo*: sus mónadas *vecinas dominadas* que conforman sus órganos. La mejor posición para expresar claramente el universo son entonces las mónadas dominantes, pues su dominio es siempre el de un cúmulo de mónadas menos expresivas con el cual conforman una real unidad de vecinos.

Es importante en este punto tener claro que no es lo mismo decir que una mónada expresa el universo según su punto de vista a decir que tiene un punto de vista. Sabemos que todo lo que se da interiormente como expresado en una mónada es acontecimiento. Como se ha mostrado las mónadas se dan como *posiciones simples*. Sólo las mónadas, las unidades, los seres simples, cumplen dicha condición. En esa simplicidad se expresa lo que está en la distancia (en sentido intensivo), *clara y distintamente* lo próximo o más expresivo, y *confusamente* lo lejano o menos expresivo (o bien menos perfecto). Así, la

mónada no tiene un punto de vista sobre el universo, es el punto de vista el que da la determinación posicional a cada mónada. Es el punto de vista la posición según la cual cada mónada expresa más o menos claramente el universo, manera en que se traduce la multiplicidad en la unidad. Así, si la mónada es *punto* metafísico, el cuerpo propio es lo que le entrega un punto *de vista*.

Para comprender esto cabalmente hay que tener en cuenta un principio de suma importancia, que ya se ha expuesto indirectamente, llamado *principio de identidad de los indiscernibles*. Según este principio si dos cosas tienen exactamente las mismas cualidades, o mejor, si las nociones de dos cosas son idénticas una cosa es indiscernible de la otra. Por ende si $A \infty B$, A y B son mutuamente reemplazables y por ende $B \infty A$. De tal manera que debe encontrarse una *razón* basada en una *diferencia interna o requisito* a cada noción para decir que las dos son diferentes. Debe haber *grados en la identidad posible* entre dos mónadas dados por la diferencia entre los requisitos de cada una de sus nociones. Así es preciso salir de la simetría que asegura la identidad completa del $A \infty B$ para abrirse a la antisimetría del *menor o igual que*. Así, era preciso para Leibniz admitir grados de identidad de una mónada con otras a la hora de hablar de los acontecimientos que las constituyen.

Sin embargo, según Leibniz, debería haber una *diferencia mínima* entre las mónadas. Esa diferencia no podría ser sólo la de una posición, pues siempre que se habla de posición, se habla de la relación espacio-temporal de una mónada frente a otra; de tal manera que nos enfrentamos a una *diferencia relativa* o comparativa. Sólo la consideración de la posición desde el concepto de expresión nos deja pensar la *diferencia absoluta* de cada mónada que implica su diferir relativamente de otras. La diferencia relativa de *contenido* dada por la espacio-temporalidad es correlato de una diferencia absoluta y *formal* del ser de cada mónada. La ley de la *individualidad* de las sustancias es, para Leibniz, establecida por el *principio de individuación* según el cual *todos los entes naturales son cualitativamente diferentes*. “No puede haber en la naturaleza dos cosas singulares diferentes sólo en número: ya que, en efecto, hay que poder dar una razón de por qué son diversas, la cual debe basarse en alguna diferencia

presente en las mismas”¹⁴⁸. Así, toda mónada debe comprenderse como singularidad compleja y la consideración de cada mónada exige la de su principio de individuación.

Lo único que se puede definir de una mónada es lo que respecta a su cuerpo propio y solo se puede dar nota de su corporeidad propia. Pero la mónada como singularidad absoluta es *inaccesible* en tanto contenido. Esa diferencia absoluta es garantía de un principio de individuación que indica que hay algún detalle mínimo, una diferencia mínima irreductible que hace a cada mónada singular. Pero *esa diferencia es formal*, es la pura forma de la expresión propia de cada mónada que nos abre a su singularidad. Por ende, las mónadas no perecen, pues tendrían que dejar de *ser* y la muerte, para Leibniz, es una categoría de lo que *aparece*:

(Aunque) haya múltiples cosas de la misma especie, sin embargo, siempre es verdad que nunca son absolutamente semejantes; así, aun cuando el tiempo y el lugar (es decir, la referencia a los de afuera) nos sirven para distinguir las cosas que por sí mismas no distinguimos bien, sin embargo, las cosas siempre son distinguibles por sí mismas¹⁴⁹.

La mónada además de no poder pensarse en términos de esencia sino sólo de la acontecimiento y de escabullirse a toda determinación definitiva en su posición, es una *diferencia absoluta*; como un mundo o serie posible ella misma y por ende tan imperecedera como él. Podemos en consecuencia decir coherentemente que Cristo, en tanto mónada maximal en expresión es lo más vivo. Así, podemos afirmar que la muerte será medida por el grado más lejano en expresión respecto del grado de Cristo. Cristo garantiza la vida y su perduración.

En resumen, para finalizar esta sección, puede decirse que un cuerpo es verdaderamente una integral de intensidades o bien de cuerpos orgánicos o ambas. Una *integral de sustancias* donde el movimiento de sus órganos o bien el cambio de sus puntos intensos o bien de ambos, se corresponde como expresión en el flujo interior de dichas intensidades. Cada una de estas intensidades se diferencia relativamente de otra en virtud de la manera o grado en que expresa claramente los infinitos movimientos y mezclas corporales del universo. Así, es cierto que para Leibniz, el universo es como un cuadro en perspectiva, es un *universo en perspectiva*, mientras que cada cuerpo propio

¹⁴⁸ G. W. Leibniz, *Verdades primeras...*, p. 393 (C 519).

¹⁴⁹ G. W. Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano...*, p. 267 (II, XXVII, §1)

(orgánico) da un *punto de vista* según el cual cada mónada expresa más claramente ese universo. Las mónadas son así las verdaderas unidades *complejas* de la naturaleza. Pero su individualidad no la garantiza su posición, cada una constituye una *diferencia absoluta* o una *singularidad* según su posición. Tenemos entonces que se da aquello que es uno por accidente, semi-entes o *puros fenómenos*, cuya unidad sólo es mental y que son agregados de sustancias, como por ejemplo, una casa, un rebaño de ovejas, el arco iris, etc. Estos son, semi-sustancias o conglomerados de sustancias y se constituyen de semi-accidentes o conjuntos de modificaciones de las sustancias (sean corpóreas o incorpóreas). Están las *sustancias* que son unos por sí o entes plenos. Estas a su vez son, o bien *mónadas* cuyas modificaciones son *percepciones, recuerdos, apercepciones*, (percepciones conscientes) etc., o bien *cuerpos orgánicos* cuyas modificaciones propias son *fuerzas activas y pasivas derivativas*, como se ve en el *Anexo* y lo cual se explicará en el último capítulo cuando sea hable de la *acción*.

3.2 La homogenía y el tener posición.

Se ha visto que para Leibniz existe una gradación de perfección en lo que tiene posición. También se ha visto que existe una jerarquía entre las mónadas según su grado de expresividad. A esto es preciso agregarle que para Leibniz el universo no crece en perfección y que por lo tanto si una mónada ganara un grado en expresión otra u otras deberían perder alguno. Como se ha dicho, en el infinito no se cumple el axioma el todo es mayor que la parte y siendo el universo actualmente infinito no hay manera en que pueda ser mayor de lo que es; por ende no puede crecer. De tal manera que aunque no crezca todo, lo que implica o reúne crece y decrece gradualmente. Creemos que la gradación en perfección puede traducirse a términos de grados de expresión. El mismo Leibniz sostenía que:

puede ocurrir que un cambio que aumenta la expresión de una disminuye la de la otra, Ahora bien, la virtud de una sustancia particular es expresar adecuadamente la gloria de Dios, y por ese motivo es menos limitada. Y cuando cada cosa ejerce su virtud o su poder, es decir, cuando actúa, cambia a mejor, y se difunde en tanto que actúa, y entonces acontece un cambio en el que se ven afectadas varias sustancias (como, en efecto, todo cambio las afecta a todas). Creo que se puede afirmar que

por eso pasa inmediatamente a un grado más alto de perfección o a una expresión más perfecta, ejerce su potencia y actúa, y la que pasa a un grado menor manifiesta su debilidad y padece¹⁵⁰.

Los cuerpos orgánicos y los *fenómenos puros no dejan de moverse*¹⁵¹, nunca dejan de desplegarse y replegarse o bien de dividirse y cohesionarse. En virtud de su simplicidad las mónadas expresan interiormente, aunque de manera sumamente confusa, todos estos movimientos en alteraciones internas; para Leibniz dicha expresión se da simultáneamente según una *ley constante* llamada *armonía preestablecida*. A saber, hay *mejores puntos de vista que otros* según los cuales se expresan claramente las mónadas del universo entero, haciéndose así unas más o menos perfectas. Sabemos que es precisa esa armonía que garantiza tales expresiones respectivas. Se mostró en el capítulo segundo que la existencia del continente de los posibles para Leibniz juega, entre otros, el papel de *Ley* de dicha expresividad. Consideramos empero que esa *Ley* asigna a las partes y todos corporales *un* contenido (percepción) en un continente mónadico percipiente, en este sentido la armonía preestablecida es una *función ontológica*.

Es muy importante en este punto ver, para comprender a Leibniz, que hay una estrecha relación entre la alteración interna de las mónadas con la relación entre lo real posible y lo real posicional. Sabemos que esta última se da en la inmediatez de una acción simple y contingente a la cual se le ha dado el nombre de *Acontecimiento*. Se sigue de esto que las mónadas *ya fueron en la eternidad* creadas en infinita cantidad con diferencia en sus grados de perfección o expresividad posible, componible y actual. Sin embargo, todo esto es cierto desde una mirada divina o eterna. Es preciso decir que, desde el *no-punto-de-vista* infinito e incorporeal de Dios no hay nada nuevo bajo el sol: pues “todo lo que debía de ocurrir *ya ha ocurrido*, nada hay para esperar, no debemos aguardar el Acontecimiento, la llegada del Mesías, el Mesías ya ha llegado, el Acontecimiento ya ha tenido lugar y vivimos sus postrimerías”¹⁵². Pero desde el punto

¹⁵⁰ G. W. Leibniz, *Discurso de metafísica...*, p. 178, §XV (AA VI, 4B, 1553).

¹⁵¹ Para Leibniz el reposo absoluto es imposible. Según él no hay reposo absoluto puesto que es precisa una fuerza activa ínsita en los cuerpos cuya derivación explique el movimiento de los mismos. Este asunto se tratará con más detalle en el último capítulo.

¹⁵² S. Žižek, *Visión de paralaje*, trad. Marcos Mayer, Fondo de cultura Económica, Buenos Aires, 2006, p. 112.

de vista de las mónadas, esto es, desde su cuerpo propio, lo real (las mónadas) no deja de alterarse ni los cuerpos de moverse: el Mesías, Cristo, no ha llegado del todo aún.

La posición, la espacio-temporalidad, de las mónadas les permite *percibir* y *expresar* la creación del universo bajo la forma de la continuidad temporal o como una sucesión continua de alteraciones; todo según la ley ontológica de la armonía preestablecida. Su grado de perfección les hace expresar esa sucesión continua con mayor o menor claridad, es decir, les permite *apercibirla* con más detalle. Pero como se ha dicho, nada nuevo, ninguna nueva perfección se introduce en la infinitud del universo, de tal manera que no se alteran las infinitas combinaciones posibles entre las modificaciones de las mónadas correlativas a los movimientos incesantes de los cuerpos. Así, desde una posición sólo se puede pensar el *Acontecimiento* como acontecimientos, como la alteración constante del universo en virtud de determinada *tendencia al cambio*. Tendencia que se aparece en toda mónada como el paso de una percepción a otra, esto es como *apetición*¹⁵³: *variación* de instantes límite al interior de una misma mónada. En este sentido todas las percepciones de una mónada, considerada su noción completa, son de la misma especie. Habría, tomando en cuenta el contenido, homogeneidad entre las percepciones y la mónada de la que son percepciones, pues pueden hacerse semejantes a la mónada por una transformación continua, esto es; las percepciones de toda mónada la definen como una especie diferente. Sin embargo, cada *acontecimiento* para las mónadas, en sentido *matemático*, se da como devenir o *metamorfosis* (literal cambio de especie)¹⁵⁴. Así hay matemáticamente hablando, heterogeneidad entre las mónadas y sus percepciones. Hay homogeneidad entre las percepciones y la mónada de la que son percepciones, en tanto pueden desaparecer gradualmente por transformaciones continuas sobre la línea de las percepciones posibles, pero introduciendo cambios cualitativos

¹⁵³ La *apetición* constituye la tendencia al cambio de una percepción a otra. Cf. G. W. Leibniz, *Monadología...*, p. 329, §15 (GP VI, 609).

¹⁵⁴ Nos habría gustado poder apuntar algo sobre la noción de metamorfosis en relación al cálculo infinitesimal tal y como lo entendía Leibniz, pero el espacio de este texto es muy corto para hacerlo y no está destinado para ese fin; debemos tratar otros asuntos de la filosofía de Leibniz como filosofía del acontecimiento. Sin embargo, vale la pena anotar que Leibniz le dio el nombre de método de metamorfosis o transmutación a un procedimiento esencial en su concepción del cálculo infinitesimal. Este método, en especial, le permitía encontrar la cuadratura de cualquier curva y del círculo. Si esto es de interés del lector, puede remitirse a la exposición sumamente clara de Javier de Lorenzo en G.W. Leibniz, *Análisis infinitesimal*, Editorial Tecnos, Madrid, 1987, p. XXVII-XLV.

sucesivos en ésta. Cada percepción constituye entonces una posible especie diferente a la cual puede pasar sucesiva y continuamente cada mónada, que a su vez es por sí una especie nueva a cada instante. La mónada *no es un todo* que agrupa partes, sino un continente infinito que une infinitos contenidos (otros continentes), la mónada es lo que permite la aparición, es una superficie o un plano infinitesimal de acontecimientos.

A propósito de lo anterior, en este punto es preciso aclarar que la distinción entre relaciones y modificaciones de las mónadas es, en el sistema de Leibniz, una distinción evanescente o de razón, pues cualquier modificación de una sustancia simple puede ser tomada como relación respecto de otras modificaciones. Esto es, puede ser principio de otra alteración. Como se había dicho en el primer capítulo las mónadas son conjuntos de relaciones acontecimentales. Así, dar una razón suficiente es dar cuenta del acontecimiento que vincula una mónada con sus cambios determinados, pero cada cambio puede a su vez ser tomado como razón suficiente para otras alteraciones y así al infinito sobre la misma serie. En este sentido, todo acontecimiento es puesto al interior de las mónadas con base en lo que perciben y expresan: *las modificaciones de otras mónadas*. Sin embargo, esas modificaciones son, por sí, relaciones y determinan los predicados propios de las nociones de cada mónada de la que son modificaciones, de tal manera que los acontecimientos son las modificaciones de las mónadas. Ahora bien, desde la mirada del infinito absoluto, la máxima expresividad o perfeccionamiento (Cristo) se da como la *posibilidad de infinitas composibilidades*, pues es la posibilidad de la máxima armonía. Lo cual desde el ser en posición implica *la posibilidad de producir alteraciones en las combinaciones relacionales posibles*. Si una modificación o relación de una sustancia simple fuese imposible, espacio-temporalmente, esa misma sustancia simple sería imposible considerada su noción completa. De tal manera que si el *Acontecimiento* se da como posibilidad de infinitas composibilidades, los *acontecimientos* renuevan sucesivamente todo el orden posible de las infinitas combinaciones internas posibles del universo. Esto evidencia el realismo de Leibniz, según el cual, se debe garantizar un *afuera común* de las mónadas según la armonía preestablecida.

