

---

# DEVENIRES

REVISTA DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA, AÑO IX, No. 17, ENERO 2008

---

## Índice

### Artículos

<i>Ontología unificada en Leibniz: más allá del sustancialismo y el fenomenismo</i> JUAN A. NICOLÁS	7
<i>De Villoro a Nancy. La comunidad imposible</i> MARIO TEODORO RAMÍREZ COBIÁN	38
<i>Historia, liberación e interculturalidad</i> HÉCTOR SAMOUR	52
<i>Una elucubración estética: la ciudad y el arte en Eugenio Trías</i> RENATO PRADA	94
<i>Hannah Arendt. Política y desfactualización</i> JOSÉ LUÍS CÂMARA LEME	115

*Ilya Prigogine y Eduardo Nicol: en torno a la alianza entre las ciencias y la metafísica* 133  
RUSH GONZÁLEZ

*Ética del bien común y de la responsabilidad solidaria* 156  
CARLOS MOLINA VELÁSQUEZ

## Reseñas

Jaime Veyra García, *Méjico: utopía, legado y conflicto* 189  
POR MARCO ARTURO TOSCANO MEDINA  
Y EDUARDO GONZÁLEZ DI PIERRO

Mario Teodoro Ramírez Cobián, *Filosofía y creación.* 199  
*Ensayos diversos*  
POR EDUARDO PELLEJERO

Agustín Serrano de Haro, *La precisión del cuerpo.* 201  
*Ánálisis filosófico de la puntería*  
POR JAVIER BASSAS VILA

James Fentress y Chris Wickham, *Memoria social* 208  
POR LINDA MAEDING

**Resúmenes - Abstracts** 214  
**Colaboradores** 219

---

# *Artículos*

---



# ONTOLOGÍA UNIFICADA EN LEIBNIZ: MÁS ALLÁ DEL SUSTANCIALISMO Y EL FENOMENISMO

Juan A. Nicolás  
Universidad de Granada

## 1. Introducción

Uno de los problemas más importantes para la reconstrucción e interpretación del pensamiento filosófico de Leibniz es su falta de sistematización formal. Según ciertos investigadores, este rasgo no es solamente formal sino que afecta también al contenido más esencial de su pensamiento. En opinión de estos autores, no existe un sistema filosófico leibniziano, entre otros motivos porque Leibniz nunca pretendió construirlo; en esta línea de interpretación, Leibniz abordó problemas concretos, ámbitos del saber o cuestiones debatidas en su momento, tanto filosóficos como científicos, sociales o políticos, e intentó resolverlos o al menos aportar vías de solución.

Por otro lado, hay investigadores que se han esforzado en encontrar una clave del pensamiento de Leibniz capaz de sistematizarlo, de instituir un orden en el aparente caos formal de su producción intelectual, aunque tampoco haya acuerdo alguno acerca de qué pieza teórica ha de ocupar ese lugar. Heinekamp ha expuesto detalladamente esta divergencia entre los intérpretes de Leibniz.<sup>1</sup>

En esta segunda línea, el presente trabajo tiene como objetivo analizar el papel que tienen en la ontología leibniziana las categorías de “fenómeno” y “realidad” y su contribución a la sistematización de este ámbito filosófico. Para ello se introducirán las nociones de “funcionalismo” y “vitalismo”, que determinan dos niveles ontológicos, y se planteará finalmente la cuestión de si

esta reconstrucción implica una escisión insalvable, o permite de algún modo una ontología unificada. Al abordar este problema, jugará un papel importante la posición de Leibniz frente a la noción ontológica clave de “sustancia”.

## 2. ¿Dos niveles ontológicos?: “fenómenos” y “realidad”

Hay una distinción ontológica que Leibniz rara vez discute y justifica. Generalmente la utiliza, dándola por supuesta, y extrayendo consecuencias fundamentales para su comprensión de la realidad. Se trata de la distinción entre lo que él considera *fenoménico* y lo que entiende por *realidad*. Es importante para comprender este ámbito del pensamiento leibniziano dilucidar con exactitud el valor de esta distinción. Por *fenómeno* entiende, según el uso habitual, aquello que está ligado de algún modo a “lo que aparece”,<sup>2</sup> a lo que se muestra. Pero ese nivel de acercamiento no coincide con la *realidad* de las cosas. Estas dos categorías representan dos perspectivas o dos modos de acercamiento a las cosas. Cada una conlleva una legislación, una metodología y unos contenidos propios.

Esta distinción no significa, ni mucho menos, la supresión del valor ontológico de lo fenoménico. Como se verá más adelante, precisamente Leibniz realiza, desde un cierto punto de vista, una elevación del valor ontológico de los fenómenos al rango de lo (cuasi)esencial. Lo fenoménico tiene su propio modo de verdad, hay “fenómenos verdaderos”,<sup>3</sup> a diferencia, pues, de otros que no lo son. Por ello, en la indagación de la ontología leibniziana, la estrategia respecto a este punto ha de ser detectar “lo que de real hay en los fenómenos”.<sup>4</sup> La no coincidencia entre fenómeno y realidad es, según Leibniz, nítida, aunque en otros contextos esta distinción se complica.

En el escrito de 1684 titulado “Sobre el modo de distinguir los fenómenos reales de los imaginarios”, Leibniz establece precisamente algunos criterios para abordar esta distinción. Concretamente examina tres: vividez, multiplicidad y congruencia.<sup>5</sup> De ellos piensa que “el mejor indicio de realidad de los fenómenos, que incluso basta por sí mismo, lo constituye el éxito en la predicción de fenómenos futuros a partir de fenómenos pretéritos y presentes”.<sup>6</sup>

Con estos criterios se puede obtener máxima probabilidad, certeza moral, pero no producen “certidumbre metafísica, en el sentido de que afirmar lo contrario implique contradicción”.<sup>7</sup> Por tanto, estos criterios, en sentido estricto (metafísico), no son demostrativos. Tan es así que Leibniz llega a la conclusión de que “no se puede demostrar en absoluto, con ningún argumento, que existen cuerpos”.<sup>8</sup> La existencia fenoménica de los cuerpos se mantiene en el ámbito de las verdades contingentes, y por tanto, sólo hipotéticamente probatorias. En este nivel, lo “real” sólo puede caracterizarse como lo congruente con lo anterior y posterior. De ahí que tanto las cualidades secundarias (luz, temperatura, color) como las primarias (movimiento, figura, extensión) sean “aparentes”.<sup>9</sup> Es preciso otro tipo de indagación para hallar lo que de verdaderamente real contienen en sentido absoluto. Lo cual no impide, no obstante, que tengan su modo propio de verdad, “suficientemente real” como para desarrollar un saber metódicamente ordenado. En este sentido, los fenómenos reales lo son en un nivel propio. Desde el punto de vista ontológico no penetran el fondo de la realidad, y desde el punto de vista epistemológico, son manejados con una metodología eficaz en su nivel (por ejemplo, científico), pero inútil para alcanzar la esencia que albergan.

Por tanto, no todo lo que los fenómenos muestran es “real”, hay un fondo de realidad con características propias, que no “se muestran” en primera instancia. También, a nivel epistemológico, los fenómenos tienen una legislación propia. Pero hay un nivel de “realidad” al que se accede pensando “en rigor metafísico”<sup>10</sup> que alude a un nivel ontológico, en el que el pensamiento está orientado al descubrimiento de la verdad última de lo que las cosas son y los principios que la rigen. Las características halladas por esta vía muestran una realidad netamente distinta de lo fenoménico. Este es el fondo último de lo real. De este modo delimita Leibniz dos niveles ontológicos, cada uno de los cuales se rige por una legislación propia, y muestra lo real en una perspectiva diferente.

Pero tampoco en este caso estamos ante una distinción nítida, unívoca y uniforme, sino que tanto desde el punto de vista ontológico como desde el epistemológico hay interacciones entre los dos niveles distinguidos.

Por un lado, pensando en estricto rigor metafísico, “no existen más que las sustancias indivisibles y sus diferentes estados que sean absolutamente rea-

les”.<sup>11</sup> Desde el punto de vista “absoluto”, la realidad consiste en “sustancias” (mónadas) cuyo rasgo determinante es la unidad (“Toda sustancia tiene una verdadera unidad hablando con rigor metafísico”<sup>12</sup>), y ello genera una concepción de la realidad como “indivisible, inengendrable e incorruptible”.<sup>13</sup> Esto no es lo que muestra el nivel ontológico-fenoménico. En este nivel, constituido por entidades corporales, “la masa es un puro fenómeno, cuando no se considera más que lo que es divisible”.<sup>14</sup> Puede hablarse de unidad también en lo fenoménico o material, pero sólo en un sentido débil y no estricto: “Considero que se puede dar el nombre de *uno* a un conjunto de cuerpos inanimados, aunque no haya ninguna forma sustancial que los ligue, tal como puedo decir: ‘he aquí *un* arco iris, he aquí *un* rebaño’. Pero es una unidad de fenómeno o de pensamiento”,<sup>15</sup> que no permite distinguir lo que hay de absolutamente real en los fenómenos. La infinita divisibilidad frente a la unidad estricta delimita estos dos niveles ontológicos.