Nada es más propio de lo absoluto mismo, que el poder espontáneamente crear o posicionar cualquier composable imaginable o *inimaginable* para un entendimiento

finito. En esto es en lo que consideramos radica la dificultad para elaborar una prueba *a priori* de la existencia de Dios, pues aunque se tiene positivamente su idea no se la puede describir. Dios o lo absoluto, comprendido en términos de acontecimiento, como continente de las realidades posibles, termina siendo tan indeterminable en su infinitud que no puede llamársela propiamente ente pues no es una realidad posible entre otras, en tanto es la única cuya actualidad es absolutamente necesaria: gracias a Dios *cualquier posición* es posible.

Asimismo, para Leibniz, *no existe mónada que no esté unida a un cuerpo* (compuesto de mónadas), todo lo que una mónada percibe en su interior es cuerpo traducido a la unidad; sea el propio o sea otro. El universo es ese afuera, eso otro expresado. Es esa materia exterior a las mónadas, hecha de cuerpos (compuestos de mónadas); un *afuera* de las mónadas, un afuera de toda correlación pensamiento-objeto de pensamiento. Un fenómeno (cohesionado o no) es una multiplicidad que la mónada expresa en su interior como unidad. Un cuerpo orgánico también es una multiplicidad pero dotada de unidad real y expresada en la mónada dominante como unidad. De ahí que la distinción entre mero agregado y cuerpo orgánico esté en la existencia de una mónada dominante que de cohesión real y no solo mental a la multiplicidad.

Esto aclara aún más lo que Leibniz concebía como espacio y tiempo en tanto relaciones de orden de lo simultáneo y no simultáneo respectivamente, pues toda mónada *percibe* (no necesariamente *apercibe*) en su interior una sucesión continua de desapariciones y apariciones corporales. Ahora bien, el espacio es la relación o el orden de lo simultáneo y debe ser considerado como un *continuo*. Siendo los cuerpos orgánicos indefinidamente despleables, es válido sospechar que debe haber infinitas mónadas que los constituyan actualmente en sus *pliegues*.

Con el tiempo pasa lo mismo, pues la continuidad física es una *relación* y por ende no es ninguna *cosa en sí*, de tal manera que lo que se da como tiempo es la relación establecida internamente por cada mónada a través de la sucesión de apariciones composibles. Si hubiese un tiempo absoluto todas sus partes (momentos) serían iguales y por ende indiscernibles en sí mismas, pero la experiencia muestra para Leibniz que nunca es posible contar dos momentos de la misma manera, lo cual se debe fundamentalmente a que los instantes no son partes sino límites del tiempo, que es un

continuo, o una relación de sucesión de apariciones en las mónadas¹⁵⁵. Si se habla en términos metafísicos, ni el tiempo, ni el espacio, ni los cuerpos son *cosas en sí o mónadas*. El tiempo y el espacio son relaciones que las mónadas son capaces de establecer entre sus percepciones de otras mónadas. Así, cada mónada tiene sus momentos y sus lugares singulares respectivos, donde ningún trozo singular o límite de tiempo o espacio es igual a otro, tiempo y momento, espacio y lugar, son heterogéneos y homogonos. Toda posición propia de cualquier mónada, todo cuerpo propio que otorga el contenido a las nociones individuales y permite definir a toda mónada es cualitativa específicamente diferente.

Si bien las mónadas perciben el universo entero en su interior desde el momento de su creación, pues a lo simple nada puede entrar y de esto nada puede salir. Eso que está «afuera» de toda mónada y que percibe en su interior, según relaciones respectivas, es susceptible de ser apercebido. Recuérdese la noción de *homogonía*. Se dijo que la homogonía se da entre dos cosas de las cuales una *puede desaparecer* en la otra en virtud de un cambio continuo sin poder ser nunca de la misma cualidad. Así el límite puede desaparecer en lo limitado por homogonía. De la misma manera los puntos *de vista* o cuerpos orgánicos propios de las mónadas pueden desaparecer en el cuadro en perspectiva del universo, pues están incluidos en él, sin nunca confundirse con él. En esto radicaba la postura preformacionista de Leibniz que estaba estrechamente vinculada con su consideración de la muerte. La muerte se daba para él sólo entre los cuerpos orgánicos y el universo material en virtud de su homogonía.

Es de sobra conocida la afirmación de Leibniz según la cual, en sentido metafísico estricto, *la muerte no es*. Por lo cual no hay mentempsicosis de las formas o almas, las cuales en últimas son mónadas¹⁵⁶, mientras que en los seres orgánicos tiene lugar sólo la *metamorfosis*¹⁵⁷. Ni la vida ni el cuerpo orgánico pueden entonces ser destruidos nunca.

¹⁵⁵ Cf. G. W. Leibniz, “Cuarta carta de Leibniz” (1716) en G. W. Leibniz, *La polémica Leibniz-Clarke...*, p. 78-98.

¹⁵⁶ Leibniz distinguía entre diversos tipos de mónadas o entelequias, para usar la palabra que recobró de Aristóteles. Unas eran simplemente *mónadas o entelequias* dotadas de *percepciones y apetitos*, mientras que las *almas* estaban dotadas de *percepciones, apetitos y memoria*. Por último se encontraban los *espíritus* dotados de *percepciones, apetitos, memoria y razón*. Cf. G. W. Leibniz, *Monadología...*, p. 330, §19 (GP VI, 610) y G. W. Leibniz, *Monadología...*, p. 340, §341 (GP VI, 619).

¹⁵⁷ Cf. G. W. Leibniz, *Monadología...*, p. 338, §72 (GP VI, 619).

En lo cual radica la fundamental diferencia entre las *máquinas naturales*, que se pliegan, repliegan y despliegan, y las *máquinas artificiales*, que se separan como meros agregados. Las mónadas de las estructuras orgánicas e inorgánicas debían considerarse como perpetuas e indestructibles, pero si eran orgánicas y con una mónada dominante habría además que afirmar que no “se produce nunca en sentido estricto ni una completa generación ni una muerte perfecta y lo que nosotros llamamos generaciones son desarrollos y crecimientos, al igual que lo que llamamos muertes son envolvimientos y disminuciones”¹⁵⁸. Alain Badiou ha comprendido tales afirmaciones muy claramente:

Y bien, ¿qué dice Leibniz? Que un viviente (un animal) es un dato del mundo tal que no hay para ese dato ni origen absoluto (haría falta que saliera de la nada, pero no hay ninguna nada en el mundo) ni fin irremediable (ya que todo ser persiste). De tal modo que la muerte no tiene ser:

Así como no hay primer nacimiento ni generación enteramente nueva del animal, resulta que no habrá extinción final, ni muerte entera considerada con rigor metafísico. Más exactamente aún, morir afecta al aparecer, y no al ser. Citemos la asombrosa fórmula.

Las cosas que uno cree que comienzan y perecen no hacen sino aparecer y desaparecer.

¿Dónde, entonces, esas apariciones y desapariciones? En el escenario de un mundo en el que tal o cual ente viene a figurar¹⁵⁹.

La muerte en últimas es realmente una variación constante de especie que se da en la vida, un cambio continuo de posición, el viraje de un punto-de-vista a otro, una metamorfosis continua y gradual propia de toda sustancia.

3.3 La gradación de la expresión

En lo que sigue se aclarará la manera en que se da la gradación en la expresividad de las mónadas. A saber, Leibniz completó y complejizó la distinción elaborada por Descartes entre claridad y distinción. Descartes, en base al arribo a la verdad del «yo pienso, yo soy» afirmaba lo siguiente en *Sobre los principios de la filosofía* (1644) en

¹⁵⁸ G. W. Leibniz, *Monadología...*, p. 338, §73 (GP VI, 619).

¹⁵⁹ A. Badiou, *Lógicas de los mundos: El ser y el acontecimiento*, 2, trad. María del Carmen Rodríguez, Ediciones Manantial, Buenos Aires, 2008, p. 364.

relación a la forma de la verdad: "llamo conocimiento claro al que se presenta de un modo manifiesto a un espíritu atento (y *entiendo*) por conocimiento distinto el que es tan preciso y tan diferente de todos los demás que sólo comprende lo que manifiestamente aparece al que lo considera como es debido"¹⁶⁰. También en el *Discurso del Método*: "las cosas que concebimos muy clara y muy distintamente son todas verdaderas"¹⁶¹; y en los *Principios*: "es seguro que nunca tomaremos por verdadero lo falso si tan sólo prestamos asentimiento a lo que percibimos clara y distintamente"¹⁶². Así, la claridad y distinción de una idea eran para el francés lo que la hacían verdadera; una idea oscura y confusa sería por ende falsa.

Para Leibniz, esta definición de la verdad era insuficiente. Como afirma Gonzalo Serrano, la crítica de Leibniz a Descartes respecto de su concepción de la verdad según la claridad y distinción de una idea, parte de que ésta consideración de lo verdadero se limita en una certeza de tipo subjetivo en tanto depende fundamentalmente del «yo pienso, yo soy». Vale agregar que siendo esta certeza meramente subjetiva, era sólo afirmable como un hecho y en ese sentido como una verdad de hecho, mas no de razón. Así para Leibniz no bastaba con que una idea fuera clara y distinta para que fuera verdadera absolutamente, se precisaba, ante todo, que fuera posible.

Lo que Leibniz exige aquí es un examen de las condiciones para que una idea sea verdadera, independiente todavía de las circunstancias subjetivas de cercioramiento o de anticipación de la verdad que la mente subjetiva pueda aportar. Tales condiciones de la verdad no son otra cosa que la posibilidad de pasar el examen de la no contradicción; entonces, la primera distinción relevante, desde el punto de vista de Leibniz, es la que se establece entre lo posible, o no contradictorio, y lo imposible o contradictorio. A esta primera distinción se subordinan las distinciones relativas a la claridad y distinción con la que la mente puede concebir las ideas¹⁶³.

Siendo esto así, afirmaba el alemán que se dan percepciones *claras* que permiten reconocer la cosa expresada, en contraste con las *oscuras* que no lo permiten, de tal manera que dada una percepción oscura se sigue de ella una proposición igualmente

¹⁶⁰ R. Descartes, *Sobre los principios de la Filosofía* (1644), trad E. López y M. Graña, Editorial Gredos, Madrid, 1989, p. 50 (I, § 45).

¹⁶¹ R. Descartes, *Discurso del método* (1637), trad. Jorge Aurelio Díaz, Grupo Editorial Norma, Bogotá, 1992, p. 49 (IV, 33)

¹⁶² R. Descartes, *Sobre los principios de la Filosofía...*, p. 49 (I, §43).

¹⁶³ G. Serrano, *Conocimiento versus forma lógica...*, p. 196-197.

oscura que por ende no proporciona ningún conocimiento¹⁶⁴. Dentro de las nociones claras están además las *claras y confusas*. Éstas no permiten enumerar por separado las notas que dan lugar a la distinción de la noción de algo. “Así como reconocemos con claridad suficiente los colores, olores, sabores y otros objetos propios de los sentidos y los diferenciamos a unos de otros, pero por el simple testimonio de los sentidos y ciertamente no por notas enunciables”¹⁶⁵. Por ejemplo, percibimos claramente el rojo, pero no tenemos las notas enumeradas necesarias para decirle a un ciego cómo se ve dicho color. “En forma análoga vemos que los pintores y otros artistas saben a la perfección cuándo algo ha sido realizado correcta o defectuosamente, aunque a menudo les resulta imposible dar razón a su juicio, y responden a quién los interroga que echan de menos «un cierto no sé qué» en aquello que critican”¹⁶⁶. De tal manera que si una percepción fuese expresada clara pero confusamente no se podría demostrar su posibilidad o no contradicción pues no se tendrían las notas suficientes para hacerlo y ni siquiera para diferenciarla completamente de otra.

Una noción *clara y distinta*, en cambio, permite distinguir la cosa de todas las demás por medio del examen, nos permiten dar de una cosa una *definición nominal* al evidenciar y permitir la enumeración de las notas necesarias para distinguir esa cosa de otra. Por su parte si se tratase de una noción indefinible, su conocimiento distinto se daría en tanto “*primitiva, o sea, cuando es nota de sí misma*, esto es, cuando no puede descomponerse en elementos y sólo se entiende por sí misma y, por tanto, carece de requisitos”¹⁶⁷. De tal manera que se comprendería distintamente por sí, mas no porque se hayan analizado notas de las que en efecto carece.

Entre las nociones *claras y distintas* encontramos las *claras-distintas e inadecuadas* en las que sus componentes se conocen *clara y confusamente*. Como cuando se dice que el hidrógeno tiene número atómico 1 o que tiene un sólo protón, que lo conforman dos quarks «arriba» y uno «abajo» unidos por la interacción nuclear fuerte

¹⁶⁴ Vale agregar que la muerte para Leibniz no era, probablemente, sino un estado en el cual un ser vivo percibe el universo lo más confusamente posible.

¹⁶⁵ G. W. Leibniz, *Meditaciones sobre el conocimiento la verdad y las ideas...*, p. 315, (GP IV, 422).

¹⁶⁶ G. W. Leibniz, *Meditaciones sobre el conocimiento la verdad y las ideas...*, p. 315, (GP IV, 423).

¹⁶⁷ G. W. Leibniz, *Meditaciones sobre el conocimiento la verdad y las ideas...*, p. 316, (GP IV, 423).

transmitida por gluones, y que de ahí para abajo no se conocen distintamente los componentes de los quarks ni de los gluones.

Pero cuando se conocen además distintamente todos los componentes de algo que se conoce clara y distintamente tenemos un conocimiento *claro-distinto y adecuado* que permite conocer las notas indescomponibles de alguna noción.

Pero como que no se ve de inmediato y de manera simultánea la naturaleza total de cosas que implican un análisis de sus nociones de gran extensión, era útil, sostenía Leibniz, recurrir a símbolos “en lugar de las cosas cuya explicación, al meditar, solemos omitir por razón de economía, sabiendo o creyendo que la poseemos”¹⁶⁸. De tal manera que cuando se piensan cosas como el quiliógono, no se estén pensando cada uno de los lados de esa figura, sino que se toma la palabra como si expresara todo el concepto de quiliógono. Este conocimiento era llamado *claro-distinto y simbólico*; como es el caso del conocimiento matemático. Este conocimiento simbólico atiende, por excelencia, a la *forma de los razonamientos* dejando de lado sus contenidos y constituye el tipo de conocimiento propio de lo que en el primer capítulo se llamó teoría de las nociones completas, una lógica que probablemente sería análoga para Leibniz a la del entendimiento divino; una *mathesis universalis*. Este conocimiento no sólo permitiría dar definiciones nominales sino reales de lo tratado, demostrando la posibilidad o imposibilidad de lo afirmado; constituyéndose como el modelo de conocimiento verdadero.

Por último, cuando se pueden pensar *simultáneamente* las cosas, los detalles que componen algo muy compuesto se da el conocimiento *claro-distinto e intuitivo*. Por ejemplo, el conocimiento que se tiene de una noción primitiva es intuitivo, en tanto toda noción primitiva es *noción de sí misma* y por ende se le conoce toda simultáneamente, siendo posible demostrar su posibilidad de inmediato. A lo que habría que agregar el conocimiento *claro-distinto adecuado e intuitivo* sería propio de un entendimiento infinitamente perfecto. Sólo Dios, para Leibniz, podía tener ese conocimiento, lo cual quiere decir que sólo Él comprendería simultánea y adecuadamente en cada mónada sus infinitas modificaciones, es decir, aperibiría en cada una el universo entero. Pero es preciso tener en cuenta que aunque Dios conozca con claridad y distinción absolutas los

¹⁶⁸ G. W. Leibniz, *Meditaciones sobre el conocimiento la verdad y las ideas...*, p. 316, (GP IV, 423).

acontecimientos de cada sustancia, siguiendo los razonamientos de Leibniz, *nunca llegaría al final del análisis* pues vería el infinito por *intuición* y nunca como algo finito. Lo indefinido en contraste con lo infinito siempre remite a algo que no se construye sino en el trayecto de su consideración, mientras que lo infinito absoluto siempre es en acto y se concibe positivamente de manera inmediata. Dios, para Leibniz no lleva acabo el final del análisis sencillamente porque no existe un final de lo analizado; por el contrario pura *intuición inmediata* *apercibe* lo infinito¹⁶⁹.

Volviendo entonces sobre la noción de apercepción hay que decir que ésta es en definitiva el tener conciencia gradual de lo que se percibe claramente. La percepción es en cambio la inconsciencia de las otras mónadas o el conocimiento menos claro y latente posible. Según esto, para Leibniz se da en cada mónada *conciencia de los máximos perceptivos, poca conciencia o bien mucha confusión respecto a los mínimos perceptivos*. Como tal no hay un avance desde la percepción del infinito hacia la apercepción de alguna posición del universo, sino una *variación gradual* del conocimiento, entre lo inconsciente y lo consciente, dependiendo del detalle y la *proximidad* (en sentido intensivo) a lo que en cada mónada se aparece¹⁷⁰.

Todo esto implica que para el filósofo las mónadas no aperciben todo lo que perciben aunque tengan algún grado de conocimiento de esto, claro que sin implicar que tengan autoconciencia o que puedan decir “Yo”, como lo hacen las mónadas racionales. Se daba según él una infinidad de pequeñas percepciones no distinguidas; como pequeños ruidos infinitamente complejos. Como el rumor de un pueblo junto, que está compuesto de todos los rumores de las personas particulares; rumores que no se perciben cada uno por separado, pero de los que no obstante se tiene alguna sensación, ya que de lo contrario no se sentiría el todo o el sonido del pueblo entero. La mayor o menor expresividad de cada mónada implica entonces la mayor o menor capacidad para apercibir, en el *rango* de la claridad, el infinito percibido muy confusamente:

¹⁶⁹ Leibniz consideraba que un conocimiento tal era del tipo adecuado e intuitivo. Más adelante nos referiremos directamente a la gradación que elaboró Leibniz para llegar esa idea. Cf. G. W. Leibniz, *Meditaciones sobre el conocimiento la verdad y las ideas...*, p. 315, (GP IV, 423).

¹⁷⁰ En analogía con el cálculo infinitesimal la percepción se podría graficar como una línea recta que concebida más detalladamente, como apercepción, es una línea variando continuamente entre un máximo y un mínimo, donde para determinar el grado de expresión en cierto segmento, es preciso determinar la pendiente de la curva en ese segmento.

Dependerá del grado de expresividad de cada mónada su ubicación en ese rango y éste se aproximará al mínimo en el caso de la muerte.

Con lo anterior se puede dar paso a explicar lo respectivo a las probabilidades.

3.4 El cálculo de probabilidades

Leibniz consideraba que a partir de términos primitivos se podrían determinar todos los razonamientos tal y como se hace con los números. “E incluso en el caso de los razonamientos donde, las circunstancias dadas, o datos, no sean bastantes para determinar la cuestión, se podría determinar a pesar de ello (metafísicamente) matemáticamente el grado de probabilidad”¹⁷¹. Pues el medio de corregir los razonamientos es *hacerlos tan sensibles* como los de las matemáticas para advertir fácilmente los errores¹⁷².

A saber, el filósofo consideraba mejor

colocar las verdades en la relación que entre los objetos de las ideas, a causa de la cual una esté comprendida o no en la otra (...) la verdad metafísica suele ser considerada normalmente por los metafísicos como un atributo del ser, pero se trata de un atributo muy inútil y casi vacío de sentido. Contentémonos con buscar la verdad en la correspondencia entre las proposiciones que están en el espíritu y las cosas que se consideran. Es cierto que yo mismo he atribuido la verdad a las ideas, diciendo que las ideas son verdaderas o falsas; pero en tales casos siempre me refiero efectivamente a la verdad de las proposiciones que afirman la posibilidad del objeto correspondiente a la idea¹⁷³.

Siendo esto así es preciso notar que la verdad está dada por la no contradicción o posibilidad de lo que expresa una idea y por la correspondencia entre la proposición y lo expresado por ella. Dicha correspondencia podría darse de las dos maneras que se han mencionado antes: según los dos tipos de proposiciones verdaderas. Por un lado están las proposiciones necesariamente verdaderas por fuerza del razonamiento, o *verdades de razón*, que son siempre demostrables o bien, tal y como sucede con los axiomas, se

¹⁷¹ G.W. Leibniz, “Proyecto y ensayo de llegar a alguna certeza...” (1686) en G. W. Leibniz, *Methodus Vitae...*, Vol. III/1: *Ética o política*, p. 49 (C, 176).

¹⁷² Cf. G.W. Leibniz, *Proyecto y ensayo de llegar a alguna certeza...*, p. 49 (C, 176).

¹⁷³ G. W. Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano...*, p. 477 (IV, V, §11)

puede demostrar que son indemostrables. Cuya lógica se sustenta en los principios de identidad, de no contradicción y de tercero excluido, y cuyo objeto son ideas necesarias que, para Leibniz, eran también eternas y trascendentes.

Por otro están las *verdades de hecho* o verdades contingentes. Estas, en tanto verdades, cumplen y están sustentadas por el principio de razón suficiente, pero *no cumplen* el principio de tercero excluido. Como las mónadas, según su punto de vista, o su posición, se ven bombardeadas sucesivamente por infinidad de datos, percibiendo el universo en su infinitud pero aperciéndolo sólo parcialmente, Leibniz recurrió a otro principio que es muchas veces omitido: el *principio de experiencia* que dice: percibo diversidad de cosas¹⁷⁴. Este nos indica, teniendo en cuenta que hay infinitos *grados de apercepciones* (lo cual implica antisimetría) que siempre será posible encontrar un tercer término entre la verdad *p* y la falsedad *no p* de una proposición que exprese determinada posición.

Por ejemplo, ¿qué pasa si se trata se trata del futuro o de un hecho pasado sumamente dudoso? ¿Es posible demostrar la verdad de la proposición «mañana me levantaré de mi cama»? El predicado «levantarme mañana de mi cama» deberá estar, si la afirmación es verdadera, incluido en mi *noción completa*, ya que ningún predicado puede estar por fuera de la misma. Mediante el análisis de mi noción debo poder encontrar el predicado «levantarme mañana de mi cama» para que esa proposición sea verdadera. Pero no puedo saber que mañana me levantaré de mi cama, además de que puedo morir mientras duermo. Aunque, considerada completamente, como se dijo antes, cualquiera de estos predicados está incluido en mi noción, no podré saber nunca con certeza absoluta que lo está:

En la verdad contingente, si bien el predicado está incluido en el sujeto, sin embargo, aunque se continúe indefinidamente el análisis de ambos términos, nunca se llega a la demostración o identidad, y solamente Dios, que de una vez abarca lo infinito, puede ver claramente de qué manera está incluido el uno en el otro y comprender apriori la razón perfecta de la contingencia suplida en las criaturas por la experiencia a posteriori¹⁷⁵.

¹⁷⁴ Cf. G. W. Leibniz, “Sobre los principios” (sin fecha), en G. W. Leibniz, *Methodus Vitae...*, Vol. II: *Individuo o mónada*, p. 130 (C, 183).

¹⁷⁵ G. W. Leibniz, *Verdades necesarias y contingentes...*, p. 380 (C 17).

Esto aplica para cualquier acontecimiento. Si bien para afirmar algo como verdadero es preciso encontrar una *razón suficiente* para que sea así, pues por definición no puedo decir que algo es verdad si no cumple el principio que exige esa razón, en lo contingente, en una serie contingente, siempre será posible encontrar otro *detalle contingente* y nunca uno necesario; de tal manera que sólo se procede respecto este por medio de *síntesis y combinaciones progresivas*. Estas síntesis y combinaciones progresivas son los términos con los que operará un cálculo que Leibniz consideraba se ocuparía de las *probabilidades*, con el cual, estableciendo los grados de probabilidad, se podría determinar la verdad o falsedad aproximada o *verosimilitud* de una proposición contingente en correspondencia con sus objetos. Así afirmaba Leibniz que hay una ciencia “de las materias más inciertas que permite conocer demostrativamente los grados de la apariencia y de la incertidumbre”¹⁷⁶.

Mas, la probabilidad no es algo absoluto, ((sino que)) dadas algunas noticias ciertas que no bastan para resolver un problema, hacen no obstante que juzguemos rectamente cuál de los opuestos es más fácil, dadas unas circunstancias que nos son conocidas. Y lo más fácil es aquello cuyos requisitos son menores o menos. Lo que, a partir de datos, conocemos así, es algo cuya probabilidad conocemos con certeza. Y en la *probabilidad hay grados*, pues hay ((proposiciones)) cuya probabilidad es tan grande que no cabe establecer comparación alguna digna de nota con su opuesta, estas proposiciones se llaman moralmente ciertas; llámanse la otras, en general, probables. Y de éstas, las hay que no sólo se tienen por probables, sino que se conjetura también ser verdaderas hasta que se demuestre lo contrario, para lo cual será preciso que se demuestre haberse producido algún cambio ((que hace)) que se crea ser verdadera¹⁷⁷.

Hay entonces proposiciones *moralmente ciertas*, que para Leibniz sería el caso, entre otros, del principio de experiencia y la ley de armonía preestablecida. Otras en general son sólo probables, entre las cuales hay unas cuya verdad se afirma por un tiempo dado, pues debemos contentarnos a menudo con algunas suposiciones en la espera de que algún día se puedan hacer teoremas, pues de lo contrario el conocimiento estaría detenido demasiado tiempo. Aunque es preciso demostrar esos supuestos para llegar a una demostración plena de lo que afirman, se dispondría por un tiempo, según

¹⁷⁶ G. W. Leibniz, *Nuevas Aperturas...*, p. 28 (C, 227).

¹⁷⁷ G.W. Leibniz, “Lo que ya sabemos en vistas a la enciclopedia o ciencia universal” (1686) en G. W. Leibniz, *Methodus Vitae...*, Vol. III/1: *Ética o política*, p. 171 (GP, 44).

Leibniz, de *demostraciones hipotéticas*: como era el caso de las hipótesis de las ciencias físicas tanto en la época de Leibniz como en la nuestra.

El cálculo de las probabilidades sería también, según Leibniz, útil en asuntos prácticos y para tomar *decisiones convenientes*. Las personas experimentadas, por ejemplo, tienen habilidad en sus elecciones gracias a sus rutinas y hábitos, de tal manera que su *testimonio* no debería ser despreciado a la hora de establecer los grados de probabilidad a la hora de emitir un juicio.

Sin embargo, Leibniz intentó fijar algunas leyes probabilísticas donde la probabilidad ya no sólo se comprende epistemológicamente sino más como una doctrina del azar. Su interés por el cálculo de probabilidades fue amplio y aunque no llegó a su consumación como teoría completa, es claro, como se ha mostrado, que estaba anticipando una potente lógica inductiva. Decía que establecer una lógica de ese tipo sería de gran utilidad para perfeccionar el arte de inventar. Conociendo a fondo (sólo hasta el final de su vida) las obras de matemáticos que impulsaron la ciencia de las probabilidades, como Pascal, Mére y Huygens. Aunque sin éxito, se internó en los dos problemas de los dados propuestos por Méré. Por ejemplo, la solución que daba en los *Nuevos ensayos* (IV,XVI, §9) a algunos problemas relativos a eventos en los que los supuestos son desiguales, como cuando para ganar con la suma de dos dados, un jugador debía sacar 7 mientras que el otro 9, era sencilla al indicar que se debían *comparar* las dos series de combinaciones posibles. Sostenía que como el primero tendría 3 *combinaciones posibles* de sacar 7 mientras que el otro 2 de sacar 9, la probabilidad de ganar para él último sería de 2 a 3 o $2/3$ combinaciones posibles.

Es claro que esto que Leibniz llamaba «calcular los grados de probabilidad», como bien ha notado Ian Hacking, introduce una *lógica inductiva* junto a una concepción epistemológica de la probabilidad¹⁷⁸. Es preciso aquí tener en cuenta que todo lo que se da en el orden acontecimental de las mónadas es traducción de lo que se da en orden corporal contingente y no sólo responde a un problema relativo al conocimiento. Ese cálculo de los grados de probabilidad permitía según Leibniz distinguir lo que es real en

¹⁷⁸ Cf. I. Hacking, *El surgimiento de la probabilidad*, trad. José A. Álvarez, Gedisa Editorial, Barcelona, 1995, p. 166.

las mónadas de lo imaginario. Permitía la distinción entre el acontecimiento real y el imaginario o el simulacro.

Como sabemos la mónada es algo que encierra en su concepto algo positivo, que podemos concebir que es posible. Explicado, el concepto de una mónada no encierra contradicción ni nada confuso. Pero si bien la mónada se explica mediante un concepto distinto, los cuerpos se explican mediante la percepción distinta. La existencia real, por ejemplo, se puede afirmar sin prueba. Por medio de la percepción o experiencia, puedo afirmar que “es real todo lo que soy consciente dentro de mi, donde primero juzgo que “existo yo” pensando una diversidad de cosas, luego que existen los fenómenos o apariciones varias que existen en mi mente”¹⁷⁹, pues estas dos cosas captadas en la mente de modo inmediato, sin intervención de otra cosa, pueden comprobarse. Es cierto también que en la mente existen los sueños como que existo yo que sueño, que confluyen en el único hecho de ser cierto que estoy soñando, por ejemplo. Pero para Leibniz, bajo una herencia cartesiana se pregunto por los *indicios* se podría saber qué fenómenos eran reales y no estrictamente imaginarios. Pues sólo por esa distinción puede indicar si ha tenido lugar un verdadero acontecimiento o bien un fenómeno imaginario en las mónadas.

Para Leibniz tal distinción se lograba o bien a partir del fenómeno mismo, o bien a partir de los consiguientes. De los *fenómenos mismos*, por su *vividez, multiplicidad y congruencia*. Lo que obviamente no excluye que la distinción entre real e imaginario aplique para distinguir fenómenos imaginarios de cuerpos orgánicos, que propiamente hablando *también son fenoménicos pues se aparecen en la mente*, aunque su unidad sea real.

En primer lugar, un fenómeno “será *vívido* si ciertas cualidades como la luz, el color, el calor aparecen suficientemente intensas”¹⁸⁰. *Múltiple* si dichas cualidades son varias y aptas para establecer varios ensayos y observaciones nuevas; por ejemplo, si en dados fenómenos experimentamos no solamente los colores, sino también los sonidos, los olores, los sabores, las cualidades táctiles, sea en todo o sea en sus diversas partes, lo

¹⁷⁹ G. W. Leibniz, *Sobre el modo de distinguir los fenómenos reales de los imaginarios...*, p. 307 (GP 319).