Ahora bien, la distinción-separación no es radical. “No digo que no haya nada sustancial, o nada más que apariencia en las cosas que no tienen una verdadera unidad, porque reconozco que ellas tienen tanto de realidad o de sustancialidad como hay de verdadera unidad en lo que entra en su composición”.<sup>16</sup>

Los dos niveles ontológicos de los que venimos hablando no están “platónicamente” separados, sino que constituyen dos modos, en cierto sentido complementarios, de poner de manifiesto lo que las cosas son en su unidad real. Se trata también de dos perspectivas o puntos de vista diferentes, a las que ciertamente, Leibniz atribuye en muchas ocasiones un valor ontológico asimétrico. Por ello es importante analizar el estatuto epistemológico y ontológico, tanto de lo aparente-fenoménico como de lo absolutamente real.

La referencia inmediata de esta distinción ontológica son las nociones de sustancia y accidente, o sustancia y cualidades (primarias/secundarias). La identificación de ambas distinciones es injustificada en el caso de Leibniz, y aquí radica precisamente una de sus aportaciones fundamentales a la ontología y a la configuración de la modernidad.

### **3. ¿Realidad como sustancia? Transformación de la ontología sustancialista**

En primer lugar, ha de analizarse la transformación a la que Leibniz somete el esquema ontológico sustancia-accidente, que llega hasta él en versión cartesiana. La reforma de estas dos categorías ontológicas fundamentales en la concepción de la realidad impiden identificar la distinción leibniziana entre fenómeno y realidad con la de sustancia y accidente. En este esquema, el fondo de la realidad, lo que las cosas verdaderamente son, viene expresado por la noción de “sustancia”; mientras que la categoría de “accidente” expresa (tanto en Aristóteles como en Descartes) un nivel de realidad cuyo valor ontológico es secundario. Esto será radicalmente transformado por Leibniz, tanto en la concepción de la realidad sustancial (mónada) como en la concepción de los accidentes, y sobre todo, en la relación entre ambos niveles.

La ontología elaborada sobre el esquema de origen aristotélico sustancia-accidente tiene vigencia, bajo diversas denominaciones, reformas e interpretaciones, hasta finales del siglo XVII. En ese momento histórico ha madurado suficientemente la reflexión filosófica y el desarrollo de las ciencias como para que se produzca el comienzo del fin de ese tipo de ontología. Dicho final se desarrolla en una doble vía. Por un lado, es David Hume quien se encarga de formular una crítica nítida y radical de la concepción sustancialista de la realidad presente en la tradición cartesiana. Esta conocida crítica, desarrollada en el libro primero del *Tratado sobre la naturaleza humana*, se realiza desde la perspectiva del empirismo psicologista que adopta el filósofo escocés.

Por su parte, Leibniz sigue otra línea. En la tradición inmediatamente anterior a él, el esquema sustancia-accidente había evolucionado respecto a la concepción aristotélica, poniendo el acento en alguno de los rasgos que había señalado el filósofo griego. De modo que se había asumido la distinción entre sustancia, modos y atributos; en el ámbito de lo “accidental”, a partir de Galileo se introduce la distinción entre cualidades primarias y secundarias, que serían objeto de intenso debate tanto en el racionalismo cartesiano como en el empirismo británico posterior.

En esa situación, Leibniz cuestiona tanto la distinción entre sustancia-modos-atributos, como la distinción entre cualidades primarias y secundarias. Veamos cómo.

Cada tipo de realidad (sustancia) tiene para Descartes y sus contemporáneos un rasgo característico, esencial, constitutivo de su realidad; mientras que cada ser concreto tiene, además, multitud de cualidades, ontológicamente secundarias, y epistemológicamente subjetivas. En el planteamiento cartesiano, pertenecen al primer nivel ontológico (atributos esenciales de las sustancias) la infinitud, el pensamiento y la extensión. En la *res extensa* tamaño, figura y movimiento son cualidades primarias, objetivas; mientras que calor, color, olor, sabor, etc. son cualidades secundarias, que no constituyen la objetividad del objeto.

Leibniz realiza una minuciosa revisión y comentario de la primera parte de los *Principios de la filosofía* de Descartes; cuando llega a la concepción cartesiana de la sustancia (artículo 51), introduce una matización, aparentemente leve, pero de consecuencias ontológicas fundamentales. Replantea el papel de los accidentes en el conjunto de la totalidad del ser unitario. Frente al carácter netamente secundario que este aspecto de la realidad tiene en el esquema aristotélico-cartesiano, Leibniz reivindica el carácter ontológicamente imprescindible de los accidentes: “No sólo necesitamos de otras sustancias, sino también, mucho más de nuestros accidentes”.<sup>17</sup> La sustancia ya no es el núcleo estable y ontológicamente determinante, frente a los accidentes, cuyo cambio no afecta a lo que la cosa es. Ahora la relación es diferente, ambos elementos “se requieren mutuamente”.<sup>18</sup> Por ello el criterio para distinguirlos ya no puede ser el hecho de que la sustancia sea ontológicamente necesaria y los accidentes no. Todos son necesarios en el sentido de que todos son imprescindibles para constituir el ser real. Lo que la cosa verdaderamente es, es la totalidad sistémica de sustancia y accidente. Aunque, evidentemente, los accidentes pueden cambiar, en la concepción leibniziana de la realidad son formalmente necesarios.

Así pues, Leibniz rechaza esta división ontológica, y consciente de que este planteamiento chocaría con la tradición cartesiana, afirma que “quizás resulte sorprendente que yo ponga la figura y el movimiento en el mismo rango que los fenómenos, pero no me desdigo... Todas estas consideraciones hacen ver suficientemente que la extensión no podría constituir la sustancia de los cuer-

pos, ya que sus modificaciones son solamente fenómenos o bien seres abstractos, y aunque el tamaño, la figura y el movimiento nos proporcionen nociones más claras que el calor y los colores, no dejan de implicar alguna cosa confusa y aparente”.<sup>19</sup> Anteriormente se vió cómo en “Sobre el modo de distinguir los fenómenos reales de los imaginarios” (1684) hace una impugnación nítida de la distinción entre cualidades primarias y secundarias: “Respecto de los cuerpos puedo demostrar no sólo que la luz, la temperatura, el color y las cualidades de ese tipo son aparentes, sino también el movimiento, la figura y la extensión”.<sup>20</sup>

No hay motivos para distinguir por su valor ontológico entre tipos de cualidades ni entre estas y los atributos esenciales. El resultado al que apunta Leibniz es que todas las “notas” que integran un ser concreto son constitutivas de ese ser real. “La multitud, la extensión y la máquina contienen y presuponen el ser, la unidad, la sustancia y la fuerza”.<sup>21</sup> Esta es la relación entre los dos niveles anteriormente distinguidos, pero ahora en cierto modo fusionados. Por ello, la conclusión de Leibniz es que “no existe nada más que el ser completo o la sustancia y su estado presente, que es expresión de los fenómenos tanto pasados y presentes como futuros”.<sup>22</sup>

Siendo así, en virtud del principio de interconexión de todo (*tout est lié*), si en un ser cambia un rasgo, se convierte en otro ser diferente; esto se aplica tanto a cada ser individual como al conjunto de todos ellos: “en el fondo, y a causa de la conexión de las cosas, todo el universo con todas sus partes sería muy otro, habría sido otro desde el principio si *la menor cosa* en él fuese de otra manera de como es”.<sup>23</sup> He aquí la plasmación de la reivindicación del valor de las “cualidades secundarias” (dicho en términos ontológicos) o de los fenómenos (dicho en términos gnoseológicos). Cada cualidad, cada nota, aunque sea “la menor” es ontológicamente determinante, y en este sentido, esencial. Esto mismo es expresado por Leibniz de diversos modos: “Por otra parte, si en la vida de alguna persona, e incluso en todo este Universo, alguna cosa fuera de un modo distinto del que es, nada nos impediría decir que ésta sería otra persona, u otro Universo posible, que Dios habría elegido. Sería entonces verdaderamente otro individuo”.<sup>24</sup> Se va perfilando una concepción de lo real cuya prioridad ontológica corresponde al individuo, o dicho con mayor precisión, al sistema de individuos.

De este modo Leibniz plantea una “redención” o revalorización de lo accidental, llevándolo hasta el núcleo mismo de la ontología. Con ello apunta hacia un cierto tipo de ontología unificada. El reto para Leibniz es delimitar el valor ontológico de “lo accidental” (fenómenos), para lo cual elabora una nueva vía, que se mueve entre dos extremos. Por un lado, la tradición aristotélico-cartesiana, donde se produce una infravaloración ontológica de lo accidental (atributos, cualidades secundarias), dentro de un marco netamente sustancialista. Por otro lado, el pensamiento ligado al desarrollo de la nueva ciencia (a partir de Galileo), que introduce una transformación decisiva. El objetivo de este nuevo proceder racional ya no es dilucidar *qué son* en verdad las cosas, sino explicar *cómo se comportan*. Para ello basta con centrarse en los fenómenos y utilizar el instrumental analítico de la matemática, siguiendo la intuición galileana. En esta línea de pensamiento, se produce una especie de “autorrestricción ontológica” al nivel de los fenómenos. Esta opción, que en principio no tiene porqué ir más allá de una delimitación metodológica, acaba convirtiéndose en un compromiso ontológico-normativo: el nivel fenoménico de lo que puede ser analizado mediante la metodología de la nueva ciencia (cuantitativamente) es el único objeto legítimo de la acción racional válida (en el ámbito del conocimiento). El exponente más claro de esta transformación es la evolución del empirismo clásico, que partiendo de una determinada interpretación de Descartes, acaba en David Hume.