¹⁸⁰ G. W. Leibniz, *Sobre el modo de distinguir los fenómenos reales de los imaginarios...*, p. 308 (GP 319).

cual a su vez podemos tratarlo en diversas ocasiones. Pues una larga cadena de observaciones, sobre todo las planteadas con un *propósito y selectivamente*, no se produce habitualmente en sueños ni en las imágenes de la memoria o de la imaginación. Fantasías en las que las imágenes suelen ser tenues y desaparecen mientras uno se está ocupando de ellas.

Por último el fenómeno será *congruente* cuando conste de varios fenómenos y pueda darse *razón* de todos a partir de cada uno de ellos o bien a partir de una hipótesis común que sea bastante simple¹⁸¹. Además, “si conserva la relación habitual con otros fenómenos que se nos han presentado a menudo, de modo que las partes del fenómeno tienen el puesto, orden, y efectos que tuvieron otros fenómenos semejantes”¹⁸². Esta idea de congruencia nos remite al pensamiento físico de Leibniz. El filósofo sostenía que la naturaleza no da saltos o que se presenta como un continuo espacio-temporal. Cuando dice que la naturaleza no da saltos se está hablando a nivel «macro», es decir, de los cuerpos y el universo, que en tanto integración de *inextensidades* debe poseer una continuidad pues no se constituye sólo por *partes-extra-partes*. Sin embargo, como se ha visto, a nivel «micro», el de las mónadas, el universo es absolutamente discreto, pues las mónadas son todas singulares y nada puede entrar o salir de ellas. Así, la idea de continuidad y congruencia tiene validez en sí, si se le concibe desde los cuerpos o a nivel «macro». Concebido desde las mónadas que lo componen es un universo cualitativo y expresivo, discreto en diferencias radicales:

La actividad del mundo ha de ser el conjunto de funciones exponenciales siempre creciente de relaciones intencionales continuas desde la más radical discontinuidad de sujetos individuales, únicos y activos. La distinción que hace Leibniz entre la continuidad homogénea ideal, propia de nuestro análisis matemático de los fenómenos, frente a la infinita variedad **actual** discontinua de las sustancias que en ellos se muestran, es la corrección que el filósofo hace al hermetismo, precisamente para mantener la armonía de todas las cosas sin pérdida de su individualidad¹⁸³.

¹⁸¹ Cf. G. W. Leibniz, *Sobre el modo de distinguir los fenómenos reales de los imaginarios...*, p. 308 (GP 320).

¹⁸² G. W. Leibniz, *Sobre el modo de distinguir los fenómenos reales de los imaginarios...*, p. 308 (GP 319).

¹⁸³ B. Orio de Miguel, *Leibniz y el pensamiento hermético, a propósito de los Cogitata in genesim*, Vol. II, Editorial UPV, Valencia, 2002, p. 428.

Encontrar la congruencia de un fenómeno pasado con uno futuro no difiere de encontrar la inclusión en la noción de un sujeto de algún predicado, claro está por síntesis y combinaciones progresivas. Si algunos fenómenos eran sospechosos se podría para Leibniz usar una prueba basada en los fenómenos precedentes, con los cuales deberían presentar congruencia y mantener la misma correspondencia, se debía poder dar razón de este a partir de los precedentes, o todos habrían de ser congruentes con una misma hipótesis como su razón común. Los reales, sostenía, darían con el indicio validísimo de la congruencia con toda la serie de la vida¹⁸⁴.

Sin embargo, para Leibniz el indicio más importante de la realidad de los fenómenos estaba en el éxito en la predicción:

(L)a predicción de los fenómenos futuros a partir de fenómenos pasados y presentes, o sea, aquella predicción que se funda, ya en una razón o hipótesis que hasta el momento ha tenido éxito, ya en la relación habitual observada hasta aquí. Incluso, aunque se afirme que toda esta vida es un sueño y el mundo visible sólo apariencia, yo diría que tal cosa, sueño o apariencia, es suficientemente real si, empleando bien la razón, no llegara jamás a engañarnos¹⁸⁵.

A partir de todo eso se conocen los *fenómenos reales* y se juzgan otros como *imaginarios* cuya falacia pueda explicarse por sus propias causas. Lo imaginario, un simulacro, es aquello que *se encuentra en contradicción* con sus propias causas. Según esto lo real es *no-contradictorio*, pues aunque el no-ser de un evento, en tanto contingente sea posible, si se atiende a sus causas no deberá presentar contradicción con ellas. En otras palabras: *todo fenómeno verdadero debe ser composable con la serie a la que pertenece*. La probabilidad ayudaría a determinar dicha composibilidad. Ahora bien, Leibniz sostenía que los indicios no son demostrativos, pues, aunque tengan

máxima probabilidad o susciten certidumbre moral, como se suele decir, no producen empero una certidumbre metafísica, en el sentido de que afirmar lo contrario implique contradicción. Así, pues, no se puede demostrar en absoluto, con ningún argumento, que existen cuerpos. Nada impide que puedan ofrecerse a nuestra mente algunos sueños bien organizados y nada impide que los

¹⁸⁴ Cf. G. W. Leibniz, *Sobre el modo de distinguir los fenómenos reales de los imaginarios...*, p. 308 (GP 319).

¹⁸⁵ G. W. Leibniz, *Sobre el modo de distinguir los fenómenos reales de los imaginarios...*, p. 309 (GP 320).

juzguemos verdaderos ni que al concordar entre sí por su valor de utilidad no puedan pasar por algo verdadero¹⁸⁶.

Con lo cual se muestra que hay una fundamental *incertidumbre* en el saber si nuestros fenómenos son verdaderos o imaginarios, si se sustentan en simulacros o acontecimientos. Sólo podemos tener probabilidad máxima, posible certeza moral, de que algún fenómeno es verdadero o no, como la que generalmente se tiene de los cuerpos orgánicos propios. Aunque si todos fuesen fenómenos imaginarios, por su coincidencia, equivaldrían a fenómenos reales y no habría problema alguno. La armonía preestablecida, en tanto argumento *a posteriori*, le sirvió también a Leibniz para afirmar la realidad de los fenómenos. Era consciente que este argumento era sólo máximamente probable y no entregaba *certeza metafísica*. La armonía preestablecida era entonces una verdad contingente que explicaba de manera aceptable la comunicación entre el afuera y el adentro sin pronunciarse por la realidad del afuera común, pero suponiéndola según una intención metodológicamente materialista.

Como afirma Hacking la nueva lógica que intentaba construir Leibniz era “un compuesto de tres elementos diferentes. Primero, una doctrina del azar. Segundo, una teoría de la posibilidad (...) Finalmente (...) una teoría de las ideas, un adorno final al programa intelectual de una era precedente”¹⁸⁷. Se puede notar entonces que la filosofía de Leibniz se articulaba como nudo de tres lógicas. Por un lado nos encontramos una lógica clásica donde se admiten los principios de no contradicción y de tercero excluido (lógica del entendimiento divino y de las verdades de razonamiento). Por otro, con una lógica no clásica: la del aparecer real o verdadero donde no se admite el principio de tercero excluido pero sí el de no contradicción (lógica de los fenómenos reales). Por último, con otra lógica no clásica, la del aparecer imaginario, donde se admite el principio de tercero excluido pero no el de no contradicción (lógica de los fenómenos imaginarios). En últimas, según Leibniz, la verdad de cualquier proposición que trate sobre hechos es indeterminable con certeza metafísica, pues su no contradicción es indemostrable. Se nota con todo lo anterior, sin embargo, que la negación del principio

¹⁸⁶ G. W. Leibniz, *Sobre el modo de distinguir los fenómenos reales de los imaginarios...*, pp. 309-310 (GP 320-321).

¹⁸⁷ I. Hacking, *El surgimiento de la probabilidad...*, p. 174.

de razón suficiente, que es la definición de la verdad, era para Leibniz inconcebible, pues este principio se *afirma* inmediatamente se conciben las verdades primeras o proposiciones idénticas: si toda proposición idéntica es verdadera, toda proposición verdadera (no sólo verosímil) deberá ser idéntica. La indemostrabilidad de la verdad de las proposiciones de hecho no será otra cosa que la *imposibilidad* de demostrar su ser proposiciones idénticas.

4. EL MILAGRO PRIVADO Y EL ACONTECIMIENTO

Si bien las percepciones son los detalles de lo que cambia en las mónadas hay una *tendencia* de ir de una percepción a otra que, como ya se había dicho, Leibniz llamó *apetito*. Ese apetito garantiza la sucesión de existencias no simultáneas que realmente sólo están en y se suceden en cada sustancia simple. Es importante notar, además, que el apetito es lo que convierte a las mónadas en una suerte de *vectores simples* pues, para el filósofo, todas las mónadas, guiadas por las *causas finales* *tienden a buscar* el perfeccionamiento completo: la mayor expresividad posible. Leibniz consideraba, además, muy provechoso que de todos los axiomas del pensamiento pudiese “nacer un día una filosofía intermedia entre la filosofía de las formas y el materialismo, conjuntándolos y conservándolos debidamente al uno y a la otra”¹⁸⁸. Estas intenciones se vieron reflejadas en su consideración del movimiento y la alteración de las mónadas. Así, este capítulo se dedicará a estudiar muy sucintamente las nociones de movimiento y alteración en relación a las causas finales, con miras a explicar lo que el filósofo entendía por *acción*. Todo esto, buscando dar lugar a una concepción de la *acción espontánea y libre como* un acontecimiento de altísima intensidad. Esto se hará mostrando muy generalmente algunas de las nociones teológicas del pensamiento de Leibniz.

4.1 Las mónadas como fuerzas primitivas

Si bien la Geometría era según Leibniz la ciencia que estudiaría el sitio, la Foronómica estudiaría el tiempo y por extensión la Dinámica las leyes del movimiento.

¹⁸⁸ G.W. Leibniz, “De la naturaleza en sí misma...” (1698) en G. W. Leibniz, *Methodus Vitae...*, Vol. I: *Naturaleza o fuerza*, p. 131 (GP, 516).

En lo que sigue se explicará muy generalmente en lo que consisten los objetos de estas dos últimas: tiempo y movimiento; para abriarnos a la noción de *acción*.

Leibniz sostenía que el espacio sin la materia, entendida ésta como *fuerza*, es algo estrictamente abstracto. A saber, para él la fuerza que da origen a los movimientos es doble: *pasiva* y *activa*. La *fuerza pasiva* constituye la masa, mientras que la *fuerza activa* la forma o entelequia. Es gracias a la fuerza pasiva que un cuerpo ejerce resistencia a la penetración y al movimiento de otro. Gracias a ésta, un cuerpo opone resistencia a la penetrabilidad, pues permite que éste no pueda ocupar el lugar de otro a menos que el otro se lo ceda y que cuando lo ceda se retarde algo el movimiento del que lo empuja. Todo cuerpo entonces tiende a *persistir* en el *estado inicial*, pues no se aparta de éste espontáneamente, rechazando entonces al que lo mueve. Siendo esto así, en la masa habría para Leibniz que distinguir la *antitypia* o impenetrabilidad de la *inercia natural*. Según esto los cuerpos solo ejecutan un nuevo movimiento por una fuerza que varía en los choques¹⁸⁹. Esta fuerza pasiva es la misma en todas partes, aunque proporcional al tamaño de los cuerpos; teniendo en cuenta que se dan cuerpos más densos al tener *los poros más repletos de la materia correspondiente*. Los cuerpos menos densos, en cambio, son como esponjas; pues una materia más sutil penetra sus poros¹⁹⁰.

Ahora bien, para Leibniz en la naturaleza no se conserva la misma *cantidad de movimiento* ($m \times v$) sino sólo la *cantidad de potencia motriz* ($m \times v^2$). Sin embargo, esto sólo podría ocurrir, siguiéndolo, en virtud de algún *principio dinámico* inherente a los cuerpos. Haciendo que no pueda aumentar la cantidad total de fuerzas, de tal manera que no pueda tampoco un cuerpo ser afectado por otro sin que disminuyan proporcionalmente sus *cantidades de movimiento* de manera correspondiente a la cantidad de fuerza empleada, esto es, siendo *iguales* la acción a la reacción correspondiente¹⁹¹; manteniéndose invariable la cantidad total de fuerza transmitida entre causa y efecto. En analogía con lo antes expuesto, es útil recordar para una mayor

¹⁸⁹ Cf. G. W. Leibniz, “Examen de la física de Descartes” (1702), en G. W. Leibniz, *Obras filosóficas y científicas*, trad. Ezequiel de Olaso..., Vol. 8: *Escritos científicos*, p. 502 (GP IV, 395).

¹⁹⁰ Cf. G. W. Leibniz, *Examen de la física de Descartes...*, p. 503 (GP IV, 395).

¹⁹¹ Cf. G. W. Leibniz, *Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en razón...*, p. 148, §11 (ROBINET I, 51).

comprensión, que para Leibniz cada vez que un cuerpo se repliega un grado otro gana ese grado en despliegue sobre el *teatro* del universo, sin necesidad de que aumente la cantidad de materia; en tanto en el infinito no se cumple el axioma el todo es mayor que la parte. Mientras algo está replegándose otra sustancia compuesta está desplegándose con igual intensidad. Lo mismo vale para la mónadas que, en la misma medida que una es menos expresiva otra lo es más. De tal manera que esta *cantidad total de fuerzas* se conserva invariable al ser infinita, claro está, si se consideran las mónadas como las fuerzas que determinan el principio de todo movimiento:

La *fuerza activa* es lo que se llama en propiamente fuerza. Esta fuerza, en tanto *primitiva*, se diferencia de la mera potencia, pues no es la sencilla receptividad de una acción. En esto consiste precisamente la *entelequia*, palabra que Leibniz rescata de Aristóteles para explicar la potencia activa.

La *fuerza activa primitiva* es una *forma* o bien un *alma*, que sumada a la *fuerza pasiva*, o una materia; constituye los cuerpos verdaderamente sustanciales, los *orgánicos*, que no son meros agregados. La *entelequia* siempre actúa sobre los cuerpos orgánicos y sin ella éstos son meros agregados. Así la entelequia primera otorga *cohesión* propia a todo cuerpo¹⁹². Estas entelequias son puras formas, cuyo otro nombre, como es evidente, era el de mónadas, entre las cuales si se trata de un ser orgánico habría siempre una dominante. Orgánico entonces era para Leibniz aquello que es capaz de resistir y actuar inmanentemente, *la materia orgánica sería siempre una materia formada*. Los cuerpos orgánicos, o máquinas naturales se caracterizan por su complejidad, pues están compuestos de infinitud de órganos; unos implicados en otros. No pueden ser destruidos, ni nacer en absoluto, sólo disminuir y crecer, involucionar y evolucionar, desplegarse y replegarse en correspondencia a cierto grado de vitalidad o, si se quiere, cierto grado de actividad primitiva. Otra cosa debía decirse de las máquinas que propiamente no son orgánicas, esos cuerpos que llamamos inorgánicos, sea algo artificial como una casa o bien algo natural inorgánico como el viento o un estanque; pues su unidad es sólo mental.

En segundo lugar, la *fuerza activa derivativa* es, según Leibniz, una *modificación cuantificable* de la primitiva. La fuerza activa se vierte en *derivativa* a la manera de un

¹⁹² Cf. G. W. Leibniz, *Examen de la física de Descartes...*, p. 503-504 (GP IV, 395-396).

conato o ímpetu, una *tendencia a la acción*, que tendría lugar si nada lo impidiese. En palabras de Leibniz la fuerza activa primitiva “se transforma en derivativa en el choque de los cuerpos, esto es, en cuanto el ejercicio de la fuerza primitiva se vierte hacia adentro o hacia afuera, pues realmente todo cuerpo tiene un principio de movimiento interior y nunca puede ser reducido al reposo”¹⁹³. La fuerza primitiva *se vierte hacia afuera* cuando el movimiento interior de los cuerpos se ve trabado en su curso normal, por lo que opone resistencia a lo que le afecta exteriormente y entonces actúa como *fuerza elástica*. Asimismo, la resistencia constituye la materia general del cuerpo y el apetito procedente de la mónada constituye su forma peculiar o actividad primera. De tal manera que la resistencia hace que la materia no sea indiferente al movimiento y al reposo relativo. Los cuerpos, en este sentido, son fundamentalmente *elásticos*, de lo que se sigue que en el choque realizan un movimiento propio que poseen por su propia fuerza, a la que el impulso ajeno solo ofrece la determinación de obrar. De esta manera, muy generalmente explicada, Leibniz consideraba que se dan los movimientos de los cuerpos según sus determinadas leyes; movimientos y leyes que, vale agregar, deberían ser explicados dando razones adecuadas, encontrando sus causas sin recurrir a las razones metafísicas que, aunque explicarían el fundamento último de estas leyes y movimientos no serían útiles a la hora de explicar la naturaleza fenoménica.

Veamos ahora el problema del movimiento en relación a la *alteración*¹⁹⁴. Como se ha dicho, los términos mínimos son para el espacio los sitios y para el tiempo los instantes o momentos. Un cuerpo en el momento presente de estar en movimiento, no está más en el lugar que lo delimita, sino que tiene una *tendencia a cambiar de lugar*, a cambiar de sitio por cada instante; a mutar en relación a otros. Así, si en los cuerpos solo hubiese masa no habría otra manera de entender su diferencia que aquella dada en el movimiento. De la misma manera, como una porción de masa no se diferencia en nada de otra y como el estado de un momento no se diferencia del estado del momento anterior más que por la transposición de porciones de masa idénticas, no habría entonces forma de distinguir o discernir en el mundo corpóreo los estados de los diversos

¹⁹³ G. W. Leibniz, *Examen de la física de Descartes...*, p. 505 (GP IV, 397).

¹⁹⁴ Decidimos usar el término *alteración* para llamar el cambio interno de las mónadas por motivos conceptuales. Creemos que cada mónada, en tanto que y bajo rigor matemático, va sucesiva y continuamente pasando de especie en especie deviene otro de lo que era antes.

momentos. El discernimiento de éstos sería sólo una *denominación extrínseca* si fuese en razón del futuro, pero no sería posible hacerlo en el presente. Sólo se diría que uno está antes y otro después, pues en el futuro no se encontraría ninguna diferencia interna¹⁹⁵.

Se ha mostrado que en los cuerpos hay más que la masa uniforme y la traslación local. El tiempo, como relación mental de sucesión o como orden de cosas no simultáneas, nace entonces gracias a que hay *fuerza activa primitiva* que varía respectivamente a movimientos externos los cuales son expresados en su interior como en una unidad, es decir, con algún sentido determinado. La *noción* de la cosa completa incluiría así la mutación; siendo el fundamento real de ésta algo inherente a la materia: la fuerza activa. Es claro que para Leibniz la tendencia al cambio que hay en las cosas emana de la perfección divina, pues toda la perfección que hay en las cosas viene de Dios; perfección que reside en la fuerza activa de cada una. De tal manera que “no hay nada más conforme con el orden ni con la belleza, ni con la razón que la presencia de algo vital o inmanentemente activo en la parte más exigua de la materia, puesto que la perfección erige que lo haya en todo”¹⁹⁶.

Ahora bien, siendo esto así es preciso concederle a las mónadas la fuerza inherente para producir *acciones inmanentes*. En esto consiste la correlación del alma y el cuerpo. Esta correlación, como se ha visto, es de orden expresivo, pues lo que en las mónadas acontece se mueve correspondientemente en los cuerpos y viceversa. Lo que en el orden de las mónadas es *percepción* en el de los cuerpos es *movimiento*. Si la percepción varía el movimiento también varía y si la mónada *apetece* el cuerpo obra según el *conatus*. De tal manera que el argumento de la armonía preestablecida explica para Leibniz la relación de variación del *conatus* simultánea a la variación interna de las mónadas.

La alteración, es lo que explica el movimiento pues los cuerpos considerados desde su extensión son inertes. Tomados desde la fuerza pasiva todo el reposo y movimiento de los cuerpos es relativo, no pueden dejar de oponerse, de ofrecer resistencia, a aquello que pueda moverlos y una vez movidos no pueden cambiar

¹⁹⁵ Cf. G.W. Leibniz, “Cuarta carta de Leibniz” (1716) en G. W. Leibniz, *La polémica Leibniz-Clarke...*, p. 78-98.

¹⁹⁶ G.W. Leibniz, *De la naturaleza en sí misma...*, p. 127 (GP, 127).

espontáneamente su grado de velocidad o la dirección que llevan impresa. Esto porque la extensión no tiene en sí nada de donde pueda arrancar la *acción*. Sin embargo, la materia, para Leibniz, guardaba algo como lo que Kepler llamó una *inercia natural*, que no la hace indiferente al movimiento o al reposo y le otorga resistencia, reflexión y la cohesión que le permite la *acción*.

El intercambio entre percepción y apetito es precisamente la alteración y cambio real propio de toda mónada que sustenta lo corporal y su actuar constante. Así, una fuerza primitiva más perfecta se vierte en una fuerza derivativa más potente y como centro otorga una mayor cohesión orgánica a un cuerpo propio. La alteración está dada por los *detalles de lo que cambia*, las percepciones y apetitos, como un *principio del cambio* o del acontecer. Las sustancias *cambian realmente* expresando los movimientos. Sus alteraciones internas son esos *detalles* de lo que cambia: son los acontecimientos de toda mónada; son *acciones inmanentes* que hacen variar cualitativamente los seres. Así, el tiempo como sucesión de existencias al interior de las mónadas era comprendido por Leibniz como un aparecer y desaparecer gradual de los fenómenos de otras mónadas en su actuar constante.

4.2 Acción, espontaneidad y libertad

Para Leibniz la sustancia no era otra cosa que *un ser capaz de acción*. Ahora bien, ¿qué se quiere decir propiamente con la palabra *acción*? Es claro con todo lo anterior que todas las *acciones* de las mónadas son contingentes, pues no implica contradicción que las alteraciones advengan de otro modo. Por ejemplo, que una piedra tienda hacia abajo si se le lanza es una afirmación contingente y no necesaria pues ese suceso no puede demostrarse como necesario a partir de la noción de la piedra, sólo Dios vería eso *a priori* y sólo Él sabría si se suspendiera de manera *milagrosa* esa ley subalterna de la naturaleza. Sólo Dios podría llevar a cabo completamente un *análisis infinito*; que es lo que se requiere para conectar la noción de esta piedra con todo el universo. Un entendimiento finito sólo podría saber que a menos que suceda un *milagro* se seguirá la caída de la piedra.

La espontaneidad de las sustancias en general evidencia la *contingencia* de sus acciones en medio de la necesidad determinada por las leyes naturales. Las acciones no son algo *constreñido* ni *necesario*. Así, son tan contingentes como la existencia de las mónadas pues su no tener posición no implica contradicción. No son constreñidas a obrar pues el principio de sus acciones es propio y no proviene de otra cosa. “Todas las acciones de las sustancias singulares son contingentes. Pues cabe mostrar que, de hacerse las cosas de otra manera, no se daría contradicción alguna”¹⁹⁷. Todas estas acciones son, empero, *determinadas*, pues siempre hay una *razón que inclina sin imponer necesidad*: si bien hay espontaneidad en las acciones de las mónadas, estas siempre tienden a lo que consideran *bueno*. Como todas las mónadas llevan la *huella* de la divinidad, conservan la *espontaneidad* en sus acciones inmanentes y por ende actúan según las leyes de causas finales por medio de sus apetitos, fines y medios. Se da una suerte *apetito dirigido al bien*, a aquello que sirve al perfeccionamiento de las sustancias, aunque los objetos de esos apetitos no sean siempre buenos¹⁹⁸. Así todas las mónadas *tienden* a su perfeccionamiento continuo con su apetito tal y como los cuerpos tienden a mantenerse en movimiento con su conato. Pero como sólo expresan claramente una parte del universo según su posición, operan sólo con lo que perciben claramente para llevar a cabo *acciones verdaderamente dirigidas al bien*. Un *instinto inconsciente* en virtud del cual se persigue la alegría y se huye del dolor, instinto de conservación y de bienestar¹⁹⁹.

Así, se confirma de nuevo que para Leibniz nada se hace sin razón y las acciones no son la excepción. La libertad de indiferencia es imposible, pues Dios está determinado a hacer lo mejor y las criaturas a obrar bien por razones tanto internas como externas. De esta manera las criaturas serán más perfectas en la medida que estén más determinadas por sí mismas y menos cuando sean determinadas por «otras cosas externas» a obrar, y en últimas, como se había dicho, a padecer: cuando una mónada es más expresiva “ejerce su potencia y actúa, y la que pasa a un grado menor manifiesta su

¹⁹⁷ Cf. G. W. Leibniz, “Definición de la libertad” (1692), en G. W. Leibniz, *Escritos en torno a la libertad el azar y el destino...*, p. 207, (LH. IV,4, 3a, 5-8).

¹⁹⁸ Cf. G. W. Leibniz, “Acerca de la libertad carente de necesidad en la elección” (1680) G. W. Leibniz, *Escritos en torno a la libertad el azar y el destino...*, p. 193, (LH. I,20, 284-287).

¹⁹⁹ Cf. G. W. Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano...*, p. 96-97 (I,II, §9).

debilidad y padece”²⁰⁰. Según esto, un objeto es capaz de inclinar a actuar a tal grado a una mónada que determine sus acciones y la aliene, haciéndole perder grado en perfección. Siendo Dios el Ser, más perfecto, más auto-determinado y sabio, y que por lo tanto siempre obra bien (toda acción de Dios es buena), la imperfección de las acciones de las criaturas y el error no proviene, por ende, directamente de Dios sino de sus condiciones espacio-temporales singulares²⁰¹.

Aún cuando por capricho escojan lo que no consideran como bueno, o elijan deliberadamente un mal, sólo se muestra que el placer de llevar la contraria es parte del objeto y la manía de llevarla una parte del gusto²⁰². Siempre se obra por la *inclinación* o el *apetito* de lo que se considera, con conciencia o sin ella, como bueno. Es en este sentido que las sustancias compuestas son siempre organismos, cuerpos orientados a fines, realidades funcionales ya no sólo en sentido matemático sino también físico-biológico. Pero a pesar de esto las acciones orientadas no dejarán de ser contingentes y no coaccionadas, pues son espontáneas y el principio de todas es propio a las sustancias y no externo. Es claro entonces que entre más una sustancia se aproxime a la perfección divina en determinar qué es lo bueno, se verá menos determinada interiormente por inclinaciones externas y expresará más distintamente el universo.

En relación a los *espíritus*, las mónadas dotadas de razón, esa bondad o su *apetito de lo bueno* es la perfección máxima de su *voluntad*. Si bien las mónadas en general reflejan como *espejos* el universo y son espontáneas en sus acciones inmanentes, están sometidas a las causas eficientes bajo el gobierno del reino de la naturaleza, en contraste, las mónadas racionales o espíritus son *imágenes* de la divinidad, lo cual se muestra en su racionalidad, en la consideración de ideas simples y compuestas junto a la libertad de la voluntad. Toda voluntad tiene por objeto el bien de tal manera que la libertad de indiferencia es imposible o bien por lo menos tiene uno falsamente bueno, mientras que la voluntad divina tiene el bien y lo bueno simultáneamente; en este sentido siempre hay

²⁰⁰ G. W. Leibniz, *Discurso de metafísica...*, p. 178, §XV (AA VI, 4B, 1553).

²⁰¹ Cf. G. W. Leibniz, “Acerca de la libertad carente de necesidad en la elección” (1680) G. W. Leibniz, *Escritos en torno a la libertad el azar y el destino...*, p. 192, (LH. I, 20, 284-287).

²⁰² G. W. Leibniz, *Monadología...*, p. 339, §79 (GP VI, 620).

*razones inclinantes*²⁰³. Ahora bien, la voluntad exige la *libertad*, que consiste en que la acción sea *espontánea y deliberada* “y que, por tanto, excluya la necesidad, que suprime la deliberación (...) Excluye la necesidad metafísica, cuyo opuesto es imposible e implica contradicción; pero no la necesidad moral, cuyo opuesto es lo inconveniente”²⁰⁴. Así, los espíritus, por una

suerte de milagro privado, actúan por la sola espontaneidad de su propia potencia y, a raíz de la intuición de alguna causa final, interrumpen la conexión y el curso de las causas eficientes sobre la voluntad. Y esto es tan cierto que ninguna criatura es *kardiognóstes* capaz de predecir con certeza qué ha de elegir alguna mente conforme a leyes de la naturaleza²⁰⁵.

Todos los *efectos* de las acciones libres y la acción libre misma son sumamente inciertos en su advenimiento. Vale anotar como algo curioso que Leibniz, sin embargo, habría negado esa libertad de las acciones a las mónadas dotadas sólo de percepción y memoria (como los animales no humanos) y no de razón. Consideraba que la razón era una gracia otorgada por Dios a algunas mónadas en el momento del nacimiento por una suerte de *a-creación* (de nuevo, no se debe entender que Dios opere en el tiempo). “En el momento de la concepción infusión, a partir del alma sensitiva, Dios por acreación o transmutación sobrenatural y *milagrosa* de una nueva perfección hace una mente o alma racional”²⁰⁶. Aunque en otras partes se muestre inseguro de tal cosa:

Pero debe decirse que las almas y los seres vivos seminales destinados a los cuerpos humanos subsisten con los demás animales seminales que no tienen tal destino en la condición de naturaleza sensitiva hasta que una concepción final los distinga de los demás, y al mismo tiempo el cuerpo orgánico reciba las disposición a adoptar una figura humana y su alma se eleve al grado de la racionalidad (no determino si mediante una operación ordinaria o extraordinaria de Dios)²⁰⁷ (Vindicación de la causa de Dios..., 1710, § 81).

²⁰³ Cf. G. W. Leibniz, “Conversación acerca de la libertad y el destino” (1699) G. W. Leibniz, *Escritos en torno a la libertad el azar y el destino...*, p. 23, (LH. IV, 3b, 9-10).

²⁰⁴ G. W. Leibniz, *Vindicación de la causa de Dios...*, p. 612, §21 (GP VI, 441).

²⁰⁵ G. W. Leibniz, *Verdades necesarias y contingentes...*, p. 384 (C 20).

²⁰⁶ G.W. Leibniz, “Sobre el origen del alma” (sin fecha) en G. W. Leibniz, *Methodus Vitae...*, Vol. I: *Naturaleza o fuerza*, p. 95 (GRUA II, 552).

²⁰⁷ G. W. Leibniz, *Vindicación de la causa de Dios...*, p. 614, §81 (GP VI, 442).