Entre estas dos opciones, la tendencia sustancialista y la tendencia fenomenista, Leibniz elabora una nueva alternativa, que tiene la virtud de entroncar críticamente con la tradición sustancialista, transformándola esencialmente, y por otro lado incorpora el nivel fenoménico a su ontología, revalorizándolo, pero sin plegarse al reduccionismo empirista, en el que el núcleo esencial de la cosa acaba fuera del alcance epistemológico de la razón.

El resultado de esta vía recorrida por Leibniz tiene el formato de una *ontología de la individualidad sistemática* en la que se mantienen vivas y presentes las dos tendencias señaladas. Leibniz lejos de renunciar a ninguna de ellas, se esfuerza en conjugar ambas en una ontología unificada.

#### **4. Ontología de la individualidad sistémica**

Para construir esta ontología Leibniz necesita preparar todo un arsenal de instrumentos teóricos, cuya novedad se configura en gran medida en discusión con los principales filósofos de la época. A este esfuerzo pertenecen los conceptos de *notio completa*, “individuación”, “libertad”, “principio de inhesión”, “sustancia corporal”, etc. Todo este proceso culmina en la noción de “mónada”, tal y como es concebida por Leibniz en la última fase de su vida intelectual. En la tarea de forjar nuevas categorías que permitan una ontología alternativa a la instaurada en la tradición aristotélico-cartesiana, ocupa un lugar importante la *Correspondencia* con Arnauld, y sobre todo la discusión con Descartes y el cartesianismo. Esta nueva ontología tendrá dos dimensiones características: funcionalismo y vitalismo.

##### **4.1. *Notio completa*, individuación y libertad**

La búsqueda de la clave que conduzca hacia una ontología unificada se sitúa en torno a la noción de *individuo*. La concepción leibniziana de individuo como totalidad sistémica en la que se desdibuja la distinción clásica sustancia-accidente está ligada al concepto de *notio completa*, que se convierte así en el centro gnoseológico de esta ontología de la individualidad.

Esta polémica noción es formulada en el parágrafo 13 del *Discurso de Metafísica*: “Como la noción individual de cada persona contiene de una vez por todas lo que le ocurrirá siempre, se ven en ella las pruebas *a priori* o razones de la verdad de cada acontecimiento o por qué ha sucedido uno en vez de otro”.<sup>25</sup> La noción completa se forma “tomando juntos todos los predicados primitivos” de un individuo<sup>26</sup> y ha de servir para identificar a ese ser individual concreto.

El concepto de *notio completa* está ligado al principio de inhesión y al principio de razón. En determinados pasajes lo hace equivalente o incluso una consecuencia del primero de ellos: ‘Afirmando que la noción individual de Adán contiene todo lo que le sucederá, no quiero decir otra cosa que lo que los filósofos entienden al decir “el predicado inhiere en el sujeto de las proposiciones verdaderas”’.<sup>27</sup> Dados los predicados primitivos de una noción puede de-

ducirse de ella todo lo que ha de acaecerle. La relación entre los predicados primitivos y sus desarrollos históricos es de carácter deductivo. Esta es la versión del principio de razón manejada en este contexto,<sup>28</sup> que expresa el modo en que puede (podría) darse razón *a priori* de cuanto acaece a cada individuo.

Ahora bien, desde la perspectiva humana no es posible conocer la totalidad de las notas que constituyen una noción individual y sus relaciones, “la experiencia no me permitiría conocer una infinidad de cosas... la experiencia no me hace sentir todo lo que está contenido en mi noción”.<sup>29</sup> Esta es la perspectiva de la finitud, de la limitación, de la experiencia real del ser humano, cuya única posibilidad es “conocer en general que todo lo que me pertenece está ahí contenido por la consideración general de la noción individual”.<sup>30</sup>

En la *Correspondencia* con Arnauld tiene lugar una intensa discusión en torno al concepto de *notio completa*. El teólogo francés le plantea varias objeciones: la conexión intrínseca entre Sujeto y Predicado, la posibilidad como anterior a los decretos creacionistas de Dios, posibles “yos” diversos, la existencia de puros posibles, y sobre todo la negación de la libertad de Dios y del ser humano. Arnauld también le cuestiona la hipótesis de la concomitancia y la existencia de formas sustanciales corporales.<sup>31</sup>

De aquí se derivan al menos dos cuestiones sumamente problemáticas, a saber: a) qué es lo que caracteriza de manera específica a cada individuo, y b) si es posible conocer *a priori* todo el contenido de cada noción individual de modo que pueda saberse de antemano lo que ha de sucederle, cómo es posible alcanzar este conocimiento, y qué espacio queda entonces a la libertad.

#### 4.1.1. *Notio completa y principio de individuación*

En cuanto a la totalidad sistémica que es un individuo, Leibniz llega a la conclusión de que precisamente lo propio es el hecho de ser esa totalidad y no otra: “todo individuo es individualizado por su entidad total”.<sup>32</sup> Esto cambia las relaciones entre los rasgos que constituyen los diferentes niveles ontológicos. Cada una de esas notas forma parte “necesaria” de la totalidad. Por ello, si César no hubiera atravesado el Rubicón, hubiera sido, en cierto grado, otro distinto. Aquí Leibniz radicaliza su metafísica de la individualidad. Lo que constituye a cada individuo es la totalidad de sus rasgos. Si alguna de esas

notas cambia, constituye otra serie distinta y otro posible diferente del anterior. Sería otro de los mundos posibles. De entre todos esos posibles, se habría realizado efectivamente uno distinto. Cada mónada es un sistema único de notas. El conjunto de ellos, con sus características propias del sistema unitario, *son la “esencia” de lo real*.

Por ello, “la noción completa es de individuos; las nociónes generales son incompletas”.<sup>33</sup> “La noción de esfera es incompleta, pero la noción de la esfera que Arquímedes hizo poner sobre su tumba es completa, y debe contener todo lo que la distingue de todas las demás”.<sup>34</sup> En última instancia, este razonamiento conduce, por un lado, hasta el Principio de inhesión,<sup>35</sup> que Leibniz elabora ampliamente y, por otro, a la tesis de que cada nota se convierte de alguna manera en “esencial”.

Leibniz llega a afirmarlo explícitamente, a propósito de los cuerpos materiales: “Sin embargo, en el estado presente del cuerpo, estas partes presentes le son *esenciales*, y constituyen sus requisitos inmediatos, y por consiguiente constituyen un todo, que tiene por otra parte una unidad verdadera”.<sup>36</sup>

En este mismo pasaje Leibniz sostiene que el verdadero ser lo constituye la forma sustancial o alma, que es lo que otorga unidad a lo real. Esta forma sustancial tiene carácter metafísico, y la materia no puede asumir ese papel, porque es infinitamente divisible, en cuanto que tiene extensión. Ahora bien, en el párrafo citado, explica Leibniz que “en el momento presente”, es decir, en esta realidad concreta actual, en este cuerpo, “estas partes presentes le son esenciales”. Esas partes son materiales, pero también esenciales, es decir, constitutivas del todo de lo real. Que sean esenciales no significa que sean necesarias. Son esenciales para la constitución de *este* ser real concreto. Pero todo lo real pende de un decreto divino inicial. A pesar de lo que dice Leibniz en otros pasajes, aquí se apunta hacia una ontología en la que lo material (fenoménico, accidental) es un ingrediente constitutivo de la verdadera realidad.<sup>37</sup>

De este modo queda impugnada la escisión ontológica entre sustancia y accidente, puesto que lo “accidental” ya no es secundario sino que Leibniz lo califica de “requisito inmediato” y “esencial”. Y esta función ontológica no la asume la materia en general, sino “esta parte presente”, la cual constituye “un todo” con “unidad verdadera”.

Esta es la vía por la que se va abriendo paso en el pensamiento de Leibniz una ontología de la individualidad, que desborda los límites de la concepción sustancialista (aristotélico-cartesiana) de la realidad. Esta ruptura con el esquema tradicional sustancia-accidente permite a Leibniz elaborar una concepción del fondo de lo real, que aunque en ocasiones es denominado por Leibniz “sustancia”, presenta características novedosas. Este trabajo de elaboración teórica es desarrollado en gran parte como crítica a Descartes y los cartesianos, y como se ha señalado anteriormente, acaba en la noción de *mónada* como fuerza viva.

#### **4.1.2. *Notio completa y libertad***

En relación directa con el concepto de *notio completa*, plantea Arnauld el problema de su incompatibilidad con la *libertad*, tanto humana como divina. El concepto de *notio completa* puede conducir, en una determinada interpretación, a un determinismo absoluto, donde no cabe ni la elección divina ni la autodeterminación o espontaneidad humana. Esta fue precisamente una de las objeciones principales de Arnauld. Leibniz se esfuerza en construir una interpretación de esta noción que deje hueco a ambos tipos de libertad.