Ahora, volviendo sobre la libertad, afirma Concha Roldán que el *Reino de la gracia*, así llamaba Leibniz al mundo humano, se presenta como un exceso sobre y dentro del mundo natural:

(C)omo un mundo moral en el que imperan la razón y la libertad, frente al mundo Natural en el que impera el determinismo, aunque, paradójicamente, el primero se halle enclavado en el seno del segundo, pues existe una armonía entre ambos, lo mismo que dentro del mundo natural se daba armonía entre la serie de causas eficientes y al serie de las causas finales. Será su pertenencia al mundo moral de la Gracia lo que permita al hombre zafarse del determinismo natural –tal y como ocurrirá en Kant–²⁰⁸

De esto se puede concluir que, como no hay muerte en sentido metafísico estricto sino sólo metamorfosis el Reino de la gracia no puede estar más que en este universo. A pesar de esto, se ha visto que el determinismo natural, en contraste con la versión newtoniano-kantiana, implica también complejidad y contingencia radicales, de tal manera que en el orden de la *Gracia* acaece una *contingencia de otra naturaleza* sobre el ya contingente mundo natural.

Es útil en este punto detenerse sobre la noción de voluntad. Ésta, según Leibniz, puede ser *antecedente* (previa) o *consecuente* (final). La primera es una voluntad *inclinante* la segunda es *decretoria*. La voluntad antecedente se dirige a un bien en sí de manera particular en proporción al grado de bondad de sus objetos, haciéndola relativa, e incluso, dependiente de otras voluntades. La voluntad consecuente contempla el conjunto de sus objetos de manera absoluta. En cuanto a la voluntad antecedente de Dios está se da considerando a las criaturas en su bondad mientras que la voluntad consecuente de Dios siempre logra su efecto pleno²⁰⁹. Ésta surge del concurso de todas las voluntades antecedentes, “si los efectos de todas las voluntades no pueden realizarse a la vez, de ello surge el efecto máximo que la sabiduría y el poder pueden producir”²¹⁰. Dicha voluntad es denominada por Leibniz decretoria. La *voluntad decretoria resulta de*

²⁰⁸ C. Roldán, “Del deber ser al ejercicio del poder: las analogías del mundo moral” en *G.W. Leibniz. Analogía y expresión...*, p. 436.

²⁰⁹ Cf. G. W. Leibniz, *Vindicación de la causa de Dios...*, p. 614, §25-26 (GP VI, 442).

²¹⁰ G. W. Leibniz, *Vindicación de la causa de Dios...*, p. 612, §26 (GP VI, 442-443).

todas las voluntades inclinantes por ende sólo en la voluntad decretoria divina se cumple que «el que quiere y puede hace lo que quiere»²¹¹.

La voluntad, según Leibniz, también puede ser *productiva* respecto de sus propios actos y *permisiva* respecto de los ajenos. Pues para el alemán es lícito permitir lo que no es lícito hacer. De esta manera Dios quiere las cosas buenas en sí, de un modo antecedente, quiere el perfeccionamiento de las cosas como también la *felicidad* de las mismas. Felicidad que según Leibniz consiste en la “salud del cuerpo (...) y la perfección de la mente”²¹² de manera *continuada* y no momentánea o meramente placentera²¹³. Los males, incluidos los *males morales* o de culpa, que son relativos a las acciones virtuosas y no virtuosas se siguen indirectamente de la voluntad consecuente de Dios que decreta lo mejor para las criaturas. Así el mal en general se admite en el universo por un principio de conveniencia. Esto, para Leibniz, constituye la *razón* de que haya mal. Ni el mal moral, ni el físico, ni el metafísico, son jamás resultado de la voluntad productiva de Dios sino de su voluntad permisiva. Por lo tanto, no se tiene el *derecho*²¹⁴ de cometer pecado (Adán no debió haber cometido el pecado original), en cambio, el *deber* de no cometerlo; no se tiene el derecho a la imperfección y la muerte, en cambio, se debe resistir y aumentar la intensidad de la vida; no se tiene derecho a sufrir, en cambio, se debe afirmar la vida en el dolor.

Consideraba Leibniz, además, que se daba a los *espíritus* el *auxilio de la gracia divina*. A saber, la gracia según él era doble: la *gracia suficiente para el que quiere* y la *gracia que nos hace querer*. La primera no es negada en su grado superior a ningún espíritu y se refiere al auxilio que recibe el que hace lo que puede. Esta es *ordinaria*, cuando es dispensada por el verbo y los sacramentos o *extraordinaria* reservada a Dios como la otorgada a San Pablo. La segunda, la *que nos hace querer*, es más controvertida y nos interesa en especial para el asunto del acontecimiento. Ésta, como las demás, es *filantrópica*, en tanto Dios quiere que todos reconozcan la verdad y se conviertan del pecado a la virtud, pero constituye la clave del obrar bien, en imitación de Cristo y por ende la clave de la salvación. Según el alemán, Dios quiere que todos alcancen la

²¹¹ Cf. G. W. Leibniz, *Vindicación de la causa de Dios...*, p. 612, §27 (GP VI, 443).

²¹² G. W. Leibniz, *Filosofía es el conjunto...*, p. 135 (Couturat, 527).

²¹³ Cf. G. W. Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano...*, p. 94 (I, II, §3).

²¹⁴ Leibniz fue uno de los fundadores de la escuela del derecho natural o iusnaturalismo.

salvación (por Cristo), así debe atribuirse “ante todo a la resistencia de la maldad humana que no siempre hayan ocurrido en la realidad los hechos que él ha querido”²¹⁵. Maldad debida a la perfección baja de los espíritus creados y que se debe sólo indirectamente a la voluntad permisiva de Dios. Pero la intervención de la *gracia misma de querer* constituye un verdadero *milagro*, que interrumpe el curso normal de la serie del universo en el que una mónada obra conforme a lo *bueno mismo*:

(N)osotros sólo nos convertimos por la gracia proveniente de Dios; que sólo podemos hacer el bien con su asistencia; que Dios quiere la salvación de todos los hombres, y que sólo condena a los que tienen mala voluntad; que da a todos una gracia suficiente, con tal que quieran aprovecharla; que siendo Jesucristo el principio y el centro de la elección, Dios ha decretado la salvación de los elegidos, porque ha previsto que seguirán la doctrina de Jesucristo con una fe viva; aunque sea cierto que esta razón de la elección no es la razón última, y que esta previsión misma es a la vez un resultado de su decreto anterior, tanto más cuanto que la fe es un don de Dios, y que él los ha predestinado a tenerla por razones derivadas de un decreto superior, que dispensa las gracias y las circunstancias según la profundidad de su suprema sabiduría²¹⁶.

Pero también consideraba que se da tal gracia *sin favoritismo* alguno, pues el fundamento de la elección divina es Cristo y si algunos participan menos de Cristo, se debe a su propia maldad que Dios ha previsto y reprobado, donde la fe sólo puede ser otorgada por medio de un *don* divino. Sin embargo, se podría pensar que la intervención de Dios por medio de *la gracia que hace querer* implicaría que éste actuase sobre el universo tras la creación. Pero Leibniz consideraba que tal acción está de antemano comprendida en lo que expresa cada mónada; el concurso extraordinario de Dios está incluido en toda sustancia existente. Aún así, afirma que esa acción de Dios,

sobre esa sustancia no deja de ser milagrosa, aunque esté comprendida en el orden general del universo (...) si comprendemos en nuestra naturaleza todo lo que ella expresa, nada le resulta sobrenatural (...) pero como lo que nuestra naturaleza expresa más perfectamente le pertenece de una manera particular, ya que su potencia estriba precisamente en eso, y es limitada (...) los milagros y los concursos extraordinarios de Dios poseen la característica de que no podrían ser previstos por el razonamiento de ningún ser creado²¹⁷.

²¹⁵ G. W. Leibniz, *Vindicación de la causa de Dios...*, p. 637, §123 (GP VI, 457).

²¹⁶ G. W. Leibniz, *Teodicea...*, p. 12 (*Prefacio*)

²¹⁷ G. W. Leibniz, *Discurso de metafísica...*, p. 176, §XVI (AA VI, 4B, 1555).

Los *milagros privados* están predeterminados aunque sean contingentes y espontáneos. Lo cual es claro, pues no se puede predecir con certeza moral lo que elegirá (deliberadamente) un espíritu. Tal y como por la libre voluntad de Dios se cambia y crea el curso del universo, por libre voluntad *se puede cambiar y crear* el curso de los pensamientos y movimientos. Así, se entiende que Judas pecó libremente, pues estaba perfectamente capacitado para obrar bien, aunque por hipótesis su pecado estuviese contenido en su *noción completa* desde la eternidad y se debiese seguir necesariamente.

Las acciones libres o guiadas racionalmente al bien y a lo bueno, no sólo son impredecibles con certeza moral sino que constituyen un acontecimiento extremo en perfección; un *milagro privado*. Para Leibniz, lo que compone una mónada se da como acontecimiento, mandato de Dios como *excepción*. La grandeza de Dios hace que su voluntad perfectamente buena alcance plenamente su efecto. En conjunto constituye la *providencia* en la creación y el gobierno del universo; la justicia en el gobierno de las sustancias dotadas de razón. Como se ha dicho, esa *providencia* en la creación y el gobierno del universo le hicieron elegir, por un decreto, el mejor de los mundos posibles. Pero sin duda, la mayor razón fue Cristo (el Dios hecho hombre), pues es la criatura elevada al grado supremo de perfección, por quien la *salvación* a todas las otras criaturas es dada y la *justicia universal* es efectuada. La creación de Cristo, de todo lo que implica tal noción completa (nacimiento, sufrimiento, vida, muerte y resurrección), una *acción espontánea y deliberada*, es propiamente el *Acontecimiento*. Cristo es la Mónada infinitamente dominante; el Rey de los reyes, por quien toda criatura se salva y resiste a la muerte.

Pero si bien el *Reino de la gracia* no puede estar más que en este universo, los condenados y los bienaventurados también lo estarán. Sólo se condena, como dice Leibniz, el que *sufre por la felicidad de Otro*; el que *odia* a Dios en el momento de morir. Pues, para él, al morir una mónada que odia “se apoya sólo en sus últimos pensamientos, por lo cual no cambia, sino que agrava la disposición en que se hallaba al morir”²¹⁸. Así, quien odia al ser felicísimo siente

²¹⁸ G. W. Leibniz, “La profesión de fe del filósofo” (1673) en G. W. Leibniz, *Escritos filosóficos...*, p. 153 (S 100).

el máximo dolor ante la máxima felicidad (...) el que odia a Dios al morir se condena a sí mismo; (...) en el mundo jamás es justa indignación alguna. Ningún movimiento del alma, fuera de la tranquilidad está exento de impiedad (...) es un pecado desear de tal modo que se haya de sufrir si el deseo no se cumple, y constituye cierta ira oculta contra Dios, contra el estado presente de las cosas y la serie y la armonía universal de que depende aquel estado²¹⁹.

Probablemente para Leibniz la máxima del cristiano verdadero diría algo como:

Quiero aprender cada vez mejor a ver lo necesario (Nothwendige) de las cosas como lo bello – así, seré de los que vuelven bellas las cosas. ¡*Amor fati*: que ese sea en adelante mi amor! No quiero librar guerra a lo feo. No quiero acusar, no quiero ni siquiera acusar a los acusadores. ¡Apartar la mirada, que sea ésta mi única negación! Y, en definitiva, y en grande: ¡quiero ser, un día, uno que sólo dice sí!²²⁰.

Cualquier *dolor* y *sufrimiento* en la mónada apercipiente y respectivamente cualquier disminución en los cuerpos contienen algo de desordenado para esa mónada. Pero por hipótesis lo que hay está completamente ordenado; aunque sea contingente. Así, cuando nos desagrada alguna cosa en la serie de las cosas, si atendemos a la hipótesis, el desagrado, para Leibniz, se da por defecto de nuestro juicio. Obviamente no es posible que todas las mentes lo entiendan todo distintamente y, como dice el filósofo, «a quienes observan sólo unas partes con preferencia no se les puede aparecer la armonía del universo», la armonía en lo *uniformemente desemejante*. Este es el fundamento del optimismo leibniziano que sobrepasa en todo sentido a la candidez ingenua. Para Leibniz la felicidad no es entonces otra cosa que placer universal y la tristeza no es más que dolor universal. La mónada capaz de expresar con mayor perfección el universo en su armonía es la mónada más feliz, pues se aproxima en mayor grado al máximo que es el de Cristo. Así, *la otra vida* en la que la felicidad puede acaecer siempre *es ésta vida*. Esta vida que es la *nuestra*. Para salvarse, Leibniz cree que sólo hace falta imitar lo más que se pueda a Cristo, sólo hace falta sentir felicidad por el otro y por la existencia de otro; la felicidad como el *soplo del Espíritu santo*. Sólo hace falta amar al prójimo, o mejor, *amar al vecino como a sí mismo y amarse a sí*

²¹⁹ G. W. Leibniz, *La profesión de fe del filósofo...*, p. 153 (S 43).

²²⁰ F. Nietzsche, *La Gaya Ciencia*, trad. C. Crego y G. Groot, Akal, Madrid, 1988, p.203.

mismo como al vecino. Con lo que se evidencia que para Leibniz es muy importante pensar el *lugar del otro* en lo relativo a cualquier decisión²²¹.

Por eso Leibniz consideraba que la Escritura ofrecía una grandiosa y bella prueba “para saber si el hombre ama a Dios, a saber, si ama a su hermano y aspira a servir a otros tanto como sea posible. Quien no hace eso, se jacta falsamente de su esclarecimiento, o de Cristo y del Espíritu Santo”²²². Universalismo de Leibniz evidente en su pretensión de unificar las religiones y las naciones, lograr la paz estableciendo la sociedad con Dios, terminar las guerras de su época; todo en torno a la figura de Cristo. Así, la *justicia universal* tendría su más alto grado en la *piedad*; en la imitación de Cristo²²³.

Como nota Lourdes Rensoli, la problemática política de Leibniz se articulaba entorno a la noción de justicia y su establecimiento, más que sobre el objetivo de lograr la paz para una Europa sumida en guerras internas, como también azotada por los ataques de potencias externas. Entorno a la figura de Cristo-Acontecimiento era para Leibniz posible unificar la humanidad, tanto religiosa como políticamente. La justicia requeriría “encontrar las verdades fundamentales para la humanidad que subyacen en todas las doctrinas religiosas y filosóficas. Paz civil y religiosa tienen como fuente común la justicia (inseparable de la verdad)”²²⁴; verdad que como hemos mostrado es la del cristianismo leibniziano: verdad del acontecimiento y la razón suficiente, de la diferencia absoluta, la armonía preestablecida y los grados de probabilidad.

Vale decir brevemente que por un lado la justicia se concreta sobre el orden político-jurídico en lo que Leibniz llamaba *justicia distributiva*, cuyo objeto no era ya la *piedad*, sino en la *equidad*: lo que pondera las diferencias entre los espíritus según «dar a cada uno lo que es suyo»; la república óptima debe ser de provecho a todos. Por otro lado, en la *justicia conmutativa* se concreta el derecho estricto (*ius strictum*), donde la ley humana debería ser construida armónicamente en el Estado, para que la cumplan los

²²¹ Cf. G.W. Leibniz, “El lugar del otro” (sin fecha) en G. W. Leibniz, *Methodus Vitae...*, Vol. III/1: *Ética o política*, p. 6 (Couturat, 699-701).

²²² G. W. Leibniz, “De La Verdadera Teología Mística” (1697-1698) en G. W. Leibniz, *Escritos filosóficos...*, p. 454 (DS 20).

²²³ G. W. Leibniz, *Vindicación de la causa de Dios...*, p. 613-621, §28-52 (GP VI, 443-444).

²²⁴ L. Rensoli, “La Europa unificada según Leibniz: irenismo y política” en *Dikaiosyne: Revista de Filosofía Práctica*, No. 16 (2006), p.64.

individuos y sean castigados quienes la incumplan; gracias al *consentimiento* de los mismos individuos. Donde no se debería cambiar nada del ordenamiento de las cosas y leyes, sin la esperanza de un bien mayor y por ende mantener a cada cual en posesión de lo que tiene²²⁵. Se trata, en *general*, para Leibniz de una *justicia natural* (universal, conmutativa, equitativa) según la cual se debe «vivir honestamente, no dañar a nadie y dar a cada uno lo que es suyo»²²⁶. Así lograr la *felicidad* no consistía para el alemán en otra cosa que en construir *sabiamente, en la tierra la sociedad con Dios*, la que en algunos lugares llamaba, siguiendo a Agustín, la *Ciudad de Dios*. Los espíritus, para Leibniz, están destinados a la sociedad con Dios, por la armonía de los reinos de la naturaleza y de la gracia. Es precisamente en este punto de armonía donde el Reino de la gracia deviene para Leibniz en República de la libertad²²⁷. Una sociedad autosuficiente en la cual el individuo humano se ve determinado contingentemente por sus relaciones sociales, que a su vez son configuradas en su interior desde cierto punto de vista. En la cual lo individual y lo social no son contradictorios sino que se implican mutuamente.

²²⁵ G.W. Leibniz, “La Generosidad” (1686) en G. W. Leibniz, *Methodus Vitae...*, Vol. III/1: *Ética o política*, p. 107 (GPS, VII, 104-108).

²²⁶ Así lo explica Luis Camacho: “Las reglas correspondientes son las siguientes: - Derecho estricto (justicia conmutativa): no hacer daño a nadie. - Equidad (justicia distributiva): dar a cada uno lo suyo. - Probidad o piedad (justicia universal): vivir honorablemente. El primer grado se llama derecho estricto porque en él se tienen en cuenta sólo las características del contrato entre partes, los individuos que entran en la negociación se consideran iguales y los derechos derivados de la transacción son de carácter legal. Lo único que interesa son las diferencias que se siguen del contrato o acuerdo entre las partes. En cambio, en la equidad hay que tener en cuenta las diferencias individuales. Si consideramos que de la justicia conmutativa se derivan derechos estrictos o legales, mientras de la justicia distributiva se derivan en cambio derechos morales, se ve entonces el papel del estado: lo que los individuos solo podrían reclamar como derechos morales cuando se consideran aisladamente se transforman en derechos legales si el estado interviene para garantizar la felicidad de los ciudadanos. Tanto en la justicia distributiva como en la universal hay que tener en cuenta las diferencias individuales y, por tanto, los méritos, privilegios, incentivos y castigos tienen un papel muy importante que jugar aquí. Los individuos buscan en sus tratos justicia conmutativa, los estados buscan la justicia distributiva, pero la justicia universal exigiría algo más que estados particulares. Igualmente interesante es el objetivo de cada uno de estos grados de justicia: mientras el derecho estricto busca preservar la paz, la equidad busca algo más, a saber, el incremento de la felicidad de cada uno. El derecho estricto trata de evitar la miseria, pero la equidad busca la felicidad de los ciudadanos. Leibniz introduce el tercer grado de justicia porque quiere subordinar la felicidad terrena a la eterna, y la justicia humana a la divina”. Ver L. Camacho, “¿Es Leibniz un precursor de la Globalización?” en *Revista de Filosofía, Universidad de Costa Rica*, No. XLII (2004), p. 60.

²²⁷ En sus textos Leibniz oscila entre el uso de la palabra Reino y República al referirse a la sociedad humana, pero es razonable pensar que las dos palabras envolvía para él la misma noción del derecho natural antes descrita.

Leibniz nos da herramientas para pensar nuestro presente pues, como afirma Rensoli, para el alemán el fin de una vida humana debe tratar siempre de encaminar sus *acciones* a la felicidad del género humano, lo cual obviamente no excluye la suya:

Se trata de lograr plasmar en la sociedad y en la vida de los hombres un ideal de justicia que conjugue los esfuerzos, lime las asperezas, castigue las malas acciones e induzca las buenas, elimine las guerras y respete la diversidad, aunque procure eliminar los aspectos de ésta contrarios al respeto a la persona humana, y que pudieran generar graves conflictos. En otras palabras, la Ciudad de Dios sobre la tierra, capaz de lograr el máximo de felicidad, individual y común, porque supone la unidad de la multiplicidad, no sólo como totalidad, como sistema, sino también en sus diferentes ámbitos particulares (religión, gobierno, conocimiento, educación, etc.). Es decir, el máximo de armonía (...) será el preámbulo de la cosmopolítica leibniziana²²⁸.

²²⁸ L. Rensoli, *La Europa unificada según Leibniz: irenismo y política...*, p. 63.

CONCLUSIÓN: ESBOZO DEL PROYECTO DE LEIBNIZ COMO EJEMPLO POLÍTICO PARA EL PRESENTE

Leibniz no era un filósofo despreocupado por los procesos históricos de su época. Su preocupación por su presente se revela, para nosotros, en su sistema metafísico encaminado a pensar el Acontecimiento en su versión cristiana. Acontecimientos de orden político, artístico y científico son pensados en su obra que, por dispersa que parezca, se estructura sistemáticamente, como lo hemos tratado de esbozar acá, en torno a las nociones de inclusión y posición, contingencia absoluta y necesidad hipotética, probabilidad e impredecibilidad, espontaneidad y libertad. Los vínculos entre estas siete nociones construyen un concepto del acontecimiento en el sistema de Leibniz. Este se da como aquello que incluido en cada sustancia, de manera hipotéticamente necesaria aunque absolutamente contingente y espontánea, nunca predecible con certeza absoluta, adviene a la posición.

Hemos pretendido mostrar cómo el sistema de Leibniz no lo aísla de las problemáticas políticas de su época. Era “un hombre de carne y hueso enfrascado en la vida colectiva de su tiempo y que, al margen de su actividad filosófica y científica, tenía (o al menos tuvo) por conveniente tomar partido en querellas puramente políticas, sin que una actividad se confundiera con la otra”²²⁹. Comentarios sobre música y pintura; panfletos sobre situaciones políticas y nexos con personajes de gran importancia, política, científica y religiosa; pretensión de unificar todas las naciones y religiones; pretensión de encontrar la unidad de las lenguas bajo una supuesta gramática universal; pretensión de unificar todos los saberes bajo una ciencia general. Lamentablemente no se cuenta aquí con el espacio para mostrar detalladamente este proyecto, pero basta lo que se ha dicho para inducir, a quien interese, una imagen mucho más amable del genial pensamiento del filósofo, matemático, biólogo, geólogo, físico, escritor, cortesano y diplomático alemán. Aunque las similitudes con la época de Leibniz son varias, no

²²⁹ L. Camacho, “¿Es Leibniz un precursor de la Globalización?” en *Revista de Filosofía, Universidad de Costa Rica*, No. XLII (2004), p. 58.

tenemos el espacio para investigarlas detalladamente²³⁰. Aún así, para tener más claridad al respecto veamos unas situaciones que hablan por sí solas:

Al final de su vida, en una carta de 1716 a Pedro el Grande de Rusia, Leibniz señala su pasión por las artes y las ciencias, por encima de la administración y la ley. La promoción de aquéllas es para él el camino correcto para extender la civilización y eventualmente acercar a Europa y China. Por la posición geográfica de Rusia, el Zar sería la persona indicada para llevar a cabo tal proceso mediante el trasplante a Europa de las ciencias y artes chinas, y viceversa. El contexto en que Leibniz enfatiza el papel de las artes y ciencias, así como de las instituciones vinculadas con ambas tales como bibliotecas, museos, talleres, laboratorios y observatorios astronómicos, es la propuesta de creación de una academia en Rusia semejante a la fundada por él en Prusia. Pero el propósito de la propuesta es mucho más amplio: el bienestar de la totalidad del género humano. Al ofrecer sus servicios al Zar, Leibniz le dice “no soy uno de esos patriotas apasionados de un solo país, sino que trabajo para el bienestar de la humanidad toda, puesto que considero al cielo como mi país y los hombres cultivados como mis compatriotas”²³¹.

Creemos que la salida viable hacia una sociedad global más equitativa y cosmopolita no se encuentra, siguiendo a Leibniz, en quitarle a los ricos para darle los pobres. Hoy en día en países como Colombia, bajo la excusa del Estado de bienestar o Estado *social* de derecho, se enmarca la búsqueda de equidad en un bien organizado *asistencialismo* mediocre, que a nivel de las naciones ricas se presenta bajo la forma del llamado *humanitarismo*:

El Estado no puede legitimar que los pobres les quiten a los ricos sus bienes. Eso contentaría a los pobres pero haría infelices a los ricos. Tampoco puede legitimar privar a alguien de su vestido porque a otro le iría mejor. Aquí pasaría lo mismo que en el caso anterior; se contentaría el ladrón por tener un vestido a su medida pero se haría infeliz a quien ya no tiene vestido²³².

Se precisa de un *estado de bienestar* verdadero, como lo concebía Leibniz, en torno al cultivo de las ciencias y las artes junto a las telecomunicaciones (nuestra «República de las letras»), en el cual han de subordinarse los individuos al bien común. Hacerlo así significa haber conservado los Elementos del Derecho y haber enseñado los

²³⁰ L. Rensoli en su artículo *La Europa unificada según Leibniz: irenismo y política* enumera estas similitudes de manera sumamente clara.

²³¹ L. Camacho, *¿Es Leibniz un precursor de la Globalización?...*, p. 58.

²³² F. Alvarez y E. Alvarez, “El delincuente en el programa jurídico de Leibniz” en *Aparte Rei: Revista de Filosofía*, No. 73 (2011), <<http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3635975>> (18 de Julio de 2011), p. 4.

de la Justicia. Para lo cual es preciso y más “equitativo anteponer a la propia superfluidad, la utilidad ajena; y, a la propia utilidad, la necesidad del prójimo”²³³:

Más gráfico, si cabe, es nuestro autor cuando afirma que el bien público y el bien privado están mutuamente implícitos y que, por tanto, difícilmente puede uno ser feliz en medio de una masa de desgraciados, con lo que Leibniz adopta también una concepción mutualista de la fraternidad. Se debe trabajar para que los bienes necesarios se encuentren distribuidos en alguna medida entre muchos, en vez de pertenecer en grado sumo a unos pocos²³⁴.

Como sostiene Massimo Cacciari no tiene relevancia plantear el problema de la convivencia entre los individuos dominados por el afán del interés propio. “El término comunidad pertenece a la categoría de la distancia (...) cuando mi prójimo, el más próximo de entre todos, es el perfectamente distinto, el *hostis*, entonces es concebible una comunidad”²³⁵. Es precisamente en este sentido de la proximidad con el *lugar del otro*, del *hospes*, que en la visión cristiana del mundo Dios, que se ha hecho hombre en Cristo, deviene el Extranjero, el Otro-Uno de la Comunidad-Múltiple del Espíritu Santo:

El que no es reconocido por el mundo, el que habla una lengua que el mundo no conoce (y que sin embargo habla al mundo), el que, siendo extranjero, puede, sí, ser acogido, pero siempre también traicionado, el que siempre, incesantemente, nos obliga a preguntar: «¿Quién eres tú?», es Dios²³⁶.

El Estado, bajo estas condiciones, devendría, como afirma Leibniz, “la ciudad que, más allá de la organización propia de la seguridad, posee la forma de la *autarquía*, es decir, de ofrecer felicidad”²³⁷. Felicidad irreductible al placer egoísta e indiferente. Felicidad como el

estado más perfecto de la persona (...) un progreso no obstaculizado hacia bienes siempre mayores. La suspensión del deseo, o el estado en el que no se desea nada no es felicidad sino indolencia. Ni siquiera percibe su propio bien quien no desea su continuidad (...) no hay placer sin armonía, ni armonía sin variedad²³⁸.

²³³ G.W. Leibniz, “Anotaciones críticas” en *Los elementos del derecho natural...*, p. 61 (12₃)

²³⁴ T. Ausín y L. Peña, “Derecho y Bien Común en Leibniz”, en *Ciencia, tecnología y bien común: la actualidad de Leibniz*, ed. Agustín Andreu, (Valencia: Universidad Politécnica de Valencia, 2002), §5.

²³⁵ M. Cacciari, “La invención del individuo”, en M. Cacciari y Carlo Maria Martini, *Diálogo sobre la solidaridad*, Herder, Barcelona, 1997, p. 59.

²³⁶ M. Cacciari, *La invención del individuo...*, p. 63.

²³⁷ G.W. Leibniz, “Anotaciones críticas” en *Los elementos del derecho natural...*, p. 38 (12₂).

²³⁸ G.W. Leibniz, “Anotaciones críticas” en *Los elementos del derecho natural...*, p. 84 (12₅).

Nuestra sociedad de informaciones precisa de una nueva *metamorfosis*, precisa de ser encaminada hacia una mayor equidad social donde cada quien procure afirmarse a sí mismo en el lugar de los otros, donde cada quien procure apercibir, aproximarse lo más nítidamente al otro; donde la máxima *Yo soy otro* adquiera sentido. Como sostiene Agustín Andreu:

En estos días en que una oleada de pornografía, de violencia, y de exhibición de turbias vidas invade la televisión de todo occidente, debería pensarse en el significado de la «purga» leibniziana: devolverle al hombre la libertad de su íntimo y verdadero sentir, su inmensa capacidad de moverse desde el sentimiento de la verdad y el bien. Esa purga representaría una rectificación: la rectificación de la civilización puritana²³⁹.

La *purga*. La *eugenesia* debe ser pensada como alternativa para darle un golpe a la ideología capitalista que domina la sociedad informacional contemporánea. A saber, en su famoso artículo llamado *Normas para un parque Humano: una respuesta a la carta sobre el humanismo*, Peter Sloterdijk propone que la era del humanismo ha terminado y de su mano la era de la domesticación de los humanos, término que toma de Nietzsche, por medio de la educación. El alemán nos dice que el humanismo, tal y como él lo concibe, pretendió hacer una suerte de sociedad de amigos lectores, que mediante diversas telecomunicaciones, buscaba educar e introducir a la masa ignorante en el hábito de la lectura y la cultura humana general. Para él, “el fantasma comunitario que está en la base de todos humanismos podría remontarse al modelo de una sociedad literaria cuyos miembros descubren por medio de lecturas canónicas su común devoción hacia los remitentes que les inspiran”²⁴⁰. Según esto, las naciones no son más que las ficciones de un destino amistoso, construido en el mundo de la lectura y escritura epistolar. Afirma el filósofo que «la esencia y función del Humanismo es la de ser una telecomunicación fundadora de amistad a través de la escritura»²⁴¹.

Ahora bien, en el transcurso de los siglos XIX y XX, tras el nacimiento de los Estados-nación, el humanismo devino pragmático y programático; la sociedad literaria

²³⁹ A. Andreu, *La inteligencia en la torre, razón y misterio en la ilustración leibniziana*, Editorial de la UPV, Valencia, 2001, p. 63.

²⁴⁰ P. Sloterdijk, “Normas para el parque humano: una respuesta a la Carta sobre el humanismo”, trad. Teresa Rocha Barco, Madrid, Ediciones Siruela, 2000, p. 23.