Leibniz extiende este principio lógico al nivel ontológico, estableciendo un paralelismo entre logos y realidad, que subyace a toda la obra leibniziana. Lo expresa de múltiples modos en pasajes como éste: “La noción de cada persona o sustancia individual contiene de una vez por todas todo lo que le sucederá siempre, pues esta persona puede ser considerada como el sujeto, y el acontecimiento como el predicado”.<sup>38</sup> Queda aquí expresado el isomorfismo entre la estructura del pensamiento (razón) y la estructura de la realidad (en cuanto cognoscible para el ser humano).

El reto es explicar la conexión entre sujeto y predicado (“conexión intrínseca”, la llama Leibniz), de tal modo que no conduzca necesariamente a un determinismo metafísico o absoluto. Ahí se centra la discusión sobre la posibilidad de la libertad.

Para ello, Leibniz recurre a un ejemplo, en el que introduce una distinción esencial. Las nociones generales, que constituyen el entendimiento divino, son incompletas. Las series que constituyen a los individuos están contenidas

en cuanto posibles. Las nocións completas son individuales, e incluyen todas las circunstancias concretas, espacio-temporales, que definen a un individuo. Estas circunstancias no sólo son de carácter lógico, sino también ético y metafísico.<sup>39</sup> La completitud o perfección ontológica sólo se da en el individuo. Hasta aquí llega la ontología de la individualidad elaborada por Leibniz.

En la *Correspondencia* con Arnauld, Leibniz propone el siguiente ejemplo: “Por noción individual de Adán yo entiendo una representación perfecta de tal Adán, que tiene tales condiciones individuales y que se distingue por esto de una infinidad de otras personas posibles muy parecidas, pero no obstante diferentes de él (como toda elipse difiere del círculo por mucho que se le aproxime); entre estos, Dios lo ha preferido porque le ha complacido elegir justamente tal orden del Universo; y todo lo que se sigue de su resolución, no es necesario más que por una necesidad hipotética, y no destruye en modo alguno la libertad de Dios ni la de los espíritus creados”.<sup>40</sup>

La libertad divina queda a salvo porque Dios elige con arreglo a su voluntad. En otros contextos Leibniz explicará que la voluntad de Dios se rige por la ley de la máxima riqueza ontológica componible. En cuanto al ser humano, su libertad es posible por dos argumentos. Por un lado, todo el conjunto de la serie que rige el devenir de un ser humano tiene carácter hipotético (y no necesario, en sentido absoluto o metafísico), porque depende de un acto de voluntad divina. Por otro lado, la percepción o conocimiento del bien, o de la mejor de las opciones en una situación determinada “inclina sin necesitar”. De ahí que no se haga siempre necesariamente el bien, ni siquiera cuando es conocido.

Anteriormente se vio que la experiencia real no permite conocer una infinitud, ni siquiera la totalidad de las notas que constituyen una noción individual y todas las leyes que regulan sus relaciones. Lo que podría ser conocido *a priori* son dos cosas: a) que sea cual sea el resultado final de las distintas inclinaciones que confluyen en una determinada situación, éste será una de las resoluciones posibles, y por tanto, una de las posibilidades habidas. Esta posibilidad concreta que finalmente tiene lugar es tan pre-conocida por la mente divina (porque alberga todas las combinaciones posibles) como des-conocida de antemano por la mente humana.

b) Que la posibilidad realmente ejecutada puede deducirse, con suficiente potencial analítico (sólo disponible desde el punto de vista absoluto, que representa la mente divina), del concepto individual completo del sujeto autor de la acción: “En efecto la noción de una sustancia individual, o de un ser completo, no es otra cosa que una noción suficientemente completa como para poder deducir de ella todo lo que se puede atribuir al mismo sujeto”.<sup>41</sup> La mera limitación psicológica en el conocimiento exhaustivo de cualquiera de los conceptos individuales se convierte aquí en un elemento estructural, constitutivo de la razón humana y, por tanto, formalmente necesario en la concepción de *logos* humano. Es la mediación insalvable de la finitud. Desde esta perspectiva lo único que puede afirmarse *a priori* es que la opción elegida, el hecho ejecutado en condiciones de elección libre estará conectado con el pasado y el presente y además teleológicamente configurado. Por ello, podría virtualmente ser explicado a partir de todos los elementos que convergen en una situación real determinada. Hasta aquí llega, en esta versión relativamente débil, el alcance del principio de razón suficiente.

La libertad es situada por Leibniz en el ámbito de la contingencia, donde queda suprimida la necesidad absoluta, y reina la espontaneidad propia de la inteligencia humana, que confiere la capacidad de autodeterminación al individuo racional. De hecho no propugna Leibniz ningún tipo de conformismo, derivado de una interpretación determinista del principio de inhesión llevado al ámbito de la realidad: “hay que procurar construir el futuro, en cuanto depende de nosotros, conforme a la presunta voluntad de Dios o a sus mandatos”.<sup>42</sup>

#### 4.2. La noción de mónada: crítica del sustancialismo cartesiano<sup>43</sup>

El trabajo teórico de Leibniz en la preparación de las nociones de principio de individuación, *notio completa*, principio de inhesión, libertad, etc. culmina en la noción de *mónada*.

En la ontología leibniziana convergen tanto la tradición cartesiana como la tradición neoplatónica (teosófico-cabalística). La primera, ligada al pujante modo de conocimiento inaugurado por Galileo y que acabará convirtiéndose

en el paradigma moderno del saber, se va haciendo dominante. Leibniz, sin embargo, conocedor y artífice de las ciencias de su momento, no se pliega a ese modelo. De ahí que mantenga una amplia discusión con los cartesianos. Dicha polémica va a determinar los rasgos fundamentales de la concepción de la mónada por parte de Leibniz. Su síntesis ontológica se sitúa entre la crítica a Descartes y la influencia del neoplatonismo cabalístico, y en ella se forjan sus conceptos claves.

#### **4.2.1. *La sustancia es activa: perceptio y appetitus***

En primer lugar, como crítica explícita a Descartes, Leibniz niega que pueda considerarse como característica fundamental de la sustancia corpórea la extensión. Veamos sus argumentos: “Considero que el atributo principal de la sustancia que expresa su esencia es único... Sin embargo veo que muchos afirman con gran seguridad, pero nunca prueban, que la extensión constituye la naturaleza común de la sustancia corpórea; sin embargo, de ahí no se derivan ni el movimiento o acción, ni la resistencia o pasión; ni las leyes de la naturaleza observables en el movimiento y en el choque surgen únicamente de la noción de extensión”.<sup>44</sup>

Presenta así Leibniz la *primera diferencia* importante respecto a Descartes, que constituye una de sus aportaciones significativas en este ámbito. La actividad es la característica fundamental de la sustancia. Lo expresa claramente en varios pasajes: “Lo que no actúa no merece el nombre de sustancia”, dice en la *Teodicea*.<sup>45</sup> El escrito *Principios de la naturaleza y de la gracia* comienza con la afirmación: “La sustancia es un ser capaz de acción”.<sup>46</sup> Para Descartes por el contrario la sustancia es más bien lo que permanece, lo que no cambia, justamente aquello que carece de movimiento (expresando con ello nítidamente el espíritu aristotélico). La postura de Leibniz en este punto es relativamente novedosa en su momento. El movimiento es algo intrínseco a la sustancia, algo perteneciente a sus más primitivas determinaciones. En un escrito titulado *Reforma de la filosofía primera* dice Leibniz: “La razón última del movimiento en la materia es la fuerza que le ha sido impresa en la creación. Esta fuerza es inherente a todo cuerpo... Esta potencia de actuar es inherente a toda sustancia y de ella siempre nace alguna acción; de modo tal que la propia sustancia

corpórea (lo mismo que la sustancia espiritual) jamás cesa de actuar. No parecen haber percibido esto en forma suficiente los que han hecho consistir su esencia sólo en la extensión”.<sup>47</sup>

Esta actividad propia de la mónada la designa Leibniz con el nombre de *appetitus*. Se trata de la tendencia de la mónada a pasar de una representación del mundo a otra, se trata de la tendencia básica a la actividad. En la *Monadología* dice Leibniz: “La acción del principio interno que realiza el cambio o paso de una percepción a otra puede llamarse *appetitus*. Es cierto que el *appetitus* no siempre puede alcanzar completamente toda la percepción (*perceptio*) a que tiende, pero siempre obtiene algo de ella y llega a percepciones nuevas”.<sup>48</sup>

El *appetitus* está ligado a otro aspecto complementario que constituye la esencia de la mónada: la *perceptio*. La tendencia activa de la mónada es al cambio de una *perceptio* a otra, de una percepción o representación del mundo (que contiene siempre la mónada) a otra. Esta tendencia nunca se agota, nunca alcanza a la totalidad de las representaciones, nunca logra una representación de la totalidad. La *perceptio* sería la vertiente receptiva de las sustancias, mientras que el *appetitus* es la vertiente activa. Leibniz define así la *perceptio*: “El estado pasajero que envuelve y representa una multitud en la unidad o en la sustancia simple no es más que la llamada percepción”.<sup>49</sup>

El *appetitus* es llamado a veces por Leibniz *vis activa*, fuerza. Por eso llega a decir que “la noción de fuerza arroja mucha luz para entender la verdadera noción de sustancia”.<sup>50</sup> Esta *vis activa* no es sólo potencia de movimiento, sino que es acto. Esta tendencia a la actividad se realiza si algo no se lo impide. Leibniz expresa esto de la siguiente manera: “La fuerza activa no debe ser concebida como la potencia simple según el uso de las escuelas, o sea, como la receptividad de la acción, sino que envuelve un conato o tendencia a la acción de modo tal que la acción se sigue si algo no lo impide. Y en esto consiste propiamente la entelequía, poco entendida en las escuelas, pues tal potencia envuelve el acto y no persiste como mera facultad aunque no siempre proceda íntegramente a la acción a que tiende, esto es, siempre que se le opone un impedimento... La fuerza activa primitiva que Aristóteles llama *entelequia he prote*, vulgarmente *forma sustancial*, es otro principio natural que junto con la materia o fuerza pasiva constituye la sustancia corpórea, a saber, la que es por sí misma una, no un mero agregado de muchas sustancias”.<sup>51</sup>

Con la noción de *appetitus* Leibniz cala más profundo que Descartes. La actividad es característica común a toda sustancia corpórea. En Leibniz se da una especie de jerarquización de mónadas, pero la actividad es la característica que atraviesa todos los niveles. Dice Leibniz al respecto: “Y por ello se afianza el muy tradicional principio de la filosofía: las acciones son de los sujetos individuales. Pienso que ello es tan verdadero como su recíproco, a saber, que toda sustancia singular actúa ininterrumpidamente sin exceptuar al cuerpo mismo, en el que jamás se encuentra reposo absoluto”.<sup>52</sup>

En este sentido se pronuncia también G. Martín cuando dice: “Leibniz define la sustancia como aquello que tiene el principio de su acción y su pasión en su propia espontaneidad”.<sup>53</sup> Precisamente porque la determinación fundamental de la sustancia es la espontaneidad o actividad, “la ‘res extensa’ no puede ser sustancia”, en cambio la *res cogitans* sí la aceptaría Leibniz como sustancia; ahí radica, en opinión de G. Martín, la discrepancia fundamental respecto a Descartes.<sup>54</sup> Sin embargo en el mismo contexto del pasaje en el que se apoya G. Martín, Leibniz no dice que la sustancia extensa no pueda ser sustancia, sino más bien que los cartesianos no han acertado a descubrir la característica básica de toda sustancia. Leibniz habla incluso de “sustancia corpórea”. Dice en este contexto: “Esta potencia de actuar es inherente a toda sustancia y de ella nace siempre alguna acción; de modo tal que la propia sustancia corpórea (lo mismo que la sustancia espiritual) jamás cesa de actuar. No parecen haber percibido esto en forma suficiente los que han hecho consistir su esencia sólo en la extensión o también en la impenetrabilidad y que creyeron poder concebir el cuerpo en reposo absoluto”.<sup>55</sup> Leibniz busca una determinación que verdaderamente sea esencial para toda sustancia, y la encuentra en la actividad.

Desde esta perspectiva, Leibniz se sitúa en cierto sentido como precedente de la concepción sistemática de Hegel cuando en el Prólogo a la *Fenomenología del espíritu* se refiere a la necesidad de aprehender y expresar lo verdadero no sólo como sustancia, sino también como sujeto. En este mismo contexto habla Hegel de “sustancia viva”.

Así pues, *perceptio* y *appetitus* inhieren indisolublemente en lo que Leibniz llama *mónada*. En 1698 escribe Leibniz: “Debe encontrarse en la sustancia corpórea una entelequia primera, en fin, cierta capacidad primera de la activi-

dad, a saber, la fuerza motriz sobreañadida a la extensión (o lo que es meramente geométrico) y a la masa (o lo que es meramente material), que actúa siempre pero que sin embargo es modificada diversamente por el choque de otros cuerpos y sus conatos e impulsos. Y este mismo principio sustancial se llama alma en los vivientes, en los demás seres forma sustancial y, en cuanto constituye con la materia una sustancia realmente única, o sea, una unidad por sí, forma lo que llamo *mónada*”.<sup>56</sup>

#### 4.2.2. *La sustancia monádica tiene unidad*

Esto nos lleva a una nueva característica fundamental de la sustancia monádica: la unidad. Esta es la *segunda discrepancia* con respecto a Descartes. En 1687, Leibniz escribe en una carta a Arnauld: “Lo que no es verdaderamente *un ser*, no es tampoco verdaderamente *un ser*”.<sup>57</sup> La unidad es la condición de posibilidad del ser. Bastantes años después, en el comienzo de la *Monadología* escribe: “La mónada de la que hablaremos aquí no es sino una sustancia simple, que integra los compuestos; simple, es decir, sin partes. Tiene que haber sustancias simples puesto que hay compuestos... Ahora bien, donde no hay partes no hay extensión, ni figura, ni divisibilidad posibles. Y estas mónadas son los verdaderos átomos de la naturaleza”.<sup>58</sup>

Las mónadas son los elementos simples, las unidades mínimas. Aquello que tiene verdadera unidad. Esto lleva a Leibniz a dar un paso importante. Si la sustancia monádica es algo material, no puede tener una absoluta unidad, pues la materia es, al menos teóricamente, infinitamente divisible (por aquí surgen a nivel metafísico las consecuencias del cálculo infinitesimal) y, por tanto, cualquier parte de materia es múltiple. Lo material, lo extenso no puede ser sustancia monádica, porque no tiene verdadera unidad. Aquí se separa de nuevo Leibniz de Descartes. Puesto que la sustancia monádica no puede ser material, Leibniz tiene que comparar la mónada con puntos metafísicos. Lo expresa de la siguiente manera: “Pero los átomos de materia son contrarios a la razón, además de que incluso están compuestos de partes, puesto que la adhesión invencible de una de sus partes a otra no destruiría su diversidad. Sólo existen los átomos de sustancia, es decir, las unidades reales y absolutamente desprovistas de partes, que son las fuentes de las acciones y los primeros principios absolutos de la composición de las cosas y como los últimos ele-

mentos del análisis de las sustancias. Los podríamos llamar puntos metafísicos; poseen *algo vital* y una especie de percepción, y los puntos matemáticos son su punto de vista para expresar el universo”.<sup>59</sup>

Hay en Leibniz una afirmación de la individualidad como centro de la ontología y por tanto, de toda su concepción de la realidad. Lo determinante y decisivo de la totalidad sistemática que es el individuo no consiste en aquello que es común a todo individuo, y que adquiere por ello una cierta superioridad ontológica. Más bien Leibniz pone el acento en aquello que lo distingue de los demás, es eso lo que caracteriza a cada individuo en cuanto tal. Encontramos aquí rigurosamente planteada una metafísica de la individualidad, que rompe también en este punto con la tradición aristotélico-cartesiana. Lo que hace valioso al individuo no es aquello que tiene en común con los demás (p.e., animalidad y racionalidad), sino justamente lo que tiene de diferente. Eso es justamente lo que le hace a ese individuo ser lo que es. Esta es la definición clásica de esencia. Pero así planteado, esto sitúa a Leibniz como antecedente de Nietzsche.

Ahora bien, esta metafísica de la individualidad es compensada en Leibniz por el hecho de que la unidad monádica se predica también de la totalidad. Y esto abre la vía de una individualidad sistémica.

#### **4.2.3. Individualidad sistémica: tout est lié**

En un diálogo de 1706, Leibniz pone en boca de uno de los personajes (Ariste) una de las afirmaciones fundamentales que hizo Descartes respecto a la sustancia: “Todo lo que se puede concebir solo y sin pensar en otra cosa, o sin que la idea que de él se tiene represente otra cosa, o bien lo que se puede concebir como existiendo independientemente de otra cosa, es una sustancia... La definición debe ser entendida de los seres concretos”. A lo cual objeta Leibniz poco más adelante: “En el fondo, sólo Dios puede ser concebido como independiente de otra cosa... Los cuerpos no son independientes unos de otros, ellos tienen necesidad, p. e., de ser comprimidos y agitados por los circundantes... En fin, para seguir adelante, yo soy de la opinión de que no sólo la extensión, sino también el cuerpo mismo no podría ser concebido independientemente de otras cosas”.<sup>60</sup>

Leibniz expresa aquí una *tercera diferencia* respecto a Descartes que afecta al núcleo mismo de la concepción cartesiana. Sustancia no puede ser lo independiente, porque ningún cuerpo lo es (sólo Dios). Introduce un principio de interconexión entre los cuerpos que después será fundamental para interpretar la teoría de la mónadas y el resto del sistema leibniziano.

Ya en 1714, cuando el sistema estaba perfectamente conformado, escribe Leibniz: “Todo está ligado (*tout est lié*), y cada cuerpo actúa sobre cada uno de los demás cuerpos más o menos, según la distancia, y él es afectado por la reacción de los otros; se sigue de ahí que cada mónada es un espejo viviente o dotado de acción interna, representativo del universo según su punto de vista y tan regulado como el universo mismo”.<sup>61</sup> Y en la *Monadología* dice: “Ahora bien, este vínculo o acomodamiento de todas las cosas reales a cada una y de cada una a todas las demás hace que cada sustancia simple tenga relaciones que expresan a todas las demás y que sea, por consiguiente un perpetuo espejo viviente del universo”.<sup>62</sup> Nada más alejado del presunto atomismo leibniziano. Existe una interdependencia entre todas las sustancias, ninguna está aislada del resto. Cada una es una representación de la totalidad restante, es como un “espejo” de todo el universo.

¿En qué consiste ser “espejo” del resto de las mónadas? Escuchemos de nuevo a Leibniz: “No hay que creer que al decir espejo concibo que las cosas externas sean reproducidas siempre como en una imagen pictórica en los órganos y en el alma misma. Basta en verdad para la expresión de un ente en otro, que haya una ley constante de relaciones, en virtud de la cual los elementos singulares de uno pueden referirse a los elementos singulares que les corresponden en el otro”.<sup>63</sup> Esta relación (*rappor*) de todo con todo indica una respectividad en la que cada mónada “se asoma a las otras”, y no de un modo arbitrario, sino regulado. Este es un aspecto de la noción de *armonía preestablecida*. Ésta expresa el sometimiento de la mónada individual a la ley de la totalidad.<sup>64</sup> De ahí surge la noción de “mundo”, que expresa la interconexión de todo con todo. La totalidad resultante no es la suma de todas las partes; cada mónada expresa la totalidad desde su propio punto de vista, la mónada no es nada al margen de esa representación del universo; a cada parte le es esencial la totalidad, porque cada una es lo que es respecto del resto. Todo está en todo. Por eso la mónada no necesita “ventanas”, porque desde el comienzo acoge en sí a la totalidad. La manera de ese acoger en sí se produce mediante la integra-

ción en la legislación general de la totalidad. Nada puede venirle, pues, a la mónada de fuera a través de una hipotética “ventana”. No la necesita porque las mónadas son transparentes entre sí, o dicho con más precisión, son traslúcidas. De venirle algo de fuera, tendría que ser de fuera de la totalidad; y esto, por definición, es imposible.<sup>65</sup> Así se expresa la “mundanidad” de la mónada, y la totalidad, el “mundo”, como mónada de las mónadas, como *monas monadum*.

Contrasta esta conclusión a la que llega Leibniz especialmente con David Hume. Éste acaba su *Tratado sobre la naturaleza humana* diciendo: “Hay dos principios que no puedo hacer compatibles, a pesar de que tampoco está en mi poder renunciar a ninguno de ellos. Estos principios son que todas nuestras percepciones distintas son existencias distintas, y que la mente no percibe jamás conexión real alguna entre existencias distintas”.<sup>66</sup> Por su parte, Leibniz diría justamente lo contrario: la mente es incapaz de captar individuos aislados, desconectados de todo el resto; por decirlo con sus propias palabras, “todo está ligado”. Sería una concepción atomista frente a una concepción sistemática de lo real. Mientras Hume adopta una perspectiva psicologista, Leibniz se sitúa en un punto de vista logicista. Frente a los átomos de la percepción, Leibniz descubre conexiones lógico-matemáticas.

Así pues, con su concepción general de la realidad como sustancia activa, unitaria y sistemática, Leibniz consigue poner el movimiento en el corazón mismo de la realidad, sin considerarlo un elemento de segundo orden. Lo que la realidad verdaderamente es, ya no es lo inmutable, lo idéntico, lo permanente (lo “sustancial” en sentido aristotélico-cartesiano), sino que la actividad es la característica esencial de la sustancia. Se trata de una concepción dinámica de lo real.

## 5. Funcionalismo y vitalismo: determinantes de la ontología leibniziana

El “pan-esencialismo” derivado de la ruptura del esquema sustancia-accidente y la concepción del fondo de la realidad como activo, unificado e interdependiente son los puntos de fuga de las dos tendencias presentes en la ontología leibniziana. La tendencia (y tradición) fenomenista es asumida y transformada

en manos de Leibniz en un cierto tipo de *funcionalismo*. La tendencia (y tradición) sustancialista acaba convirtiéndose en el pensamiento leibniziano en el *vitalismo* metafísico que caracteriza el trasfondo íntimo de la mónada. Estas dos tendencias coexisten en la ontología leibniziana.

Vitalismo y funcionalismo no caracterizan a dos partes o ámbitos de lo real, sino que delimitan dos perspectivas metodológicas y epistemológicas de las que resultan dos configuraciones distintas de lo real y dos niveles ontológicos. Entre ambas hay interacción y trasvase categorial, y su análisis conjunto constituye la ontología unificada de la individualidad sistémica presentada por Leibniz.

### 5.1. Funcionalismo fenoménico

El distanciamiento de la metafísica sustancialista aristotélico-cartesiana en el marco de una ontología de la individualidad sistémica pasa por un desdibujamiento de la distinción sustancia-accidente y por una reorganización del valor de los elementos constitutivos de la unidad monádica.

En la alternativa leibniziana ya no hay una esencia inalterable, sino que el conjunto es un sistema dinámico, unificado por una “ley” común. Todas las notas se atienen a una normativa de funcionamiento dentro del conjunto. De ahí que el valor de cada nota ya no depende del valor cualitativo del nivel ontológico al que pertenezca, sino de su *función* en el conjunto, del papel que desempeña en la dinámica del devenir, en su integración en una norma. Desde esta perspectiva, el rasgo individual está en función del todo. Queda así compensado el individualismo al que podría conducir la autosuficiencia ontológica derivada del concepto de *notio completa* propio de cada ser monádico.

Para pensar esta idea Leibniz elabora la noción clave de “expresión”. Cada individuo expresa la totalidad a su manera. Entiende por expresión lo siguiente: “Una cosa expresa otra, cuando hay una relación constante y reglada entre lo que se puede decir de una y de la otra”.<sup>67</sup>

En virtud de la interconexión de todos los individuos, cada uno *expresa* la totalidad a su manera,<sup>68</sup> desde una determinada perspectiva. En eso consiste precisamente su naturaleza.<sup>69</sup> El primer nivel en el que funciona “el misterio de la conexión universal” es el de los fenómenos,<sup>70</sup> y obedece a que “Dios ha

creado todas las sustancias de manera que todos sus fenómenos se corresponden entre sí”.<sup>71</sup>

La “razón” del “misterio de la conexión universal de los fenómenos”<sup>72</sup> y de la “concordancia general de todas las cosas”<sup>73</sup> sólo es accesible a la mente divina. Esta limitación tiene carácter estructural, no es superable en la historia. Al alcance de la razón humana sólo están las regularidades de (ciertos) fenómenos.

Esta noción de “expresión” se puede ejecutar de múltiples maneras. Las leyes de las ciencias, por ejemplo, son un modo de plasmar esa integración de los individuos (notas, movimientos, hechos, etc.) en una serie reglada, esto es, en una legalidad. En virtud de esta noción de expresión “todos los fenómenos de los cuerpos pueden ser explicados maquinalmente o mediante la filosofía corpuscular dados ciertos principios de mecánica”.<sup>74</sup>

Por esta vía delimita en su sistema filosófico el lugar correspondiente a todo el nuevo pensamiento científico, y por tanto, su legitimación racional. En este nivel todo fenómeno deviene “esencial”, y su explicación se convierte en objeto de las diversas ciencias y de la correspondiente metodología racional. Esta vía abre la puerta a todas las investigaciones leibnizianas sobre la característica universal, lógica, geometría, física, etc. Se abre en definitiva la perspectiva del ideal leibniziano de hacer del pensamiento un manejo metódico de signos, un cálculo automático, mediante el cual es tan fácil “ser geómetra como profeta”.

Este es el horizonte en que Leibniz inserta su idea de razón calculadora, y que difiere netamente de la “racionalidad” que ha conducido a concebir lo real como “indivisible, inengendrable e incorruptible”,<sup>75</sup> donde difícilmente puede funcionar el criterio de la cuantificación.

Esta es la alternativa funcionalista fenoménica, que Leibniz elabora frente al sustancialismo cartesiano. Con ella, lejos de apuntar hacia algún tipo de disolución de la unidad sistémica individual, al modo de Hume, Leibniz apunta hacia el carácter constitutivo, y en ese sentido, “esencial” de cada nota. Apunta hacia un “superesencialismo”<sup>76</sup> funcionalista<sup>77</sup> como pieza teórica básica en la explicación leibniziana de la contingencia.

En el nivel de la realidad sustancial, la regla que “explica” la serie completa de un “individuo” es inalcanzable para la inteligencia humana, aunque “cada una de estas sustancias contiene en su naturaleza *la ley de continuidad de la serie*

*de sus operaciones, y todo lo que le ha ocurrido y ocurrirá”*<sup>78</sup>. Esta ley rige las “operaciones”, esto es, el modo de operar, de comportarse, de funcionar un ser individual. Este es el rasgo operacional o funcionalista del pensamiento leibniziano, cuando adopta esta perspectiva epistemológica. Es el Leibniz del *calculemus*, abocado al fenomenismo y al *funcionalismo*.

## 5.2. Vitalismo de la realidad

Ahora bien, el nivel epistemológico del análisis científico de los fenómenos no es auto-suficiente. Resulta que “en el análisis último de los principios de la física y de la mecánica misma encontramos que no se podrían explicar estos principios sólo mediante las modificaciones de la extensión, y [además] la naturaleza de la fuerza exige ya otra cosa”<sup>79</sup>. ¿Qué es esa otra cosa? Una indagación en otra perspectiva, con otra metodología y dirigida por otros intereses. Se trataría ahora, dicho con terminología galileana, no de explicar *ómo* acontecen los fenómenos, sino de aclarar *qué* es en su fondo último la realidad. La metodología para este otro modo de indagación ya no puede ser la propia de las nuevas ciencias, ni los resultados tampoco pueden ser del mismo tipo.

Para abordar esta otra vía de análisis conviene partir de la experiencia fundamental que Leibniz traslada a su filosofía: la experiencia de la vida. En esto estuvo influido sin duda por sus conocimientos de la biología de su época, que comienza a utilizar el microscopio, y a descubrir infinidad de seres vivos en la menor porción de materia, hasta el momento desconocidos.

En primer lugar concibe que a nivel de los fenómenos todo está vivo, todo ser corporal, aparentemente inerte, está compuesto de seres vivos de tamaño insignificante pero real. “Yo sostengo que el número de las almas es infinito y que la materia es divisible sin fin [;] no se puede señalar ninguna parte tan pequeña que no contenga un cuerpo animado, o al menos dotado de una entelequia o forma sustancial, que le da una verdadera unidad de manera que toda masa es o bien un cuerpo organizado, o un montón de cuerpos organizados”<sup>80</sup>.

Esta idea la generaliza en su concepción de la realidad corporal, y formula un “principio vital”, con valor a nivel de fenómenos: “Estoy muy lejos de la

opinión que dice que los cuerpos animados no son más que una pequeña parte de los otros. Creo más bien, que todo está lleno de cuerpos animados, y según mi parecer, hay sin comparación más almas que átomos según el señor Cordemoy, quien establece su número finito [de ellos], mientras yo sostengo que el número de las almas o al menos de las formas es infinito y que a la materia, al ser divisible sin fin, no se le puede asignar ninguna parte, tan pequeña en la que no haya dentro cuerpos animados, o al menos dotados de una entelequia primitiva, o (si usted permite que nos sirvamos tan generalmente del nombre de *vida*) de un *principio vital*, es decir, sustancias corporales de las que se puede decir en general que todas son vivientes".<sup>81</sup>

Leibniz concede tal potencia explicativa a este principio vital, que lo convierte también en un principio válido en el nivel ontológico de la "realidad" en sentido estricto, al que sólo se accede pensando "en rigor metafísico". No se trata sólo de que "toda la materia debe estar llena de sustancias animadas, o al menos vivientes, o algo parecido".<sup>82</sup> Ese "principio vital" expresa también el fondo último del ser de lo real, y por ello Leibniz concibe que la totalidad de lo real constituye un organismo vivo, donde "todo está lleno" y por ello todo influye en todo.<sup>83</sup> Así se expresa en la *Monadología*, donde ya no está hablando de la materia o de los cuerpos extensos, sino que ese discurso expresa "en rigor metafísico" la verdadera esencia de lo real. Esta línea de reflexión queda encuadrada finalmente en el *appetitus* como uno de los rasgos básicos de la sustancia individual.

De este modo queda plasmado el trasvase que hay en el pensamiento leibniziano desde el nivel gnoseológico de las ciencias biológicas hasta la ontología. Este proceso culmina en la formulación de un *principio vital* cuyo alcance se extiende, más allá de los fenómenos, hasta el corazón mismo de su noción metafísica central: la *mónada*. Cada individuo sustancial (mónada) es una especie de "espejo viviente". Lo más significativo de esta metáfora en este contexto no es que se trate de un "espejo", puesto que el carácter representacional del conocimiento es una tesis ampliamente difundida ("la naturaleza de la sustancia es ser representativa"<sup>84</sup>); destaca el hecho de que ese "espejo" sea "viviente".

Leibniz adopta como modelo general para pensar la realidad no el de una máquina cuyas piezas son independientes y recambiables, sino el de un *orga-*

*nismo vivo.*<sup>85</sup> Este rasgo vitalista es el que concede verdadera unidad (indivisibilidad) al ser individual. Con ello elabora una ontología de la “razón viviente”, rigurosamente individualista y estructuralmente sistemática, con la que consigue dos cosas: superar la ontología sustancialista y plantear una alternativa al cartesianismo (cuyo modelo de saber fue la física), y en el fondo a la línea predominante en la génesis de la modernidad.

En este ámbito de la reflexión leibniziana cabe encuadrar toda la influencia que hay, junto a la tradición sustancialista medieval y moderna, de la tradición hermética, teosófica, cabalística, neoplatónica,<sup>86</sup> así como la decisiva influencia de los últimos desarrollos de la biología, la anatomía, etc. En todas estas corrientes de pensamiento subyace de un modo u otro el vitalismo que aflora de manera decisiva en el pensamiento de Leibniz (aunque históricamente hubiera que esperar aún un siglo para asistir a su expansión generalizada). Por esta vía exploratoria Leibniz desemboca en una concepción de la realidad como “indivisible, indestructible e inengendrable”.<sup>87</sup> Estos rasgos son reconocidos bajo la noción de *forma sustancial*, que garantiza la unidad esencial de todo verdadero ser.

Éste es el Leibniz de la *fuerza viva*, del *príncipe vital* como principio último que late en el más profundo y verdadero fondo de lo real. Esta línea de reflexión acaba en la noción de *mónada* como *vis viva*.

## 6. Hacia una ontología unificada: *Calculemus* y *Príncipe vital*.

La ontología de Leibniz conjuga las dos tendencias señaladas, sustancialista y fenomenista. En su obra estas tendencias son asumidas, criticadas, elaboradas y transformadas en el marco de un resultado final que puede denominarse una *ontología de la individualidad sistémica*.

La tendencia sustancialista toma como punto de referencia inmediato la concepción cartesiana y como referencia remota halla su origen en la propuesta aristotélica. En discusión con Descartes principalmente, Leibniz elabora su concepción de la sustancia como ser individual activo, unitario y sistémicamente vinculado. El carácter de lo real en cuanto estructura monádica viene determinado por un *príncipe vital* que expresa el fondo metafísico de la realidad.

Por su parte, la tendencia fenomenista incorpora el nivel ontológico de los fenómenos al conjunto del sistema revalorizándolo como perspectiva legítima de análisis de lo real, con objetivos y metodología propios. En este caso se trata de asumir el desarrollo de las ciencias desde Galileo y en discusión con el marco teórico empírista desarrollado en el ámbito británico, reconstruir una concepción de la ciencia compatible con la ontología monadológica, pero autónoma respecto a ella. En esta línea son conocidas las aportaciones leibnizianas en el ámbito de las ciencias formales (matemática, lógica), naturales (física) y sociales (historia). El ideal de saber concebido por Leibniz en esta dirección se resume en la expresión *calculemus*. Este es el marco creado para transformar el saber científico en un orden formalmente operativo y que al mantenerse en el nivel fenoménico propio de la ciencia se convierte en lo que podría denominarse un *funcionalismo*.

Tanto la vía del *calculemus* como la del *principe vital* representan modos distintos, legítimos, interrelacionados y en cierto sentido autosuficientes de acercamiento a la realidad, con regímenes metodológicos específicos. Por ello “es inútil mencionar la unidad, noción o forma sustancial de los cuerpos cuando se trata de explicar los fenómenos particulares de la naturaleza”.<sup>88</sup> “Las formas [sustanciales] no deben emplearse para explicar los fenómenos de la naturaleza”.<sup>89</sup> Para este fin basta la “filosofía corpuscular”. Pero a su vez, “la multitud, la extensión y la máquina contienen y presuponen el ser, la unidad, la sustancia y la fuerza”.<sup>90</sup> La entidad real no es ni sólo materia fenoménica ni sólo forma sustancial; lo que es “verdaderamente un ser” es “la sustancia animada a la que pertenece esta materia”.<sup>91</sup> En rigor metafísico, el vitalismo tiñe toda la ontología de la realidad leibniziana.

Por ello, la síntesis de estas dos tendencias ontológico-epistemológicas es un factor clave para reconstruir una ontología unificada a raíz del pensamiento de Leibniz, que ha de adoptar, según se ha ido viendo, el formato de una *ontología de la individualidad sistemática*. Tanto el Leibniz del *calculemus* como el del *principe vital* son ingredientes esenciales de ese sistema, y poner el acento en uno de ellos supone hacer una interpretación unilateral de su pensamiento. Estos dos principios (*calculemus*, *principe vital*) atraviesan los diferentes ámbitos de racionalidad y de realidad, por lo que constituyen dos claves esenciales para la reconstrucción de una ontología unificada en el pensamiento leibniziano.

## Notas

1. *Cfr.* A. Heinekamp, “Einleitung”, en A. Heinekamp, F. Schupp (Hrsg.), *Leibniz' Logik und Metaphysik*, Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt, 1988, pp. 1-52; J. A. Nicolás, *Razón, verdad y libertad en G.W. Leibniz*, Granada, Univ. Granada, 1993, pp. 19-30.
2. *Cfr.* por ejemplo, “Sobre el modo de distinguir los fenómenos reales de los imaginarios”, AAVI, 4B, 1503/trad. cast., *G.W. Leibniz, Escritos filosóficos*, E.Olaso (ed.), Buenos Aires, Ed. Charcas, 1982 [Olaso], p. 268.
3. G. W. Leibniz, *Correspondencia con Arnauld*, en G.W. Leibniz, *Obras Filosóficas y Científicas* [OFC], vol. 14: J. A. Nicolás, M. R. Cubells (eds.), *Correspondencia I*, Granada, Ed. Comares, 2007, Carta 16, p. 80/ed. Finster [F] 196; *cfr.* tb. OFC 14, 75/F184.
4. *Correspondencia con Arnauld*, Carta 24, OFC14, 134/F328.
5. G. W. Leibniz, “Sobre el modo de distinguir los fenómenos reales de los imaginarios”, AAVI, 4B, 1500/Olaso, p. 266.
6. G. W. Leibniz, *op. cit.*, AAVI, 4B, 1501-2/Olaso, p. 267.
7. *Idem*.
8. *Idem*.
9. G. W. Leibniz, *op. cit.*, AAVI, 4B, 1504/Olaso, p. 270.
10. *Cfr.* por ejemplo, *Correspondencia con Arnauld*, Carta 24, OFC14, 122 y 125/F300 y 306.
11. *Correspondencia con Arnauld*, Carta 24, OFC14, 133-4/F326-8
12. *Correspondencia con Arnauld*, Carta 24, OFC14, 125/F306
13. *Idem*.
14. *Idem*.
15. *Correspondencia con Arnauld*, Carta 24, OFC14, 134/F 328.
16. *Correspondencia con Arnauld*, Carta 18, OFC14, 104/F258.
17. “Advertencias a la parte general de los principios de Descartes”, G.W. Leibniz, *Philosophischen Schriften*, C.I. Gerhardt (Hrsg.) [GP], Berlín, 1880 (reimp. G.Olms Verlag, Hildesheim, 1978), vol. IV, 364 (trad. cast., G.W. Leibniz, *Escritos filosóficos*, E. Olaso (ed.), Buenos Aires, Ed. Charcas, 1982, p. 429).
18. *Idem*.
19. *Correspondencia con Arnauld*, Carta 18, OFC14, 95/F232-4.
20. “Sobre el modo de distinguir los fenómenos reales de los imaginarios”, AAVI, 4B, 1504/ Olaso, 270.
21. *Idem*.
22. *Idem*.
23. *Correspondencia con Arnauld*, Carta 10, OFC14, 40/F92.
24. *Correspondencia con Arnauld*, Carta 12, OFC14, 59/F142.
25. G. W. Leibniz, *Discurso de metafísica*, AA VI, 4B, 1546/Olaso, p. 292.

26. *Correspondencia con Arnauld*, Carta 10, OFC14,41/F94
27. *Correspondencia con Arnauld*, Carta 10, OFC14,41/F94
28. *Cfr.* J. A. Nicolás, 1993, *op. cit.*, nota 1.
29. *Correspondencia con Arnauld*, Carta 12, OFC14, 58/F142.
30. *Idem*.
31. *Correspondencia con Arnauld*, Carta 16, OFC14, 78-81/F191-200.
32. G. W. Leibniz, “Disputación metafísica sobre el principio de individuación”, AA VI, 1, 11/GP IV, 18. *Cfr.* también Juan A. Nicolás, “G. W. Leibniz: racionalidad onto-lógico-moral”, en A. Segura (ed.), *Historia universal del pensamiento*, vol. 3, Vizcaya, Ed. Liber Distribuciones, 2007, pp. 489-541.
33. *Cfr. Correspondencia con Arnauld*, Carta 10, OFC14, 42/F98; también Carta 11, OFC14, 47/F112.
34. *Correspondencia con Arnauld*, Carta 10, OFC14, 35/F78.
35. *Idem*.
36. *Correspondencia con Arnauld*, Carta 24, OFC14, 122/F300.
38. La problemática de la “sustancia corporal” y por tanto compuesta, es tratada por Leibniz en la *Correspondencia con Arnauld* y sobre todo posteriormente, en la *Correspondencia con B. Des Bosses*. *Cfr.* OFC, vol. 14.
38. *Correspondencia con Arnauld*, Carta 11, OFC14, 47/F110-112.
39. C. Roldán, “La salida leibniziana del laberinto de la libertad”, en G.W. Leibniz, *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*, C. Roldán (ed.), Madrid, Tecnos, 1990, pp. IX-LXXII.
40. *Correspondencia con Arnauld*, Carta 4, OFC14, 17/F36.
41. *Correspondencia con Arnauld*, Carta 11, OFC14, 47/F112.
42. *Correspondencia con Arnauld*, Carta 27, OFC14, 149/F362.
43. *Cfr.* Juan A. Nicolás, “La noción de sustancia de Leibniz frente a la de Descartes”, *Cuadernos de filosofía y ciencia*, 4 (1983), pp. 161-172.
44. Advertencias a la parte general de los *Principios de Descartes*, GP IV, 364/ Olaso, 429; *cfr.* GP IV, pp. 469 y 470.
45. G. W. Leibniz, *Teodicea*, GP. VI, p. 350.
46. G. W. Leibniz, “Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en razón”, GP VI, 598/ Olaso, p. 597.
47. G. W. Leibniz, “Reforma de la filosofía primera”, GP IV, 470/Olaso, 457; *cfr.* GP IV, p. 509.
48. G. W. Leibniz, *Monadología*, GP VI, 609/ Velarde, p. 85.
49. *Ibíd.*, VI, 608/ Velarde, p. 82.
50. G. W. Leibniz, “Reforma de la filosofía primera”, GP. IV, 469/ Olaso, p. 457.
51. G. W. Leibniz, [Examen de la física de Descartes], GP.IV, 395/ Olaso, p. 437.
52. G. W. Leibniz, “Sobre la naturaleza misma”, GP. IV, 509/ Olaso, p. 491.

53. G. Martin, *Leibniz. Logik und Metaphysik*, W. de Gruyter, 2. Aufl., Berlin, 1967, p. 146.
54. G. Martin, *op. cit.*, p. 147.
55. *Reforma de la filosofía primera*, GP IV, 470/Olaso, pp.457-8.
56. “Sobre la naturaleza misma”, GP. IV, 511/Olaso, 493; *cfr.* GP. IV, p. 395.
57. *Correspondencia con Arnauld*, Carta 24, OFC14, 104/F256.
58. *Monadología*, GP VI, 607/Velarde, 73; *cfr.* GP VI, 598.
59. G. W. Leibniz, “Sistema nuevo de la naturaleza y de la comunicación de las sustancias”, GP IV,482-83/ Olaso, p. 466.
60. G. W. Leibniz, “Diálogo de Filarete y Ariste”, GP VI, pp. 581-5.
61. “Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en razón”, GP.VI, 599/ Olaso, p. 598.
62. *Monadología*, GP. VI, 616/ Velarde, p. 120.
63. G. W. Leibniz, “Consecuencias metafísicas del principio de razón”, Couturat, 15/ Olaso, p. 509.
64. H. Holz, *Leibniz*, Madrid, Tecnos, 1970, pp. 80-81 (edición original, 1958).
65. *Cfr.* Holz, *op. cit.*, pp. 71 y ss.
66. David Hume, *Tratado naturaleza humana*, Madrid, Tecnos, 2<sup>a</sup> ed., 1992, pp. 831-2 (S.B., 636).
67. *Correspondencia con Arnauld*, Carta 24, OFC14, 120/F294; tb. OFC14, 126/ F310.
68. *Correspondencia con Arnauld*, Carta 16, OFC14, 73/F178.
69. *Cfr. Correspondencia con Arnauld*, Carta 24, OFC14, 128/F314.
70. *Correspondencia con Arnauld*, Carta 16, OFC14, 74-5/F182.
71. *Idem*.
72. *Correspondencia con Arnauld*, Carta 16, OFC14, 74/F182.
73. *Correspondencia con Arnauld*, Carta 16, OFC14,75/F184.
74. *Correspondencia con Arnauld*, Carta 16, OFC14, 81/F198.
75. *Correspondencia con Arnauld*, Carta 24, OFC14, 125/F306.
76. B. Mates, *The philosophy of Leibniz. Metaphysics and language*, Oxford, 1986.
77. E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, Berlín, 1910 (reimp. Darmstadt, 1969).
78. *Correspondencia con Arnauld*, Carta 27, OFC14, 148/F360.
79. *Idem*.
80. *Correspondencia con Arnauld*, Carta 24, OFC14, 122/F298-300.
81. *Correspondencia con Arnauld*, Carta 24, OFC14, 132-3/F324.
82. *Correspondencia con Arnauld*, Carta 24, OFC14, 125/F306.
83. *Monadología*, 61, GP VI, 617/Velarde, p. 127.
84. *Correspondencia con Arnauld*, Carta 24, OFC14, 128/F316.
85. *Cfr. Monadología*, 64, G. P VI, 618/Velarde, p. 131.

86. Cfr. B. Orio, *Leibniz y el pensamiento hermético*, Valencia, Ed. UPV, 2002.
87. *Correspondencia con Arnauld*, Carta 16, OFC14, 79 y 80/F192 y 196.
88. *Correspondencia con Arnauld*, Carta 16, OFC14, 81/F198.
89. *Correspondencia con Arnauld*, Carta 16, OFC14, 75/F184.
90. *Correspondencia con Arnauld*, Carta 18, OFC14, 96/F234.
91. *Correspondencia con Arnauld*, Carta 24, OFC14, 133/F326.

Fecha de recepción del artículo: 14 de noviembre de 2007

Fecha de remisión a dictamen: 13 de diciembre de 2007

Fecha de recepción del dictamen: 15 de enero de 2008