²⁴¹ P. Sloterdijk, *Normas para el parque humano: una respuesta a la Carta sobre el humanismo*, p. 19..

misma se convirtió en la norma de toda sociedad política y en el origen de posibles imperialismos. Se trataba entonces de hacer de las telecomunicaciones, incluidos los libros, la principal herramienta para domesticar a las masas bajo una concepción determinada del bien: el éxito económico. Los antiguos mercados (plazas de mercado) de los burgos devinieron mercados de valores nacionales y el capitalismo llamado fordista, de acelerada producción masiva, devino un capitalismo informático en el cual la materialidad de la moneda cedió su lugar, entregando las riendas de la economía internacional a la especulación interminable en base innumerables datos.

Hoy en día el progresivo abandono de la tradición epistolar como antes era entendida, indica un también progresivo abandono del humanismo comprendido como *República de las letras* y anuncia una sociedad post-humanista. La educación, como método de doma y crianza de humanos está, como afirma Sloterdijk, en crisis. Se debe tener claro que en muchos países, no sólo del tercer mundo o más bien, para librarnos del problema de encontrar un segundo mundo, en vías de desarrollo, se presencia un *exterminio selectivo* de lo humano del *animal-máquina-humano*. La domesticación, en manos de la educación técnica, de la televisión «llena de carencia» de ideas y el afán de novedad, encaminan los *pueblos* a su extinción, al moldearlos bajo la forma de *población*. La máquina se convierte en amenaza y arma contra lo humano; la criatura ha sido programada para aniquilar a su creador, que deviene progresivamente un mero *animal-máquina*.

Creemos sin embargo que ésta crisis debe ser aprovechada. Las máquinas deben operar otro tipo de purga, debe producirse otro tipo de *eugenesia*: una que encamine la sociedad de la información capitalista a una verdadera *República teletecnológica*. Una sociedad humana sin el humanismo. Una República donde las teletecnologías, las prótesis que los animales-humanos crean para procurar su mejoramiento, *trayendo lo lejano a la proximidad* (telecomunicaciones, artes, ciencias, amores), puedan crear una sociedad más equitativa: más diferenciada políticamente y más igualitaria económicamente. Esta tarea para el presente se encuentra trabada por las paredes de los medios de comunicación masivos, los laboratorios, los parlamentos y la conyugalidad más excluyentes. Pero es preciso pensar nuevas formas de comunidad telecomunicacional, artística, científica, amorosa; nuevas políticas que vayan de la mano

con un proyecto eugenésico procurando eliminar aquello que los *animales-maquinas-humanos* no queremos ser mañana.

Pero es preciso tener en cuenta que no es exacto afirmar que el miedo generalizado que puede producir el acelerar la fusión con las máquinas, sea producto de la posibilidad del *desastre*. Este miedo a acelerar el proceso se debe en gran parte a la maquinaria ideológica del capitalismo informacional, que a través de los medios de comunicación y con base en la ciencia ficción hollywoodense, difunde la aterradora posibilidad del desastre como resultado de la preponderancia del desarrollo tecnológico. Como si una adecuada organización de las tecnologías y una calculada estimación de sus efectos, no pudiese contrarrestar la posible aniquilación de la especie; posibilidad supuesta como la más probable debido a la arraigada *doxa burguesa* del egoísmo natural. Contrariamente a lo que se cree, el modo de producción capitalista, en su versión informacional, procura evitar y ralentizar el desarrollo tecnológico.

La independencia internacional del petróleo en todos los aspectos, especialmente el energético, no conviene ni a los banqueros, ni las multinacionales, ni a los políticos. ¿Qué sería del capitalismo mundial si las fuentes de energía fuesen inagotables y fácilmente accesibles? ¿Qué sería de este sin la caducidad programada y con software de código abierto distribuido por todo el mundo?: con las condiciones en las que se encuentran hoy las ciencias y las tecnologías es posible construir hogares bastante autosuficientes. Ni qué decir de la ciencia médica, la cual, si fuese objeto de mayores inversiones, podría curar y prevenir montones de enfermedades y dolencias, creando así una especie más saludable y resistente. El internet, distribuido por todo el mundo, también dejaría de ser lo que es ahora y devendría, aunque para algunos suene aterrador, una literal prótesis de la mente humana: una poderosa enciclopedia universal. Así, con este panorama, la única utopía es que el capitalismo informacional, tal y como lo conocemos hoy, constituya el fin de la historia humana. Y si este es nuestra realidad, vale recordar a Žižek cuando afirma que «la realidad es para aquellos incapaces de soportar su sueños».

Nuestra época se encuentra sin duda en la posición propicia para una *verdadera decisión*; nuestra difícil tarea es la de hacer un milagro. Los peligros de las nuevas tecnologías son evidentes pero sus virtualidades infinitas favorables a la justicia y la

equidad deben ser también rescatadas: energías alternativas, biotecnologías, ciudades autosuficientes, etc. Si bien las máquinas han de reemplazar muchas tareas antes propias de los seres humanos, los humanos han de encontrar nuevos oficios. Si bien los animales humanos han de fusionarse cada vez más con las máquinas deben hacerlo salvando la *Humanidad*, pues la *idea universal y vacía* de *Humanidad* es la única posibilidad de los animales-máquinas para devenir eternos: creando, investigando, amando, descubriendo las virtualidades que los atraviesan.

Siendo esto así, ¿no es el pensamiento de Leibniz un ejemplo para nuestro presente político? ¿No es acaso el universalismo de su cristianismo, el de la armonía en lo desemejante, el de la unidad de las diferencias, una opción política que ya nos insinúa que la clave para una mayor justicia social está en encontrar la unidad? Unidad que probablemente para Leibniz seguía restringida en una metafísica de lo Uno (aunque haya que tener en cuenta que dicha unidad está siempre abierta al error y el mal) al considerar que se encontraba retroactivamente destinada y *preestablecida*. Sin embargo, esa pretensión por la unidad nos indica una idea política: es preciso, *deliberadamente*, construir una *armonía cosmopolítica*. No porque la con-vivencia sea imposible sin un orden externo impuesto autoritariamente sobre los individuos, sino porque siempre será posible que no haya con-vivencia. Una armonía en la que, como decían Deleuze y Guattari, “la anarquía y la unidad son una sola y misma cosa, no la unidad de lo Uno, sino una más extraña unidad que sólo se reclama de lo múltiple”²⁴².

²⁴² G. Deleuze & F. Guattari, “Cómo hacerse un cuerpo sin órganos” en *Mil Mesetas: Capitalismo y Esquizofrenia 2*, trad. José Vazquez Pérez con la colaboración de Umabelina Larraceleta, Pre-Textos, Valencia, 2006, p. 163.

BIBLIOGRAFÍA

1. Fuentes

1.1 Obras de Leibniz

En G. W. Leibniz, *Escritos filosóficos*, trad. Ezequiel de Olaso – R. Torreti – T. Zwanck, Mínimo tránsito editores, Madrid, 2003:

- “De La Verdadera Teología Mística”
- “Diálogo entre un teólogo y un Misósofo”
- “El análisis de los lenguajes”
- “La profesión de fe del filósofo”
- “Meditaciones sobre el conocimiento la verdad y las ideas”
- “Principios metafísicos de la matemática”
- “Si el mundo crece en perfección”
- “Sobre la naturaleza de la verdad”
- “Sobre la síntesis y el análisis universal”
- “Todo posible exige existir”
- “Verdades primeras”
- “Verdades necesarias y contingentes”
- “Vindicación de la causa de Dios”

En G. W. Leibniz, *Obras filosóficas y científicas*, trad. Agustín Andreu, Editorial Comares, Granada, 2007; Vol. 2: *Escritos científicos*:

- “Acerca de las formas o atributos de Dios”
- “Discurso de metafísica”
- “Comentarios a la metafísica de los unitarios de Cristobal Stegmann”
- “El ente perfectísimo es posible”

“Monadología”

“Notas sobre Bayle”

“Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en razón”

“Sobre la originación radical de las cosas”

En G. W. Leibniz, *Obras filosóficas y científicas*, trad. Agustín Andreu, Editorial Comares, Granada, 2007; Vol. 14: *Correspondencia I*:

“Carta No.10: Hannover, 14 de Julio de 1686”

“Carta No.18: Göttingen, 30 de Abril de 1687”,

“Carta No. 24: Hannover, 9 de Octubre de 1687”

“Carta No. 52: Hannover, 24 de Abril de 1687”

“Carta No.123: Hannover, 19 de Agosto de 1715”

En G. W. Leibniz, *Obras filosóficas y científicas*, trad. Agustín Andreu, Editorial Comares, Granada, 2007; Vol. 8: *Escritos científicos*:

“Examen de la física de Descartes”

“La razón por la que existen estas cosas más bien que otras”

“Vitalidad y mecanismo en la naturaleza”

En G.W. Leibniz (*escritos de Leibniz*), trad. Agustín Andreu, Editorial de la Universidad Politécnica de Valencia, Valencia, 1999 – 2001; Vol. I: *Naturaleza o fuerza*:

“De la naturaleza en sí misma...”

“De una carta de Leibniz a L'Hopital”

“El sitio de un punto”

- “La Historia de las letras y el momento presente”
- “Nuevas Aperturas”
- “Organización del conocimiento y la felicidad del género humano”
- “Pacidius Philaleti”
- “Primeros principios de la geometría”
- “Sitio. Posición”
- “Sobre el origen del alma”

En G.W. Leibniz (*escritos de Leibniz*), trad. Agustín Andreu, Editorial de la Universidad Politécnica de Valencia, Valencia, 1999 – 2001; Vol. II: *Individuo o Mónada*:

- “Definiciones geométricas”
- “De una carta de Leibniz a L'Hopital”
- “No hay denominaciones puramente extrínsecas”
- “Nuevo sistema de la naturaleza y de la comunicación de las sustancias, así como de la unión que existe entre alma y el cuerpo”
- “Proposiciones...”
- “Qué es una idea”
- “Sobre el análisis del sitio”
- “Sobre los principios”

En G.W. Leibniz (*escritos de Leibniz*), trad. Agustín Andreu, Editorial de la Universidad Politécnica de Valencia, Valencia, 1999 – 2001; Vol. III/1: *Ética o política*:

- “El lugar del otro”
- “Filosofía es el conjunto”
- “La Generosidad”

“Lo que ya sabemos en vistas a la enciclopedia o ciencia universal”

“Proyecto y ensayo de llegar a alguna certeza...”

En G. W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, H.G. Gerhardt, 1890, VII:

“XX”

---- *Análisis infinitesimal*, Editorial Tecnos, Madrid, 1987.

---- *Escritos en torno a la libertad el azar y el destino*, trad. Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero, Editorial Tecnos, Madrid, 1990.

---- *La polémica Leibniz-Clarke*, trad. Eloy Rada, Editorial Taurus, Madrid, 1980.

---- *Los elementos del Derecho natural*, trad. Tomás Guillén Vera, Editorial Tecnos, Madrid, 1991.

---- *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* (1704), trad. J. Echeverría Ezponda, Alianza, Madrid, 1983.

---- *Teodicea: Ensayos sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal* (1710), Edición electrónica, Escuela de Filosofía Universidad Arcis, <<http://www.philosophia.cl/biblioteca/leibniz.htm>> (8 de Julio 2011).

1.2 Otras Fuentes

A. Badiou, *Lógicas de los mundos: El ser y el acontecimiento*, 2, trad. María del Carmen Rodríguez, Ediciones Manantial, Buenos Aires, 2008.

M. Cacciari, “La invención del individuo”, en M. Cacciari y Carlo Maria Martini, *Diálogo sobre la solidadidad*, Herder, Barcelona, 1997.

R. Descartes, *Discurso del método* (1637), trad. Jorge Aurelio Díaz, Grupo Editorial Norma, Bogotá, 1992.

----, *Sobre los principios de la Filosofía* (1644), trad E. López y M. Graña, Editorial Gredos, Madrid, 1989.

G. Deleuze & F. Guattari, *Mil Mesetas: Capitalismo y Esquizofrenia 2*, trad. José Vazquez Pérez con la colaboración de Umabelina Larraceleta, Pre-Textos, Valencia, 2006.

M. Heidegger, *Aportes a la filosofía: acerca del evento*, trad. Dina V. Picotti C., Editorial Biblos, Buenos Aires, 2003.

F. Nietzsche, *La Gaya Ciencia*, trad. C. Crego y G. Groot, Akal, Madrid, 1988.

P. Sloterdijk, “Normas para el parque humano: una respuesta a la Carta sobre el humanismo”, trad. Teresa Rocha Barco, Madrid, Ediciones Siruela, 2000.

S. Žižek, *Visión de paralaje*, trad. Marcos Mayer, Fondo de cultura Económica, Buenos Aires, 2006.

2. Bibliografía Secundaria

F. Alvarez y E. Alvarez, "El delincuente en el programa jurídico de Leibniz" en *Aparte Rei: Revista de Filosofía*, No. 73 (2011), <<http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3635975>> (18 de Julio de 2011).

A. Andreu, *La inteligencia en la torre, razón y misterio en la ilustración leibniziana*, Editorial de la UPV, Valencia, 2001.

T. Ausín y L. Peña, "Derecho y Bien Común en Leibniz" en *Ciencia, tecnología y bien común: la actualidad de Leibniz*, ed. Agustín Andreu, (Valencia: Universidad Politécnica de Valencia, 2002).

D. Berlioz, "El cálculo de los «coexistentes» y de los «inexistentes» y la metafísica leibniziana de la expresión" en *G.W. Leibniz. Analogía y expresión*, Editorial Complutense, Quntín Racionero y Concha Roldán compiladores, Madrid, 1994.

L. Camacho, "¿Es Leibniz un precursor de la Globalización?" en *Revista de Filosofía, Universidad de Costa Rica*, No. XLII (2004).

L. Couturat, *Logique de Leibniz; d'après des documents inédits*, Georg Olms Verlagsbuchhandlung Hildesheim, Darmstadt, 1961.

G. Deleuze, *Exasperación de la Filosofía; el Leibniz de Deleuze*, trad. Equipo editorial Cactus, Editorial Cactus, Buenos Aires, 2006.

V. De Risi, *Geometry and Monadology*, Birkhäuser, Basel, 2007.

- D. Garber, *El espacio como relación en Leibniz*, Equinoccio, Caracas, 1980.
- I. Hacking, *El surgimiento de la probabilidad*, trad. José A. Álvarez, Gedisa Editorial, Barcelona, 1995.
- J.A. Nicolás, “Fundamento y expresión en Leibniz” en *G.W. Leibniz, Analogía y expresión*, Editorial Complutense, Quintín Racionero y Concha Roldán compiladores, Madrid, 1994.
- J.A. Nicolás, *G. W. Leibniz, Análisis histórico-crítico del principio de razón suficiente*, Universidad de Granada, Granada, 1993.
- L. Rensoli, “La Europa unificada según Leibniz: irenismo y política” en *Dikaiosyne: Revista de Filosofía Práctica*, No. 16 (2006).
- C. Roldán, “Del deber ser al ejercicio del poder: las analogías del mundo moral” en *G.W. Leibniz, Analogía y expresión*, Editorial Complutense, Quintín Racionero y Concha Roldán compiladores, Madrid, 1994.
- B. Russell, *A Critical exposition of the philosophy of Leibniz*, Cosimo Classics, New York, 2008.
- G. Serrano, *Conocimiento versus forma lógica. La querrela en torno al silogismo 1605-1704*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2005.

La criatura absoluta permanente, que no es ni acción-pasión ni relación, es:

