

UNED

UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA
FACULTAD DE FILOSOFÍA

Máster Universitario en Filosofía Teórica y Práctica
Especialidad de Historia de la Filosofía
y Pensamiento Contemporáneo

Trabajo Fin de Máster

LA '*SUSTANCIA APERCEPTIVA*'

UNA HERMENÉUTICA DESDE LA METAFÍSICA DE G. W. LEIBNIZ

Autor: Mario Cuenca García

Tutor: Jacinto Rivera de Rosales Chacón

Madrid, Junio de 2018

RESUMEN

El objetivo del presente trabajo de investigación es examinar algunos de los numerosos campos abonados por la 'filosofía del espíritu'. La exposición se inicia y avanza en su lógica y escalonada estructura con un riguroso análisis de la metafísica de G. W. Leibniz, ofreciendo *a posteriori* una serie de hipótesis alternativas que, en algunos casos, complementan y, en otros, contravienen las propuestas leibnizianas.

A pesar de su inherente complejidad, es necesario una incursión en el pensamiento ontológico y teológico del filósofo alemán para abordar con cierta solvencia el núcleo central de la temática elegida: la filosofía de la '*sustancia aperceptiva*'. Sólo desde esta doble perspectiva resultará provechoso introducirse y profundizar en el estudio de la '*sustancia inteligente*': 'Onto-Teología' → 'Filosofía del Espíritu'.

Fuera de las férreas fronteras del pensamiento leibniziano es gratificante trabajar, incluso utilizando algunas de sus propias bases y estructuras argumentativas, indagando y adentrándose en nuevos ámbitos especulativos en los que la 'filosofía del espíritu' puede transitar libremente, mostrando así su gran diversidad y riqueza hermenéutica a todo estudioso que se deje seducir por las amables invitaciones de la 'razón práctica'.

ABSTRACT

The objective of the present investigation work is to examine some of the numerous fields facilitated by the 'philosophy's spirit'. The exposition is started and continued in a logic and stepwise structure with a rigorous analysis of G. W. Leibniz's metaphysic, showing ex-post a succession of alternative hypothesis that, in some cases, complement it, and in other cases contravene the Leibniz's proposes.

In spite of the inherent complexity, it is necessary a incursion on theological and ontological thought of the german philosopher in order to approach the central nucleus of the chosen theme: the philosophy of '*apperceptive substance*'. Only from this dual perspective, it would be helpful enter and deepen in the study of the '*intelligence substance*'. 'Ontology-Theology' → 'Spirit Philosophy'.

Outside of the strong borders of leibnizian thought, it is gratifying to work, even using some of his own bases and argumentative structures, inquiring and penetrating in new speculative ambits in which the 'spirit philosophy' can move freely, showing its great diversity and richness hermeneutic to any academic who let be seduce by the friendly invitations of the 'practical reason'.

ÍNDICE

1 INTRODUCCIÓN.....	4
2 PARTE I: INTRODUCCIÓN A UNA TEORÍA GENERAL DE LA SUSTANCIA.....	9
Ontología.	
2.1 La sustancia simple.....	10
Fuerza activa, autarquía y diferencia. Jerarquía monádica.	
2.2 La sustancia compuesta/corpórea.....	22
Entelequia dominante, cuerpo orgánico y vínculo sustancial.	
3 PARTE II: LA SUSTANCIA APERCEPTIVA.....	38
Teología y Filosofía del Espíritu.	
3.1 La sustancia aperceptiva primera.....	38
Sobre la existencia y los atributos de Dios.	
3.2 La sustancia aperceptiva creada.....	46
Origen, naturaleza y destino del espíritu.	
3.3 La libertad de Dios.....	49
El mejor de los mundos posibles, sus leyes y el hombre.	
3.4 La pre-ordenación divina.....	62
Noción completa, ontología de la individualidad y pre-determinación no necesitante.	
3.5 El innatismo en el hombre.....	70
Innatismo total en el alma humana y el innatismo parcial de los <i>Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano</i> (1703).	
3.6 El mal y el pecado en el hombre.....	74
Males metafísico, moral y físico. Voluntades antecedente y consecuente.	
3.7 La salvación y condenación del hombre.....	81
Virtud e impenitencia final previstas.	
3.8 La libertad del hombre.....	82
Conocimiento, espontaneidad y contingencia.	

3.9 La armonía preestablecida.....	91
Expresión, perspectivismo y presciencia.	
3.10 La unión alma-cuerpo.....	99
Causas eficientes/físicas y causas finales/morales.	
3.11 El principio de progreso.....	102
El principio de perfección continua en la creación.	
4 PARTE III: HIPÓTESIS ALTERNATIVAS.....	108
Ontología y Filosofía del Espíritu.	
4.1 Sustancia material y sustancia espiritual.....	108
La ‘única materia’. Sensibilidad e inteligibilidad. Principio activo formal y principio pasivo material.	
4.2 La vida del espíritu y la ley del progreso.....	120
El principio de igualdad cualitativa. El principio de perfección y el cálculo diferencial. Dialéctica y experiencias dialécticas.	
4.3 Pluralidad de mundos habitados y de existencias corporales del espíritu...129	
Infinidad de mundos. Pre-existencia y post-existencia corporal del alma.	
4.4 La interacción entre sustancias. La unión alma-cuerpo.....	138
Cuerpos sutiles y cuerpos ordinarios/naturales. El cuerpo/materia espiritual. El intelecto pasivo/paciente.	
4.5 Pre-determinación y libertad de la criatura racional.....	148
Libre albedrío y libertad. La ley del progreso y la ley universal de causalidad.	
4.6 Pre-determinación, el mal y la condenación del alma humana.....	152
Sufrimiento y regeneración. Lo mejor en el todo y lo mejor posible en cada parte.	
5 CONCLUSIONES.....	158
6 APÉNDICE.....	162
Textos complementarios referenciados en notas a pie de página.	
BIBLIOGRAFÍA.....	189

1 INTRODUCCIÓN.

Vamos a comenzar con una introducción a lo que ha sido la metodología seguida en el planteamiento y desarrollo del trabajo de investigación que nos ocupa.

Asumiendo la dificultad existente a la hora de abordar parcialmente el pensamiento de Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), se ha procurado no descuidar en la selección el examen de las principales líneas estructurales que jalonaron su fecunda actividad filosófica y científica. ¿Hay algo en la actividad intelectual de filósofo de Hannover que no rezume metafísica?

La finalidad del presente estudio ha sido indagar dentro de los ámbitos que aglutinan todo aquello que se conoce como ‘filosofía del espíritu’: la ‘*sustancia aperceptiva*’. *Apercepción es conciencia de la percepción*, es decir, un acto de conciencia del estado interior o *yo* individual y, por tanto, una actividad puramente reflexiva. Para Leibniz, sólo un tipo de sustancia cuenta con esta cualidad o aptitud: la ‘sustancia espiritual’: la necesaria –Dios- y la creada -el espíritu del hombre-, es decir, la ‘mónada suprema’, con percepciones distintas de la totalidad, y las ‘mónadas racionales’ o espíritus, las sustancias inteligentes del universo, con percepciones distintas limitadas por naturaleza, desde, ahora y por siempre, en función del grado de desarrollo racional de las mismas.

‘Teología’ y ‘filosofía del espíritu’, serán las materias fundamentales sobre las que se centrará el análisis en el itinerario central de la exposición. Sin embargo, no se dejará de introducir el asunto con un apartado previo, a mi juicio necesario, aún consciente de su extraordinaria complejidad en el *corpus* metafísico leibniziano: Introducción a una “teoría general de la sustancia”.

Por tanto, dos primeras partes dedicadas al examen del pensamiento metafísico de Leibniz, en las que, inicialmente, el desarrollo de los distintos subapartados se lleva a cabo partiendo de los escritos que se inscriben, según los estudiosos leibnizianos, en la fase de madurez de su sistema, es decir, aquellos escritos que Leibniz elaboró durante aproximadamente los diez últimos años de su vida (1706-1716). Así, por ejemplo:

- *Notas sobre Bayle* (1706).
- *Comentarios a la metafísica de los unitarios de C. Stegmann* (1708-1710)
- *Teodicea* (1710)
- *Monadología* (1714)

- *Principios de naturaleza y de la gracia fundados en la razón* (1714)
- *La última respuesta* (1716)

Incluiré en esta fase de madurez:

- *Correspondencia Leibniz - de Volder* (cartas 25 a 36, de 1703 a 1706)
- *Correspondencia Leibniz - des Bosses* (1706-1716).

A partir de aquí, se procede a contrastar y complementar el análisis de los textos estudiados descendiendo progresivamente en la serie hasta llegar al año 1686, año en el que ve la luz el emblemático *Discurso de metafísica*, texto que, para gran parte de los especialistas, recoge de una manera clara y nítida la primera formulación del sistema. A partir de un pormenorizado estudio de este relevante documento es oportuno introducirse en la *Correspondencia Leibniz - Arnauld* (1686-1690). Además, en este periodo medio se han seleccionado para su examen los siguientes escritos:

- *Sobre el mundo presente* (1684-1686)
- *Sobre la reforma de la filosofía primera y sobre la noción de sustancia* (1694)
- *Nuevo sistema de la naturaleza y de la comunicación de las sustancias, así como de la unión que existe entre el alma y el cuerpo* (1695)
- *Objeciones de M. Foucher contra el nuevo sistema de la comunicación de las sustancias* (1695)
- *Notas sobre las objeciones de M. Foucher* (1695-1696 [?])
- *Aclaración al sistema de la comunicación de las sustancias* (1696)
- *Extracto de una carta de Leibniz sobre su hipótesis de filosofía* (1696)
- *La doble infinitud en Pascal y la mónada* (posterior a 1695)
- *Sobre la originación radical de las cosas* (1697)
- *Discusión con Gabriel Wagner* (1698)
- *Resumen de metafísica* (1703 [?])
- *Que somos sustancias* (posterior a 1704)

De *Los nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* (1703-1704) sólo se ha llevado a cabo el estudio del Libro primero: *Sobre las ideas innatas*. No ha sido mi intención en el presente trabajo, profundizar en la ‘Teoría del Conocimiento’ de Leibniz. No obstante, en varias de las lecturas seleccionadas aparecen tratadas convenientemente algunas nociones centrales de su gnoseología.

Un buen resumen del sistema lo encontramos en las cartas que Leibniz escribió a Arnauld de fechas 9 de Octubre de 1687 y 23 de marzo de 1690.

El "principio de razón suficiente" y sus aplicaciones a la demostración y concepto de Dios, a la concepción de la libertad humana, a las teorías de la sustancia, de la continuidad y de la armonía preestablecida, ha sido complementado con el estudio de la obra de Otto Saame: *El Principio de razón en Leibniz*.

El problema de "la libertad divina y humana" se completa con el examen de los textos compilados por Concha Roldán: *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*.

De *La polémica Leibniz-Clarke*, edición de Eloy Rada, se ha incorporado el análisis de la "Quinta Carta de Leibniz a Clarke".

Del documento: *G. W. Leibniz. Escritos filosóficos*, edición de Ezequiel Olaso, se han seleccionado para su estudio los cuatro "Escritos alemanes sobre la sabiduría".

De la publicación *Analogía y expresión*, textos compilados por Quintín Racionero y Concha Roldán, se han escogido para su examen los siguientes artículos:

- Tomás Guillen: "Analogía y expresión en la polémica sobre lo innato en el libro I de los Nuevos Ensayos".
- Ignacio Quintanilla: "La noción de materia en Leibniz y Berkeley el paradójico".
- Ana Rioja: "Atomismo y monadología: Leibniz a través del espejo".
- Javier Aguado: "Apuntes sobre la idea leibniziana de progreso a la luz de su teoría del continuum".
- Antonio Pérez: "Concepto de posibilidad y teoría de la analogía entre libertad divina y libertad humana en Leibniz".
- Concha Roldán: "Del deber ser al ejercicio del poder: las analogías del mundo moral y el político".

De la publicación *Actas del Congreso Internacional, Ciencia y Tecnología y Bien Común: la actualidad de Leibniz*, Valencia 2001, se han elegido para su análisis los siguientes artículos:

- Hans Poser: "¿Qué cabe aprender de la solución leibniziana al problema de la relación alma-cuerpo?".
- Javier Aguado: "Campo de validez del principio leibniziano de razón".

- Alejandro Herrera: “Conocimiento, tecnología y la noción leibniziana de progreso”.
- María Ramón Cubells: “Razón y libertad desde la noción leibniziana de expresión”.

Finalmente, he de hacer una mención especial al *Seminario sobre Leibniz* que el profesor Jacinto Rivera de Rosales ha tenido la amabilidad de proporcionarme para su visualización y estudio.

La tercera y última parte del trabajo se destina a la exposición de una serie de propuestas alternativas al sistema metafísico leibniziano, partiendo de una ruptura con lo que, a mi juicio, fue su verdadero talón de Aquiles: el ‘principio de autarquía sustancial’: principal principio rector del mundo monádico –suprafísico-. Una concepción autónoma, autosuficiente, de las distintas sustancias y del propio mundo empírico –mundo fenoménico al que sirven de fundamento-, que condujo a Leibniz a su particular y popular sistema de la ‘armonía preestablecida’, un sistema que el filósofo alemán postuló como único medio racional para justificar el perfecto acuerdo existente entre el orden sustancial y el orden físico derivado.

Un apartado, donde la ‘ontología’ y, fundamentalmente, la ‘filosofía del espíritu’ tendrán un destacado protagonismo.

La línea argumentativa del primer subapartado, dedicado a la teoría de la sustancia, cuenta con el apoyo de dos de los filósofos que, a mi juicio, han tratado de manera ejemplar el tema de la materia como sustancia: una ‘única materia’, una única sustancia sujeta a diversos estados o grados de manifestación o configuración: Plotino, en su *Tratado de las dos materias*, y Giordano Bruno, en su obra *De la Causa, Principio y Uno*.

Los restantes subapartados giran en torno al conjunto referencial de la ‘filosofía del espíritu’. Así, las propuestas de Kant, esgrimidas en la segunda parte de su *Crítica del Juicio*, acerca del ‘ser racional en general’ como ‘fin final de la creación’; el análisis funcional derivado del *Cálculo diferencial*, al que Leibniz dedicó gran parte de su pensamiento filosófico y científico; algunas reflexiones poético-filosóficas de Antonio Machado; la ‘dialéctica’ de Hegel en su *Fenomenología del espíritu*; y el concepto de ‘experiencia dialéctica’ de Gadamer, un concepto que remite directamente a la filosofía

hegeliana; prestan una ayuda inestimable al discurso sobre la vida del espíritu y la ley del progreso.

Documentos que recogen manifestaciones y reflexiones de pensadores como Pitágoras, Empédocles, Heráclito, Empédocles, Anaxágoras; algunos textos de los *Diálogos* de Platón encuadrados en su periodo de madurez, *Menón*, *Fedón* y *República*; las *Sagradas Escrituras* -evangelios y epístolas de San Pablo-; el ‘principio de uniformidad’ leibniziano; proporcionan, entre otros, una buena base de apoyo para el desarrollo de importantes cuestiones referentes a la pluralidad de mundos y de existencias corporales del alma.

Un importante subapartado, central, clave, en el diseño y desarrollo del conjunto de la exposición, es el que hace referencia a la interacción entre sustancias y, en concreto, a la búsqueda de un elemento vinculante capaz de explicar en la criatura racional la unión o influencia existente entre el espíritu y el cuerpo, una interacción, que, como es bien sabido, Leibniz nunca admitió, salvo una predeterminada sincronización de dos órdenes de realidad autónomos, independientes, y regidos por leyes de distinta naturaleza. ‘Principio de uniformidad’, ‘vinculo sustancial’, y algunas otras concepciones leibnizianas derivadas de su pensamiento metafísico; el pensamiento de Averroes recogido en su *Tahâfut*; la 1ª Epístola de San Pablo a los Corintios en las *Sagradas Escrituras*; el Capítulo Quinto del Libro III del tratado aristotélico *Acerca del alma*; un material filosófico suficientemente rico y revelador que, desde una perspectiva puramente hermenéutica, nos invita y permite abordar este difícil y controvertido asunto con una cierta solvencia.

Y, finalmente, una serie de propuestas alternativas referentes a la pre-determinación divina, la libertad de la criatura racional, el mal y la condenación del espíritu del hombre, elaboradas y argumentadas partiendo de los estudios y análisis anteriores.

Es importante tener en cuenta la unidad, a nivel explicativo, que se ha pretendido conseguir en la exposición llevada a cabo en esta tercera parte del trabajo. Los distintos subapartados que lo componen están íntimamente relacionados, de suerte que determinadas cuestiones que pudieran derivarse de la lectura aislada de alguno de ellos, probablemente queden justificadas en los restantes. Es por ello que, desde un punto de vista argumentativo e interpretativo, sea recomendable una lectura y análisis de conjunto de los seis epígrafes que completan esta última parte de la investigación.

2 PARTE I: INTRODUCCIÓN A UNA TEORÍA GENERAL DE LA SUSTANCIA.

“Principio” (*arkhe/arché*) es el término que mejor expresa el concepto de aquel origen, o causa, del cual proceden todas las cosas. Frente a un universo o cosmos cambiante y múltiple, el ‘principio’ se constituye como realidad primera y fundamental: sustancia o elemento primigenio, que subyace a todo lo existente y persiste frente al cambio, es decir, frente a la diversidad de sus manifestaciones. Podría definirse como aquello de lo cual provienen, por lo cual son y en lo que acaban todas las cosas, es decir, el ‘principio’ genera, rige y reabsorbe todo lo existente. El ‘principio’ no es generado ni se corrompe y, por ello, los primeros filósofos identificaron el ‘principio’ con lo divino.

Aristóteles nos transmite que los antiguos pensadores centraron su atención en la causa material como ‘principio’:

De los primeros que filosofaron, la mayoría pensaron que los únicos principios de todas las cosas son de naturaleza material: y es que aquello de lo cual están constituidas todas las cosas que son, y a partir de lo cual primeramente se generan y en lo cual últimamente se descomponen, permaneciendo la entidad/sustancia por más que esta cambie en sus cualidades, eso dicen que es el elemento, y eso el principio de las cosas que son, y de ahí que piensen que nada se genera ni se destruye, puesto que tal naturaleza se conserva siempre [...] pues siempre hay alguna naturaleza, sea una o más de una, a partir de la cual se genera lo demás, conservándose aquella. Por lo que se refiere al número y a la especie de tal principio, no dicen todos lo mismo...¹.

Valga este preámbulo como breve introducción a una, y siempre compleja, ‘teoría general de la sustancia’ que desarrollaremos partiendo del pensamiento metafísico leibniziano.

¹ Aristóteles, *Metafísica*, 983b, 984a.

2.1 La sustancia simple.

Leibniz no concebía el principio constitutivo de la materia en la propia materia tangible que perciben nuestros sentidos de manera natural o con ayuda de la tecnología, ya que cualquier porción de masa corpórea –lo ‘extenso efectivo’-, desde el punto de vista de la ‘extensión’, siempre es un ‘continuo/ideal’ que puede subdividirse *ad infinitum*.

Leibniz, en *Sobre el mundo presente* (1684-1685/1686), escribe:

El continuo es divisible al infinito [...] Y los cuerpos que respecto de nosotros pueden considerarse elementales pueden entenderse, a su vez, que respecto de otros más pequeños son tan grandes como es el Sol respecto de una centella².

En términos matemáticos –cálculo infinitesimal-, esta subdivisión infinita de la materia podríamos asimilarla a un ‘infinitésimo’, es decir, a los múltiples términos de una sucesión numérica convergente, cuyo límite, cuando su término general tiende a infinito, es igual a cero.

Reflexionando sobre aquellas propuestas que remiten a lo simple como partes constitutivas de lo compuesto, Leibniz pugna por la existencia de una realidad no actual, sino ideal, es decir, el filósofo alemán rechaza tajantemente la idea de parte simple o elemental en el ámbito de lo ‘extenso’³: los ‘puntos matemáticos’, como elementos de

² Leibniz (2010), pág. 146.

Vid. *Extracto de una carta de Leibniz sobre su hipótesis de filosofía* (1696). Leibniz 2010, págs. 271, 272. **(T1)**

³ “Es propio de la concepción atomista, al menos en su vertiente realista, entender el universo material como un todo compuesto, que invita a la razón a una tarea de análisis. Se trata de distinguir y separar las partes hasta acceder a aquéllas que son últimas o elementales. Desde el momento en que se asocia la idea de universo a la de compuesto, en la medida en que por definición lo compuesto remite a lo simple, puesto el universo, automáticamente son puestas también sus partes mínimas. Lo real, en su reconstrucción racional, se entenderá como mera adición del conjunto de partes que no constan a su vez de otras distinguibles y separables. El concepto de parte elemental representa así el límite absoluto a la posibilidad de división de la materia.

Pues bien, ésta es precisamente la cuestión sobre la que Leibniz va a hacer gravitar su crítica al atomismo ¿Qué fundamenta la posibilidad de poner límites a la divisibilidad de la materia? ¿Puede el análisis alcanzar verdaderas unidades que no sean meras ficciones de cálculo? Este filósofo comparte con los atomistas la representación de los cuerpos como seres compuestos; el problema es en qué sentido estos seres compuestos lo están a su vez de partes simples. En definitiva, hay que revisar la afirmación, aparentemente irrefutable, según la cual lo compuesto remite a los simple como parte.” Ana Rioja, *Atomismo y monadología: Leibniz a través del espejo*. Varios autores (1995), págs. 367, 368.

realismo espacial⁴, y los ‘átomos’, como elementos reales e indivisibles actuales, constitutivos, por agregación, de las masas extensas o cuerpos⁵.

Es, por tanto, imposible encontrar unidades simples, indivisibles, es decir, los principios de una verdadera unidad, en el mundo físico, ya que, para Leibniz, lo simple y lo compuesto responden a dos órdenes de realidad distintos⁶. Lo ‘extenso’, por tanto,

⁴ “El *punto matemático* representa el límite al que conduce la infinita divisibilidad del espacio. En el contexto de un realismo de corte newtoniano, es el elemento último del continuo espacial. El espacio es un todo que resulta de la yuxtaposición de puntos inextensos infinitamente próximos, entendidos como *partes* que preexisten y fundan su realidad. La infinita divisibilidad del conjunto espacial conduce así paradójicamente a establecer la existencia de indivisibles actuales. Es precisamente esta paradoja la que llevo a Leibniz, a partir de 1672, a negar a los puntos el carácter de partes del espacio. Una magnitud continua no es un todo sustancial compuesto de partes actuales anteriores a toda división efectiva. La línea no está compuesta de puntos, sino que éstos son el resultado de la división de la línea, los extremos o *límites* que nacen de una división capaz de proseguirse hasta el infinito. Los puntos están en la línea como las fracciones en la unidad, no como las partes en el todo. La consecuencia de ello no puede ser sino la renuncia a toda forma de realismo espacial. <<En lo ideal o continuo –nos dice Leibniz- el todo es anterior a las partes (...) pero en lo real lo simple es anterior a los agregados, las partes son anteriores al todo>>.” *Ibid.*, pág. 368.

⁵ “Nuestro filósofo no acepta el punto como parte del continuo, por lo que no es el ámbito de la geometría donde hay que buscar lo simple: pero tampoco el átomo podrá gozar de verdadera unidad por cuanto no es posible poner límites a la divisibilidad de la materia. Por definición, toda parte de materia extensa es a su vez un agregado de partes, y donde hay multiplicidad hay divisibilidad posible. Los átomos están compuestos de partes y el hecho de que estas partes no pudieran supuestamente ser separadas, no destruiría su multiplicidad. Los átomos no son simples, porque o bien son extensos, lo que implica que son compuestos y por tanto divisibles, o bien se reducen a puntos sin extensión, lo que nos remite a los puntos matemáticos. Si la conclusión en el caso del espacio es la prioridad del todo sobre las partes, la conclusión en el caso de la materia es su división actual hasta el infinito. <<La materia –escribe a Des Bosses- no está compuesta de átomos, sino que está subdividida actualmente hasta el infinito, de modo que hay en cada partícula de materia un mundo de criaturas infinitas en número>>. El carácter continuo del espacio conduce abiertamente a la afirmación de su idealidad.” *Ibid.*, págs. 368, 369.

⁶ “El atomista busca lo simple en el mismo orden que lo compuesto, porque entiende implícitamente que hay un proceso continuo que conduce del átomo al cuerpo, al igual que el realista espacial trata de acceder a línea desde el punto. Pero al continuo no se accede desde el discontinuo por adición, porque lo continuo y lo discontinuo no pertenecen al mismo orden de realidad, o también, no se accede a lo simple por división del compuesto, porque lo verdaderamente simple e indivisible no pertenece al compuesto como parte.

Aplicando este planteamiento a la materia resultará que, por mucho que la sometamos a un proceso de análisis, jamás alcanzamos átomos materiales, o sea, algo material simple e indivisible [...] lo simple pertenece a un mundo distinto, con leyes propias, al que no se tiene entrada a menos que [...] se salte de uno orden de realidad a otro. Esto es precisamente lo que hace Leibniz cuando, en su búsqueda de lo verdaderamente simple, nos saca del ámbito de los fenómenos perceptibles y de los cuerpos en que nos habíamos desenvuelto hasta ahora y nos sitúa en el mundo inteligible de los seres percipientes. <<La materia –escribe Leibniz- supone sustancias simples o unidades reales, y cuando se considera lo que se refiere a la naturaleza de esas unidades reales, es decir, la percepción y lo que de ella deriva, nos vemos transferidos, por así decir, a otro mundo, es decir, al mundo inteligible de las sustancias, en tanto que antes no estábamos sino entre los fenómenos de los sentidos>>.

[...] Por eso no hay átomos materiales, y sí, <<átomos formales>>, <<átomos de sustancias>>, <<puntos metafísicos>>, <<mónadas>> [...]

Buscábamos las partes indivisibles de lo material y hemos hallado sustancias inmateriales.” *Ibid.*, págs. 369, 370.

Vid. *Nuevo sistema de la naturaleza y de la comunicación de las sustancias, así como de la unión que existe entre el alma y el cuerpo* (1695). Leibniz (2010), pág. 245. (T2)

adolece de esa unidad exigible a la categoría de sustancia, es decir, no goza de realidad propia, pues ésta depende de algo que la naturaleza corpórea no encuentra en sí misma.

Refiriéndose a la materia, en *Le estoy reconocido/La última respuesta* (1716), escribe Leibniz:

[...] un trozo de materia [...] no es más que una cosa efímera, y más allá de un momento jamás continúa siendo el mismo, pues siempre adquiere y pierde partes. Esa es la razón por la que los platónicos decían que las cosas materiales *siempre devienen, que nunca son ni existen en ningún tiempo*. [...]

Confirmando que mi parecer, según el cual la materia no podría considerarse como una verdadera sustancia, sorprenderá a algunos espíritus que piensan superficialmente, que tienden a creer que *la materia es la única sustancia del universo*, sin embargo mi hipótesis no es menos verdadera⁷.

El principio o causa ha de situarse, pues, fuera del ámbito empírico, es decir en el universo suprasensible, en la *res cogitans*, y critica arduamente las concepciones modernas que sitúan la realidad natural en la *res extensa*: << [...] la nueva filosofía, que construye las sustancias sólo desde lo material, que es sólo pasivo, pervierte completamente las verdaderas nociones de las cosas>>⁸, ya que para Leibniz, la materia, lo meramente extenso, no es más que un ‘agregado’, <<una colección o montón de partes hasta el infinito>>, divisible por ello, y carente, por tanto, de verdadera unidad, de realidad sustancial. Solo nuestra mente es capaz de proporcionarle tal unidad.

Para Leibniz este ‘principio’ suprafísico de constitución de todo el universo son las <<mónadas>>: infinitas unidades indivisibles, metafísicas, es decir, infinitas sustancias simples, incorpóreas, sin extensión ni figura; fundamentos del mundo material o fenoménico: <<los principios de lo extenso efectivo, o masa corporal, son las unidades reales, es decir las sustancias dotadas de verdadera unidad>>⁹. Y lo que es de suma importancia, además de novedoso: las unidades sustanciales son ‘entes agentes’, es decir, entes capaces de ‘acción’, tienen potencia de ‘obrar’: toda mónada, a diferencia del agregado material, es esencialmente activa, y este ‘principio de acción’, inherente a todas ellas, es un principio de carácter ‘interno’, es decir, cada sustancia simple es origen, fundamento o causa de sus propias acciones, <<acciones por las que cambian en

⁷ Leibniz (2010), pág. 356.

Vid. *Discurso de Metafísica* (1686). Leibniz (2010), pág 172. **(T3)**

⁸ *Carta de Leibniz a de Volder de fecha 20 de Junio de 1703*. Leibniz (2011), pág 1197.

⁹ *Aclaración del sistema nuevo de comunicación de las sustancias* (1696). Leibniz (2010), pág 260.

su estado interno, y que, a excepción de la primaria, también se caracterizan todas por la pasión>>¹⁰. Por tanto, las mónadas son entidades activas por sí mismas, es decir, <<las acciones y las pasiones pertenecen propiamente a las sustancias individuales>>¹¹; aunque ello, como apunta Leibniz, no implique necesariamente el movimiento.

Leibniz, en *Discusión con Gabriel Wagner* (1698), escribe:

La mónada o sustancia es un ente agente. Y no es necesario que esté en movimiento. Dios ciertamente no se mueve aunque actúe. [...]

Toda acción se da junto con movimiento, pero no toda acción se realiza mediante movimiento.

Se comprende fácilmente que en las monadas no hay movimiento interior, pues el movimiento necesita de lo extenso, y en las mónadas no hay extensión. A veces se da en las mónadas una acción interior por la cual cambia su sentido interno¹².

En el texto: *Sobre la reforma de la filosofía primera y sobre la noción de sustancia* (1694), es donde Leibniz afirma, dentro de su peculiar concepción ontológica, que el primer fundamento metafísico de la sustancia radica en su capacidad de acción, en su fuerza activa permanente, es decir, donde se postula la sustancia como ente activo, como centro de actividad:

[...] la noción de fuerza o potencia, a cuya explicación he dedicado una ciencia especial, la Dinámica, aportará una grandísima luz para entender la verdadera *noción de sustancia*. La fuerza activa, en efecto, se diferencia de la mera potencia [...] que para pasar al acto necesita de un acicate externo, como un estímulo. La fuerza activa, en cambio, contiene un cierto acto o entelequia, que [...] lleva consigo una tendencia a actuar, y de este modo es impelida por sí misma a actuar [...] Y afirmo que esta capacidad de actuar inhiere en toda sustancia, y que de ella siempre nace alguna acción, hasta el punto de que la propia sustancia [...] no cesa de actuar nunca [...] la sustancia creada no recibe de otras sustancias creadas la propia fuerza de actuar sino solamente los límites y la determinación de su ya preexistente inclinación, es decir, su capacidad de actuar [...]¹³.

¹⁰ *Discusión con Gabriel Wagner* (1698). Leibniz (2010), págs. 296, 299.

¹¹ *Discurso de Metafísica* (1686). Leibniz (2010), pág. 168.

¹² Leibniz (2010), págs. 288, 290, 291.

¹³ *Ibíd.*, págs. 229, 230.

Vid. *Nuevo sistema de la Naturaleza y de comunicación de las sustancias, así como de la unión que existe entre el alma y el cuerpo* (1695). Leibniz (2010), pág. 240. **(T4)**

La mónada, por tanto, quedaría fuera de aquella serie o sucesión numérica a la que se equiparaba la división de la materia, de lo actual, *ad infinitum*. Es por ello que las mónadas no son partes constituyentes del continuo sino su fuente, sus elementos meta/supra-generadores.

Leibniz, en *Discusión con Gabriel Wagner* (1698), escribe:

No hay ningún cuerpo tan pequeño en el que no haya partes divisas en acto, o dotadas de movimientos diversos.

Aquí no hablamos de aquellas cosas que no pueden ser sentidas por nosotros, pues cuando esas cosas aumentan su cantidad de forma reiterada se tornan sensibles.

En el continuo no se da un elemento o mínimo indivisible que exista aisladamente. Las Mónadas no son elementos del continuo, son fuente de toda potencia y perfección en él, así como la fuente de las determinaciones de las Mónadas es la Mónada máximamente perfecta, la cual es expresada por cada una de las Mónadas según su peculiar modo y manera. [...]

[...] allí donde no pueda concebirse ni elemento alguno de unidad aritmética, ni ninguna fracción mínima, tampoco puede concebirse elemento del continuo¹⁴.

Leibniz las llama: <<verdaderos átomos del universo, los elementos de las cosas>>¹⁵, las verdaderas entidades de lo real, fundamento del mundo empírico o fenoménico.

Puesto que no se generan por composición ni se destruyen por disolución de parte alguna, las mónadas, sustancias esparcidas por todo el cosmos, no pueden nacer o componerse, ni perecer o descomponerse, de manera natural, es decir, en cuanto a su subsistencia, sólo dependen de Dios: único ser que puede crearlas o aniquilarlas. Por lo tanto las mónadas <<sólo pueden comenzar por creación y acabar por aniquilación; lo que es compuesto, en cambio, comienza o acaba por partes {por disolución o separación de las partes}>>¹⁶.

Otra característica fundamental de la sustancia es que, a diferencia de lo compuesto (donde es factible la alteración o cambio, por influencia, interacción o concurso entre las partes), una mónada no puede influenciar o alterar, ni ser influenciada o alterada, al/por el resto de mónadas: <<Las mónadas no tienen en absoluto ventanas por las que pueda entrar o salir algo; ni sustancia ni accidente alguno puede entrar desde fuera de la

¹⁴ Leibniz (2010), pág 300.

¹⁵ *Monadología* (1714). Leibniz (2010), pág. 328.
Vid. *Ensayos de Teodicea* (1710). Leibniz (2012), pág. 149.

¹⁶ *Monadología* (1714). Leibniz (2010), pág. 328.
Vid. *Ensayos de Teodicea* (1710). Leibniz (2012), págs. 44, 148, 149.
Vid. *Discurso de Metafísica* (1686). Leibniz (2010), pág. 170.

mónada>>¹⁷, es decir, nada externo a la propia monada puede influir en su fuero interno, y viceversa.

En *Carta a de Volder de fecha 10 de noviembre de 1703*, escribe Leibniz:

[...] las sustancias merecedoras de tal nombre (esto es, las mónadas o perfectas unidades sustanciales, de las que resulta necesariamente todo lo demás) no ejercen influjo alguno unas sobre otras, y que todo lo que se verifica de otra manera ha de pertenecer a los fenómenos¹⁸.

El principio de “autarquía sustancial”, es decir, esa imposibilidad o nula interrelación/interacción entre sustancias, va a postularse como principio rector básico del orden monádico, un principio que conducirá a Leibniz a la posterior concepción y desarrollo del sistema de <<la armonía preestablecida>>, una teoría que, como veremos, será objeto de las más pujantes controversias entre el filósofo alemán y los estudiosos y pensadores más prestigiosos de la época.

Leibniz, en *Notas sobre objeciones de M. Foucher (1695-1696 -?-)*, escribe:

[...] la acción entre sustancias creadas no consiste más que en la dependencia que unas tienen de las otras a tenor de su constitución original, que Dios les ha dado. Pero si imaginamos una influencia de unas sobre otras, se trata de un error, que procede de un fallo nuestro, cuando razonamos mal¹⁹.

Otro de los principios rectores del orden sustancial es el principio de “identidad de los indiscernibles”, un principio según el cual hay tantas sustancias enteramente distintas como mónadas existen. Dicho de otra manera, cada mónada sólo es igual a sí misma y diferente a todas las demás en base a sus propias cualidades.

En *Monadología (1714)*, escribe Leibniz:

Es preciso, sin embargo, que las mónadas tengan algunas cualidades, de lo contrario no serían ni siquiera seres. Y si las sustancias simples no se diferenciaran entre sí por sus cualidades no habría manera de apercibirse de ningún cambio en las cosas; ya que lo que está en lo compuesto sólo puede provenir de los ingredientes simples; y, si las mónadas estuviesen desprovistas de cualidades, serían indistinguibles unas de otras, [...] y un estado de cosas sería indiscernible de otro.

¹⁷ *Monadología (1714)*. Leibniz (2010), pág. 328.

¹⁸ Leibniz (2011), pág. 1206.

¹⁹ Leibniz (2010), pág. 257.

Es preciso que cada mónada sea diferente de cualquier otra. Pues nunca se dan en la naturaleza dos seres que sean perfectamente iguales el uno al otro, y en los que no sea posible hallar una diferencia interna o fundada en una denominación intrínseca²⁰.

Para Leibniz, por tanto, aquello que con propiedad puede ser denominado sustancia es un ente simple, único, autárquico, autosuficiente respecto al resto de sustancias (a excepción, respecto de la sustancia primera), única fuente de sus acciones, en la que todo lo que sucede, cambios o accidentes, proviene de su interior, es decir, el <<principio de cambio>>, continuo y permanente que se da en toda mónada, es un principio de naturaleza interna. Y es aquí donde radica la infinita variedad o especificidad de cada sustancia: sus cualidades se identifican con sus acciones internas, con los cambios o detalles de cambio que se producen en las mismas, una multitud de alteraciones o accidentes que afectan a la unidad que, sin embargo, permanece. <<Dios produce sustancias de la nada, y las sustancias producen accidentes por el cambio de sus límites [...] modificaciones que están en un cambio perpetuo, mientras que la sustancia simple permanece>>²¹.

Leibniz, en *Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en la razón* (1714), escribe:

Pues la simplicidad de la sustancia no obsta a la multiplicidad de las modificaciones, que deben encontrarse juntas en esta misma sustancia simple y deben consistir en la variedad de las relaciones con las cosas que están fuera. Es como en un *centro* o punto, en el que, por simple que sea, se encuentran una infinidad de ángulos formados por las líneas que en él concurren

Todo está lleno en la naturaleza, hay sustancias simples por doquier, separadas efectivamente unas de otras por acciones propias, que cambian continuamente las relaciones entre ellas [...]²².

Sólo este principio interno de cambio en las sustancias simples es lo que, paralelamente, justifica los cambios que apreciamos en las cosas que configuran el

²⁰ *Ibíd.*, págs. 328, 329.

Vid. *Carta a de Volder de fecha 20 de Junio de 1703*. Leibniz (2011), págs. 1197, 1198.

Vid. *Quinta carta a Clarke de fecha 18 de Agosto de 1716*. Leibniz (1980), pág. 106. **(T5)**

²¹ *Ensayos de Teodicea* (1710). Leibniz (2012), págs. 359, 360.

²² Leibniz (2010), pág. 344.

Estas relaciones a las que hace alusión Leibniz han de entenderse dentro del contexto de su teoría de la <<expresión>>/<<representación>>, teoría de la que trataremos más adelante cuando hablemos del sistema de la ‘armonía preestablecida’.

orden sensible, es decir, aquello a lo que Leibniz llama <<entes por agregación>>: <<no existiría ninguna variación o diversificación en las cosas si las sustancias simples no las tuviesen interiormente>>²³. Sin embargo, en el mundo de los agregados o mundo fenoménico, sí se produce el concurso entre componentes o elementos constituyentes.

En *Carta a de Volder de fecha 20 de Junio de 1703*, escribe Leibniz:

[...] como sólo las cosas simples son verdaderas cosas, no siendo todo lo demás sino entes por agregación y, por lo tanto, fenómenos que, como decía Demócrito, existen por costumbre, no por naturaleza, es claro que, si no hay mutación en lo simple no habría en absoluto mutación alguna en las demás cosas. Además [...] es esencial a la sustancia la tendencia interna a la mutación, ni puede ésta originarse en las mónadas de forma natural desde otra parte. En cambio, en los fenómenos o los agregados toda mutación nueva se deriva del concurso entre ellos según leyes prescritas, en parte, por la metafísica y, en parte por la geometría, pues es necesario utilizar abstracciones para explicar las cosas científicamente²⁴.

Estas acciones internas o principio interno de cambio, generan en la mónada un estado transitorio y unas tendencias, inclinaciones o esfuerzos dentro del mismo, que Leibniz caracteriza con los conceptos de <<percepción>> y <<apetición>>.

Leibniz, en *Monadología* (1714), define ambos conceptos:

El estado transitorio que envuelve y representa una multitud en la unidad o en la sustancia simple no es sino lo que se llama *percepción*, que debe distinguirse de la *apercepción* o de la conciencia [...]

La acción del principio interno que realiza el cambio o paso de una percepción a otra (tendencias de una percepción a otra) puede llamarse *apetición*²⁵.

Y en *Discusión con Gabriel Wagner* (1698): <<en las mónadas es lo mismo el esfuerzo que el apetito>>²⁶.

Las acciones internas de las sustancias simples, son, por tanto, percepciones y apeticiones, ajenas a cualquier tipo de explicación de tipo mecanicista y, por tanto, ajenas a los procesos que se dan y caracterizan al compuesto sensible.

²³ *La última respuesta* (1716). Leibniz (2010), pág. 358.

²⁴ Leibniz (2011), págs. 1200, 1021.

²⁵ Leibniz (2010), pág. 329.

En este sentido, los tipos de mónadas resultantes y sus cualidades o atributos derivados de su grado de perfección, se especifican en la 'jerarquía monádica'.

²⁶ *Ibíd.*, pág. 296.

Leibniz dice a De Volder en su *Carta de 10 de Noviembre de 1703* que la percepción de la mónada, <<percipiente>>, implica la acción, y esto es lo que Leibniz entiende cuando afirma que las monadas son sustancias activas por sí mismas. Por tanto, hay una actividad permanente en la sustancia, una continuidad natural entre las sucesivas percepciones de la mónada, es decir, estas percepciones de carácter interno son consecuencia unas de las otras, de tal forma que <<todo estado presente de una sustancia simple es una consecuencia natural de su estado precedente>>²⁷.

No sólo percepciones sucesivas, sino también una infinidad de percepciones se dan de forma simultánea en la mónada, la mayor parte de las cuales son indistintas, configurando lo que Leibniz llama <<percepciones confusas>>, que no son sino el resultado de la estrecha relación que mantiene cada monada con el mundo exterior.

En *La última respuesta* (1716), escribe Leibniz:

La simplicidad de la sustancia no impide en absoluto que haya en ella, simultáneamente, muchos modos. Existen percepciones sucesivas, pero también las hay simultáneas: [...] estas percepciones tan múltiples son diferentes entre sí, aunque nuestra atención no siempre pueda distinguir las, y esto es lo que conforma las percepciones confusas, cada una de las cuales distinta de las demás envuelve una infinidad, por causa de la relación con todo lo exterior²⁸.

A partir de todo lo expuesto, Leibniz estructura, dentro de su nuevo marco ontológico, una consecuente ‘jerarquía monádica’:

En el texto: *Sobre el mundo presente* (1684-1685/1686), Leibniz establece una división general y esquemática del universo de las sustancias, en el que ‘Dios’: la sustancia primera, in-generada, y las ‘Criaturas’: sustancias creadas, articulan el acontecer de parte del discurso:

La sustancia es o bien perfecta o absoluta, a saber, *Dios*, o bien limitada, que se llama *criatura*. Pero es necesario que la limitada dependa de la absoluta, de lo contrario esta última sería limitada. [...]

Toda sustancia tiene dentro de sí cierta operación, la cual o bien es propia de la sustancia en sí misma, operación que se llama reflexión o pensamiento, y tal sustancia es

²⁷ *Monadología* (1714). Leibniz (2010), pág. 331.

²⁸ Leibniz (2010), pág. 357.
Vid. Nota 22.

espiritual o *espíritu*, o bien es propia de sus diversas partes, y tal sustancia se llama *corpórea*. [...] Dios es espíritu²⁹.

Y en la última parte de su producción filosófica, Leibniz matiza y especifica, desarrolla y detalla aquella división inicial. Así tenemos, por una parte y en un nivel inferior, las <<sustancias simples, simples mónadas o entelequias>>, que sólo gozan de percepciones y apetitos: se trata de simples seres vivientes cuyas percepciones no son lo suficientemente distintas como para ser recordadas. En una categoría intermedia se encuentran las <<almas>> que cuentan con una percepción especial, más distinta, en tanto que los seres vivientes a los que se hayan asociadas están dotados de órganos o sentidos que la propician, acompañada además de memoria. Esta percepción más distinta acompañada de memoria es lo que Leibniz denomina <<sentimiento>>, es decir: <<una percepción de la que durante largo tiempo perdura un cierto eco para dejarse oír ocasionalmente; y a este viviente se le llama animal y a su monada se le llama alma>>³⁰.

Leibniz, en *Nuevo sistema de la naturaleza y de la comunicación de las sustancias, así como de la unión que existe entre el alma y el cuerpo* (1695), escribe:

[...] me parecía que la opinión de los que transforman o degradan a los animales en puras máquinas, aunque parece posible, no resulta verosímil e incluso choca con el orden de las cosas {referencia clara a Descartes}³¹.

Todas estas sustancias, dice Leibniz, expresan más bien al mundo que a Dios.

En un escalafón superior están los <<espíritus>>, las almas racionales, las sustancias inteligentes del universo, en las que el 'sentimiento' se eleva hasta la 'razón' (verdadera raíz, como veremos más adelante, de la 'libertad'), es decir, a las percepciones unidas a la memoria se suma la <<apercepción>>: el acto aperceptivo o de conciencia del estado interior o *yo* individual y, por tanto, los actos de índole puramente reflexivos³².

²⁹ *Ibíd.*, págs. 142, 143.

³⁰ *Principios de la naturaleza y de la gracia* (1714). Leibniz (2010), pág. 345.

³¹ Leibniz (2010), pág. 240.

Vid. *Notas sobre las objeciones de M. Foucher* (1695-1696 -?-). Leibniz (2010), pág. 257. **(T6)**

³² *Monadología* (1714). Leibniz (2010), págs. 330-332.

El espíritu, por tanto, está dotado de percepciones y de apercepciones, y su desarrollo en el tiempo se lleva a cabo mediante apeticiones.

La capacidad aperceptiva es un hecho cualitativo que separa radicalmente al hombre de sus hermanos de género: <<Yo he negado que los animales sean capaces de reflexión. Hasta ahora se ha distinguido entre las percepciones, que todo el mundo les concede, y los actos de reflexión, que nadie les reconoce>>³³.

En efecto, la memoria, conduce a las almas, partiendo de las percepciones que reciben, a realizar actos que imitan a aquellos derivados del uso de la ‘razón’, pero ambas facultades son claramente distintas, ya que sólo la capacidad aperceptiva está vinculada al conocimiento de las causas. En este sentido, dice Leibniz, los seres humanos nos comportamos como seres irracionales (es decir, como seres puramente empíricos) en <<tres cuartas partes de nuestras acciones>>³⁴. Sin embargo, es la razón aquella facultad que posibilita el conocimiento de las <<verdades necesarias y eternas>> y la percepción de la perfección; y ello es lo que distingue cualitativamente al hombre del resto de los animales <<incapaces de ciencia o de conocimientos demostrativos>>³⁵.

En *Monadología* (1714), escribe Leibniz:

Por el conocimiento de las verdades necesarias y sus abstracciones nos elevamos, asimismo a los *actos reflexivos*, en virtud de los cuales podemos pensar en eso que se llama *yo* y considerar que esto o aquello está en nosotros; y así resulta que al pensar en nosotros, pensamos en el ser, en la sustancia, en lo simple y en lo compuesto, en lo inmaterial, e incluso en Dios, en tanto que concebimos que lo que en nosotros es limitado en él se encuentra sin límites. Y estos actos reflexivos suministran los principales objetos de nuestros razonamientos³⁶.

Pero además del conocimiento de las verdades eternas, esa capacidad cognoscitiva, reflexiva y de recuerdo del ‘espíritu’ sobre sí mismo, es lo que le otorga permanencia y cualidades de índole moral; cualidades propias que permiten hablar, en la criatura inteligente, de responsabilidades derivadas que no alcanzan o afectan al resto de almas dotadas sólo de percepción y memoria.

Leibniz, en *Discurso de Metafísica* (1686), escribe:

³³ *La última respuesta* (1716). Leibniz (2010), pág. 356.

³⁴ *Monadología* (1714). Leibniz (2010), pág. 331.

³⁵ *Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en la razón* (1714). Leibniz (2010), pág. 346.

³⁶ Leibniz (2010), pág. 332.

{Refiriéndose a las almas de los animales}: Expresan también todo el universo, aunque más imperfectamente que los espíritus. Pero la diferencia principal consiste en que no conocen lo que son, ni lo que hacen, y por tanto, al no poder reflexionar, no podrían descubrir las verdades. También por la ausencia de reflexión sobre sí mismas no poseen en absoluto cualidad moral [...] Pero el alma inteligente, conociendo lo que es ella, y pudiendo decir ese YO [...] permanece en sentido moral [...] Es el recuerdo y el conocimiento de ese yo lo que la hace susceptible de castigo y de recompensa³⁷.

Por lo tanto es necesario, dice Leibniz, no confundir entre indestructibilidad del alma del animal y la inmortalidad del espíritu del hombre ya que sólo en este último subsiste la personalidad, las cualidades morales e intelectuales, lo que hace del alma humana una entidad susceptible de sufrir las consecuencias derivadas de sus actos:

En *Ensayos de Teodicea* (1710), escribe Leibniz:

[...] al decir que el alma del hombre es inmortal, se hace subsistir lo que hace que sea la misma persona, la cual guarda sus cualidades morales, al conservar la consciencia o el sentimiento reflexivo interno de lo que ella es, y esto la hace capaz de castigo y recompensas. Pero esta conservación de personalidad no tiene lugar en el alma de las bestias y por esto yo prefiero decir que ellas son imperecederas a llamarlas inmortales³⁸.

Y es por todo ello que las sustancias espirituales expresan más a Dios que al mundo.

Por último, dentro de la propia categoría de los espíritus, se posiciona, como límite superior del orden o escala de perfecciones, la sustancia primigenia increada, a 'Dios': sustancia suprema absolutamente perfecta que es pura apercepción, es decir, conciencia claramente consciente de sí, pleno conocimiento distinto de todo, ya que la apercepción del espíritu humano es sólo parcial, pudiendo ser mayor o menor en función del grado de desarrollo racional del mismo. La naturaleza incorpórea e inmortal de los espíritus y la existencia de un <<Espíritu Supremo que gobierna todas las cosas de un modo sapientísimo>> es algo que, según Leibniz, ya reconocieron filósofos como Pitágoras o Platón³⁹.

³⁷ *Ibíd.*, pág. 200.

³⁸ Leibniz (2012), pág. 148.

Vid. *Nuevo sistema de la naturaleza y de la comunicación de las sustancias, así como de la unión que existe entre el alma y el cuerpo* (1695). Leibniz (2010), págs. 243, 244. (T7)

Vid. *Discurso de Metafísica* (1686). Leibniz (2010), págs. 172, 173, 203. (T8)

³⁹ *Comentarios a la metafísica de los unitarios de Cristóbal Stegmann* (1708 y 1710). Leibniz (2010), pág. 313.

Es en suma ilustrativa la lectura de la descripción que hace Leibniz del mundo monádico en *La doble infinitud en Pascal y la mónada* (posterior a 1695). Leibniz (2010), págs. 275, 276. (T9)

2.2 La sustancia compuesta/corpórea.

Para el filósofo de Hannover, las sustancias pueden ser simples o compuestas, formadas estas últimas por la concurrencia de infinidad de sustancias simples: <<en las cosas sustanciales actuales el todo es un resultado o conjunto de sustancias simples, o bien de una multitud de unidades reales>>⁴⁰.

Leibniz, en *Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en la razón* (1714), escribe:

La sustancia [...] es simple o compuesta. La *sustancia simple* es la que no tiene partes. La *compuesta* es la reunión de las sustancias simples o mónadas. [...]

Los compuestos o cuerpos son múltiples; y las sustancias simples, vidas, almas, espíritus, son unidades. Y es menester que en todo haya sustancias simples, porque sin las simples no habría compuesto. En consecuencia, toda la naturaleza está llena de vida⁴¹, {ya que} [...] todo lo que puede llamarse verdaderamente una sustancia es un ser viviente⁴².

También merece la pena examinar la llevada a cabo por Leibniz en *El nuevo sistema de la Naturaleza y de la comunicación de las sustancias, así como de la unión que existe entre el alma y el cuerpo* (1695). Leibniz (2010), págs. 241, 242. **(T10)**

Y algunos textos, al hilo o derivados de ciertos temas o cuestiones expuestas en los textos anteriores:

- *Sobre el mundo presente* (1685-1686). Leibniz (2010), pág. 148. **(T11)**

- *Discurso de Metafísica* (1686). Leibniz (2010) págs. 170, 171. **(T12)**

⁴⁰ *Notas sobre las objeciones de M. Foucher* (1695-1696 -?-). Leibniz (2010), pág. 256.

⁴¹ Leibniz (2010), pág. 344.

La imposibilidad de la constitución o formación de los cuerpos a través de una reunión –física- de unidades metafísicas, lleva a la profesora Ana Rioja lleva a formular, a mi juicio, una interesante crítica a la concepción de la sustancia extensa o corpórea como resultado de la confluencia de sustancias simples incorpóreas:

“¿Qué tipo de realidad cabe atribuir a los agregados, a los cuerpos? [...]

Si nos atenemos a la interpretación literal de textos como éste, habrá que entender que los cuerpos no son sino un conjunto de partes definidas éstas no como puntos geométricos, ni tampoco como puntos físicos o átomos, sino como puntos metafísicos o sustancias percipientes [...]. Si el gran crítico del laberinto del continuo construye ahora la extensión material con sustancias inmateriales, habría que plantearse si los puntos geométricos no son pese a todo mucho más apropiados para producir una extensión que las mónadas. La reunión de seres percipientes, ni aun en el caso de que pudiera hablarse de un principio de enlace o <<vinculo sustancial entre ellos>> -tal como defiende en su correspondencia con Des Bosses-, jamás formará seres corpóreos. Bajo la consideración de los cuerpos como sustancias compuestas de mónadas subyace la concepción atomista de lo simple en cuanto parte o ingrediente del compuesto, con el que comparte un mismo nivel de realidad, y, por supuesto, en ese caso la hipótesis atomista es muy preferible a la monadología leibniziana.” Ana Rioja, *Atomismo y monadología: Leibniz a través del espejo*. Varios autores (1995), págs. 370, 371.

⁴² *La última respuesta* (1716). Leibniz (2010), pág. 354.

Leibniz justifica esta afirmación en su interpretación de un pasaje del *libro de la Dieta* atribuido a Hipócrates donde se dice: <<un ser viviente no podría morir a menos que el universo entero también muriera o pereciera>>.

Las sustancias o mónadas: espíritu y alma, se postulan, además, como entelequias o mónadas ‘dominantes’ en las sustancias compuestas/corpóreas que presiden: animal racional e irracional respectivamente.

En efecto, cada cuerpo de un viviente -<<autómata natural>>- es poseedor de una <<entelequia/mónada dominante/distinguida/preeminente/primaria>> que actúa como centro de esa sustancia corpórea y como <<principio de su *unicidad*>>. A su vez, un número infinito de monadas subordinadas concurren en la masa/máquina orgánica o <<cuerpo propio de esa mónada central>>⁴³. Un complejo sistema jerárquico de subordinación de unas sustancias a otras en función del grado de perfección de las mismas.

Así, la multitud de partes que conforman ese organismo o masa orgánica, debido a la infinita división actual del continuo, están a su vez compuestas de un número infinito de máquinas: seres vivos dotados de entelequia y de cuerpo orgánico propio, que también cuentan con su correspondiente entelequia dominante, y ello, *ad infinitum*.

En *Monadología* (1714), escribe Leibniz:

El cuerpo que pertenece a una mónada, la cual es su entelequia, constituye con su entelequia lo que se puede llamar un *viviente*, y con el alma lo que se denomina un *animal*. Ahora bien, este cuerpo de un viviente o de un animal es siempre orgánico [...]

Así, cada cuerpo orgánico de un ser viviente es entonces una especie de máquina divina o autómata natural, que sobrepasa infinitamente a todos los autómatas artificiales. [...] Pero las máquinas de la naturaleza, es decir, los cuerpos vivos, son también máquinas en sus mínimas partes hasta el infinito. Es lo que constituye la diferencia entre la naturaleza y el arte, es decir, entre el arte divino y el nuestro.

[...]

Por lo anterior se ve que hay un mundo de criaturas, de seres vivos, de entelequias, de almas, hasta en la más pequeña parte de la materia.

Cada porción de materia, puede ser concebida como un jardín lleno de plantas, como un estanque lleno de peces. Pero cada rama de planta, cada miembro del animal, cada gota de sus humores es también como ese jardín o ese estanque.

[...]

Así pues, nada hay inculto, estéril o muerto en el universo [...]⁴⁴.

⁴³ *Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en la razón* (1714). Leibniz (2010), pág. 344. Vid. *Carta a de Volder de 20 de Junio de 1703*. Leibniz (2011), pág. 1198. **(T13)**

⁴⁴ Leibniz (2010), págs. 337, 338.

Vid. *Ensayos de Teodicea* (1710). Leibniz (2012), págs. 235, 236, 238, 239. **(T14)**

Vid. *Notas sobre las objeciones de M Foucher* (1695-1696 -?-). Leibniz (2010), págs. 256, 257. **(T15)**

Y es así como Leibniz formula, referido a las sustancias corpóreas, el concepto de <<principio vital>>, mediante el cual se afirma que toda la Naturaleza, el Universo en sí, hasta en sus más ínfimas partes, está lleno de cuerpos animados o vivientes.

Leibniz, en *Carta a Arnauld de fecha 9 de Octubre de 1687*, escribe:

[...] yo sostengo que el número de almas o al menos de las formas es infinito y que 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 {se dirige a Arnauld}) 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 vivientes⁴⁵.

Veamos, pues, cómo es la constitución o configuración completa de una sustancia compuesta/corpórea orgánica.

En *Carta a de Volder de 20 de Junio de 1703*, escribe Leibniz:

Si entiende Vs. la masa como un agregado que contiene muchas sustancias, podrá también concebir en él una única sustancia preeminente o concebirla como un animado dotado de una entelequia primaria. En todo caso, para la constitución de la mónada o sustancia simple completa yo no reúno con la entelequia sino la fuerza pasiva primitiva que se relaciona con toda la masa del cuerpo orgánico, de la que el resto de las mónadas subordinadas que están en los órganos no son parte sino requisitos inmediatos para su constitución y concurren con la monada primaria para la formación de la sustancia corpórea orgánica, sea animal o planta.

Distingo, por lo tanto así: (1) Entelequia primitiva o alma; (2) materia prima o potencia pasiva primitiva; (3) monada completa formada por estas dos; (4) masa o materia segunda, esto es, maquina orgánica, a la que concurren innumerables mónadas subordinadas; (5) animal o sustancia corpórea, a la que la mónada dominante da unidad dentro de la maquina⁴⁶.

Leibniz, coherentemente con su sistema ontológico/monádico, mantiene que cada entelequia primitiva o alma, fuerza primitiva activa de la mónada, no tiene influencia sobre su masa corpórea ni sobre el resto de las entelequias o sustancias que concurren en la misma masa o materia segunda⁴⁷. Sin embargo, a partir de este último estadio, el agregado o compuesto orgánico resultante, es decir, en el ámbito de los fenómenos todo

⁴⁵ Leibniz (2007), pág. 133.
Vid. Notas 41, 42.

⁴⁶ Leibniz (2011), pág. 1200.

⁴⁷ Vid. Notas 17-19.

encuentra su explicación en las leyes de la mecánica, admitiéndose, ahora sí, la ‘interacción’ entre cuerpos o masas. <<En un trozo de materia, {escribe Leibniz}, cuando se dejan de lado las entelequias, el movimiento y la figura constituyen su esencia entera>>: características esenciales de la *res extensa* de Descartes.

Leibniz, en *Carta a de Volder de 20 de Junio de 1703*, escribe:

Yo no admito propiamente la acción mutua entre las sustancias pues no se ve ninguna razón para que una mónada influya en otra monada. Pero en las apariencias de los agregados, que sin duda no son más que fenómenos (fundados, sin embargo, y regulados), ¿quién puede negar el concurso y el impulso?⁴⁸.

Para nuestro filósofo, por tanto, los cuerpos son *–phaenomenon bene fundatum–* regulados por la racionalidad de las leyes de la Física, leyes en las que juega un papel fundamental la ciencia matemática (la geometría y el análisis o cálculo infinitesimal): <<la masa corpórea no es una sustancia sino un fenómeno resultante de las sustancias simples, que son las únicas que tienen unidad y absoluta realidad [...] {fenómenos bien fundados, que} <<no engañan a las expectativas de quien procede racionalmente>>⁴⁹.

En *Carta a de Volder de fecha 30 de Junio de 1704*, escribe Leibniz:

Hablando, pues con rigor, la materia no se compone de unidades constitutivas, sino que de ellas resulta, pues la materia o masa extensa no es sino un fenómeno fundado en las cosas, como el arco iris o el parhelio, mientras que toda realidad lo es sólo de unidades [...] las unidades sustanciales no son partes de, sino fundamentos de los fenómenos⁵⁰.

⁴⁸ Leibniz (2011), pág. 1200.

⁴⁹ *Carta a de Volder sin fecha*. Leibniz (2011), págs. 1231, 1232.

Vid. *Notas sobre las objeciones de M. Foucher (1695-1696 -?-)*. Leibniz (2010), págs. 256, 257. **(T15)**

Leibniz mantuvo siempre una cierta ambigüedad en cuanto a la realidad de los fenómenos corporales:

En *Carta a de Volder sin fecha*, anteriormente mencionada, en la nota 139, pág. 1232, se dice: “Los fenómenos corporales “son <<reales>>, <<no sustanciales>>; reales porque tienen un fundamento real en las unidades simples, como los colores del arco iris tienen su fundamento en las gotas de agua y, por eso, los distinguimos de los sueños. [...] En la polémica con A. Arnauld (*Carta de Leibniz a Arnauld de 30 de abril de 1687*) Leibniz había dicho: <<no digo que no haya nada sustancial, o nada más que apariencia en las cosas que no tiene 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>>. Y en todo caso, no conviene olvidar que, a lo largo de toda su carrera, Leibniz siempre defendió que sin cuerpo *orgánico* no es ni siquiera pensable la sustancia activa.”

⁵⁰ Leibniz (2011), págs. 1222, 1223.

Vid. *Carta a Arnauld de fecha 9 de Octubre de 1687*. Leibniz (2007), pág. 133. **(T16)**

En efecto, frente a una realidad puramente sustancial, las mónadas no son partes constitutivas de los fenómenos, de la materia o masa extensa, sino su fundamento⁵¹.

⁵¹ Según mi criterio, la profesora Ana Rioja lleva a cabo una interesante interpretación de los fenómenos sensibles, de lo corpóreo, como fenómenos bien fundados, fundamentados en el universo suprasensible de las mónadas. El mundo fenoménico como una *'imagen'*, como un *'aparecer'* del mundo monádico (apariencias bien reguladas), de las sustancias simples, de cada una de ellas ante todas las demás, no como *'sujetos'* metafísicos sino como *'objetos'* externos o fenómenos, desde las unidades sustanciales suprafísicas a la multiplicidad y extensión o espacialidad fenoménica con la que trabaja la Física. Desde esta perspectiva, el mundo fenoménico no es más que “El mundo monádico contemplado desde su exterioridad y multiplicidad”. Sólo lo predecible, según leyes, de dichos fenómenos es lo único de objetivo, de realidad, que poseen, y con ello, según Leibniz, nos basta para satisfacer ampliamente lo que nuestra Ciencia precisa en sus investigaciones dentro del mundo empírico. La materia, por tanto “no es sustancia, es ley”.

“El significado profundo de la mónada no es de de parte sino el de fundamento, lo que nos conduce a la caracterización de los cuerpos como <<fenómenos bien fundados>> [...] Ahora bien, ¿cómo entender este carácter fundamentador de las unidades sustanciales, las mónadas, con respecto a los compuestos fenoménicos, los cuerpos? [...]

Si atendiéramos a la consideración de las sustancias en tanto que *sujeto*, nos adentraríamos en el terreno metafísico de su naturaleza perceptiva; o dicho de otro modo, lo que interesaría es la *ley interna* de desarrollo inscrita por Dios desde el origen, en virtud de la cual se desenvuelve la serie de percepciones de cada una de ellas sin influencia causal alguna y en correspondencia con el resto del universo. Pero de lo que aquí se trata ahora no es de modificaciones internas que escapan a toda observación en el espacio y en el tiempo. Por el contrario, dirijamos nuestra atención a la dimensión externa y fenoménica de las mónadas, de la que no se ocupa la metafísica. Para ello basta con que dejemos de situarnos ante ella como sujeto de sus percepciones y consideremos su reflejo en todas las demás en cuanto *objeto*. Lo que las percepciones de cada sustancia expresan es la cara externa de todas las demás, de manera que en rigor puede hablarse de un *aparecer* de cada una de ellas ante todas las restantes. Hay una perspectiva externa y espacial que conduce desde la unidad del sujeto sustancial a la multiplicidad de los objetos fenoménicos, que es precisamente la que compete a la física.

Llegados a este punto reencontramos el mundo de los cuerpos, pero hay que advertir que no se trata de un ámbito sustancial nuevo y diferente del de las mónadas, sino que no es más que el mundo de las mónadas contemplado ahora desde su exterioridad y su multiplicidad. Cada ser es internamente aquello que él se representa de todos los restantes, y externamente aquello que los demás se representan de él mismo. A este ser interno se denomina sustancia percipiente, mónada; al ser externo se denomina fenómeno, cuerpo. <<No atribuyo a los cuerpos –escribe Leibniz-, sino una imagen de la sustancia y de la acción>>. Los cuerpos son la imagen, más que de la sustancia, de las sustancias en plural, por cuanto no cabe existencia fenoménica sin pluralidad de ellas. En rigor, sin multiplicidad ni siquiera habría unida sustancial, ya que cada sustancia viene definida exclusivamente por su capacidad de reflejar otras. Nada más alejado de la verdad que una interpretación solipsista de la mónada leibniziana.

Los cuerpos son multiplicidad, composición, espacialidad, en definitiva son fenómenos y, como tales, carecen de existencia independiente y autónoma. Pero de lo que carecen es de objetividad. Los cuerpos son fenómenos *bien fundados*, o sea, fenómenos constantes, regulados, predictibles, exactos y es en este aspecto legal en lo que reside tanto su realidad como su objetividad.

[...] hay que advertir claramente que sólo se nos muestran con seguridad dos cosas: <<que hay un enlace entre nuestras apariencias, lo cual nos permite predecir con éxito experiencias futuras, y que este enlace ha de tener causa constante. Pero de esto no se sigue en rigor que haya materia o cuerpos, sino sólo que hay algo que nos presenta apariencias bien reguladas>>. En relación con los fenómenos sensibles de los que se ocupa la física, lo único que interesa investigar es la relación que estos guardan entre sí de modo que sea posible predecir fenómenos futuros: <<Es en vano reclamar en este dominio –dice expresamente Leibniz- otro tipo de verdad o de realidad que la que nos proporciona esta previsión y ni los escépticos deben pedir más, ni los dogmáticos deben prometer nada más>>.

El criterio de objetividad y de realidad en el ámbito de los cuerpos no es otro que el de su predictibilidad, el cual a su vez se funda en su acontecer según ley. No hay que buscar sustancialidad en la materia o en las partes a las que accedemos por división, lo que supone decir que no hay que

Leibniz considera que en el orden de los fenómenos sólo es de aplicación <<las fuerzas derivativas>>, fuerzas que proceden, al igual que el agregado orgánico, de la <<realidad de las mónadas>>⁵².

Leibniz, en *Carta a de Volder sin fecha*, escribe:

A las fuerzas derivativas las relego al terreno de los fenómenos, pero considero como algo manifiesto que las fuerzas primitivas no pueden ser otra cosa que las tendencias internas de las sustancias simples, mediante las cuales éstas pasan de percepción a percepción en virtud de una determinada ley de su naturaleza [...]⁵³.

Un claro ejemplo comparativo, entre fuerzas derivativas fenoménicas y fuerzas primitivas monádicas, dentro del ámbito matemático del análisis o cálculo diferencial, lo ofrece Leibniz en su *Carta de 21 de Enero de 1704*, donde dice que <<la fuerza primitiva es como la ley de una serie y la fuerza derivativa es como la determinación que designa un término concreto en la serie>>⁵⁴. Se apunta aquí a la distinción entre ‘infinito ideal’ e ‘infinito actual’, única manera o posibilidad, según Leibniz, de salir del laberinto de la composición del continuo. Prosigue diciendo: <<Para mí, nada hay en ellas {en las cosas} que sea permanente más que la ley misma que implica la sucesión continua, ley que para cada una de ellas está en consonancia con la que rige en todo el universo>>⁵⁵. Y continúa más adelante:

[...] la ley de la serie o del simple tránsito continuo es la que nos permite a nosotros formarnos una opinión de la identidad de un mismo sujeto modificado o mónada. Es la persistencia de una determinada ley, que implica los estados futuros de aquello que concebimos como idéntico, lo que constituye, en mi opinión, la identidad de la sustancia

considerar a los átomos como minúsculos objetos con capacidad de existencia independiente en el espacio y en el tiempo, lo que hay que buscar es su legalidad, su estructura formal, el conjunto de relaciones que la definen. La materia no es sustancia, es ley; los cuerpos no son cosas, sino fenómenos estructurados, fenómenos bien fundados. [...] En sentido riguroso hay, pues, que decir que los cuerpos no son reales, pero también hay que decir que poseen toda la realidad que la física precisa.” Ana Rioja, *Atomismo y monadología: Leibniz a través del espejo*. Varios autores (1995), págs. 371, 372. Este texto podría ser considerado como complemento al texto, de la misma autora, de la Nota 41.

⁵² *Carta a de Volder de fecha 20 de Junio de 1703*. Leibniz (2011), pág. 1199.

⁵³ Leibniz (2011), pág. 1231.

Y en su *Carta a de Volder de 20 de Junio de 1703*, insiste en el carácter derivado, modificado, de las <<fuerzas derivativas>>, presentes en el mundo sensible, con respecto a las fuerzas primitivas inherentes a las mónadas, únicos elementos constituyentes de la realidad de las cosas. Leibniz (2011), pág. 1199. **(T17)**

⁵⁴ Leibniz (2011), pág. 1215.

⁵⁵ *Ibíd.*, pág. 1216.

Y si se me concede que existen infinitos percipientes, en cada uno de los cuales hay una ley cierta de progresión de sus fenómenos; que los fenómenos de los diversos percipientes conspiran entre sí; y que la común razón tanto de su existencia como de su conspiración reside en aquello que llamamos Dios, yo por mi parte nada más pongo ni nada más pido que se ponga en las cosas.⁵⁶

Leibniz, en su última *Carta a de Volder de 19 de Enero de 1706*; completa la argumentación referente a la distinción entre <<'la extensión' (ideal ↔ continuo) y 'lo extenso' (real ↔ discreto)>>⁵⁷:

En las cosas reales la cantidad es discreta, esto es, una multiplicidad resultante de verdaderas unidades; la cantidad continua, que no se ve pero es exacta, pertenece a lo ideal, a las posibilidades, puesto que envuelve o implica algo indefinido o indeterminado, que la naturaleza actual de las cosas no admite.

[...] Lo actual se compone como el número se compone de unidades, lo ideal, como el número se compone de fracciones: en un todo real hay partes actuales, pero no en uno ideal⁵⁸.

Para Leibniz toda alma o entelequia primitiva desde el momento de su creación está provista de cuerpo orgánico, es decir, <<el alma está siempre acompañada de un ser compuesto de órganos>>⁵⁹, y éste, al igual que su entelequia, nunca perece. Un cuerpo orgánico que fluye de manera perpetua, concentrando o perdiendo masa en lo que llamamos muerte y ganándola en el proceso de generación:

En *Monadología* (1714), escribe Leibniz:

Así, el alma sólo cambia de cuerpo poco a poco y por grados, de modo que nunca está despojada en un solo instante de todos sus órganos; hay a menudo *metamorfosis* en los animales, pero nunca *metempsícosis* ni transmigración de almas: tampoco hay almas completamente separadas ni genios sin cuerpo. Solo Dios es completamente separado.

Por este motivo, tampoco se produce nunca en sentido estricto ni una completa generación ni una muerte perfecta, a saber, la que consiste en la separación del alma. Y lo

⁵⁶ *Ibíd.*, pág. 1217.

Este texto de Leibniz podría considerarse como una adecuada introducción a su teoría de la <<armonía preestablecida>>.

Un segundo ejemplo comparativo (las fuerzas derivativas son a su fundamento como la figura lo es a la extensión, es decir, como su modificación) lo ofrece Leibniz en su *Carta a de Volder de fecha 30 de Junio de 1704*. Leibniz (2011), pág. 1224. **(T18)**

⁵⁷ Leibniz (2011), pág XXXV.

⁵⁸ *Ibíd.*, págs. 1242, 1243.

Vid. *Notas sobre las objeciones de M. Foucher* (1695-1696 -?-). Leibniz (2010), pág. 256. **(T19)**

⁵⁹ *La última respuesta* (1716). Leibniz (2010), pág. 357.

que en nosotros llamamos generaciones son desarrollos y crecimientos, al igual que lo que llamamos muertes son envolvimientos y disminuciones

[...]

Así puede decirse que no sólo el alma es indestructible, sino también el animal mismo, aunque su máquina a menudo perezca en parte y pierda o adquiera despojos orgánicos.⁶⁰

La correspondencia (1698-1706) entre Leibniz y el matemático holandés Burcher de Volder⁶¹ es totalmente esclarecedora si se pretende indagar hasta sus últimos extremos y entender de manera concluyente la teoría leibniziana de la sustancia. Analicemos algunas de sus partes, en especial aquellas relacionadas con la sustancia y su principio de actividad interna fuente de sus continuos cambios, y, por supuesto, la tan llevada y traída controversia del ‘tránsito de lo metafísico a lo físico’.

En *Carta de 30 de Octubre de 1703*, de Volder escribe: <<yo nada percibo más que la fuerza activa y la resistencia, mientras que del sujeto de esas fuerzas, la sustancia, nada percibo yo>>⁶². De Volder sostiene que las fuerzas exteriores o derivativas son suficiente para explicar todo cambio o modificación en los cuerpos, ya que con ello, dentro del orden físico, se obtienen los mismos resultados, sin necesidad de recurrir a sujetos metafísicos, las entelequias, es decir, a <<ese extraño sustrato primitivo, un

⁶⁰ Leibniz (2010), págs. 338, 339.

Vid. *Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en la razón* (1714). Leibniz (2010), pág. 347. **(T20)**

Vid. *Comentarios a la metafísica de los unitarios de Cristóbal Stegmann* (1708 y 1710). Leibniz (2010), pág. 319. **(T21)**

Vid. *Nuevo sistema de la Naturaleza y de la comunicación de las sustancias, así como de la unión entre el alma y el cuerpo* (1695). Leibniz (2010), págs. 243, 244, 245. **(T22)**

⁶¹ “Burcher de Volder (Ámsterdam 1643 – Leiden 1709), varón siempre correcto, inteligente y excelente profesor de matemática y física experimental en Leiden, fue el más consistente y certero crítico de Leibniz cuando éste, dejados atrás los principios cartesianos, quiso llevar a sus dos corresponsales {Bernoulli y de Volder} por los derroteros de una ciencia y de una metafísica literalmente inimaginables. Bernoulli pregunta, critica, propone, resuelve, abre horizontes en cada carta, abrumba insaciablemente al matemático Leibniz, pero al fin cede; de Volder también pregunta, sugiere, intenta comprender, objeta y vuelve a objetar y, al fin, no cede ante el metafísico Leibniz. Bernoulli hace de mediador: tampoco él sabe a ciencia cierta qué es eso del *principio activo* o *entelequia* y ruega a Leibniz a que no se resista más y ofrezca de una vez a su colega y amigo una noción *a priori* de la *activitas* de la substancia. El filósofo, al fin, lo hace; pero *a posteriori*, claro, y a su modo. De Volder que había puesto su esperanza intelectual en la sabiduría de aquel gran hombre a fin de poder dar razón empírica de la potencia de los cuerpos en sus movimientos, se retira frustrado. [...] Entre todos los más célebres críticos de Leibniz, desde Arnauld, Papín, Bayle hasta Clarke, ninguno fue quizás tan exigente con el filósofo como lo fue el honesto Burcher de Volder allí donde más dolía, y ninguno como él lo sacó de sus casillas hasta tenerlo contra las cuerdas y forzarle a apurar sus presupuestos y axiomas más que en ningún otro de sus textos. [...]

[...] de Volder [...] era un científico moderno. En su paso por Inglaterra (1674) había llegado al convencimiento de que sólo la experimentación y el cálculo nos permiten entrar en el verdadero conocimiento de las ciencias físicas y de las orgánicas; aborrecía toda finalidad en la naturaleza y consideraba absurdas las cualidades ocultas”. Leibniz (2011), págs. XVII, XVIII, XXXIV.

⁶² *Ibíd.*, pág. 1204.

invento innecesario e inverificable, que, por cierto, Bernoulli tampoco logra entender>>⁶³.

Leibniz, en su *Carta de 10 de noviembre de 1703* explica a de Volder la necesidad de admitir la sustancia o entequeia como principio de unidad y realidad en los agregados o cuerpos: compuestos en sí mismos pasivos, ya que <<es evidente que el mundo es un agregado, como un rebaño o una máquina>>⁶⁴:

[...] cuando se pregunta qué entendemos con el nombre de sustancia, digo yo que ante todo deben excluirse los agregados. Un agregado, en efecto, no es más que el resultado de todo aquello que, tomado conjuntamente adquiere unidad sólo en nuestra mente, al recoger precisamente lo que hay de común, como por ejemplo un rebaño de ovejas, pues una cosa es que dos cuerpos no estén distanciados o que uno sea empujado contra el otro, y otra cosa distinta es ser realmente uno, y se ve claro que el fundamento real de la unidad no pueden ellos aportarlo⁶⁵.

Este argumento, en diversos contextos y bajo diversas formas, es esgrimido por Leibniz a lo largo de toda la correspondencia⁶⁶.

Por otra parte, en la misma misiva de *30 de Octubre de 1703*, de Volder dice no entender la necesidad de la potencia pasiva de la sustancia <<pues dado que no puede recibirla de ninguna otra sustancia, tal resistencia no le servirá más que para resistir a su propia fuerza activa>>⁶⁷, a lo que Leibniz, en *Carta de 10 de Noviembre del mismo año*, contesta:

En cuanto a la resistencia en la sustancia, entiende Vs. que no puede consistir en otra cosa sino en que la sustancia se opone a su propia potencia activa. Pero esto no debe parecerle absurdo, puesto que también en los cuerpos ocurre que la masa del cuerpo frena la propia velocidad que otro cuerpo trata de imprimirle, y generalizando, será necesario que haya en las cosas en cuanto limitadas un principio de limitación, como hay en cuanto agentes un principio de actividad⁶⁸.

⁶³ Ibid., págs. XXXV, XXXVI.

⁶⁴ *Carta a de Volder de fecha 30 de Junio de 1704*. Ibid., pág 1225.

⁶⁵ *Carta a de Volder de fecha 10 de Noviembre de 1703*. Ibid., pág 1206.

Vid. *La última respuesta* (1716). Leibniz (2010), pág. 355. (T23)

⁶⁶ Vid. *Carta a de Volder de 21 de enero de 1704*. Leibniz (2011), pág. 1214. (T24)

Vid. *Carta a de Volder de 30 de Junio de 1704*. Ibid., pág. 1221. (T25)

⁶⁷ Ibid., pág. 1204.

⁶⁸ Ibid., pág. 1207.

Advertimos en el contenido de este texto una clara utilización del <<principio de uniformidad>> de la naturaleza de las cosas. Vid. Nota 72.

De Volder, en *Carta de 30 de Octubre de 1703*, pone de manifiesto a Leibniz sus dudas respecto a aquella tendencia interna a la mutación que caracteriza a la mónada, ya que aquél sostiene que la mutación, incluso de algo simple, no es posible desde sí mismo; es necesario para ello una causa exterior:

Cuando en mi carta anterior yo decía que todo cuerpo es afectado por otro cuerpo, esto no lo deducía de las entelequias sino de las fuerzas derivadas. Yo no dudo de que una cosa simple pueda modificarse; lo que entiendo es que no puede modificarse desde sí misma. En efecto, siempre he estado persuadido de que cuanto se sigue de la naturaleza de una cosa está siempre presente a la cosa de manera invariable mientras se conserva la misma naturaleza de la cosa, y de ella no puede eliminarse justamente porque entre eso que se sigue y la naturaleza de la cosa hay un nexo necesario; por lo tanto, toda mutación que se verifique conservándose la misma naturaleza de la cosa habrá de tener necesariamente una causa exterior. Vd. dice, por el contrario que <<es esencial a la sustancia finita la tendencia interna a la mutación>>; pero esto es justamente lo que se exige demostrar y lo que, si no me equivoco, queda refutado con el razonamiento que acabo de dar⁶⁹.

Leibniz, en su contestación a de Volder (*Carta de 10 de noviembre de 1703*), recurre, en su línea demostrativa, *a posteriori*, a la propia experiencia de nuestras percepciones y apetitos, es decir, a nuestra propia subjetividad:

[...] no veo como puede usted dudar de la intrínseca tendencia de las cosas a la mutación, cuando es la experiencia de los fenómenos la que nos muestra que existen mutaciones en las cosas y cuando las operaciones mismas de nuestra mente corroboran desde dentro de nosotros las mutaciones. Así, pues pienso que está demostrado *a posteriori*⁷⁰.

Pero Leibniz no satisface a de Volder en su objeción referente a la imposibilidad, según este, de una mutación sin causa exterior, que parte exclusivamente de la tendencia interna al cambio de las mónadas, propensión manifiesta en sus percepciones y apetitos.

En *Carta de 5 de enero de 1704*, escribe de Volder:

La experiencia enseña, sin duda, que se producen mutaciones; pero lo que entre Vd. y yo nos preguntábamos no era qué es lo que la experiencia enseña sino que es lo que se

⁶⁹ *Ibíd.*, pág 1205.

⁷⁰ *Ibíd.*, pág. 1209.

También en este texto se detecta una evidente utilización del <<principio de uniformidad>>. Vid. Nota 72.

seguiría *a priori* de la sola naturaleza de las cosas, y la verdad es que ninguna experiencia, que yo sepa, enseña que dimanen desde dentro. En cuanto a los procesos de la mente, son todavía más oscuros como para que de ellos podamos extraer argumento. La conciencia enseña que se produce mutación en la mente, pero ocurre muchas veces de manera que el agente no tiene conciencia de la causa exterior de sus procesos. En consecuencia, suponer que aquella mutación depende de la naturaleza intrínseca de la mente me parece a mí una suposición exagerada⁷¹.

Leibniz lleva hasta el límite el razonamiento y argumenta a de Volder desde su gran <<principio de las cosas naturales>>, el gran <<principio de uniformidad/variedad de la naturaleza>>⁷². Este principio, en efecto, podría considerarse como un poderoso y concluyente instrumento de extrapolación o analogía, que permite a Leibniz moverse cómodamente, estableciendo una continuidad a nivel explicativo-argumentativo, del orden fenoménico al orden monádico y viceversa, e incluso dentro del propio orden monádico entre las diferentes categorías de sustancias.

Leibniz, en su *Carta a de Volder de 30 de Junio de 1704*, escribe:

Convendrá, pues considerar ahora que en este principio de acción se contiene un gran fondo de inteligibilidad, pues en él hay algo análogo a lo que reside en nosotros, a saber, la percepción y el apetito, ya que, al ser uniforme la naturaleza de las cosas, no puede ser la nuestra infinitamente distinta de todas las demás sustancias simples de las que se compone todo el universo. Más aún, analizando esto con rigor, habrá que afirmar que nada hay en las cosas sino sustancias simples, y en ellas la percepción y el apetito; y que la materia y el movimiento, más que sustancias o cosas, son fenómenos de seres percipientes [...]

[...] De manera que debemos admitir un principio interno de la mutación [...] Pues si el principio de la mutación fuera externo a todas las cosas e interno a ninguna, no existiría en absoluto en parte alguna, y habríamos de recurrir con los occasionalistas, a Dios, único actor. Por consiguiente, tal principio es realmente interno a todas y cada una de las sustancias simples [...] y consiste en el proceso de las percepciones de cada mónada [...] esto contiene toda la naturaleza de las cosas [...] y preguntar por qué existe en las sustancias simples una percepción y un apetito es buscar algo, por decir así, ultramundano y convocar a Dios para que dé razón de por qué quiso la existencia de aquello que nosotros llegamos a concebir.⁷³

⁷¹ *Ibíd.*, pág. 1213.

⁷² “Este principio cosmológico, que no es sino otra formulación de su ley de la continuidad o, quizás mejor, el fundamento de ésta, fue utilizado por Leibniz de forma explícita como término medio en todas sus argumentaciones.” *Ibíd.*, pág. XXXVII.

⁷³ *Ibíd.*, págs. 1225, 1226.

“Lo que Leibniz quiere decirle aquí a de Volder es que hay un principio *arquitectónico*, *estructural* y *universal*, que gobierna el funcionamiento de la naturaleza, en virtud del cual, si nosotros somos seres dotados de percepción, entonces el universo entero, todo él, está lleno de seres

En *Carta de 14 de noviembre de 1704*, es cuando de Volder insta definitivamente a Leibniz a que explique claramente el nexo que existe entre esas fuerzas activas primitivas, de las que él duda, y la materia, es decir, cómo se produce el tránsito de lo inextenso a lo extenso, desde el nivel metafísico al físico:

[...] esas unidades tuyas indivisibles, aunque se repitan infinidad de veces, nunca se difundirán ni producirán la extensión, a menos que cada una de ellas contenga extensión [...] de una cosa inextensa no puede producirse extensión alguna.

[...] No pregunto [...] por qué en las sustancia simples haya percepción y apetito; tampoco pregunto por qué se deriva de ellas la masa extensa, pues esto parece Vd. negarlo, sino por qué desde ellas aparece una masa extensa sometida a innumerables mutaciones, y por qué razón la percepción y el apetito producen este fenómeno. Mientras siga ignorando todo esto, confesaré que el tal principio interno de acción no puedo ni imaginarlo ni entenderlo. Ojalá se me permitiera ver algún ejemplo de las fuerzas primitivas y, contemplando éste, reconocer cómo se siguen sucesivamente innumerables mutaciones, mientras permanece, claro está, la misma naturaleza de las fuerzas primitivas⁷⁴.

Leibniz en carta posterior, sin fecha, sigue afirmándose en sus propuestas y en las explicaciones que ofrece de las mismas como razón suficiente para dar cuenta tanto del mundo monádico como del mundo de los agregados o mundo fenoménico, y concluye diciendo: <<No creo que puedan entenderse, ni siquiera incluso (en conjunto desearse), otras razones de las cosas: o así debieron existir o de ningún otro modo>>⁷⁵. Pero en realidad, la pregunta, tal y como fue planteada por el matemático holandés, sigue sin ser respondida.

Finalmente de Volder, en su última *Carta de fecha 5 de enero de 1706*, sumido en un profundo desaliento abandona el debate, dando por zanjado el asunto:

[...] sigo sin entender la fuerza esa primitiva, ni comprendo cómo de los indivisibles pueda producirse o, si Vs. lo prefiere, aparecer lo extenso. Me ha invadido, además, un cierto desaliento en la búsqueda rigurosa de su doctrina, cuando, después de tantas tentativas, he avanzado tan poco que tengo la sensación de que, para entenderla fuera

percipientes: no puede ser nuestra naturaleza una excepción <<desertora del orden general>>.” *Ibíd.*, pág. XXXVII.

Y, en *Carta de 19 de enero de 1706*, Leibniz vuelve a insistir en la utilización del principio de uniformidad/variedad de la naturaleza: *Ibíd.*, pág. 1241. (T26)

⁷⁴ *Ibíd.*, págs. 1228, 1229, 1230.

⁷⁵ *Ibíd.*, pág. 1235.

necesario aquello que, como algo ultramundano, dice Vs que ni siquiera debe ser investigado⁷⁶.

Leibniz, por su parte y en su última *Carta a de Volder de fecha 19 de enero de 1706*, se reafirma en que la única realidad existente, y por tanto factible de argumentar, es la constituida por las sustancias simples o percipientes. Lo demás, como insiste una y otra vez el pensador alemán, sólo son fenómenos, y, a partir de aquí, todo lo que el hombre incorpora adicionalmente a la esencia de las cosas no son más que fantasías forjadas en su mente.

Con razón desconfía Vd. Obtener de mi aquello que ni yo mismo espero, ni tengo ni siquiera deseo. [...]

[...] Esa potencia derivativa, que se concibe en la extensión y en la masa como si fuera algo que está más allá de los percipientes, yo no la considero como una cosa sino como fenómeno lo mismo que la extensión misma, la masa y el movimiento, que no son más cosas que lo puedan ser la imagen del espejo o el arco iris en la nube; pero buscar aquí algo que esté más allá de los fenómenos sería, me parece a mí, como si alguien, una vez dada razón de la imagen de los fenómenos, negara sentirse satisfecho como si quedara aún por explicar no sé qué esencia de la imagen.

En mi opinión no se puede comprobar con argumentos la existencia de ninguna otra cosa más que la de los percipientes, las percepciones y lo que en ellos es lícito admitir, a saber, en el percipiente el tránsito de percepción a percepción manteniéndose el mismo sujeto, y en las percepciones la armonía de los percipientes. Todo lo demás lo añadimos nosotros a la naturaleza de las cosas peleándonos con las quimeras de nuestra mente como si fueran fantasmas⁷⁷.

En conclusión y resumiendo, para Leibniz, el agregado o cuerpo orgánico integrante de la sustancia compuesta o corpórea, al igual que la extensión espacial y la duración temporal, no es sustancia sino <<fenómeno>>: la <<apariencia de los agregados>>, una <<apariencia bien fundada>> y <<regulada>>, aquello cuya unidad y realidad sólo procede de una <<representación>> de nuestra mente. El agregado o máquina orgánica, no puede, por tanto, aportar fundamento alguno a la genuina realidad de las cosas, ya que ésta sólo puede provenir de las sustancias simples, mónadas o percipientes, que concurren en el compuesto⁷⁸.

En definitiva, dos órdenes de realidad totalmente distintos, sujeto cada uno a sus propias leyes y aparentemente sin posibilidad de tránsito o interacción entre ambos. Habrá que esperar a

⁷⁶ *Ibíd.*, pág. 1238.

⁷⁷ *Ibíd.*, 1240, 1241.

⁷⁸ Vid. Notas 49-51: Notas en las que se habla de los cuerpos como fenómenos bien fundados.

la exposición y análisis del ‘sistema de la armonía preestablecida’ para ver como se produce la concordancia o armonía, no así la interacción, entre los mismos.

¿Qué son los cuerpos entonces?, ¿gozan de algún tipo de realidad? Para Leibniz, como hemos visto, la verdadera realidad sólo es posible dentro de la unidad que caracteriza al orden sustancial (*unum per se*). Sin embargo, el filósofo de Hannover, dentro de una manifiesta ambigüedad respecto de la realidad o no realidad del mundo fenoménico (imagen/apariencia vs. realismo; tendencias ambas entre las que Leibniz oscilaba como sus famosos péndulos)⁷⁹, opta finalmente por un intento de dotar de unidad sustancial al compuesto o masa corpórea. Se trata, en definitiva de una tentativa en pos de substancializar los cuerpos a fin de dotarlos de auténtica unidad/realidad, fuera de la mente; en definitiva, dotar a la máquina orgánica de una <<unidad real>>; una intentona que abre la puerta a un realismo ante el que, como veremos, Leibniz finalmente no cedió. Y ésta, entre otras, es la problemática o el debate fundamental que se va a plantear en el seno de la larga y abundante correspondencia que el filósofo alemán mantuvo en los últimos diez años de su vida (1706-1716) con el jesuita: Padre Barthelmy Des Bosses (1668-1738)⁸⁰. No me detendré mucho sobre la citada correspondencia, pues en ella Leibniz sólo ensayó una serie de tentativas no satisfechas, no consumadas; tentativas que finalmente abandonó para regresar a sus presupuestos más idealistas, es decir a aquellas propuestas que culminaron en el periodo monadológico maduro de 1714, tanto en su *Monadología* como en sus *Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en la razón*⁸¹.

Como ya se ha indicado, en el orden sensible sólo podemos hallar agregados carentes de toda entidad o unidad real, ya que aquel no es más que un <<conjunto de fenómenos concordantes, lo cual quiere decir que lo que caracteriza al ámbito de la existencia actual (física) es ser una representación contenida en el interior de las mónadas>>⁸². Por tanto, sí sólo existen las mónadas como fundamento de la realidad de las cosas, ya que los cuerpos materiales son meras apariencias o representaciones mentales (planteamiento sobre el que se sustenta una cierta concepción de idealismo), no será posible, bajo tales presupuestos, una substancialización corpórea, capaz de dotar al cuerpo orgánico de una unidad/realidad independiente de los procesos que tienen lugar dentro la mente humana. Es necesario algo más que la consideración de la simple mónada.

⁷⁹ Vid. Comentarios en Nota 49.

⁸⁰ “La lectura de la Correspondencia muestra claramente que el intercambio de cartas entre ambos se debe a una relación de amistad y de verdadera comunicación filosófica. Des Bosses, defensor de las tesis en las que sido educado, la filosofía escolástica, es un hombre sagaz e inteligente, conocedor de la filosofía de Suarez y atento a las novedades filosóficas de la época; un corresponsal que conducirá a Leibniz a repasar y volver a pensar aspectos conflictivos de su sistema.” Leibniz (2007), pág XXIV.

⁸¹ Vid. Nota 91.

⁸² Leibniz (2007), pág XXV.

Es cierto que Leibniz, inicialmente, cree dotar de unidad a la sustancia compuesta, como muestran sus correspondencias con Arnauld y posteriormente con de Volder, recurriendo al concepto de <<mónada dominante>>, aquella entelequia que proporcionaba unicidad a la sustancia corpórea dentro de la máquina orgánica. Sin embargo, el problema no se resuelve, tal y como se percató Leibniz en el tiempo de su correspondencia con el jesuita des Bosses, ya que la mónada dominante no puede substancializar el cuerpo, compuesto o agregado orgánico, porque ella misma es mónada, es decir, una entidad inmaterial, inextensa y clausurada en sí misma, y, por tanto, sin posibilidad alguna de ejercer o recibir influencia externa⁸³.

El <<vínculo substancial>>, *Vinculum Substantiale*, fue la solución propuesta por Leibniz al difícil problema planteado; un supuesto que se va concretando en sus cartas a des Bosses; una hipótesis en constante evolución, que se va ensayando en sucesivas presentaciones a lo largo de la correspondencia. El ‘vínculo substancial’ será ahora el encargado de unificar el agregado que configura el cuerpo orgánico de un ser vivo, dotándolo de una organización que permitirá otorgarle el calificativo de sustancia, a pesar de su naturaleza compuesta. Esta solución permite substancializar el compuesto sin verse afectada la propia definición o esencia de la mónada. El ‘vínculo’ es algo que se añade, se superpone, a un conjunto de elementos o partes a fin de que la composición resultante sea algo real. Es algo que convierte un agregado en sustancia. Se trata de algo nuevo y, por tanto, no pertenece ni al mundo de los fenómenos ni al mundo monádico, es decir, no es algo que posean las monadas ni tampoco que forme parte del compuesto material. Este elemento, podríamos decir: intermedio (ni fenómeno ni mónada), es la unión misma⁸⁴. En resumen, el ‘vínculo substancial’ <<proporciona verdadera unidad a un conjunto de piezas que hacen un cuerpo orgánico, es decir: un ser vivo que deviene sustancia siendo compuesto>>⁸⁵.

Pero el ‘vínculo substancial’ no aporta una solución íntegra y, por tanto, concluyente a la problemática planteada, ya que no contesta a la pregunta que de Volder en su momento, y ahora el Padre des Bosses, plantean a Leibniz: ¿cómo se puede pasar de la mónada (inextensa) a la materialidad (extensa)?⁸⁶. El ‘vínculo substancial’ debería, además, ser el que ejerciera esta función de reunión de esos dos ámbitos o niveles <<pues hasta aquello que decimos que une y

⁸³ “[...] la mónada dominante no puede hacer la tarea encomendada, en definitiva no puede hacer de lo orgánico una sustancia porque ella es, ante todo, mónada, y, por tanto, no es esencialmente diferente de las otras mónadas y, por definición [...] está tan privada de relaciones externas como cualquiera de las subordinadas. Por tanto, la diferencia entre mónada dominante y mónadas subordinadas sólo puede ser de grado de expresión (ser la dominante una expresión más perfecta), y, en cualquier caso, no pueden ejercer la función de transformar un agregado en sustancia.” *Ibíd.*, pág. XXVII.

⁸⁴ “Este vínculo no está del lado de los fenómenos, no tiene <<realidad>> física, fenoménica (si fuese fenómeno no podría ejercer como substancializador), sino metafísica (objetiva), pero, tampoco es una representación.” *Ibíd.*, pág. XXVIII.

⁸⁵ *Ibíd.*, pág. XXIX.

⁸⁶ “Las preguntas de des Bosses interrogan desde la manifestación de una ruptura importante entre el plano monádico y el plano físico.” *Ibíd.*, pág. XXVII.

organiza (las partes de un organismo) sólo será posible si tenemos un conjunto (en el caso de la sustancia compuesta: hombre) donde se dé la dominación de una mónada>>⁸⁷. En efecto, el ‘vínculo’, mientras que sí posibilita la substancialización de determinados fenómenos, propiamente, tal y como ha sido concebido, no permite a Leibniz explicar, salvaguardando la integridad de su sistema, el tránsito entre el ámbito monádico o nivel metafísico y el ámbito material o nivel físico. Es evidente que tampoco puede llevarse a cabo la citada explicación desde la propia monada⁸⁸. Y a pesar de que, como veremos, su sistema de la ‘armonía preestablecida’ establece una correspondencia entre ámbitos, dicha correspondencia implica la imposibilidad de paso de un nivel al otro, es decir, la incapacidad de interacción real entre ambos ordenes, lo que nos lleva en última instancia a <<la duplicación de lo mismo en dos claves (monádica y física)>>⁸⁹.

Leibniz, finalmente, duda de la capacidad del ‘vínculo sustancial’ para llevar a cabo las complejas tareas que se le encomiendan y, por ello, sólo la insatisfacción y la incomodidad invaden su estado de ánimo: <<No le gusta ni como ha sido creada {la ‘Teoría del Vínculo’}, ni la caracterización que ha hecho (evidentemente insuficiente), ni las repercusiones que tiene su introducción para el sistema>>⁹⁰. Ésta actitud es patente en sus últimas cartas a des Bosses, cartas de 1716, y <<después de tan interesante esfuerzo para resolver cuestiones importantes, el filósofo prefiere volver a los fenómenos y al problemático idealismo que le caracteriza>>⁹¹.

⁸⁷ *Ibíd.*, pág XXIX.

⁸⁸ “La composición, no puede ser explicada desde la mónada, porque desde la sustancia simple, inextensa e inmaterial, nunca podemos obtener, juntando las monadas como si fuesen partes o ingredientes, algo compuesto. Las mónadas no componen, ellas no son los componente de la materia {como manifiesta Leibniz, en su actividad epistolar, tanto a de Volder como a des Bosses}, aunque sean necesarias.” *Ibíd.*, pág XXVI.

⁸⁹ *Ibíd.*, pág XXV.

⁹⁰ *Ibíd.*, pág XXX.

⁹¹ *Ibíd.*, pág XXX.

El profesor Jacinto Rivera, en su *Seminario sobre Leibniz*, hace las siguientes observaciones al respecto: No hay posibilidad de salvar un realismo para lo extenso. Sólo son reales las mónadas inextensas, sus percepciones, apercepciones y sus apetitos, procedentes de su fuero interno. Todo lo demás, el mundo sensible puede ser un puro sueño, pero, para Leibniz, lo importante no es que a los fenómenos se les considere sueños o no, sino que éstos estén ligados (liés). Y esta ligazón (liaison) de los fenómenos, que garantiza las verdades de hecho, se verifica por medio de las verdades de razón (ciencia), como las apariencias de la óptica se verifican por medio de la geometría (he aquí el paradigma racionalista de la ciencia de su época). Es decir, el mundo fenoménico puede ser un sueño, pero a Leibniz le basta que sea <lie> y se pueda hacer ciencia con él. “Y el fundamento de la verdad de las cosas contingentes y singulares esta en el hecho de que los fenómenos de los sentidos estén enlazados exactamente como las verdades inteligibles lo exigen” *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, Libro IV, Cap. 4. Leibniz (1992), pág. 466.

3 PARTE II: LA SUSTANCIA APERCEPTIVA.

Puesto que Dios no tiene partes, nuestras perfecciones no son partes sino emanaciones de la perfección divina... Es contrario a la experiencia que nosotros no seamos sustancias, ya que en verdad no poseemos conocimiento alguno de una sustancia salvo a partir de la experiencia íntima de nosotros mismos cuando percibimos el yo, y en consonancia con ese paradigma atribuimos a la denominación de sustancia al mismo Dios y las restantes mónadas⁹².

3.1 La sustancia aperceptiva primera.

Dios, la mónada de las mónadas, como idea central del sistema leibniziano, aparece continuamente a lo largo de toda su obra, sea cual sea la parte que se aborde de la misma. Y ello es debido al carácter racionalista de su sistema filosófico-científico. Leibniz necesita de una ‘razón suficiente’ que explique el origen de toda la realidad, una primera causa, necesaria, existente y eterna, que dé cuenta de un mundo que no encuentra su razón de ser en sí mismo.

Leibniz, en *Ensayos de Teodicea* (1710), escribe:

Aristóteles [...] ha reconocido que los principios de las ciencias particulares dependen de una ciencia superior, que les proporciona la razón; y esa ciencia superior debe tener como objeto al ser, y, por consiguiente, a Dios, origen del ser [...] la verdadera metafísica que buscaba Aristóteles [...] era la teología⁹³.

Leibniz, en *Monadología*, nos ofrece las pruebas *a priori* y *a posteriori* de la existencia de Dios⁹⁴.

En la demostración *a posteriori*, el filósofo alemán comienza estableciendo la existencia de dos tipos de verdades: <<verdades de razón>> y <<verdades de hecho>>. Las primeras son necesarias y su opuesto es imposible, es decir, las verdades de razón

⁹² *Que somos sustancias* (posterior a 1704). Leibniz (2010), pág. 305.

⁹³ Leibniz (2012), pág. 230.

⁹⁴ Para un estudio en profundidad de las distintas demostraciones que Leibniz esgrimió como pruebas de la existencia de Dios, véase: Varios autores, *Las pruebas del Absoluto según Leibniz* –edición: Ángel Luis González-, EUNSA, 1996. Una magnífica publicación en la que diversos autores llevan a cabo un análisis exhaustivo de los distintos argumentos: el argumento cosmológico, el argumento de las verdades eternas, el argumento de la armonía preestablecida, el argumento ontológico y el argumento modal.

están fundamentadas en el *principio de identidad o de no contradicción*, <<en virtud del cual juzgamos falso lo que encierra contradicción, y verdadero lo que se opone a lo falso o es contradictorio con lo falso>>⁹⁵. Este principio, principio de los principios, es el principio de las esencias, de los posibles, es decir, de todas aquellas ideas que alberga el entendimiento divino: región de las verdades eternas.

En *Monadología* (1714), escribe Leibniz:

Quando una verdad es necesaria, se puede hallar su razón por medio del análisis, resolviéndola en ideas y verdades más simples hasta llegar a las primitivas. Ese es el modo como los matemáticos reducen por medio del análisis los teoremas de especulación y los cánones de la práctica a las definiciones, axiomas y postulados [...] principios primitivos que no pueden probarse ni tampoco necesitan prueba; estos son los enunciados idénticos, cuyo opuesto encierra una contradicción expresa⁹⁶.

Por su parte, las verdades de hecho, es decir, la serie de cosas creadas, las cosas existentes en el mundo, siempre son contingentes, y, por tanto, su opuesto es siempre posible.

Todo este universo de verdades está fundamentado en el gran principio leibniziano: el *principio de razón suficiente o razón determinante*⁹⁷, mediante el cual puede establecerse que <<no puede hallarse ningún hecho verdadero o existente ni ninguna enunciación verdadera sin que asista una razón suficiente para que sea así y no de otro modo, aun cuando esas razones nos puedan resultar, en la mayoría de los casos, desconocidas>>⁹⁸. A esas dos aplicaciones del principio de razón suficiente ('hechos' y 'enunciaciones') hay que añadir una tercera: no hay 'acción' sin motivo. Esta tercera aplicación es esencial para fundamentar las 'existencias', pues, como veremos en próximos subapartados, Dios sólo pudo tener como motivo de la creación la actualización del mejor de los mundos posibles.

Se trata de un principio que, para salvaguardar su validez, no admite excepciones; sin él, afirma Leibniz, no podría darse justificación ni de Dios ni del mundo por el creado.

⁹⁵ *Monadología* (1714). Leibniz (2010), pág. 332.

Vid. *Ensayos de Teodicea* (1710). Leibniz (2012), pág. 122.

⁹⁶ Leibniz (2010), pág. 332.

⁹⁷ Para un estudio en profundidad del principio de razón suficiente, véase: Nicolás, Juan A., *Razón, verdad y libertad en G. W. Leibniz*, Universidad de Granada, 1993. Texto en el que el autor lleva a cabo un exhaustivo análisis histórico-crítico del principio de razón suficiente.

⁹⁸ *Monadología* (1714). Leibniz (2010), pág. 332.

Vid. *Ensayos de Teodicea* (1710). Leibniz (2012), pág. 122.

Leibniz, en *Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en la razón* (1714), escribe:

Sentado este principio, la primera cuestión que se tiene derecho a plantear será la de *por qué hay algo en vez de nada*. Pues la nada es más simple y más fácil que el algo. Por lo demás, supuesto que tengan que existir cosas, es menester que se pueda dar razón de *por qué tienen que existir así y no de otro modo*⁹⁹.

En el universo de la creación, una ordenamiento contingente, si se desciende al detalle de las razones particulares de las cosas que en él existen, puede afirmarse que no es posible encontrar límite alguno en la búsqueda de una última razón de las mismas; siempre, cada elemento de la serie requiere de otro elemento anterior que de razón de él, y así sucesivamente *ad infinitum*.

En *Sobre la originación radical de las cosas* (1697), escribe Leibniz:

En efecto, no sólo no es posible descubrir la razón suficiente de la existencia de las cosas en ninguno de los seres particulares, sino que tampoco lo es hallarla en el conjunto entero ni en la serie de las cosas¹⁰⁰.

Es obligado, por tanto, buscar la razón última, <<la razón suficiente que no necesita otra razón>>, fuera ese encadenamiento o secuencia sin fin; indagar un principio sustancial que no es contingente sino necesario y fundamento de aquella serie de infinitos términos; y esa causa primera y necesaria es lo que Leibniz llama <<Dios>>; es decir, <<existen seres contingentes que no pueden tener su razón última o suficiente sino en el ser necesario, el cual tiene en sí mismo la razón de su existencia>>¹⁰¹.

Leibniz, en *Ensayos de Teodicea* (1710), escribe:

Dios es la *primera razón de las cosas*, porque las que son limitadas, como por ejemplo todo lo que vemos y experimentamos, son contingentes, y no hay nada en ellas que haga

⁹⁹ Leibniz (2010), pág. 347.

Vid. *Ensayos de Teodicea* (1710). Leibniz (2012), pág. 122. **(T27)**

Vid. *Quinta carta a Clarke de fecha 18 de Agosto de 1716*. Leibniz (1980), págs. 103, 104. **(T28)**

Vid. *Quinta carta a Clarke de fecha 18 de Agosto de 1716*. *Ibíd.*, págs. 134, 135. **(T29)**

¹⁰⁰ Leibniz (2010), pág. 278.

Leibniz, en *Resumen de Metafísica* (1703), y acorde a su gran principio de razón suficiente, ya había postulado a Dios como origen, como razón última de todas las cosas, aquella primera razón o causa que explicaba el por qué existía algo en vez nada y por qué aquello que existía era de un determinado modo y no de otro: *Ibíd.*, págs. 301, 302. **(T30)**

¹⁰¹ *Monadología* (1714). *Ibíd.*, pág. 334.

necesaria su existencia [...] Por tanto, es preciso buscar *la razón de la existencia del mundo*, que es el conjunto completo de las cosas *contingentes*, y es necesario buscarla en la *sustancia que incluye la razón de su existencia* y que, consecuentemente, es *necesaria* y eterna¹⁰².

Por tanto, un <<ser extramundano>>, Dios, es la ‘razón suficiente’ de todo lo que existe y sucede en el mundo, el ser del que todo depende; sustancia suprema, suficiente, ilimitada, real, única, universal y necesaria. En definitiva: soberana sustancia en la que radica la <<perfección absolutamente infinita>>, frente a la intrínseca limitación de las criaturas por Él creadas¹⁰³.

En *Monadología* (1714), escribe Leibniz:

Sólo Dios es la unidad primitiva o la sustancia simple originaria, de la que son producciones suyas todas las mónadas creadas o derivadas; éstas nacen, por así decir, por continuas fulguraciones de la divinidad, de momento en momento, limitadas por la receptividad de la criatura, a la cual le es esencial ser limitada¹⁰⁴.

Leibniz prueba también la existencia de Dios por la realidad de las *verdades eternas*. Las verdades eternas son verdades de razón, es decir, verdades necesarias (geométricas –necesidad material- y metafísicas –necesidad formal-) que son el objeto del conocimiento divino del cual emanan: <<verdades que tienen su fundamento en el entendimiento divino y expresan lo que es necesario en la realidad>>¹⁰⁵. Las verdades eternas se identifican con el pensamiento de Dios, son consecuencia, derivan de su entendimiento y, por tanto, lejos del voluntarismo cartesiano, no dependen de la voluntad divina.

Leibniz, en *Discurso de Metafísica* (1686), escribe:

[...] estoy muy lejos de la opinión de quienes sostienen que no hay reglas de bondad y de perfección en la naturaleza de las cosas o en las ideas que Dios tiene de ellas, y que las obras de Dios solamente son buenas por la razón formal de que Dios las ha hecho [...] Ese es el motivo por el que encuentro enteramente extraña esa expresión de algunos

¹⁰² Leibniz (2012), pág. 99.

Vid. *Sobre la originación radical de las cosas* (1697). Leibniz (2010), pág. 277, 278. (T31)

¹⁰³ *Monadología* (1714). Leibniz (2010), pág. 333.

Vid. *Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en la razón* (1714). *Ibíd.*, pág. 348.

¹⁰⁴ *Ibíd.*, pág. 334.

¹⁰⁵ *Ensayos de Teodicea* (1710). Leibniz (2012), págs. 200, 201, Nota 554.

Vid. *Sobre la originación radical de las cosas* (1697). Leibniz (2010), págs. 281, 282. (T32)

filósofos, que afirman que las verdades eternas de la metafísica y de la geometría (y por consiguiente también las reglas de la bondad, de la justicia y de la perfección) no son más que efectos de la voluntad de Dios {crítica de Leibniz al voluntarismo cartesiano}, mientras que, a mi parecer, son sólo consecuencias de su entendimiento, el cual ciertamente no depende en absoluto de su voluntad¹⁰⁶.

Frente a las verdades eternas, verdades esenciales o metafísicas, las verdades de existencia, verdades temporales o físicas, son verdades de hecho, verdades contingentes, que tienen su fuente en la voluntad de Dios, y se rigen por el <<principio de la conveniencia o la elección de lo mejor>> mientras que las verdades necesarias <<dependen únicamente del entendimiento y son su objeto interno>>¹⁰⁷.

Leibniz subraya en algunos de sus escritos la necesaria diferenciación existente entre ambos conceptos, esencia y existencia: <<La esencia y la existencia no deben confundirse>>¹⁰⁸. Conceptos, en cuanto a conocimiento, totalmente independientes, empero, siendo la primera, como veremos a continuación, predominante, principio, y, por tanto, anterior a la segunda. Leibniz, en *Comentarios a la metafísica de los unitarios de Cristóbal Stegmann* (1708 y 1710), recurre a un ejemplo tomado de la geometría como prueba más clara de la mencionada diferenciación:

Ahora bien, una es la cuestión sobre la esencia y otra sobre la existencia. Tras percatarnos de la esencia del círculo (a saber, que todos los puntos extremos de una figura plana equidistan de uno que es el centro), nos preguntamos después por la existencia, aplicando esta definición a una figura propuesta que se manifiesta como círculo, y de esa manera descubrimos la existencia del círculo, es decir, si existe o no. En consecuencia, nosotros podemos conocer la esencia del círculo aunque su existencia nos sea desconocida¹⁰⁹.

La región de las verdades eternas acoge las *esencias* o *ideas* de todas las cosas, de todos los *posibles*, a partir de las cuales <<se originan las verdades temporales, contingentes o físicas>>¹¹⁰. Las esencias eternas, las ideas o posibilidades, son, por tanto,

¹⁰⁶ Leibniz (2010), págs. 162, 163.

¹⁰⁷ *Monadología* (1714). *Ibíd.*, pág. 334.

¹⁰⁸ *Comentarios a la metafísica de los unitarios de Cristóbal Stegmann* (1708 y 1710). *Ibíd.*, pág. 315.

¹⁰⁹ *Ibíd.*, pág. 317.

¹¹⁰ *Sobre la originación radical de las cosas* (1697). *Ibíd.*, pág. 279.

Para Leibniz las cosas que son posibles son aquellas cuya naturaleza no entraña, no encierra, o no implica contradicción alguna. *Ensayos de Teodicea* (1710). Leibniz (2012), págs. 221, 222.

“[...] posible, para Leibniz, es lo que no implica contradicción. Nos hallamos ante lo <<posible en sí>>, que sólo comporta inteligibilidad y ausencia de contradicción. Posible, señala Leibniz una y otra

anteriores al mundo, a las existencias mutables, y, por ello, al concurso de la voluntad de Dios, voluntad que, dirigida hacia el bien, hacia lo mejor, actualiza, llevando a la existencia, aquello que, dentro de lo posible o aquello que puede llegar a ser, considera como óptimo o perfecto, es decir, aquello que, como advierte Leibniz, tiene mayor cantidad de esencia o realidad.

Leibniz, en *Discusión con Gabriel Wagner* (1698), escribe:

Las cosas toman la ley de la existencia a partir de las esencias eternas, del mismo modo como los fenómenos naturales siguen las leyes geométricas y mecánicas. Esto mismo es un indicio de que las esencias son anteriores a las existencias. Pues las verdades eternas o necesarias tales como las de la metafísica y de la geometría, no se alcanzan a partir de la observación de las cosas o de los experimentos, ya que en tal caso se probarían por inducción y no por demostración, sino que dependen únicamente de las ideas, ciertamente de las definiciones y axiomas idénticos. Y donde quiera que haya cosas existentes se siguen esas leyes. El estado de las cosas cambia continuamente, pero las leyes del cambio son eternas y dependen de lo inmutable.

{Por tanto, y aunque la esencia no lo es siempre de cosas existentes}, la esencia es siempre anterior en el origen a la existencia, porque a partir de ella puede darse la razón de la existencia. [...]

Las ideas o posibilidades existentes en Dios son por su naturaleza anteriores al mundo, tal como el arte del artista es anterior a su obra. Y así, las posibilidades no son abstraídas por la mente a partir de un mundo ya constituido, sino más bien lanzadas desde la mente hacia un mundo en proceso de constitución¹¹¹.

En conclusión, las verdades eternas <<no existen sin que haya un entendimiento que tome conocimiento de ellas; porque no subsistirían si no hubiera un entendimiento divino en el que se encuentran realizadas>>¹¹². Por tanto, Dios se postula como el origen de toda realidad, es decir, de todas las esencias, de todos los posibles, y de todo lo actual, en definitiva: de todo lo existente.

En *Monadología* (1714), escribe Leibniz:

Pues si alguna realidad hay en las esencias o posibilidades, o bien en las verdades eternas, es preciso que dicha realidad se funde en algo existente y actual, y, por

vez, es <<lo que es perfectamente concebible, y que tiene por tanto una esencia, una idea>>. Todas las cosas que no pasan a actualidad, pero que <<son concebibles distintamente y que no implican contradicción>>, son posibles." Antonio Pérez Quintana, *Concepto de posibilidad y teoría de la analogía entre la libertad divina y la libertad humana en Leibniz*. Varios autores (1995), pág. 421.

¹¹¹ Leibniz (2010), págs. 292, 297.

¹¹² *Ensayos de Teodicea* (1710). Leibniz (2012), pág. 233.

consiguiente, en la existencia del Ser Necesario, en el cual la esencia encierra la existencia, o en el cual ser posible basta para ser actual¹¹³.

Además de las dos pruebas anteriores, *a posteriori*, de la existencia de Dios, Leibniz exhibe la prueba *a priori*, es decir, aquella prueba que parte de la propia esencia divina: el ‘argumento ontológico’. Y así formula el filósofo alemán la gran y exclusiva prerrogativa divina: Si Dios es posible, ello implica, *a priori*, su existencia. Leibniz argumenta: dado que nada impide que sea posible aquello que es ilimitado, innegable y no contradictorio, Dios es posible, y, por tanto, Dios existe necesariamente, un ser en el que esencia y existencia se coimplican.

Leibniz, en *Discurso de Metafísica* (1686), escribe:

Uno puede jactarse de tener una idea de la cosa cuando está seguro de su posibilidad. De este modo, el argumento susodicho prueba al menos que Dios existe necesariamente, si es posible. Esto es, en efecto, un excelente privilegio de la naturaleza divina, no tener necesidad más que de su posibilidad o esencia para existir actualmente, y eso es justamente lo que se llama *Ens a se*¹¹⁴.

¹¹³ Leibniz (2010), pág. 334.

Vid. *Comentarios a la metafísica de los unitarios de Cristóbal Stegmann* (1708 y 1710). Leibniz (2010), pág. 314. **(T33)**

Vid. *Discusión con Gabriel Wagner* (1698). Leibniz (2010), págs. 292, 296. **(T34)**

Vid. *Sobre la originación radical de las cosas* (1697). Leibniz (2010), págs. 281, 282. **(T35)**

"[...] Las ideas del entendimiento divino son esencias que constituyen el mundo objetivo de los posibles en sí mismo. Y, desde luego, parece que una infinitud de ideas equiparables a posibles en sí sólo puede encontrarse en un entendimiento infinito. Lo posible, así entendido, conforma el mundo de lo pensable o inteligible, que tiene como norma suprema el principio de no contradicción. Y sólo para un entendimiento infinito son los principios de la pensabilidad equivalentes o principios de la posibilidad; sólo a la luz de una Onto-teo-lógica como la que da cuenta del entendimiento divino resulta comprensible que lo que vale para el pensamiento tenga valor también para el ser.

Los posibles poseen realidad en el entendimiento divino y constituyen un orden objetivo de esencias no creadas, independientes de la voluntad divina y coeterna con el entendimiento de Dios [...] Lo formalmente posible, en la Onto-teo-lógica leibniziana, no es una ficción sino algo real, que, en tanto posee realidad, supone la existencia de un ser actual que le sirve de fundamento. En Dios está el origen de las esencias en tanto que son reales o de <<aquello que en la posibilidad hay de real>>. Sin el entendimiento divino no habría nada real en los posibles; sin Dios no sólo no habría nada existente, <<sino tampoco nada posible>>. Ahora bien, aunque los posibles no son creados por Dios y son independiente de su voluntad, sólo pueden subsistir en Dios; aunque los posibles se imponen al entendimiento divino, no poseen otra realidad que la que tienen en ese entendimiento. Dios, al pensarlos, no los crea. Son posibles *en sí* mismos, pero no subsisten sin el entendimiento de Dios. Más aún, tales posibilidades, en tanto esencias reales en sí, envuelven una real tendencia a la existencia, y un tal peso ontológico sólo puede corresponderles a los puros posibles en la medida en que tienen su fundamento en Dios, <<fuente de toda esencia>>." Antonio Pérez Quintana, *Concepto de posibilidad y teoría de la analogía entre la libertad divina y la libertad humana en Leibniz*. Varios autores (1995), pág. 423.

¹¹⁴ Leibniz (2010), pág. 189.

Una vez tratada la ‘existencia’ de Dios, pasemos a analizar su ‘esencia’. Leibniz atribuye tres características o atributos fundamentales a la divinidad: *Potencia*, *Conocimiento* y *Voluntad*. La Potencia es el poder o capacidad de originar toda realidad, posible o actual. El Conocimiento o Entendimiento, como vimos con anterioridad, encierra todas las ideas o esencias, es decir, todas <<las naturalezas tal y como ellas están en las verdades eternas>>¹¹⁵. Y la Voluntad, en su libre elección, actúa siempre según el principio de lo mejor. Así, el poder, aunque precede al entendimiento y a la voluntad, <<obra como el uno le muestra y como lo pide la otra>>¹¹⁶.

En *Ensayos de Teodicea* (1710), escribe Leibniz:

Algunos como Campanella, han llamado a estas tres perfecciones las tres primordialidades. Incluso muchos han creído que en esto había una relación secreta con la Santísima Trinidad; que el poder se refiere al Padre, es decir, a la fuente de la divinidad; la sabiduría, al verbo eterno, que se llama logos por el más sublime de los evangelistas; y la voluntad o el amor, al Espíritu Santo¹¹⁷.

Podemos apreciar en la mónada creada un fiel reflejo de los atributos divinos, con la salvedad de que tales facultades, en Dios, son <<absolutamente infinitas y perfectas>>.

Leibniz, en *Ensayos de Teodicea* (1710), escribe:

Las perfecciones de Dios son las de nuestras almas, pero él las posee sin límites; es un océano del que únicamente hemos recibido unas gotas: hay en nosotros algún poder, algún conocimiento, alguna bondad, pero todas ellas están por completo en Dios¹¹⁸.

Dios es, por tanto, omnipotente en su poder, omnisciente en su conocimiento, y soberanamente bueno en sus hechos. <<Y como la justicia tomada con mucha generalidad, no es otra cosa que la bondad conforme a la sabiduría, es menester que haya también en Dios una justicia soberana>>¹¹⁹.

A mi razón, es hartamente pobre nuestro lenguaje para definir al que todo lo puede; sólo podemos aspirar a conseguir una vaga aproximación sublimando todas aquellas perfecciones que observamos en nosotros como sustancias inteligentes por él creadas.

¹¹⁵ *Ensayos de Teodicea* (1710). Leibniz (2012), pág. 200.

¹¹⁶ *Ibíd.*, pág. 201.

¹¹⁷ *Ibíd.*, pág. 201.

¹¹⁸ *Ibíd.*, pág. 9.

Vid. *Discurso de Metafísica* (1686). Leibniz (2010), pág. 162. (T36)

¹¹⁹ *Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en la razón* (1714). Leibniz (2010), pág. 348.

En efecto, todo lo que de perfecto pueda existir en nosotros es, en origen, obra suya; somos, al igual que cualquier criatura, seres limitados por naturaleza, es decir, original y esencialmente, desde, ahora y por siempre, y ello es lo que nos distingue de Él.

3.2 La sustancia aperceptiva creada.

Puede decirse que los espíritus son las unidades primarias del mundo, y simulacros próximos al ente primero, porque perciben distintamente las verdades necesarias, esto es, las razones que han debido mover al ente primero para formar el universo.

Además, la causa primera tiene suma bondad, porque, produciendo el máximo de perfección en las cosas, dispensa también a la vez el máximo de placer a los espíritus, pues el placer consiste en la percepción de la perfección¹²⁰.

Los ‘espíritus’, cómo ya expusimos en el subapartado 2.1, son mónadas dotadas de percepciones, apercepciones y apetitos¹²¹. Son las sustancias inteligentes, las sustancias racionales del universo, las mónadas más perfectas del mismo (o, al menos, que pueden llegar a alcanzar el mayor grado de perfección), a excepción de la sustancia primera, cuya intención es otorgarles la máxima felicidad al dotarlas de ‘conciencia’ de la perfección, moral e intelectual.

En *Discurso de Metafísica* (1686), escribe Leibniz:

[...] los más perfectos de todos los seres [...] son los espíritus, cuyas perfecciones son las virtudes. Esa es la razón por la que no hay de dudar de que la felicidad de los espíritus sea el principal fin de Dios, ni que la realiza en cuanto la armonía general lo permite¹²².

Para Leibniz, el alma y el animal comienzan conjuntamente su andadura con el inicio del mundo y sólo podrán terminarla si lo hace el propio mundo. A partir de aquí, los animales racionales (es decir, el hombre) surgen fruto de una elección divina de entre los irracionales, que poseen almas sólo sensitivas. Así, <<los que son elegidos, por así

¹²⁰ *Resumen de Metafísica* (1703 -?-). *Ibíd.*, pág. 303.

¹²¹ Los conceptos de percepción, apetito y apercepción de la mónada, distintas funciones de estas capacidades monádicas, etc., se expusieron en el subapartado 2.1: Textos y Notas correspondientes: 25-28, y parte del discurso donde se trata la ‘jerarquía monádica’.

¹²² *Ibíd.*, pág. 166.

decir, llegan mediante una concepción actual a la naturaleza humana, y sus almas sensitivas son elevadas al grado de la razón y a la prerrogativa de los espíritus>>¹²³.

Leibniz, en *Ensayos de Teodicea* (1710), escribe:

[...] las almas, que un día serían humanas, como las de demás especies, han existido en las semilla y en los antepasados de Adán, y que, por consiguiente, han existido desde el comienzo de las cosas y siempre en la forma de un cuerpo organizado [...] no existían entonces más que en almas sensitivas o animales, dotadas de percepción y de sentimiento, y desprovistas de razón; y que han permanecido en ese estado hasta el momento de la generación del hombre a quien debían pertenecer pero recibiendo entonces la razón [...] porque Dios ha dado la razón a esta alma mediante una operación particular, una especie de *transcreación* [...] es mucho más conveniente a la justicia divina dar al alma, corrompida ya físicamente o animalmente por el pecado de Adán, una nueva perfección, que es la razón, que poner un alma racional por creación o de otra manera, en un cuerpo en el que ella debe corromperse *moralmente*¹²⁴.

Además, a diferencia de las almas ordinarias, <<espejos vivientes del universo de las criaturas>>, los espíritus son <<imágenes de la propia divinidad>>¹²⁵.

En *Discurso de Metafísica* (1686), escribe Leibniz:

[...] sólo los espíritus son hechos a su imagen, son como de su linaje o como hijos de la casa, ya que solamente ellos pueden servirle libremente y actuar con conocimiento a imitación de la naturaleza divina [...] aunque cualquier sustancia expresa el universo entero, sin embargo las demás sustancias expresan más bien el mundo que a Dios y, en cambio, los espíritus expresan más bien a Dios que al mundo¹²⁶.

Para Leibniz, los espíritus son divinidades menores que no sólo son capaces de percibir la obra de Dios, sino que imitan, en la producción de sus obras y dentro de sus limitaciones como sustancias originadas, a su creador.

Al proveerlo de inteligencia, de razón y de libre albedrío, Dios regala al espíritu del hombre una imagen suya. Se trata de <<un pequeño dios en su propio mundo o

¹²³ *Monadología* (1714). *Ibíd.*, pág. 340.

¹²⁴ Leibniz (2012), págs. 150, 151.

Vid. *Ensayos de Teodicea* (1710). Leibniz (2012), pág. 360.

Vid. *Carta a Arnauld de fecha 9 de Octubre de 1687*. Leibniz (2007), pág. 131. (T37)

¹²⁵ *Monadología* (1714). Leibniz (2010), pág. 340.

Vid. *Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en la razón* (1714). *Ibíd.*, págs. 349, 350.

¹²⁶ *Ibíd.*, pág. 202.

microcosmos, que gobierna a su modo; hace maravillas algunas veces en él, y su arte imita a menudo a la naturaleza>>¹²⁷.

Leibniz, en *Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en la razón* (1714), escribe:

[...] nuestra alma es arquitectónica también en las acciones voluntarias y, al descubrir las ciencias según las cuales Dios ha regulado las cosas, imita en su circunscripción, en el pequeño mundo en el que le es permitido desempeñarse, lo que Dios hace en el grande¹²⁸.

Es por todo ello que los espíritus entran en una <<especie de sociedad con Dios>>, siendo Él mismo el más perfecto de los espíritus, configurando el conjunto lo que Leibniz llama <<la ciudad de Dios, es decir, el estado más perfecto que sea posible bajo el más perfecto de los monarcas>>¹²⁹. Un reino en el que prima la ley moral, una monarquía universal en la que Dios se postula con respecto a los espíritus no sólo como el artesano respecto a sus máquinas o cuerpos orgánicos (al igual que lo es respecto al resto de las criaturas) sino también como <<lo que un príncipe a sus súbditos e incluso un padre a sus hijos>>¹³⁰.

En *Nuevo sistema de la naturaleza y de la comunicación de las sustancias, así como de la unión que existe entre el alma y el cuerpo* (1695), escribe Leibniz:

[...] Dios gobierna a los espíritus como un príncipe a sus súbditos e incluso como un padre cuida a sus hijos, mientras que de las demás sustancias dispone lo mismo que un ingeniero maneja a sus máquinas {Dios gobierna las sustancias brutas según las leyes materiales de la fuerza o de las comunicaciones del movimiento}. Así pues, los espíritus poseen leyes particulares {Dios gobierna a los espíritus siguiendo las leyes espirituales de

¹²⁷ *Ensayos de Teodicea* (1710). Leibniz (2012), pág. 199.

¹²⁸ Leibniz (2010), pág. 350.

¹²⁹ *Monadología* (1714). *Ibíd.*, pág. 340.

¹³⁰ *Monadología* (1714). *Ibíd.*, pág. 340.

“Los seres humanos se convierten, pues, en virtud de la razón, en miembros de una sociedad gobernada por Dios, que constituye un mundo moral en el seno del mundo natural, pero trascendiéndolo. [...]”

Desde de mi punto de vista {escribe la profesora Concha Roldán} la ciudad de Dios o reino de la gracia constituye la gran intuición leibniziana que permite considerar al hombre como un ser moral, en la medida en que reconoce la obra divina en una finalidad universal, sobre la que reposa el orden natural, y se decide a actuar haciendo buen uso de su razón, es decir según el principio de lo mejor. Sin aislar al hombre de la naturaleza, la concepción leibniziana pretende elevarlo, por el privilegio de la conciencia reflexiva, a la dignidad de un ser dueño de sí mismo, de sus acciones y de su destino. La vida moral no puede entenderse sino como el progreso continuo hacia un ideal de perfección, de forma que el espíritu encuentre su felicidad en la determinación racional al bien.” Leibniz (1990), pág. LIX.

la justicia, que las otras son incapaces de seguir}, que los colocan por encima de los ciclos de la materia, por el orden mismo que Dios ha establecido en ellos, y puede decirse que todo lo demás está hecho sólo para ellos¹³¹.

Una ciudad que es concebida por Dios para mostrar, a todos los espíritus que la habitan, su gloria: su bondad, su grandeza, su sabiduría y su poder. Un <<mundo moral en el mundo natural>>: el reino moral de la gracia y el reino físico de la naturaleza, ambos en perfecta armonía, al igual que lo están los dos órdenes naturales, el de las causas eficientes y el de las causas finales, es decir, <<entre Dios considerado como arquitecto de la máquina del universo, y Dios considerado como monarca de la ciudad divina de los espíritus>>¹³².

Leibniz, en *Monadología* (114), escribe:

[...] bajo este gobierno perfecto no habrá en absoluto una buena acción que no tenga recompensas ni una mala sin castigo y todo debe suceder para el bien de los buenos, es decir, de aquellos que no están descontentos en este gran estado, que confían en la providencia después de haber cumplido con su deber, y que aman e imitan como es debido al autor de todo bien, complaciéndose en la consideración de sus perfecciones según la naturaleza del verdadero *amor puro*, que hace que se sienta placer en la felicidad de lo que se ama¹³³.

3.3 La libertad de Dios.

Para Leibniz, el *mundo* es el <<agregado de cosas mutables o sujetas a imperfección>>¹³⁴. A diferencia de otros sistemas (por ejemplo, la filosofía de Spinoza), en la filosofía leibniziana Dios y el mundo son dos cosas enteramente distintas:

En *Discusión con Gabriel Wagner* (1698), escribe Leibniz:

Dios y el mundo difieren por completo. Dios es la Mónada a partir de la cual salen no sólo los existentes en acto, sino también las posibilidades. En cambio, el mundo es el

¹³¹ Leibniz (2010), pág. 242.

Vid. *Carta a Arnould de fecha 9 de Octubre de 1687*. Leibniz (2007), págs. 138, 139. (T38)

Vid. *Discurso de Metafísica* (1686). Leibniz (2010), pág. 201. (T39)

¹³² *Monadología* (1714). Leibniz (2010), pág. 341.

¹³³ *Ibíd.*, pág. 341.

¹³⁴ *Discusión con Gabriel Wagner* (1698). *Ibíd.*, pág. 297.

agregado de múltiples sustancias, y únicamente representa una sola serie de las cosas entre las posibles. [...]

[...] Dios [...] es la sustancia necesaria. Pero este mundo es una realidad contingente, puesto que otros son posibles y no repugnan. La mente divina es la causa del mundo¹³⁵.

Un mundo que, a pesar de ser mutable, está gobernado por leyes inmutables, un conjunto de principios eternos que tienen su origen en el intelecto divino.

Leibniz, en *Discusión con Gabriel Wagner* (1698), escribe:

¿Diría alguien que este mundo es inmutable, siendo su estado una continua transformación? Pese a todo, entre las cosas mutables siguen estando vigentes las mismas leyes. Pues hay una ley eterna que gobierna el universo mundo: que no es otra cosa que la naturaleza de la sustancia perfecta o necesaria. [...]¹³⁶.

En el entendimiento de Dios, en las ideas que éste alberga, es decir, en la región de las verdades eternas (región –real- de las esencias o región –real- de los posibles) se encuentran una infinidad de cosas cuyas combinaciones infinitamente infinitas dan como resultado una infinidad de mundos posibles: <<Existen tantos mundos posibles cuantas series de cosas que no implican contradicción puedan imaginarse>>¹³⁷; una infinidad de universos posibles reclamando su propio derecho para ser actualizados, esperando ser llevados a la existencia en razón a sus perfecciones, es decir, en proporción a la cantidad de esencia o realidad posible que contienen.

En *Sobre la originación radical de las cosas* (1697), escribe Leibniz:

[...] hay en las cosas posibles, es decir, en la posibilidad misma o en la esencia, una cierta exigencia de existencia, o por así decirlo, una pretensión a existir, y para expresarlo en una palabra, que la esencia tiende por sí misma a la existencia. De aquí, pues, se sigue que todas las cosas posibles, es decir, que expresan la esencia o la realidad posible, tienden con un derecho igual a la existencia en proporción a la cantidad de esencia o de realidad, o sea, en proporción al grado de perfección que encierran; la perfección no es otra cosa, en efecto, que la cantidad de esencia.

Por eso pues, se comprende de manera clarísima que entre las infinitas combinaciones de los posibles y las series posibles existe aquella por medio de la cual llega a la existencia la mayor cantidad de esencia, o sea, de posibilidad [...]

¹³⁵ *Ibíd.*, págs. 296, 297.

¹³⁶ *Ibíd.*, pág. 297.

¹³⁷ *Discusión con Gabriel Wagner* (1698). *Ibíd.*, pág. 288.
Vid. Nota 110.

[...] establecido de una vez que el ente tiene predominio sobre el no ente, o sea, que hay una razón de por qué existe algo más bien que nada, es decir, que se debe pasar de la posibilidad al acto, entonces de aquí se sigue que aunque no se determine ninguna otra condición más, lo que llega a existir es el máximo posible respecto de la capacidad de tiempo y lugar (o sea del posible orden de existencia), tal y como las baldosas se sitúan en una superficie de modo que en un área prevista quepa el mayor número de ellas.

{Y es así como} surge el mundo, por medio del cual se efectúa la máxima producción de posibles¹³⁸.

Dicho de otra forma: sólo uno de los universos posibles llegará a la existencia de la mano de la elección divina, elección fundamentada en el principio de razón suficiente aplicado a las acciones, es decir, sólo el más perfecto de los mundos posibles podría ser el motivo o la razón de que Dios haya actualizado este mundo. El principio de razón suficiente se postula así como verdadero fundamento de lo actual contingente, es decir, como principio de las existencias, de la misma forma que el principio de identidad o de no contradicción lo es de las esencias. Y es en aquél fundamento, en aquella razón o motivo que justifica la creación del mundo actual, donde muestra su ser el ‘principio de perfección’, es decir, el principio de lo más conveniente, de lo óptimo, de lo mejor¹³⁹.

Leibniz, en *Ensayos de Teodicea* (1710), escribe:

Pero como todos los posibles no son compatibles entre sí {composibles} en un mismo orden de universo, es por esto mismo por lo que todos los posibles no podían ser producidos [...] Se puede decir que tan pronto como Dios ha decidido crear alguna cosa, hay un combate entre todos los posibles, al pretender todos la existencia; y que aquellos que juntos reproducen más realidad y más perfección, vencen. Es verdad que todo este combate únicamente es ideal, es decir, no puede ser más que un conflicto de razones en el

¹³⁸ *Ibíd.*, págs. 279, 280.

Vid. *Resumen de Metafísica* (1703 -?-). *Ibíd.*, pág. 302. (T40)

¹³⁹ La profesora Concha Roldan considera, desde el punto de vista metafísico-ético, el ‘principio de perfección’ como verdadero fundamento de lo actual contingente, un principio que complementa o, más bien, sustituye al principio de razón suficiente a la hora de justificar por qué las cosas existen de este modo y no de otro:

“Desde un punto de vista metafísico, el principio de perfección, se convierte [...] en una corona del principio de razón, bajo cuya égida llega a imperar como el verdadero principio de las existencias o fundamento de lo contingente. En efecto, el principio de razón puede enunciar únicamente que hay un fundamento para que exista algo en lugar de nada, pero no puede aclarar por qué existe precisamente esto y no otra cosa. Esta aclaración sólo puede proporcionarla el principio de perfección. Consecuentemente, podemos sostener que el principio de razón [...] en su aplicación ontológica necesita ser, más que complementado, sustituido por el principio de perfección, cuando se trata de explicar la existencia de los seres reales. En este sentido, el principio de perfección [...] designa un principio metafísico-ético, expresión filosófica del principio teológico de la bondad divina.” Leibniz (1990), pág. XLIV.

entendimiento más perfecto, que no puede dejar de actuar de la manera más perfecta y, en consecuencia de elegir lo mejor. [...]

[...] La sabiduría de Dios, no contenta con abrazar todos los posibles, los penetra, los compara, los sopesa unos con otros para valorar los grados de perfección o de imperfección, lo fuerte y lo débil, el bien y el mal; va incluso más allá de las combinaciones finitas, forma con ellas una infinidad de infinitos, 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 examinado ya aparte en otros tanto sistemas universales, que compara también entre sí, y el resultado de todas estas comparaciones y reflexiones es la elección del mejor entre todos estos sistemas posibles, que la sabiduría hace para satisfacer plenamente la bondad; este es justamente el plan del universo actual¹⁴⁰.

Así, Dios crea el mundo más perfecto de entre todos los infinitos mundos posibles, pues de no haber sido así no habría creado ninguno: <<porque entre todos los posibles no hay ninguno que sea mejor y más perfecto que el nuestro. Y así, se presupone mi principio {principio de perfección} según el cual de todas las series posibles existe la óptima y perfectísima>>¹⁴¹. En definitiva, a la hora de crear el universo de las criaturas, su sabiduría o entendimiento le muestra todas las opciones, todas las series generales y particulares posibles; su voluntad, guiada por su infinita y soberana bondad y justicia, elige la más perfecta entre ellas; y su potencia o poder absoluto, la produce, convirtiendo en eficaz los designios de la voluntad¹⁴². Consecuentemente: <<El poder se dirige al ser, la sabiduría o el entendimiento a lo verdadero, y la voluntad al bien. Su entendimiento es la fuente de las esencias, y su voluntad es el origen de las existencias>>¹⁴³.

Un plan divino sujeto al ‘principio de causalidad’, por el que todo efecto, es decir, todo lo que sucede, en tiempo y lugar en el universo de la creación, obedece a causa/s, motivo/s que sólo la percepción divina es capaz de apreciar hasta en sus más ínfimos detalles y consecuencias. Este principio se muestra como corolario o derivación natural del ‘principio de razón suficiente’¹⁴⁴.

Un plan divino sujeto al ‘principio de orden/armonía’ de la totalidad, a pesar de que el ser humano, imperfecto por naturaleza y sujeto por ello a percepciones mínimamente

¹⁴⁰ Leibniz (2012), págs. 239, 255.

¹⁴¹ *Discusión con Gabriel Wagner* (1698). Leibniz (2010), pág 289.

¹⁴² *Monadología* (1714). *Ibíd.*, pág. 335.

¹⁴³ *Ensayos de Teodicea* (1710). Leibniz (2012), pág. 99.

¹⁴⁴ En efecto, estamos ante uno de los momentos o de las aplicaciones del principio de razón suficiente: 1) todo ser tiene su causa, 2) toda afirmación su fundamentación, 3) toda acción su motivo.

distintas y mayormente confusas, sea incapaz de apreciarlo; sólo Dios es capaz de percibir distintamente la totalidad, el orden del conjunto¹⁴⁵.

En *Resumen de Metafísica* (1703 -?-), escribe Leibniz:

[...] Pues el orden no es nada más que la relación distintiva de muchos.
 [...] en sentido absoluto todas las cosas están ordenadas
 [...] cuando nos desagrade algo en la serie de las cosas, ello nace de un defecto de intelección. Pues no es posible que todo espíritu entienda distintamente todas las cosas, y a los que observan sólo unas partes con preferencia a otras no puede aparecérselos la armonía que hay en el todo¹⁴⁶.

Estrechamente ligado al ‘principio de orden/armonía’, Leibniz enuncia la ‘ley de continuidad’, principio básico para entender los procesos que se dan tanto en el orden material como en el plano espiritual. Principio según el cual ninguna transición se hace de golpe, nada en la naturaleza da saltos; una ley que busca lo continuo, lo vinculante, la mediación, las conexiones, las convergencias¹⁴⁷. El ‘principio de continuidad’ encontró

¹⁴⁵ Sólo Dios es capaz de ver por qué este es el mejor de los mundos posibles, porque sólo Él es capaz de ver todos los mundos posibles gracias a su omnisciencia y valorarlos en su mayor o menor cantidad de ser.

¹⁴⁶ Leibniz (2010), pág. 303.

Vid. *Escritos alemanes sobre la sabiduría: Del destino* (ca.1690-7). Leibniz (2003), págs. 444, 445.

(T41)

Vid. *Ensayos de Teodicea* (1710). Leibniz (2012), pág. 266. **(T42)**

Dice Leibniz en *Del destino*:

“[...] Y así como nada hay casi más grato a los sentidos humanos que la armonía musical, así también nada es más grato que la maravillosa armonía de la naturaleza, de la que la música da sólo un gusto anticipado y una pequeña muestra.”

{Otro genio del Barroco, J. S. Bach, ya expresó, a través de su defensa a ultranza de la utilización del bajo continuo, lo que la armonía significaba para la música}:

“El bajo continuo es el fundamento más completo de la música que se ejecuta con ambas manos, de suerte que la mano izquierda ejecuta las notas prescritas, mientras que la derecha les añade consonancias y disonancias, para que de ello resulte una armonía bien sonante para honra de Dios y lícito regocijo del espíritu, puesto que, como lo es para toda la música, también en el caso del bajo continuo, su fin y su causa última no ha de ser otra que la honra de Dios y la recreación del espíritu. Cuando no se toma en cuenta esto, no será música propiamente dicha, sino una cacofonía diabólica.”

J. S. Bach, 1738. Michels, Ulrich (1997), *Atlas de música*, pág. 101, Alianza.

¹⁴⁷ [...] Todas las aplicaciones diferentes del principio de continuidad se basan en la idea filosófica básica de Leibniz de que todo está encuadrado en un orden. El orden del universo constituye la vinculación continuista de las cosas [...] De este modo, Leibniz enlaza con pleno sentido y estrechamente la ley de la continuidad con la idea de orden y armonía. Le concede al principio de la continuidad toda su importancia al concebirlo como <<principio del orden universal>> [...]

[...] La constancia y la conexión sin hiatos (continuité) son la característica esencial del orden: lo continuo está ordenado; el orden es continuo [...] Según Leibniz, <<todo lo real, lo que hay, se encuentra en el orden de la continuidad>>. La concatenación ordenada y sin hiatos de la totalidad del universo [...] pone de manifiesto la validez de la ley de continuidad [...] Si no hubiera orden continuo, habrían hiatos en el mundo, lo que pondría en tela de juicio la ley de la continuidad [...] dicho positivamente: entre contrarios hay vínculos mediadores de modo que todo está en conexión

una aplicación, una utilidad destacadísima en el campo de la Física, donde la ley establece que el tránsito de un estado a otro siempre se produce a través de un estadio intermedio, transformándose así todas las oposiciones absolutas en relativas, es decir, un principio donde los opuestos pasan a formar parte de una misma serie. Esto se aprecia especialmente en la teoría del movimiento que Leibniz desarrolla en su 'Dinámica', en la que, a través del concepto de 'infinitesimal', movimiento y reposo dejan de ser dos elementos opuestos al concebirse este último como un movimiento cuya velocidad es infinitamente pequeña, y, en general, donde cualquier igualdad no es más que una desigualdad infinitamente minúscula.

Leibniz, en *Ensayos de Teodicea* (1710), escribe:

En virtud de esta ley es preciso que podamos considerar el reposo como un movimiento que se desvanece, después de haber sido disminuido continuamente; y lo mismo la igualdad, como una desigualdad que se desvanece también¹⁴⁸.

Un plan divino sujeto al 'principio de economía', es decir, un plan <<donde se da la máxima variedad con el máximo orden; donde el máximo efecto es producido por los medios más simples>>¹⁴⁹.

En *Ensayos de Teodicea* (1710), escribe Leibniz:

[...] una manera de obrar [...] infinitamente simple y uniforme, y sin embargo, de una infinita fecundidad.

[...] Además, se pueden reducir estas dos condiciones, la simplicidad y la fecundidad, a una única ventaja, y que consiste en producir la mayor perfección que es posible¹⁵⁰.

Todos estos principios (orden, continuidad, economía, composibilidad, etc.), adicionados al principio de razón suficiente, se presentan como principios rectores, como leyes inmutables que configuran y dirigen el mundo en su devenir eterno.

ordenada racional [vernünftig]. En el tratado <<Theroria motus abstracti>> que Leibniz dedicó a la Academia a París en 1671, encontramos lo mismo expresado del siguiente modo: siempre hay una mediación (médiun) entre los contrarios (contraria)". Saame, Otto (1988), págs. 112-116.

¹⁴⁸ Leibniz (2012), pág. 328.

¹⁴⁹ *Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en la razón* (1714). Leibniz (2010), pág. 348.

¹⁵⁰ Leibniz (2012), págs. 241, 244.

Vid. *Sobre la originación radical de las cosas* (1697). Leibniz (2010), pág. 279. **(T43)**

Vid. *Discurso de Metafísica* (1686). *Ibíd.*, págs. 166, 167. **(T44)**

Un universo donde las leyes que rigen el orden físico (por ejemplo: las leyes del movimiento de los cuerpos) no encuentran su verdadera razón de ser en las causas eficientes, sino en las causas finales, unas leyes que <<no dependen del principio de la necesidad como las leyes lógicas, aritméticas y geométricas, sino del principio de la conveniencia, es decir, de la elección de la sabiduría>>¹⁵¹: esto es precisamente lo que hace que el mundo no sólo sea el más perfecto posible desde el punto de vista físico sino también desde el punto de vista moral¹⁵². Y aquí encuentra Leibniz una nueva prueba de la existencia del Altísimo, como ser inteligente y libre.

Leibniz, en *Ensayos de Teodicea* (1710), escribe:

[...] las leyes del movimiento que se hallan efectivamente en la naturaleza, y son verificadas por las experiencias, no son en verdad absolutamente demostrables, como lo sería una proposición geométrica, pero tampoco hace falta que lo sean. Ellas no nacen por completo del principio de la necesidad, sino que nacen del principio de la perfección y del orden; son un efecto de la elección y de la sabiduría de Dios. [...] De manera que estas bellas leyes son una prueba maravillosa de un ser inteligente y libre, contra el sistema de la necesidad absoluta y bruta de Estratón o de Spinoza¹⁵³.

Así Dios, al crear el mundo, no actúa sujeto a necesidad sino libremente, una elección que se sustenta en lo mejor, en lo más perfecto de entre todos los posibles que le muestra su entendimiento, es decir, de entre todo aquello que su intelecto le presenta exento de contradicción. Consideración ésta que, aplicada a las criaturas inteligentes, implica una importante restricción de los posibles en los procesos de deliberación y toma de decisiones. Esta finitud inherente a los seres racionales (en capacidad o poder y en entendimiento o sabiduría) se manifestará, como veremos, en una libertad ampliamente restringida con respecto a la libertad absoluta de Dios¹⁵⁴.

¹⁵¹ *Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en la razón* (1714). Leibniz (2010), pág. 349.

Vid. *Sobre la originación radical de las cosas* (1697). *Ibíd.*, págs. 281, 282. **(T32)**

¹⁵² *Sobre la originación radical de las cosas* (1697). *Ibíd.*, pág. 282. **(T45)**

¹⁵³ Leibniz (2012), pág. 327.

El profesor Jacinto Rivera, apunta al respecto la siguiente observación: “Esa es una disputa esencial en Leibniz: contra Spinoza. Mientras que Spinoza afirmaba que en Dios se da una necesidad metafísica según la cual todos los posibles se convertirán en real en algún momento, Leibniz piensa que Dios es inteligente, que su creación no está ceñida a la necesidad metafísica de los posibles, sino que puede elegir pues es un Dios personal (en contra del Dios de Spinoza) y crear el mejor de los mundos posibles, ciertamente de manera necesaria, pero no restringida al principio de identidad y de no contradicción, sino con la necesidad moral marcada por el principio de razón suficiente aplicado a las acciones inteligentes o de los espíritus.

¹⁵⁴ “Este supuesto {posibilidad = todo aquello que está libre de contradicción} plantea una dificultad importante: la vinculación de la libertad en general a la posibilidad entendida en tales términos

Es manifiesto, por tanto, que la voluntad divina, la elección de Dios a la hora de crear el mundo, no responde a una necesidad absoluta, geométrica, lógica o metafísica, necesidad que apunta a las verdades eternas, verdades indispensables, incluso en los misterios de la fe, verdades que, como se ha visto, no dependen de la voluntad divina sino de su entendimiento.

En *Discusión con Gabriel Wagner* (1698), escribe Leibniz:

Esta serie de los posibles actuales o mundo emana a partir de Dios sin necesidad, pues de no ser así no serían posibles otras series, sino que emana con una razón cierta y determinada, a saber, la del mayor bien. Pienso que Dios hace lo óptimo entre aquéllos que pueden llegar a ser¹⁵⁵.

Por el contrario, la creación del mundo y las leyes por las que se rige, obedece a una *necesidad moral*, una necesidad moral que, además, implica o conlleva lo que Leibniz llama una *necesidad física* (también llamada *necesidad hipotética*).

Leibniz, en *Sobre la originación radical de las cosas* (1697), escribe:

[...] aunque el mundo no es metafísicamente necesario de tal modo que lo contrario implique contradicción, es decir, un absurdo lógico, sin embargo es físicamente necesario o está determinado de manera tal que lo contrario implica imperfección o un absurdo moral. Y como la posibilidad es el principio de la esencia, de igual modo la perfección, es decir el grado de esencia (mediante el cual son compositibles el mayor número de cosas), es el principio de la existencia. Y de ahí al mismo tiempo se hace patente cómo existe libertad en el Autor del mundo, aunque haga todas las cosas de un modo determinado,

restringe el campo de lo imposible (sólo lo contrario es imposible) y amplía el ámbito de posible (todo lo que no implica contradicción es posible) hasta el punto que posible e imposible adquieren unas connotaciones que sólo pueden convenir a Dios (todo lo que no implica contradicción es efectivamente posible para Dios) y que dejan de tener relevancia alguna respecto de la finitud humana (pues muchas cosas que no implican contradicción son imposibles para el hombre) [...] {Es decir}, lo posible, en tanto sólo supone ausencia de contradicción, define una posibilidad *real* para el poder divino, pero no para el poder limitado del hombre. [...]

[...] La consistencia característica de los posibles en Dios confiere a la especulación de Leibniz sobre la libertad divina una virtualidad explicativa que no podemos encontrar en su concepción de la libertad humana. Es cierto que también en el hombre la raíz de la libertad es la razón con su capacidad de anticipar bienes posibles y deliberar sobre fines para iluminar la elección de la voluntad; pero en el entendimiento humano lo meramente pensable no tiene el peso ontológico que adquiere en el entendimiento infinito de Dios. Y no sólo carece el entendimiento humano de la abundancia infinita de posibles y de la facultad fundante de posibilidad que encontramos en el entendimiento infinito, sino que la limitada sabiduría del hombre no dispone siquiera del conocimiento de las posibilidades reales que le ofrece el mundo actual.” Antonio Pérez Quintana, *Concepto de posibilidad y teoría de la analogía entre la libertad divina y la libertad humana en Leibniz*. Varios autores (1995), págs. 422, 424.

Vid. Nota 242.

¹⁵⁵ Leibniz (2010), pág. 297.

puesto que actúa según el principio de la sabiduría o de la perfección. La indiferencia por supuesto surge de la ignorancia y cuanto más sabio es alguien tanto más se determina hacia lo más perfecto¹⁵⁶.

Una necesidad física o hipotética fundamentada, por tanto, en una *necesidad moral*, es decir, <<en la autorización del legislador>>, <<en la elección del sabio>>, una elección llevada a cabo por una voluntad racional que atiende a la razón de la conveniencia, de lo óptimo, de lo más perfecto¹⁵⁷.

En *Quinta carta a Clarke de fecha 18 de Agosto de 1716*, escribe Leibniz:

Es preciso distinguir entre una necesidad que tiene lugar, porque lo opuesto implica contradicción, y que se llama lógica, metafísica o matemática, y otra necesidad que es moral, que hace que el sabio elija lo mejor y que todo espíritu siga la inclinación más grande. [...]

[...] la necesidad moral, no suprime la libertad [...] cuando el sabio, y sobre todo Dios (sabio soberano), escoge lo mejor, no es menos libre; por el contrario, en esto reside la libertad más completa, en no estar imposibilitado para hacer lo mejor. Y cuando otro elige según el bien más aparente y más determinante, imita ahí la libertad del sabio proporcionalmente a su disposición, y sin eso la elección sería un azar ciego.

Pero el bien, tanto el aparente como el verdadero, en una palabra, el motivo, inclina sin determinar necesariamente, es decir, imponer una necesidad absoluta. Puesto que cuando Dios elige lo mejor, lo que no elige y que es inferior en perfección, no deja de ser posible. Pero si lo que Dios elige fuera necesario, cualquier otra alternativa sería imposible, contra la hipótesis, puesto que Dios elige entre lo posible, es decir, entre varias alternativas, ninguna de las cuales implica contradicción.

Pero decir que Dios no puede elegir sino lo mejor, y de ello querer inferir que lo que no elige es imposible, es confundir los términos: el poder y la voluntad, la necesidad metafísica y la necesidad moral, las esencias y las existencias. Puesto que lo que es necesario lo es por su esencia, dado que lo contrario implica contradicción, pero lo contingente que existe debe su existencia al principio de lo mejor, que es la razón suficiente de las cosas.

Es por esto por lo que digo que los motivos inclinan sin determinar necesariamente y que hay una certeza e infalibilidad, pero no una necesidad absoluta en las cosas contingentes¹⁵⁸.

¹⁵⁶ *Ibíd.*, págs. 280, 281.

¹⁵⁷ *Ensayos de Teodicea* (1710). Leibniz (2012), págs. 36, 37.

¹⁵⁸ Leibniz (1980), págs. 100, 101.

La profesora Concha Roldán, expresa al respecto: “Decir que Dios no puede elegir más que lo mejor, sería inferir que lo que no elige es imposible, cuando lo que es necesario lo es por su esencia, puesto que su opuesto implica contradicción; si esto fuera así se confundiría la necesidad moral, que procede de la elección de lo mejor, con la necesidad absoluta, y se trastocaría la voluntad con la potencia de Dios, cuando, en realidad, Dios puede producir todo posible, o lo que no implica contradicción, pero quiere producir lo mejor entre los posibles.

En efecto, la 'necesidad metafísica' no deja lugar a la elección, ya que sólo apunta hacia un único objeto posible, mientras que la 'necesidad moral' obliga a la elección de lo mejor. <<Se puede decir que Dios necesariamente es aquél que quiere lo mejor, pero no es aquel que quiere lo mejor necesariamente, puesto que quiere de modo libre>>¹⁵⁹.

Leibniz, en *Ensayos de Teodicea* (1710), escribe:

Las cosas [...] no son de una necesidad absolutamente geométrica, como parece que había creído Spinoza, aunque tampoco son puramente arbitrarias [...] sino que dependen de la conveniencia, [...] o de lo que yo llamo el *principio de lo mejor*; y que en esto se reconocen los caracteres de la primera sustancia, cuyas producciones revelan una sabiduría soberana y forman la más perfecta de las armonías [...]

[...] Dios no deja de elegir lo mejor pero no está obligado a hacerlo, e incluso no hay necesidad en el objeto de la elección de Dios, porque es igualmente posible otro orden de cosas. Por esto mismo la elección es libre e independiente de la necesidad, ya que se hace entre muchos posibles [...]

[...] El decreto de crear es libre [...] porque su elección no hace imposible lo que es distinto de lo mejor; no hace que lo que Dios omite implique contradicción. Hay, pues, en Dios una libertad exenta no solamente de coacción sino también de necesidad. Me refiero a la necesidad metafísica, porque es una necesidad moral que el más sabio está obligado a elegir lo mejor. [...]

[...] Basta, pues, que no haya necesidad metafísica en la acción que se llama libre, es decir, es suficiente que se elija entre muchos partidos posibles¹⁶⁰.

Hemos visto anteriormente, en las leyes del movimiento, un ejemplo de necesidad moral; veamos ahora, comparativamente, un ejemplo de necesidad metafísica-geométrica:

{Como se indicó en la Nota 139}: el principio de perfección, de lo mejor, es el principio de lo contingente, porque permite que Dios elija lo mejor de entre las posibilidades que se le ofrecen. Por eso se trata de un principio moral, que tiene su raíz en la voluntad divina que decide conducirse al bien, atributo que corresponde a la voluntad divina con independencia de su entendimiento, el cual se rige por el principio lógico de no contradicción; Dios no puede pensar lo no contradictorio y quiere elegir lo mejor. De ahí que sostenga que no hubiera sido imposible que Dios no eligiese el mejor mundo posible, aunque ello habría significado que Dios es un ser moralmente imperfecto. [...]

La diferencia entre el principio de contradicción y el principio de perfección es que el primero trasciende al propio entendimiento divino, que no puede hacer que las verdades necesarias sean un producto arbitrario de su voluntad, mientras que el segundo nace de sí mismo, impulsado por el deseo de obrar bien. De esta manera, la conciliación de la contingencia de las acciones con su determinación por medio del principio de perfección no supone una contradicción dentro del pensamiento leibniziano, permitiéndole subrayar una cierta independencia de la voluntad con respecto al entendimiento, en cuanto que los motivos que determinan la acción inclinan sin necesitar, esto es, ejerciendo su influjo como causas finales y no como causas eficientes.” Leibniz (1990), págs. L, LI, LII.

¹⁵⁹ *Notas sobre Bayle* (1706). Leibniz (2010), págs. 307, 309, 310. (T46)

¹⁶⁰ Leibniz (2012), págs. 28, 122, 258, 259.

En *Ensayos de Teodicea* (1710), escribe Leibniz:

[...] ¿Por qué la materia tiene precisamente tres dimensiones? ¿Por qué no le habría bastado con dos? ¿Por qué no tiene cuatro? [...]

[...] el numero ternario está determinado en ella, no por la razón de lo mejor, sino por una necesidad geométrica; y esto es así porque los geómetras han podido demostrar que no hay más que tres líneas rectas perpendiculares entre sí que puedan cortarse en un mismo punto. No se podía elegir nada más propio para mostrar la diferencia que hay entre la necesidad moral que crea la elección del sabio, y la necesidad bruta de Estratón y los spinosistas que niegan a Dios el entendimiento y la voluntad, que el considerar la diferencia que hay entre la razón de las leyes del movimiento y la razón del número ternario de las dimensiones, al consistir la primera en la elección de lo mejor y la segunda en una necesidad geométrica y ciega¹⁶¹.

Leibniz reprocha a los seguidores de Hobbes y Spinoza¹⁶² la destrucción de la libertad y de la contingencia, porque piensan que únicamente es posible lo que sucede y, por tanto, sucede de manera necesaria:

Leibniz, en *Ensayos de Teodicea* (1710), escribe:

[...] Hobbes lo volvía todo material y lo sometía sólo a las leyes matemáticas; Spinoza quita también a Dios la inteligencia y la elección, dejándole un poder ciego, del cual emana todo necesariamente. [...]

[...] En Spinoza, el imperio de Dios no es otra cosa que el imperio de la necesidad, y de una necesidad ciega, como en Estratón, por la cual todo emana de la naturaleza Divina, sin que haya elección alguna en Dios y sin que la elección del hombre lo exima de la necesidad¹⁶³.

Esta necesidad moral ocuparía un lugar intermedio entre la necesidad absoluta y una elección arbitraria o indiferencia de equilibrio¹⁶⁴.

¹⁶¹ *Ibíd.*, pág. 330, 331.

¹⁶² “Thomas Hobbes (1588-1679) defendió una concepción mecanicista materialista del ser humano, que defendía la no existencia del alma y, al mismo tiempo, que el cuerpo estaba regido por las leyes del universo. Baruch de Spinoza (1632-1677) defendió un determinismo riguroso derivado de su identificación de Dios y Naturaleza (*Deus sive Natura*). Salva la libertad del ser humano defendiendo que este es libre cuando acepta que todo está determinado y que la libertad no depende de la voluntad sino del entendimiento.” *Ibíd.*, pág. 135, Notas 342 y 343.

¹⁶³ *Ibíd.*, págs. 343, 344.

¹⁶⁴ *Ibíd.*, pág. 20.

En definitiva, “¿Por qué habla Leibniz de necesidad moral e hipotética o física? Para subrayar que nada es arbitrario. Todo lo que sucede ha de tener buenas razones para ser así. La indiferencia o indeterminación es inadmisibles porque es irracional. Pero si todo se realiza por una especie de deducción geométrica, se suprime el acto creador de Dios, y la contingencia y la libertad desaparecen sepultadas bajo una fatalidad ineludible. Por eso, la necesidad por la que todo sucede en este mundo

Y es precisamente esta necesidad física o hipotética sustentada en una necesidad moral, como camino intermedio entre la pura casualidad y la necesidad absoluta, el matiz que separa a Leibniz del fatalismo o determinismo absoluto de Spinoza¹⁶⁵.

Pero ¿cuáles han sido los objetivos de Dios a la hora de crear el mundo, y cuáles sus designios para la sustancia inteligente antes, una vez y después de ser llevada a la existencia?

Dios, en su proyecto de actualización del mejor mundo posible, no sólo se tiene en cuenta a sí mismo sino que muestra semejante consideración con todas sus criaturas, seres que se acomodan, como las piezas en un puzzle, al orden divino preestablecido en la creación.

En *Ensayos de Teodicea* (1710), escribe Leibniz:

En verdad, Dios, al concebir el proyecto de crear el mundo, se ha propuesto únicamente manifestar y comunicar sus perfecciones de la manera más eficaz y más digna respecto de su grandeza, de su sabiduría y de su bondad. Pero esto mismo lo ha comprometido a considerar todas las acciones de las criaturas incluso en el estado de pura posibilidad, para formar el proyecto más conveniente.

[...] Dios [...] se tiene en cuenta así mismo y no olvida nada de lo que se debe a sí mismo, para que entendamos que ha tenido en cuenta también a sus criaturas y que las emplea de la manera más conforme con el orden¹⁶⁶.

En un universo en el que prevalece la consideración de lo mejor y más perfecto desde una perspectiva de conjunto y no desde perspectivas individuales (donde las cosas se

ha de estar mediatizado, por un acto libre que garantice que, aunque esto sea así, podría haber sido de otra manera.

[...] Lo que es necesario hipotéticamente no es distinto de aquello que en sí mismo es contingente; ambas cosas se desmarcan de una necesidad absoluta, porque su opuesto no implica contradicción. De esta forma, necesidad hipotética y contingencia representan para Leibniz un camino intermedio entre el azar o la casualidad y el determinismo absoluto” Leibniz (1990), págs. XXI, XXII.

¹⁶⁵ Sin embargo, “Muchos contemporáneos de Leibniz –Bayle y Clark, por nombrar algunos- entendieron que el determinismo por el que Leibniz clamaba era la expresión de un fatalismo que no dejaba lugar a ningún tipo de libertad. Por este motivo, muchos intérpretes –como Lessing, Jacobi y, más tarde, Dilthey- se permiten una aproximación del pensamiento de Leibniz al de Spinoza. En este sentido, no conceden una dimensión propia a la necesidad hipotética y moral, como camino intermedio entre la mera casualidad y la necesidad metafísica, sino más bien como un parche para evitar que su filosofía se asimilase a la espinosista. Esta opinión es compartida por Stein cuando sostiene que Leibniz pretende suavizar el fatalismo mecanicista con un determinismo moral, aunque, considerando su doctrina en detalle, se descubre un inevitable aire de familia con Spinoza, precisamente en este aspecto de su doctrina. Para todos ellos aparece la <<necesidad moral>> como un concepto decorativo que, en definitiva, puede reducirse a la necesidad absoluta.” Leibniz (1990), pág. XXIII.

¹⁶⁶ Leibniz (2012), págs. 140, 141.

tienen en cuenta en sí mismas, sin atender a la totalidad), la felicidad y el bienestar de las criaturas inteligentes no puede ser la única finalidad de Dios a la hora de crear el mundo. No todo está pensado y hecho exclusivamente para los seres racionales: <<La felicidad de todas las criaturas racionales es uno de los fines hacia los que apunta, pero no es su único fin, ni su último fin>>¹⁶⁷. Si bien es cierto que <<el reino de la naturaleza ha de servir al reino de la gracia>>¹⁶⁸, ambos reinos, al igual que el de las causas eficientes y el de las causas finales, han de acomodarse a fin de que el conjunto sea el más perfecto posible. Todas las sustancias, por tanto, son precisas y tenidas en cuenta a la hora de elaborar el mejor plan posible, incluida la materia y las leyes que la rigen, necesario esto último para el ejercicio de la razón en las criaturas inteligentes, Un plan donde se apuesta, como indica Leibniz, por un sistema de cuerpos y de almas en perfecta armonía o acuerdo.

En *Ensayos de Teodicea* (1710), escribe Leibniz:

[...] si no hubiera más que criaturas racionales, habría menos bien. [...] La naturaleza ha tenido necesidad de animales, de plantas y de cuerpos inanimados; hay en estas criaturas no racionales maravillas que sirven para ejercitar la razón. ¿Qué haría una criatura inteligente sino hubiese cosas no inteligentes? ¿En qué pensaría, si no hubiera ni movimiento, ni materia, ni sentidos? Si no tuviese más que pensamientos distintos, sería un Dios, su sabiduría carecería de límites [...] En el momento en que hay una mezcla de pensamientos confusos, aparecen los sentidos, aparece la materia; porque estos pensamientos confusos proceden de la relación de todas las cosas entre sí conforme a la duración y a la extensión. Esto es lo que hace que en mi filosofía no haya criatura racional, sin algún cuerpo orgánico, y que no haya espíritu creado que esté completamente separado de la materia. Pero estos cuerpos orgánicos no se diferencian menos en perfección que los espíritus a los que pertenecen. [...]

[...] {Así}, los ángeles están unidos a unos cuerpos más sutiles y más vigorosos que los que nosotros podemos manejar. [...]

[...] El mejor sistema de las cosas [...] será siempre un sistema de cuerpos (es decir, de cosas ordenadas según los lugares y los tiempos) y de almas que representan y perciben los cuerpos, y conforme a los cuales los cuerpos son gobernados en buena medida¹⁶⁹.

¹⁶⁷ *Ibíd.*, pág. 168.

¹⁶⁸ *Ibíd.*, pág. 167.

¹⁶⁹ *Ibíd.*, págs. 178, 238, 269.

Vid. *Quinta carta a Clarke de fecha 18 de Agosto de 1716*. Leibniz (1980), pág. 119. (T47)

Dios, en su mejor plan posible, no admite en origen la igualdad entre sustancias inteligentes, y, por tanto, las crea cualitativamente diferentes, en razón de la conveniencia a ocupar o desempeñar un determinado puesto en el gran proyecto de la creación. Esto es un hecho que se deriva de la consideración global del sistema ontológico leibniziano, es decir, de su principio de ‘identidad de los indiscernibles’, uno de los principios básicos en su teoría de la sustancia; de su ‘principio de pre-determinación’ y del concepto de ‘noción completa’ en él establecido, mediante el cual el mejor de los mundos es actualizado de una vez y para siempre, un mundo donde todo sucede, en tiempo y lugar, con certeza infalible; y, por supuesto, de su sistema de la ‘armonía preestablecida’, sistema que, en ese primer momento, reconoce determinada la armonía o perfecta sincronización entre todas las sustancias y el mundo fenoménico en el que concurren. Y todo ello, como se ha indicado, con el divino objetivo de rellenar y colmar el gran puzzle de la creación, puzzle en el que cada pieza es un medio para un fin superior que siempre mira al conjunto, a la totalidad; donde cada sustancia, cada cuerpo, tiene su hueco, unos espacios que ya estaban preparados para ellos desde que se mostraban a la divinidad como simples posibles y ésta los eligió para ser actualizados.

Leibniz, en *Ensayos de Teodicea* (1710), escribe:

[...] hay una diferencia individual originaria entre las almas, como lo demuestra la armonía preestablecida [...] el plan general del universo que Dios ha elegido por razones superiores hace que los hombres se encuentren en diferentes circunstancias [...] Puede decirse que los hombres son elegidos o colocados no tanto según su excelencia como conforme a la conveniencia que tienen con el plan de Dios; como puede decirse que se emplea una piedra peor en un edificio o en una combinación, porque encontramos que es ella la que llena un determinado hueco¹⁷⁰.

3.4 La pre-ordenación divina.

Que todo es producido por un destino fijo es tan cierto como que tres por tres son nueve. Pues el destino consiste en que todo está mutuamente enlazado como en una cadena, y es tan infalible lo que ocurrirá, antes de que ocurra, como es infalible lo que ha ocurrido, cuando ha ocurrido.

¹⁷⁰ Leibniz (2012), pág. 160.

Los antiguos poetas, como Homero y otros, la han llamado la cadena áurea, que Júpiter deja caer del cielo, sin que pueda romperse, aunque se cuelgue de ella lo que se quiera. Y esta cadena consiste en la sucesión de las causas y los efectos¹⁷¹.

Dios crea el mundo sujeto al principio de la ‘pre-ordenación’ o ‘pre-determinación’, es decir, cuando la divinidad decide actualizar el mejor de los mundos posibles, queda causalmente establecida la verdad de los futuros contingentes en él representados antes de ser llevados a la existencia, lo que hace que todo el porvenir sea cierto y determinado¹⁷²: <<no se podría admitir la certidumbre previa, o la determinación de la futurización, sin admitir una predeterminación de la cosa en sus causas y en sus razones>>¹⁷³. Unas causas y razones que sólo la percepción divina es capaz de apreciar hasta en sus más ínfimos detalles y consecuencias.

En *Escritos alemanes sobre la sabiduría: Del destino* (ca. 1690-7), escribe Leibniz:

Pues cada causa tiene su efecto determinado, que sería llevado a cabo por ella si estuviera sola; pero como no está sola, de la cooperación de las causas surge un cierto efecto o resultante infalible, según la magnitud de las fuerzas en juego, y esto es así cuando cooperan no sólo dos o diez o mil, sino hasta infinitas cosas, como en verdad ocurre en el mundo.

[...] todo acaece matemáticamente, esto es, infaliblemente, en todo el ancho mundo, de suerte que si alguien pudiese tener una percepción suficiente de las partes interiores de las cosas, y tuviese bastante memoria y entendimiento para captar todas las circunstancias y tenerlas en cuenta, sería un profeta, vería lo futuro en lo presente, como en un espejo.

Pues así como las flores y los animales mismos ya tienen su formación en la simiente, aunque ésta pueda modificarse algo por accidentes que sobrevengan, el mundo futuro entero está contenido y perfectamente preformado en el mundo presente, por cuanto ningún accidente puede sobrevenirle desde fuera, ya que no hay nada fuera de él.

Pero es imposible que un entendimiento limitado prevea las cosas futuras circunstancialmente, pues el mundo consta de infinitas cosas que cooperan, de modo que nada hay tan pequeño ni tan remoto que no contribuya algo en su medida. [...]

[...] aquellos que no reflexionan bien sobre las cosas se figuran que algo ocurre por casualidad, y no por destino, a pesar de que la diferencia no está en lo que acontece sino solo en nuestro entendimiento, que no comprende la gran multitud de todas las pequeñeces que pertenecen a cada efecto, y no piensan en la causa que no ven, y así se figuran que los puntos de los dados salen por casualidad.

Esta infalibilidad del destino puede servirnos para sosiego de la mente [...] {Así}, debe uno esforzarse siempre (en lo posible) por contentar su ánimo, porque uno sabe que

¹⁷¹ *Escritos alemanes sobre la sabiduría: Del destino* (ca.1690-7). Leibniz (2003), pág 441.

¹⁷² *Ensayos de Teodicea* (170). Leibniz (2012), pág. 95.

¹⁷³ *Ibíd.*, pág. 319.

infaliblemente las causas están presentes, aunque no nos sea posible averiguarlas todas de modo circunstanciado¹⁷⁴.

El mundo creado es tal y como ha sido elegido por Dios y no puede ser de otra forma, de lo contrario sería otro mundo menos perfecto, lo cual es contrario a la propia perfección divina que sólo es capaz de producir lo mejor.

Leibniz, en *Ensayos de Teodicea* (1710), escribe:

Dios ha regulado todo de antemano una vez para siempre, habiendo previsto las oraciones, las acciones buenas y malas y todo lo demás; y cada cosa ha contribuido idealmente antes de su existencia a la resolución que se ha tomado sobre la existencia de todas las cosas; de tal manera que nada puede cambiarse en el universo. [...] Por tanto, si faltara el menor mal que sucede en el mundo, no sería este mundo, que, teniéndolo todo en cuenta, ha sido encontrado como el mejor por el Creador que lo ha elegido¹⁷⁵.

Es el momento adecuado para introducir el concepto de ‘noción completa’, que Leibniz atribuye a todas los entes creados. Mediante dicho concepto, el filósofo alemán establece que toda sustancia encierra en sí misma, desde el principio y de una vez por todas, todo aquello que, en cualquier circunstancia, le sucederá. Todo está determinado en la sustancia antes de ser actualizada, aunque sólo la divinidad puede advertir todos sus predicados, es decir, todo aquello que puede expresarse o enunciarse de ella. Así, todo lo que le sucede a la mónada no es más que un despliegue, en tiempo y lugar, de lo que está contenido dentro de su propia ‘noción individual’: aquella idea que de ella ha conservado la divinidad al decidir incluirla en el mejor plan posible para la creación y actualizarla junto con éste. Por tanto, la naturaleza, la personalidad, en definitiva, lo que define a cada sustancia es la totalidad de sus rasgos. La sustancia se postula así como un ‘ente completo’, adquiriendo vigencia a nivel ontológico el ‘principio lógico de inhesión’, principio lógico que establece ‘la inclusión del predicado en el sujeto’.

En *Carta a Arnauld de fecha 14 de Julio de 1686*, escribe Leibniz:

Ciertamente, puesto que Dios puede formar y forma efectivamente esta noción completa que contiene lo que basta para dar razón de todos los fenómenos que me ocurren, ésta es pues posible, y es la verdadera noción completa de lo que yo llamo yo, en virtud de la cual todos mis predicados me pertenecen como a su sujeto. [...]

¹⁷⁴ Leibniz (2003), págs. 441, 442, 443, 444.

¹⁷⁵ Leibniz (2012), págs. 100, 101.

[...] en toda proposición afirmativa verdadera, necesaria o contingente, universal o singular la noción del predicado está siempre contenida de algún modo en la del sujeto, *el predicado inhiere en el sujeto* [...] y no es más que en este sentido en el que digo que la noción de la sustancia individual encierra todos los sucesos y todas sus denominaciones, incluso las que se llaman vulgarmente extrínsecas (es decir, que no le pertenecen más que en virtud de la conexión general de las cosas y de lo que expresa todo el universo a su manera), puesto que hace falta siempre que haya algún fundamento de la conexión de los términos de una proposición, que se debe encontrar en sus nociones. Éste es mi gran principio con el que creo que todos los filósofos deben estar de acuerdo y del que uno de los corolarios es este axioma común de que nada ocurre sin razón; siempre que se puede dar razón de por qué la cosa ha sucedido más bien así que de otro modo, aunque a menudo esta razón inclina sin necesitar, siendo la perfecta indiferencia una suposición quimérica o incompleta¹⁷⁶.

Y es así como el pensamiento filosófico de Leibniz apuesta, de manera radical, por una ‘metafísica u ontología de la individualidad’¹⁷⁷.

Leibniz, en *Discurso de Metafísica* (1686), escribe:

[...] la naturaleza de una sustancia individual, o de un ente completo, es tener una noción tan acabada que sea suficiente para comprenderla y para hacer deducir de ella todos los predicados del sujeto al que esta noción es atribuida. [...]

*Que cada sustancia singular expresa todo el universo a su manera, y que en su noción están comprendidos todos sus acontecimientos junto con todas sus circunstancias y todo el curso de las cosas exteriores*¹⁷⁸.

Leibniz, a través de la ‘noción de individuo’-‘noción completa’, corrobora el modo de ser autárquico de toda sustancia, es decir, su independencia del mundo exterior, la nula interacción existente entre ambos, y la ‘espontaneidad’ que hace que toda actividad en ella proceda de sí misma, es decir, un ‘principio de acción’ que es ‘principio interno’: <<una sustancia particular no actúa jamás sobre otras sustancias particulares, ni tampoco la padece, si se considera que lo que acontece a cada una no es más que consecuencia de su idea o noción completa, puesto que esa idea encierra ya todos los predicados o acontecimientos, y expresa todo el universo>>¹⁷⁹.

¹⁷⁶ Leibniz (2007), págs. 59, 61, 62.

¹⁷⁷ Una ‘ontología de la individualidad’ que será complementada, cuando abordemos el sistema de la ‘armonía preestablecida’, con una ‘ontología de la relación’, según la cual: todo lo que existe en el mejor de los mundos posibles, está perfectamente sincronizado, guarda un perfecto acuerdo con el resto.

¹⁷⁸ Leibniz (2010), pág. 169.

¹⁷⁹ *Discurso de Metafísica* (1686). *Ibíd.*, pág. 176.

Y esta particular concepción sustancial, sostiene Leibniz, es totalmente compatible con la libertad de Dios y de todas aquellas sustancias que disponen de libre albedrío, es decir, las sustancias inteligentes: los espíritus.

En *Discurso de Metafísica* (1686), escribe Leibniz:

*Como la noción individual de cada persona encierra de una vez por todas lo que ocurrirá siempre, se pueden ver ahí las pruebas a priori o razones de la verdad de cada acontecimiento, o por qué ha sucedido uno en vez de otro; ahora bien, estas verdades, aunque seguras, no dejan de ser contingentes, al estar fundadas en el libre arbitrio de Dios o de las criaturas, en las que la elección posee siempre sus razones, que inclinan sin que sean necesarias*¹⁸⁰.

Como puede fácilmente comprenderse, el concepto leibniziano de ‘noción completa’ entraña numerosas dificultades que afectan fundamentalmente a la contingencia del mundo y a la libertad de Dios y de las criaturas, si se considera que, a partir de aquél concepto, todo lo que sucede en el mundo se convierte en una fatalidad, en un determinismo absoluto¹⁸¹. Y es en este punto donde se sitúan las principales controversias entre Leibniz y Arnauld, dificultades, discrepancias y aclaraciones que pueden detectarse y analizarse en la Correspondencia que mantuvieron ambos, entre los años 1686 y 1690¹⁸².

“La autonomía lógica de la noción completa pretende expresar la autonomía de la mónada, que es esencialmente activa y carece de ventanas, es decir, de interacción con el mundo exterior o con el resto de las mónadas, representando, sin embargo, la multiplicidad exterior en la unidad de su conciencia por medio de la percepción. El concepto de noción completa será lo que le permita subrayar la idea de espontaneidad como principio interno de actividad, para mostrar que los seres individuales, al regirse por causas finales, están exentos del determinismo natural.” Leibniz (1990), págs. XXXVIII, XXXIX.

¹⁸⁰ Leibniz (2010), pág. 173.

El profesor Jacinto Rivera, expresa al respecto: “En realidad Dios no puede crear sino el mejor de los mundos posibles, un mundo determinado según el ser de los componentes por el entendimiento divino, de modo que es el entendimiento el que le presenta a su voluntad cuál es el mejor de los mundos posibles, y la voluntad no tiene elección, sino que necesariamente ha de elegir crear ese, y ese determina todo lo que cada uno de los individuos van a hacer necesariamente, como ‘autómatas espirituales’, dice Leibniz. Ellos lo hacen, pero están programados, se creen que deciden, pero es porque desconocen que estaban ya decididos”.

¹⁸¹ “El problema surge a partir del principio de inhesión. Este principio lógico, con frecuencia Leibniz lo extiende al nivel ontológico, para explicar la realidad. Existe un cierto paralelismo entre logos y realidad, que subyace a toda la obra leibniziana. 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 en torno a la posibilidad de la libertad.” Leibniz (2007), pág. XV.

¹⁸² “La correspondencia entre Leibniz y Antoine Arnauld (1612-1694) tiene lugar entre los años 1686 y 1690, aunque el intercambio de cartas dura propiamente dos años (1686 y 1687) ya que las dos últimas cartas (una de 1688 y otra de 1690 desde Venecia) ya no reciben contestación por parte de

Arnauld, en su *Carta al Landrabe Ernst, de fecha 13 de Marzo de 1686* (?), escribe:

<<Que la noción individual de cada persona contiene de una vez por todas lo que sucederá siempre>> {esto es lo que Leibniz expresa en el epígrafe 13 de su *Discurso de Metafísica*}. Si fuera así y Dios ha sido libre para crear [...] todo lo que le ha ocurrido al género humano y lo que le ocurrirá siempre, ha debido y debe ocurrir por una necesidad más que fatal¹⁸³.

Leibniz, en su *Carta al Landgrave Ernst de fecha 12 de Abril de 1686*, replica a Arnauld:

Dios, al prever y regular todas las cosas desde toda la eternidad, ha escogido desde el principio toda la secuencia y la conexión del universo [...] sin que esta providencia de Dios, regulada desde toda la eternidad, sea contraria a su libertad¹⁸⁴.

Y en *Carta a Arnauld de fecha 14 de Julio de 1686*, escribe Leibniz:

[...] Dios, en sus designios respecto a todo el Universo ligados entre sí conforme a su soberana sabiduría, no ha tomado ninguna decisión respecto a {una sustancia concreta}, sin tomarla respecto a todo lo que tiene relación con {ella}. Dios se ha determinado acerca de todos los acontecimientos humanos, no debido a la decisión tomada respecto a {un individuo concreto}, sino debido a la decisión tomada al mismo tiempo respecto a todo el resto (con la cual la que ha tomado respecto a {ese individuo concreto} tiene una perfecta relación). En esto me parecía que no había necesidad fatal, ni nada contrario a la libertad de Dios, no más que en esa necesidad hipotética, generalmente admitida, que hay respecto a Dios mismo de ejecutar lo que Él ha decidido.

[...] las nociones de las sustancias individuales que son completas y que comprenden por consiguiente las verdades contingentes o de hecho, y las circunstancias individuales de tiempo, de lugar, y otras, deben también comprender en su noción, tomada como posible, los decretos libres de Dios, tomados también como posibles, porque estos decretos libres son las principales fuentes de la existencia o de los hechos¹⁸⁵.

Arnauld. Estos años representan el periodo más netamente logicista de la producción filosófica de Leibniz. Desde el punto de vista filosófico, la correspondencia se sitúa en el marco de la discusión del cartesianismo, y su punto de partida es el *Discurso de Metafísica* (1686), que Leibniz envía a su colega francés." *Ibíd.*, págs. XII, XIII.

¹⁸³ *Ibíd.*, pág. 7.

¹⁸⁴ *Ibíd.*, pág. 10.

¹⁸⁵ *Ibíd.*, págs. 54, 55.

En este texto puede apreciarse claramente lo que se apuntaba en la anterior Nota 177, es decir, como la metafísica leibniziana del individuo es simultáneamente una metafísica relacional con el todo.

Leibniz aclara, matiza y propone una vía interpretativa que salvaguarda ambos tipos de libertad, la divina y la humana. En efecto, la solución al problema parte, como apunta el pensador alemán, de considerar que es preciso no confundir lo cierto, lo que ocurrirá de manera infalible, con lo necesario; y ello sucede cuando se juzga que la elección de lo mejor convierte en necesarias las cosas. Es confundir lo necesario a causa de una necesidad moral, por mor de la sabiduría y la bondad, con una necesidad absoluta: aquello cuyo contrario implica contradicción¹⁸⁶.

Si bien es cierto que para Leibniz la determinación, o *certeza* si fuese conocida, de los futuros contingentes es una verdad incuestionable, ello no implica incompatibilidad con la propia contingencia de los mismos, es decir, lo que está previsto o predeterminado por Dios es necesario que suceda, pero ello, como vimos en el subapartado anterior, no es una verdad que obedece a una necesidad absoluta sino a una verdad que deriva de una *necesidad hipotética*, fundamentada en una *necesidad moral*, y que en absoluto destruye la contingencia o la libertad:

Leibniz, en su *Quinta carta a Clarke de fecha de 18 de Agosto de 1716*, escribe:

[...] es necesario distinguir entre una necesidad absoluta y una necesidad hipotética.
[...]

La necesidad hipotética es aquella que la suposición o hipótesis de la previsión y pre-ordenación de Dios impone a los futuros contingentes. [...]

Pero ni esta presciencia ni esta pre-ordenación suprimen lo más mínimo la libertad. Pues Dios, obligado por la suprema razón a elegir, entre muchas secuencias de cosas o mundos posibles, aquel en que las criaturas libres tomarían tales o cuales resoluciones [...] ha convertido por ello a todo acontecimiento en cierto y determinado de una vez por todas, sin suprimir por ello la libertad de sus criaturas; este simple decreto de elección no cambia nada, sino que solamente actualiza las naturalezas libres de lo que Él ya veía en sus ideas¹⁸⁷.

Necesidad absoluta frente a la certeza infalible derivada de una necesidad moral. En efecto, cuando Dios en su entendimiento, región de las verdades eternas, vio representada la infinidad de mundos posibles, cada uno de ellos contenía sus propios

¹⁸⁶ En efecto, esta necesidad moral que lleva a Dios a crear el mejor de los mundos posibles no obedece a una necesidad absoluta, pues el haber creado otro mundo distinto no implica, en principio contradicción lógica alguna (según el propio principio de identidad o de contradicción). Pero sí implicaría una contradicción de tipo moral, lo cual sería contradictorio e inadmisibles en un ser absolutamente perfecto, y por tanto, desde esta consideración, si se incurriría en una contradicción metafísica.

¹⁸⁷ Leibniz (1980), pág. 100.

futuros, unos futuros que se mostraban tal y como eran o, lo que es lo mismo, cómo serían en el caso de que fuesen actualizados, es decir, como contingentes libres¹⁸⁸. Por tanto, al actualizar uno de ellos, los futuros en él comprendidos siguen siendo contingentes, es decir, tal y como Dios los veía antes de ser actualizados; Dios, antes de admitirlo a la existencia, ya veía todo lo que en él sucedería, aunque ello no fuera absolutamente necesario que sucediese, pues podría haber elegido otro orden de cosas en el que todo hubiese sido de otra manera, algo posible desde una perspectiva lógica. Por lo tanto nos encontramos ante una ‘pre-determinación no necesitante’.

En *Notas sobre Bayle* (1706), escribe Leibniz:

[...] es necesario que los futuros contingentes estén determinados, pero no es verdad que estén determinados necesariamente, es decir, que ellos no sean contingentes. [...]

[...] es necesario que lo contingente sea de una verdad determinada, pero con una determinación no necesaria [...]¹⁸⁹.

En los próximos subapartados, vamos a examinar cómo compatibiliza Leibniz la pre-determinación del mundo con temas tan complejos y controvertidos como el innatismo en el alma humana, la naturaleza del mal y del pecado en la criatura racional, su salvación o condenación, y su libertad.

¹⁸⁸ Las cosas, debido a su propia naturaleza, ya eran contingentes desde su estado de posibilidad, es decir, antes del decreto divino que actualiza o lleva a la existencia; y la contingencia radica, evidentemente, en que lo contrario a cualquiera de esos contingentes posibles, no eran contingentes lógicamente imposibles.

¹⁸⁹ Leibniz (2010), pág. 310.

Vid. *Discurso de Metafísica* (1686). *Ibíd.*, págs. 173, 174, 175. (T48)

“Por tanto, la presciencia o preordenación divina no impone la necesidad porque Dios ha visto las cosas en la serie ideal de los posibles tal y como iban a ser en el futuro y, en esas series, pertenecía a la naturaleza de las cosas ser contingentes y al hombre actuar libremente, por lo que el decreto divino no hizo sino actualizar lo posible, sin cambiar su naturaleza. Así pues, el decreto divino consiste en tomar la resolución, después de haber comparado todos los mundos posibles, de elegir el que es mejor y de admitirlo a la existencia *con todo lo que ese mundo contiene*, sin cambiar nada en la constitución de las cosas –ni en su naturaleza o esencia ni en sus accidentes–, dejándolas, por el contrario, tal y como estaban en su estado de pura posibilidad, de forma que lo que es contingente y libre lo es tanto bajo los decretos actuales como bajo su previsión. De este modo, los futuros contingentes, que llegarán a existir con la misma certeza con que el pasado ha sido, no pueden convertirse en necesarios tras la creación, porque están representados en la región de los posibles *tal y como son*, es decir, contingentes libres. [...]

[...] En mi opinión {dice la profesora Concha Roldán}, puede hablarse en Leibniz, a lo sumo, de una contingencia del mundo en su conjunto, pero no puede fundamentarse la contingencia de los hechos en su posibilidad lógica, es decir, en que pueda pensarse su opuesto como ausente de contradicción. Los hechos sólo serían contingentes si tuvieran en su mismo mundo la posibilidad real de suceder de otra manera.” Leibniz (1990), págs. XVIII, XXIX, XXXI.

3.5 El innatismo en el hombre.

Analicemos ahora la influencia de la pre-determinación divina sobre la presencia de ideas innatas en el hombre.

Es evidente que si todo está predeterminado, incluso en su propia contingencia, en el alma del ser humano no habrá nada que, como sustancia, quede fuera o al margen de su 'noción individual': todos los predicados del sujeto están originariamente determinados. Por tanto, y siempre de común acuerdo con las propuestas ontológicas leibnizianas, podría hablarse abiertamente de un innatismo total en el espíritu del hombre, es decir, todo lo que el ser humano siente, piensa o hace procede de la propia naturaleza y desarrollo o despliegue de su *yo* como sustancia, como 'noción completa'.

Leibniz, en su *Discurso de Metafísica* (1686), escribe:

[...] nuestra alma expresa a Dios, el universo y a todas las esencias, lo mismo que también todas las existencias [...] pues naturalmente nada nos entra en el espíritu desde fuera, y es una mala costumbre que nosotros tenemos de pensar como si nuestra alma recibiera algunas especies mensajeras y como si tuviera puertas y ventanas. Tenemos en el espíritu todas esas formas e, incluso, desde siempre, ya que el espíritu expresa siempre todos sus pensamientos futuros y piensa ya en forma confusa en todo lo que alguna vez pensara distintamente. Y no se nos podría enseñar nada cuya idea no tuviéramos ya en nuestro espíritu, la cual idea es como la materia con la que se forma ese pensamiento¹⁹⁰.

Y más adelante incide sobre el mismo tema:

Es preciso que el alma sea afectada efectivamente de cierta manera cuando piensa en algo y es preciso que haya en ella anticipadamente, no sólo la potencia pasiva de poder ser afectada de esa manera, la cual está ya enteramente determinada sino además una potencia activa, en virtud de la cual siempre ha habido en su naturaleza señales de la futura producción de ese pensamiento y disposiciones para producirlo en su momento. Y todo esto envuelve ya la idea comprendida en ese pensamiento.

[...] los pensamientos nos llegan espontánea o libremente en el orden en que los tiene la noción de nuestra sustancia individual, en la cual se los podía prever desde toda la eternidad¹⁹¹.

¹⁹⁰ Leibniz (2010), pág. 191.

A continuación, y en el mismo texto, Leibniz puntualiza que estas consideraciones acerca del alma humana ya fueron recogidas, de manera incipiente, por Platón en su teoría del conocimiento: doctrina de la reminiscencia: *Discurso de Metafísica* (1786). Leibniz (2010), págs. 191, 192. (T49)

¹⁹¹ *Ibid.*, pág. 194.

Vid. Nota 233.

Leibniz, frente a este ‘innatismo total’, en los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* (1703) apuesta clara y decididamente, por un ‘innatismo parcial’, una concepción restringida en la que el filósofo alemán parece querer apuntar a que no todo en el ser humano es innato. Así, las verdades necesarias (La idea de Dios, la idea de vida futura, el principio de identidad y de contradicción, la aritmética, la geometría, las ideas de ser, de posible, de mismo, de sustancia), cuyo origen está en el entendimiento, son innatas en el hombre; mientras que las verdades de hecho, procedentes de la experiencia, que derivan o emanan del *modus operandi* de los sentidos, no lo son.

Veamos un extracto de lo que nuestro filósofo dice en el *Libro I* de la citada obra

Es necesario reconocer que la inclinación que tenemos a admitir la idea de Dios está en la naturaleza humana. [...] los dos grandes principios especulativos {identidad y contradicción}, pese a ser los que sido establecidos más sólidamente, puedo decir que, aunque no fuesen conocidos, no por ello dejarían de ser innatos [...]

[...] siempre resulta evidente que, en todos los estados del alma, las verdades necesarias son innatas y su existencia se comprueba a partir de lo interior, sin que puedan establecerse a partir de experiencia, como ocurre con las verdades de hecho. [...]

El espíritu {fuente de las verdades necesarias} no sólo es capaz de conocerlas, sino también de encontrarlas en sí mismo [...] pues es innegable que los sentidos no bastan para hacernos ver la necesidad de dichas verdades, de tal modo que el espíritu tiene una disposición para sacarlas él mismo de su fondo [...] La demostración originaria de las verdades necesarias o eternas sólo proviene del entendimiento, y las restantes verdades (verdades experimentales) provienen de las experiencias o de las observaciones de los sentidos. Nuestro espíritu puede conocer unas y otras, pero es origen de las primeras [...]

[...] Por otra parte, la proposición *lo dulce no es lo amargo* no es innata, de acuerdo con el sentido que acabamos de dar al término de verdad innata. Pues los sentimientos de lo dulce y de lo amargo, en efecto, provienen de los sentidos externos. [...] Pero en cuanto a la proposición *el cuadrado no es un círculo*, se puede decir que es innata, pues al considerarla se hace una subsunción o aplicación del principio de contradicción a lo que el entendimiento suministra por sí mismo [...]

[...] las verdades innatas comprenden tanto los *instintos* como la *luz natural* [...] pues considero como innatas a todas las verdades necesarias, incluyendo también los instintos. [...]

[...] resulta necesario que las ideas de Dios y de vida futura sean innatas. [...]

[...] las verdades innatas logradas mediante la luz natural de la razón llevan en sí mismas sus caracteres, como la Geometría, pues pertenecen a los principios inmediatos [...]

[...] Las ideas de *ser*, de *posible*, de *mismo*, son innatas, por cuanto están en todos nuestros pensamientos y razonamientos, y las considero esenciales al espíritu [...] ¹⁹².

¹⁹² Leibniz (1992), págs. 73, 76, 77, 81, 95, 98, 99.

Todo esto, en principio, parece ambiguo o contradictorio. En efecto, Leibniz, en las fechas en que se escribieron los *Nuevos ensayos*, ya contaba con un sistema filosófico lo suficientemente depurado y maduro como para, al abordar una teoría del conocimiento, defender sin fisuras el ‘innatismo total’ en el ser humano, y de hecho en los inicios del propio documento da la impresión de que va a hacerlo, aunque a reglón seguido, y como el mismo dice, se acomoda a <<los modos de expresión usuales>> y se predispone a tratar el asunto <<según el sistema corriente>>:

[...] siempre he estado de acuerdo, y continuo estando, a favor de la idea innata de Dios que sostuvo Descartes, y como consecuencia de ello a favor de otras ideas innatas, que no pueden provenir de los sentidos. En la actualidad voy todavía más lejos, en conformidad con el nuevo sistema {se refiere Leibniz a su sistema filosófico, sistema que acaba de resumir en las páginas inmediatamente anteriores}, hasta el punto de creer que todos los pensamientos y acciones de nuestra alma provienen de su propio fondo, sin que los sentidos se las puedan proporcionar [...] pero dejaré aparte por el momento este asunto y, acomodándome a los modos de expresión usuales, ya que efectivamente son buenos y sostenibles, y en un cierto sentido resulta posible afirmar que los sentidos externos son causa en parte de nuestros pensamientos, examinare de qué manera se debe decir, según mi opinión y según el sistema corriente [...] que hay ideas y principios que no provienen de los sentidos, con los cuales nos encontramos dentro de nosotros mismos sin que los hayamos formado, aunque los sentidos nos proporcionan la ocasión de aperebirnos de su existencia¹⁹³.

Es notorio que Leibniz, en los *Nuevos ensayos*, formula coherentemente una teoría del innatismo que restringe su aplicación a las verdades necesarias, y dicha coherencia resulta de la simple omisión del principio metafísico de razón suficiente como verdad innata en el entendimiento humano; ya que de haber postulado como innato el ‘principio de razón suficiente’ se hubiese visto avocado inmediatamente a la defensa de un innatismo íntegro, ya que, como sabemos, en su sistema las verdades de hecho derivan directamente de dicho principio, es el fundamento de las mismas, y, según él mismo reconoce en el citado documento, todo lo que deriva de lo innato, también lo es:

En fin, en un sentido más amplio que es bueno utilizar para llegar a las nociones más comprensivas y determinadas, todas las verdades que se pueden deducir de los conocimientos innatos primitivos pueden a su vez ser denominadas innatas, porque el espíritu las puede extraer de su propio fondo aunque a menudo no resulte fácil¹⁹⁴.

¹⁹³ *Ibíd.*, pág. 70.

¹⁹⁴ *Ibíd.*, pág. 75.

Es cierto que pueden admitirse, de acuerdo con el pensamiento leibniziano, dos sentidos del término innato en el alma humana, cuya estimación conjunta conduciría al ‘innatismo total’ que se desprende de la aplicación congruente de su sistema filosófico. En efecto, verdades de razón (verdades necesarias) y verdades de hecho (verdades contingentes) pueden ser consideradas como dos sentidos diferentes del término innato, sentidos que vienen determinados en la propia ‘noción individual’ y en su consecuente despliegue o desarrollo, algo que ya estaba determinado en el individuo cuando Dios decidió actualizarlo formando parte del mejor mundo posible, nuestro mundo actual¹⁹⁵.

Empero, de lo que se trata es precisar si la intención de Leibniz en los *Nuevos Ensayos*, era postular, de forma explícita, esas dos verdades como dos sentidos diferentes de innatismo en el ser humano. Dentro de los *Nuevos Ensayos*, Leibniz identifica lo innato en el hombre con las verdades necesarias (en el extracto recopilado es algo que queda manifiestamente claro), y es cierto, además y como el mismo reconoce, que, al amparo de tal sentido o definición, las verdades de hecho no pueden considerarse como innatas¹⁹⁶. ¿Pero ello implica que las verdades contingentes, dentro del marco expositivo del texto, respondan a otro sentido del término innato? Leibniz diferencia claramente en el *Libro I* qué es innato y qué no lo es. No se encuentra apunte alguno en los *Nuevos Ensayos* que hiciese pensar que Leibniz pudiese estar hablando, incluso implícitamente, de otro sentido distinto del que él ha considerado para definir el citado término. Como ya vimos, sólo en los inicios de la exposición expresa: <<En la actualidad voy todavía más lejos {con respecto a las tesis cartesianas}, en conformidad con el nuevo sistema {el suyo}>>, apuntando a esa idea de innatismo total que deriva de ese nuevo sistema, pero inmediatamente después, a la hora de abordar la cuestión, dice acomodarse a las expresiones usuales y al sistema corriente¹⁹⁷. Por tanto, Leibniz deja claro desde el principio que no tiene intención de acometer el asunto desde la perspectiva monádica de individuo como ‘noción completa’, a mi juicio, una forma

¹⁹⁵ El profesor Jacinto Rivera, en su *Seminario sobre Leibniz*, dice: “Todo lo que somos, pensamos, percibimos, etc., procede del desarrollo de nuestra substancia. [...] No sólo las ideas puras, sino también los pensamientos, todo nuestro conocimiento experiencial, todo nuestro conocimiento sensible sería innato, no en el sentido de haber estado siempre en nosotros (no sólo como predisposiciones) –esto ocurre en la noción que del individuo posee Dios, donde está incluido desde siempre todo lo que puede ocurrir-, sino en el sentido de haber de sido producidos por nosotros mismos. En efecto, careciendo de ventanas la mónada sólo puede tener una ‘vida interior’, sus percepciones nacen de sus percepciones, en lo presente están el pasado y el futuro.”

¹⁹⁶ Vid. Nota 192

¹⁹⁷ Vid. Nota 193

clara e inequívoca de asumir como innatas, y siempre dentro de su sistema metafísico, tanto las verdades de razón como las verdades de hecho. Por otra parte, resulta llamativo que, en el Capítulo II: *Sobre la inexistencia de principios prácticos que sean innatos*, no se incluya la ciencia moral como principio innato, postulándose el ‘instinto’ como aquello que <<conduce de inmediato y sin razonamiento a lo que la razón ordena>>¹⁹⁸.

En conclusión, Leibniz, en los *Nuevos Ensayos sobre el entendimiento humano*, podía haber definido explícitamente lo innato en alma humana, de una manera más amplia, acorde a su concepción de individuo como ‘entidad completa’ (ampliamente desarrollada en textos anteriores), pero restringió el sentido del término a las verdades de razón, verdades que el hombre puede extraer de sí mismo, sin ayuda de los sentidos, sin mediación de la experiencia, como es el caso de las verdades de hecho.

¿Por qué procedió Leibniz de esa manera? ¿Por qué no hizo alusión alguna al principio de razón suficiente, con lo que el problema hubiese quedado resuelto dentro del innatismo total que proclama su sistema? Y ello adquiere especial relevancia teniendo en cuenta que Leibniz siempre expone y argumenta de manera explícita sus aserciones de cara a sus habituales y doctos interlocutores. Un modo de hacer, por tanto, ciertamente singular que, sin lugar a dudas, merece meditarse: reflexión de la que probablemente surgirá abundante luz a la hora de dar una respuesta a cuál fue la intencionalidad de Leibniz al redactar, en tales términos, su Teoría del Conocimiento¹⁹⁹.

3.6 El mal y el pecado en el hombre.

[...] unas razones muy justas y más fuertes que las que aparecen como contrarias han obligado al más sabio a permitir el mal e incluso a hacer cosas que lo han facilitado. [...]

¹⁹⁸ Leibniz (1992), pág. 92.

¹⁹⁹ El profesor Alejandro Herrera, no sólo plantea toda la problemática expuesta, sino que además propone una interesante interpretación al respecto:

“Leibniz declara ser partidario del innatismo total. [...] Pero puesto que en la mesa de discusión tiene frente a sí a un antiinnatista como Locke, le bastará con que éste acepte un innatismo restringido. Ya llegaría el momento –de haberse dado la discusión que no tuvo lugar– de dar un paso más y demostrar que si bien el innatismo restringido es bueno y defendible, el innatismo global es aún mejor y totalmente satisfactorio. Leibniz pensó probablemente que introducir el concepto de mónada habría sido en ese momento demasiado, y habría quizá llevado a una ruptura de la discusión. Por ello es que prefiere jugar con las cartas de su interlocutor, para probarle que aún en su propio terreno hay una forma defendible de innatismo.” Alejandro Herrera Ibáñez, *El innatismo en Leibniz*, *Diánoia*, vol. 36, nº 36, 1990.

[...] porque nada puede proceder de Dios que no sea perfectamente conforme a la bondad, a la justicia y a la santidad. Así pues, podemos juzgar a través del resultado (o *a posteriori*) que esta permisión era indispensable, a pesar de que no nos es posible demostrarlo (*a priori*) a través del pormenor de las razones que Dios haya podido tener para ello, como tampoco es necesario que lo mostremos para justificarlo²⁰⁰.

Leibniz afirma categóricamente que Dios no es el autor del mal ni del pecado. Dios no quiere el mal ni el pecado, solamente lo permite: <<hay que afirmar que Dios permite el mal y no que lo quiere, aunque concurra a él a causa de las leyes de la naturaleza que Él mismo ha establecido y porque sabe sacar de él un bien mucho mayor>>²⁰¹.

Empero, la teología natural nos lleva a la siguiente cuestión: <<¿cómo un principio único, absolutamente bueno, absolutamente sabio y todopoderoso ha podido permitir el mal y, sobre todo, cómo ha podido permitir el pecado?>>²⁰², ¿por qué el mejor de los mundos posibles no está exento de todo mal? Para resolver el problema hay que tener en cuenta el mayor bien obtenido en el orden o armonía que impera en la totalidad, en el conjunto de lo creado. Así: <<El cielo se justifica a los ojos del universo>>²⁰³:

Leibniz, en *Ensayos de Teodicea* (1710), escribe:

[...]Si fuésemos capaces de entender la armonía universal, veríamos que lo que estamos tentados de censurar, está ligado con el plan más digno de ser elegido [...]

Un poco de ácido, de agrio o de amago agrada a veces más que el azúcar. Las sombras realzan los colores, e incluso una disonancia colocada en el sitio oportuno da relieve a la armonía²⁰⁴.

Quien no ha probado lo que es amargo desconoce lo dulce, e incluso no podrá apreciarlo²⁰⁵.

A pesar de todo, Leibniz considera, avalado por la hipótesis de ‘pluralidad de mundos habitados’, que el mal que nosotros percibimos en nuestro mundo no es nada en comparación con el bien que reina en el universo, y que aquél no es sino un medio para alcanzar mayor excelencia: <<Pienso que en el Universo hay mucho más de perfección que de mal, y que incluso el mal es camino para mayores perfecciones>>²⁰⁶.

²⁰⁰ *Ensayos de Teodicea* (1710). Leibniz (2012), págs. 61, 62.

²⁰¹ *Discurso de Metafísica* (1786). Leibniz (2010), pág. 168.

²⁰² *Ensayos de Teodicea* (1710). Leibniz (2012), pág. 67.

²⁰³ *Ibíd.*, pág. 104.

²⁰⁴ *Ibíd.*, págs. 67, 102.

²⁰⁵ *Sobre la originación radical de las cosas* (1697). Leibniz (2010), pág. 283.

²⁰⁶ *Discusión con Gabriel Wagner* (1698). *Ibíd.*, pág. 296.

En *Ensayos de Teodicea* (1710), escribe Leibniz:

[...] al perderse casi en la nada la parte del universo que conocemos en comparación con lo que nos es desconocido, y que sin embargo tenemos motivos para admitir, y al estar en ese casi-nada todos los males que se nos pueden reprochar, es posible que todos los males no sean más que un casi-nada en comparación con los bienes que hay en el universo²⁰⁷.

Veamos cuál es el origen y el papel del mal dentro del sistema onto-teológico del pensador de Hannover.

Según Leibniz, pueden considerarse tres tipos de mal: mal metafísico, mal físico y mal moral; aunque hablar del mal propiamente dicho, el que deviene del obrar de la criatura racional, sólo es pertinente cuando nos referimos a las dos últimas clases: <<Y las cosas son malas moral o físicamente, no metafísicamente malas, pues tendrán sus perfecciones, que tienen su origen en Dios, y en ese sentido son buenas>>²⁰⁸.

El ‘mal metafísico’ procede de la *imperfección original* existente en todos los seres creados, ya que estos son limitadas por naturaleza y, por tanto, están expuestos al error, a innumerables defectos, errores o defectos que son privación del bien, que siempre tiende a la perfección, y el supremo bien, la absoluta perfección, sólo se da en la causa primera. En efecto, el mal, como sostenía San Agustín, es privación del bien, procede de lo que se sustrae al bien; una privación del ser; lo formal de las imperfecciones en las criaturas; causa deficiente. En conclusión, el mal metafísico carece de entidad propia, es de naturaleza privativa y, por tanto, no puede ser considerado como causa eficiente.

Leibniz, en *Ensayos de Teodicea* (1710), escribe:

[...] Las imperfecciones y los defectos de las operaciones proceden de la limitación original, que la criatura no ha podido dejar de recibir en el primer comienzo de su ser, a causa de las razones ideales que la limitan. Porque Dios no podía darle todo sin convertirla en un Dios; por lo que era necesario que hubiera diferentes grados en la perfección de las cosas y que hubiera también limitaciones de todas las clases.

[...] En general, la perfección es positiva, es una realidad absoluta; el defecto es privativo, proviene de la limitación y tiende a privaciones nuevas: Así pues, hay un dicho tan verdadero como antiguo: *el bien procede de una causa íntegra, el mal procede de*

²⁰⁷ Leibniz (2012), pág. 109.

Vid. *Ensayos de Teodicea* (1710). *Ibíd.*, págs. 108, 109, 324. **(T50)**

²⁰⁸ *Comentarios a la metafísica de los unitarios de Cristóbal Stegmann* (108 y 1710). Leibniz (2010), pág. 322.

cualquier defecto {Tomás de Aquino}, lo mismo que el que dice: *el mal no tiene una causa eficiente, sino deficiente*²⁰⁹.

Por su parte, el ‘mal moral’ se identifica con el pecado: las faltas del hombre que se entrega a las pasiones. Y el ‘mal físico’ es, en general, el dolor o sufrimiento consecuente o derivado. <<La pena es el mal de la pasión, que es infligido a causa del mal de la acción, según Grocio. Se padece porque se ha obrado; se sufre el mal porque se hace el mal: somos nosotros la causa de nuestros propios males>>²¹⁰. Sin embargo, el pecado o mal moral tiene su origen en el mal metafísico que hace a las criaturas pecadoras en potencia; <<y hay circunstancias en la serie de las cosas que hacen que esta potencia se haya convertido en acto>>²¹¹.

Tanto la idea del bien como la idea del mal estaban contenidas idealmente en el entendimiento divino, como posibles, dentro de la infinidad de mundos que Dios consideró previo a la creación. Es, pues, en el entendimiento de Dios donde radica la causa o el origen ideal del mal. Cuando el Altísimo actualiza el mejor de los mundos posibles, el mal físico y el mal moral ya están presentes en él, son intrínsecos a la perfección del universo creado y, por tanto, son ineludibles, de ahí que Dios los permita.

En *Ensayos de Teodicea* (1710), escribe Leibniz:

[...] El hombre es él mismo el origen de sus males; tal y como es, estaba en las ideas. Dios, movido por las razones fundamentales de su sabiduría, ha decretado que pase a la existencia tal y como es. [...]

[...] Esta combinación que constituye todo el universo es la mejor; por tanto, Dios no puede dispensarse de elegirla sin cometer una falta, y antes que cometer una, cosa que es absolutamente inconveniente, permite la falta o el pecado del hombre que está incluido en esta combinación²¹².

Para entender este particular concepto de *permisión*, Leibniz nos habla de la naturaleza de la voluntad divina. De manera general, la voluntad puede definirse como aquella <<inclinación a hacer alguna cosa en proporción al bien que ella encierra>>, y ésta puede ser *antecedente* o *consecuente*. La voluntad es ‘antecedente’ <<cuando considera a cada bien aparte en tanto que bien>>, y, desde este punto de vista, Dios

²⁰⁹ Leibniz (2012), págs. 116, 117.

²¹⁰ *Ibíd.*, pág. 265.

²¹¹ *Ibíd.*, pág. 205.

²¹² *Ibíd.*, págs. 202, 207.

quiere el bien en cuanto que bien, es decir, la divinidad siempre está inclinada a hacer el bien de manera proporcional a la excelencia del mismo, y ello tomando el objeto individualmente, en sí mismo: <<La voluntad antecedente primitiva tiene por objeto cada bien y cada mal en sí, separados de toda combinación, y tiende a adelantar el bien y a impedir el mal>>²¹³. Pero en la elección del mejor plan posible, Dios ha de tener en cuenta una infinidad de otras inclinaciones. Por tanto, esta voluntad primitiva particular no es la definitiva y, por ello, no es decisoria, ya que razones poderosas, motivos que siempre tienden a la selección de lo óptimo, se oponen a aquella. Sólo la voluntad ‘consecuente’ es decretoria, es decir, plena, eficaz, infalible, una voluntad que jamás deja de producir su efecto, una voluntad resultado del conflicto entre las voluntades antecedentes o particulares y que se concreta en la elección de lo mejor, una elección que siempre resulta de la consideración de la totalidad: <<la voluntad final y decisiva resulta de la consideración de todos los bienes y de todos los males que entran en la deliberación, es decir, resulta de una combinación total>>²¹⁴ que hace que el conjunto obtenido de esa combinación sea el más perfecto posible. La voluntad decretoria de Dios elige conforme a las leyes de la sabiduría, de la bondad y de la justicia, preceptos que son anteriores a los propios decretos divinos. Por tanto, Dios quiere el bien en sí antecedentemente, pero consecuentemente quiere lo mejor, como un fin²¹⁵, y en éste ‘lo mejor’ es donde tiene cabida la permisión del mal. Así, el bien y el mal están presentes en el mundo de manera concomitante, es decir, ambos están unidos en origen y actúan conjuntamente en el mismo sentido, dentro de una precisa combinación cuyo único objetivo es la mejor ordenación posible de la totalidad, el mayor bien en relación al plan íntegro de la creación: <<el mal que hay en las criaturas racionales no llega más que por concomitancia, no por voluntades antecedentes, sino mediante una voluntad consecuente, como algo incluido en el mejor plan posible>>²¹⁶. En definitiva, el plan general de las cosas exige la permisión del mal, es una consecuencia indispensable de lo mejor, y, por tanto, sería un defecto no permitirlo, de lo que se sigue que <<no se pueden valorar suficientemente los bienes que Dios hace más que cuando se tiene en cuenta toda su extensión al relacionarlos con el universo entero>>²¹⁷.

²¹³ *Ibíd.*, pág. 169.

²¹⁴ *Ibíd.*em.

²¹⁵ *Ibíd.*, pág. 110-112.

²¹⁶ *Ibíd.*, pág. 244.

²¹⁷ *Ibíd.*, pág. 170.

La permisión del mal moral deriva del deber divino de seguir la regla de lo mejor en la configuración del universo, sinónimo de sabiduría y de virtud. Y es por ello que la voluntad consecuente de Dios ante el pecado es sólo permisiva.

Leibniz, en *Ensayos de Teodicea* (1710), escribe:

Puesto que Dios ha permitido el vicio, es preciso que lo haya exigido el orden del universo que ha encontrado preferible. Es preciso juzgar que no está permitido obrar de otra manera, puesto que no es posible hacerlo mejor: Se trata de una necesidad hipotética, una necesidad moral, que lejos de ser contraria a la libertad, es el efecto de su elección²¹⁸.

Por su parte, la permisión del mal físico descansa en el concepto de pena, como enmienda, efecto de una determinada culpa, y como medio para alcanzar determinados fines: impedir males mayores o conseguir un bien mayor para aquella criatura que lo sufre: <<el grano que siempre está sujeto a una especie de corrupción para germinar>> (Mc. 4, 27 y Jn. 12, 24)²¹⁹.

En *Sobre la originación radical de las cosas* (1697), escribe Leibniz:

Ahora bien, por lo que respecta a las aflicciones de los hombres, especialmente los que son buenos, es preciso sostener que se transformarán para ellos en un bien mayor; y esto es verdadero no sólo desde el punto de vista teológico sino también desde el punto de vista físico, lo mismo que el grano arrojado en la tierra sufre antes de fructificar {*Evangelio de S. Juan*, 12, 24}. Y puede afirmarse de modo absoluto que los sufrimientos son males durante un tiempo, pero resultan bienes al final, puesto que constituyen el camino más seguro para una mayor perfección²²⁰.

Para las criaturas inteligentes de nuestro globo, comprender en esencia cómo el mal es inseparable del mejor mundo posible es algo que Leibniz, entre otras muchas cosas, considera ficticio, inalcanzable, debido al actual estado de imperfección de las mismas. Argumentaciones, soluciones que, pese a su racionalidad, él mismo reconoce como algo pobre e incompleto, siempre abierto a una futura y mejor comprensión en la otra vida, pero suficiente en ésta²²¹: <<la vida futura nos hará comprender las razones de la elección de Dios, razones justas y santas, aunque nos sean desconocidas>>²²².

²¹⁸ *Ibíd.*, pág. 177, 178.

²¹⁹ *Ibíd.*, pág. 111.

²²⁰ Leibniz (2010), pág. 284.

²²¹ *Ensayos de Teodicea* (1710). Leibniz (2012), pág. 197.

²²² *Ibíd.*, pág. 323.

En general, podríamos decir que intentar comprender las razones divinas sobre las que descansa el orden del universo partiendo de lo que podemos conocer como seres humanos es absurdo. Hemos de conformarnos con el empleo de nuestra capacidad de razonar, una facultad que nos dice que Dios lleva a cabo el mejor plan posible conforme a la perfección infinita que motiva todos sus actos, reconociendo, sin embargo, nuestra absoluta ignorancia en lo que respecta a la totalidad y fundamentación de los mismos.

Leibniz, en *Ensayos de Teodicea* (1710), escribe:

[...] lo que conocemos de Dios es casi nada, y querríamos medir su sabiduría y su bondad por nuestro conocimiento. ¡Qué temeridad! [...] lo que nosotros podemos ver hasta aquí no es un trozo lo suficientemente grande como para reconocer en él la belleza y el orden del todo. Así pues, la naturaleza misma de las cosas conlleva que este orden de la ciudad divina, que no vemos todavía aquí abajo, sea un objeto de nuestra fe, de nuestra esperanza y de nuestra confianza en Dios. [...]

[...] el género humano, en la medida que nos es conocido, no es más que un fragmento, una pequeña porción de la ciudad de Dios o de la república de los espíritus. Tiene demasiada extensión para nosotros y la conocemos demasiado poco, para poder observar su orden maravilloso²²³.

En conclusión, tanto el bien como el mal en las criaturas, está sujeto al principio de pre-determinación, desde el origen de la creación, de una vez y para siempre, ya que ambos son partes concomitantes e inseparables de nuestro mundo: ese universo que la voluntad consecuente de Dios ha elegido como mejor entre los infinitos posibles.

En *Ensayos de Teodicea* (1710), escribe Leibniz:

[...] Cuando Dios se la deja a alguno (toda la pena y toda la culpa de su perdición), le pertenece ya antes de su existencia; estaba desde entonces en su idea aún puramente posible, antes del decreto de Dios que hace que exista. [...]

[...] Porque al haber encontrado Dios ya entre las cosas posibles, antes de sus decretos actuales, al hombre abusando de su libertad y procurándose su desgracia, no ha podido dispensarse de admitirlo a la existencia, porque lo exigía el mejor plan general. [...]

[...] Cuando existe un malvado, es necesario que Dios haya encontrado en la región de los posibles la idea de semejante hombre, que entra en la serie de las cosas, cuya elección era demandada por la mayor perfección del universo, y en la que los defectos y los pecados son no solamente castigados sino también reparados con ventaja, y contribuyen al mayor bien²²⁴.

²²³ *Ibíd.*, págs. 187, 198.

Vid. Nota 200.

²²⁴ *Ibíd.*, págs. 175, 281, 330.

3.7 La salvación y condenación del hombre.

Leibniz se enfrenta al problema del futuro del alma humana partiendo de la permisibilidad divina del pecado, e intenta justificar aquella doctrina recogida en las *Sagradas Escrituras* que postula la salvación y condenación del hombre de acuerdo con el polémico aforismo de Cristo: “muchos son los llamados pero poco los elegidos”. La controversia está servida: Si se acepta que todo lo bueno que hay en el ser humano proviene de Dios, ¿por qué esa parcialidad que da sólo a unos pocos y deja en el pecado a muchos?, ¿dónde está pues la bondad o justicia divina? Leibniz, utilizando la misma estructura argumentativa que justificaba el carácter permisivo de la voluntad divina frente al mal, solventa la cuestión juzgando las consecuencias que ello tendrá en el conjunto de la creación, es decir, teniendo prioritariamente en cuenta el mayor bien que puede obtenerse en la totalidad.

Leibniz, en *Ensayos de Teodicea* (1710), escribe:

Ateniéndonos, pues, a la doctrina establecida, que dice que el número de los hombres condenados eternamente será incomparablemente mayor que el de los salvados, es preciso decir que el mal no dejará de parecer algo así como nada en comparación con el bien, cuando se considere la verdadera grandeza de la ciudad de Dios²²⁵.

Así pues, de conformidad a como fue tratado el problema del mal en el subapartado anterior, la voluntad de Dios, anteriormente, quiere la salvación de todos los hombres, pero, consecuentemente, permite la condenación de algunos de ellos, sólo como condición *sine qua non* para conseguir lo óptimo en la integridad.

En *Ensayos de Teodicea* (1710), escribe Leibniz:

Dios quiere la salvación de todos los hombres y no condena más que a los que tienen mala voluntad [...] Dios ha destinado a los elegidos a la salvación, porque ha previsto que se unirán a la doctrina de Jesucristo con una fe viva [...] y esta misma previsión es una consecuencia de su decreto anterior [...] Él los ha predestinado a tener la fe a causa de un decreto superior, que dispensa las gracias y las circunstancias siguiendo la profundidad de su suprema sabiduría²²⁶.

Vid. *Discurso de Metafísica* (1786). Leibniz (2010), pág. 195. **(T51)**

²²⁵ Leibniz (2012), pág. 108.

²²⁶ *Ibíd.*, pág. 20.

La salvación o condenación del hombre es algo que, al igual que la virtud o pecado que conduce a ello, la conexión entre buena acción-recompensa y entre mala acción-castigo, como consecuencia del curso natural de las cosas, está, como no podía ser de otra forma, sujeto al principio de pre-ordenación, ya que ello formaba parte, antes de ser actualizado por el decreto divino, del mejor de los mundos posibles, de la noción o idea que Dios tenía de cada individuo perteneciente a ese mundo.

Leibniz, en *Ensayos de Teodicea* (1710), escribe:

Dios sabe cuándo un pecador será tan insensible que no cabrá hacer nada por él, pero no que no sea posible que no haga penitencia o que sea necesario que le sea negada la gracia suficiente después de un cierto término, gracia que no falta jamás, sino porque habrá un tiempo tras el cual no se aproximará más a las vías de la salvación²²⁷.

Por tanto, en el universo de las criaturas está presente tanto el hombre de buena voluntad que alcanzará la virtud y el reino divino de la gracia, como el hombre no regenerado, falto de buena voluntad que ha de pecar eternamente y será irremisiblemente condenado por ello. El fundamento de la condenación del espíritu reprobado se halla, por tanto, en su impenitencia final prevista o pre-determinada: <<la duración de la culpa es la causa de la duración de la pena; que los condenados, al seguir siendo malos, no podían ser sacados de su miseria>>²²⁸, y, por tanto, <<no hay injusticia cuando la continuación de la pena no es más que una consecuencia de la continuación del pecado>>²²⁹.

3.8 La libertad del hombre.

La pre-determinación de todo lo creado disiente, en principio, con la libertad del ser humano, una libertad, dice Leibniz, necesaria para que éste pueda ser juzgado por sus actos²³⁰.

En *Ensayos de Teodicea* (1710), escribe Leibniz:

²²⁷ *Ibíd.*, pág. 129.

²²⁸ *Ibíd.*, pág. 281.

²²⁹ *Ibíd.*, pág. 185.

Vid. *Ensayos de Teodicea* (1710). *Ibíd.*, págs. 137, 138, 159, 284, 285. **(T52)**

²³⁰ *Ensayos de Teodicea* (1710). *Ibíd.*, pág. 95.

[...] Todo está perfectamente ligado en el orden de las cosas, porque nada puede suceder sin que haya una causa dispuesta tal y como es necesario para producir el efecto; y esto no sucede en menor medida en las acciones voluntarias que en todas las demás. Después de esto, parece que el hombre está obligado a hacer el bien y el mal que hace; y, por consiguiente, parece que no merece por ello ni recompensa ni castigo, lo cual destruye la moralidad de las acciones y se opone por completo a la justicia divina y humana²³¹.

¿Dónde queda, pues, la libertad de la criatura inteligente? ¿Cómo compatibiliza Leibniz la pre-determinación divina con las acciones libres de los seres racionales?

A pesar de la pre-determinación divina, Leibniz defiende la libertad del espíritu humano, lejos de las tesis de Hobbes y Spinoza.

Dios actualizó a los hombres representados en el mejor de los mundos posibles tal y como los veía antes de ser llevados a la existencia, es decir, obrando libremente y, por tanto, responsables de sus obras. Entre infinitas series posibles, resultantes de la combinación ilimitada de infinitos actos libres, una determinada serie, que comprende todos los actos libres de una determinada criatura racional, una vez llevada a la existencia es necesario que suceda todo lo que en ella está comprendido, unas acciones que se actualizan siendo en sí acciones libres: <<el alma estaba determinada desde toda la eternidad, en su estado de pura posibilidad, a obrar libremente, tal y como hará en el tiempo, cuando llegue a la existencia>>²³².

Dios lleva a la existencia un mundo en el que su devenir eterno es conocido por Él hasta el más ínfimo detalle, un universo de naturaleza contingente y habitado por seres racionales libres. Para Leibniz, por tanto, la pre-determinación divina siempre es compatible con la contingencia del mundo y con la libertad de los espíritus, <<autómatas espirituales>>, que lo pueblan.

Leibniz, en *Ensayos de Teodicea* (1710), escribe:

[...] todo es cierto y está determinado de antemano en el hombre, lo mismo que en todas las demás cosas, y el alma humana es una especie de *autómata espiritual*, aunque las acciones contingentes en general, y las acciones libres en particular no sean necesarias a causa de una necesidad absoluta [...] Así pues, ni la futurización en sí misma, por cierta que ella sea, ni la previsión infalible de Dios, ni la predeterminación de las causas, ni la

²³¹ *Ibíd.*, pág. 96.

²³² *Ibíd.*, pág. 315.

de los decretos de Dios destruyen esta contingencia y esta libertad [...] y como el decreto de Dios consiste únicamente en la resolución que él toma, después de haber comparado todos los mundos posibles, de elegir lo que es lo mejor, y de admitirlo en la existencia mediante la todopoderosa palabra de *Hágase*, junto con todo lo que este mundo contiene, es claro que este decreto no cambia nada la constitución de las cosas, y que las deja tal como ellas eran en el estado de pura posibilidad, es decir, que no cambia nada, ni en su esencia o naturaleza, ni siquiera en sus accidentes, representados ya perfectamente en la idea de este mundo posible. Así pues, lo que es contingente y libre, no lo es menos bajo los decretos de Dios que bajo la previsión.

[...] nosotros no formamos nuestras propias ideas porque queremos; ellas se forman en nosotros, ellas se forman por nosotros, pero no a consecuencia de nuestra voluntad, sino conforme a nuestra naturaleza y a la de las cosas [...] el alma es un autómatas espiritual [...] en la que el imperio sobre las voliciones no puede ser ejercido más que de una manera indirecta.²³³

En conclusión, todo el porvenir está determinado porque todo estaba previsto y nada puede cambiarse, incluso los propios milagros, las promesas, las oraciones, los meritos, los desméritos, las recompensas, los castigos, la predisposición a recibir la gracia, las buenas y las malas acciones, y todas sus causas o razones inclinantes. Todo estaba representado en la idea de ese mundo todavía posible, todo el orden de causas junto con sus efectos y consecuencias, incluso la propia libertad de la criatura inteligente; y en las mismas condiciones es actualizado, quedando la constitución y conformación de todas las cosas tal y como era en estado de pura posibilidad.

Para el filósofo alemán, la libertad del hombre es fruto de: la *inteligencia* <<que encierra un conocimiento distinto del objeto en la deliberación>>, la *espontaneidad*, <<con la que nos determinamos>>; y la *contingencia*, es decir, <<la exclusión de la necesidad lógica o metafísica>>²³⁴. Un concepto de libertad arrancado de la filosofía aristotélica: <<espontaneidad con intelección>>, al que Leibniz añade la contingencia²³⁵. En definitiva, nos encontramos ante un concepto de ‘libertad’ como ‘espontaneidad inteligente y libre’. Es así como puede afirmarse que a diferencia del resto de los animales, provistos únicamente de espontaneidad, el hombre, dotado

²³³ *Ibíd.*, págs. 125, 126, 363, 364.

²³⁴ *Ibíd.*, pág. 296.

²³⁵ Es evidente que si la criatura inteligente actuando libremente es algo predeterminado, es decir, tenido en cuenta e incluido en el mejor plan que la divinidad ha diseñado para la creación del mundo, también lo estará el *modus operandis* de aquellos factores, cualidades o atributos del espíritu, que, según Leibniz, configuran la naturaleza libre del ser racional. En efecto, ello no será sino parte del desarrollo de lo que ya estaba contenido en la noción del propio individuo cuando Dios decidió actualizarlo.

además de intelecto y de razón, puede aspirar a un mayor nivel de perfección, es decir, sólo él puede ambicionar ser libre, y, por tanto, únicamente puede hablarse de diferenciación o grados de libertad en la sustancia inteligente, ya que aquella será mayor o menor en función de la adecuación de la acción a la *razón*; algo que, dentro del mundo de las criaturas, sólo ella posee y que, además, y no menos importante, es el principio de su actividad moral²³⁶. Veámoslo. En efecto, en cuanto a la '*inteligencia*' humana, Leibniz distingue entre un conocimiento confuso (percepciones) y un conocimiento distinto (apercepciones). Este último se identifica con el uso adecuado de la *razón* mientras que el primero proviene de las percepciones sensitivas. El espíritu del hombre será libre en sus juicios o deliberaciones en tanto éstas se sustenten sobre sus apercepciones, y esclavo en tanto estén sujetas al imperio de las pasiones, estados del alma que ciegan el entendimiento. Y esta libertad de acción es lo que, cualitativamente, separa al ser humano de sus hermanos de género, carentes de inteligencia y raciocinio, e incapaces, por tanto, de acceder a un conocimiento distinto del mundo. La '*razón*' se postula, por tanto, como la verdadera raíz de la '*libertad*'²³⁷.

Es por ello destacable en Leibniz, al igual que lo fue en Sócrates, el papel que para él juega el conocimiento en la adquisición de la virtud: <<el entendimiento y la acción conforme al entendimiento (eso es, la virtud)>>²³⁸.

²³⁶ “En resumen, el concepto de libertad leibniziano está construido en forma piramidal, colocando en su base, la contingencia en su tronco la espontaneidad, y la razón en la cúspide, estructura que jerarquiza a su vez la perfección gradual de la mónada. El grado sumo de libertad corresponde sólo a Dios, pero la determinación racional alcanza a todos los espíritus, puesto que tienen capacidad de seguir el mandato de su razón.” Leibniz (1990), pág. LXI.

²³⁷ Dice la profesora Concha Roldán: “la existencia de la razón pone en serio peligro la pretensión leibniziana de organizar jerárquicamente las mónadas por un escalonamiento gradual, atendiendo al principio de continuidad. Desde mi punto de vista, el mismo salto cualitativo que se da entre Dios – *monas monadum*- y el hombre, se da entre éste y los animales. {Esta jerarquía monádica implica que} cada mónada de rango superior, puede comportarse, en lo que sus percepciones se refiere, como lo haría una mónada de rango inferior, pero nunca viceversa. El hombre tiene la capacidad de representarse el mundo de manera distinta, pero en un elevado tanto por ciento de veces permanece inmerso en un conocimiento confuso, mientras que los animales no pueden sobrepasar la frontera hacia las percepciones distintas, pudiendo, sin embargo, proceder en su conocimiento del mundo como el escalón inmediatamente inferior en la jerarquía monádica. [...]

Así pues, la razón es la verdadera raíz de la libertad, en la medida en que el ser racional puede determinarse a actuar tras una deliberación apoyada en el conocimiento distinto, pues es su fuente, mientras que los hombres compartimos con el resto de las mónadas aquellas percepciones confusas que son el resultado de las impresiones que produce en nosotros todo el universo. Sin embargo, la concepción leibniziana abre ante los hombres un camino que está vedado al resto de las sustancias no inteligentes, en la medida en que dispone de una creatividad, que imita a la divina, permitiéndole colocarse por encima del resto de las mónadas, al tener la capacidad de representar no sólo el universo de las criaturas, sino también una imagen de la divinidad.” Leibniz (1990), págs. LVII, LVIII, LIX.

²³⁸ *Escritos alemanes sobre la sabiduría: Del destino* (c.a.1690-7). Leibniz (2003), pág. 446.

Leibniz, en *Discusión con Gabriel Wagner* (1698), escribe:

Al igual que un mayor conocimiento de las máquinas nos hace mejorar el uso de esas máquinas, una mejor comprensión de los objetos de las virtudes hace que la voluntad actúe siguiendo en mayor medida la virtud²³⁹.

Pero, en ningún caso, el espíritu del hombre está impedido de elegir libremente, independientemente del estado moral e intelectual en el que se encuentre.

En *Ensayos de Teodicea* (1710), escribe Leibniz:

[...] Y lo que las cadenas y la coacción hacen en un esclavo, lo hacen en nosotros las pasiones, cuya violencia es dulce, pero no por eso menos pernicioso. Sin embargo, este mal estado en el que está el esclavo, y en el que nosotros nos encontramos, no nos impide hacer una elección libre (lo mismo que a él) de lo que más nos agrada (aunque lo que nos agrada en el momento presente es muchas veces un verdadero mal, que nos desagradaría si tuviéramos abiertos los ojos del entendimiento) en el estado al que estamos reducidos, según nuestras fuerzas y nuestros conocimientos presentes²⁴⁰.

Las pasiones pueden, por tanto, colocar una venda en los ojos del entendimiento y conducir al hombre a errar en el juicio o deliberación de lo que más le conviene. La voluntad que sigue los dictámenes del entendimiento, de la razón, siempre tiende a una elección acertada, aquello que es lo mejor, aunque Leibniz reconoce que sólo la voluntad divina es capaz de seguir siempre lo que dicta el entendimiento, ya que sólo Dios es pura apercepción, es decir, absoluto conocimiento distinto de la realidad, y sólo Él, libre de toda pasión, es capaz de actuar siempre según su soberana razón. Por su parte, la criatura inteligente, sea cual fuere, no es infalible ya que siempre está sujeta a un conocimiento más o menos confuso de la realidad: <<Los ángeles y los bienaventurados son criaturas lo mismo que nosotros, en las que hay siempre alguna percepción confusa mezclada con conocimientos distintos>>²⁴¹; motivado, bien por un determinado grado de ignorancia, bien por determinados estados pasionales, o bien, conjuntamente, por ambos factores. En efecto, <<si la libertad del hombre consiste en poder zafarse del juicio del entendimiento, éste obtiene su libertad por defecto, ya que la suprema libertad no puede ser sino la divina>>; pero, además de un conocimiento

²³⁹ Leibniz (2010), pág. 293.

²⁴⁰ Leibniz (2012), pág. 297.

²⁴¹ *Ibíd.*, pág. 307.

ampliamente restringido, las pasiones a las que el hombre está supeditado empañan su capacidad intelectual y obstaculizan sus juicios o deliberaciones, desde la perspectiva del mejor bien, de lo que más le conviene, impidiéndole que <<quiera como debe>>²⁴².

Así, podemos distinguir: el 'libre albedrío', es decir, una libertad por defecto, una libertad imperfecta por naturaleza (propia de la criatura racional), es el que hace inclinarse a los seres inteligentes hacia lo malo, o hacia lo menos bueno, es decir, a errar en sus deliberaciones; por su parte, la verdadera 'libertad', un uso adecuado del libre arbitrio, se asocia a aquellos juicios en los que la voluntad se determina por un

²⁴² Leibniz (1990), pág. L.

“Tanto la voluntad divina como la humana son determinadas por lo que el entendimiento les presenta como mejor posibilidad. Esto convierte al hombre en imagen de Dios y constituye un aspecto fundamental de la analogía entre la libertad humana y libertad divina.

Pero Leibniz advierte que existen diferencias decisivas entre una y otra voluntad: la voluntad divina elige siempre el *verdadero* mejor bien, ya que ni el entendimiento infinito puede errar, ni la voluntad divina misma es obstaculizada nunca por las pasiones en el seguimiento del bien que le presenta el entendimiento. La voluntad humana, en cambio, sigue lo que *aparece* como mejor bien, ya que no sólo es posible el error por parte de la inteligencia humana, sino que la elección de lo que esta inteligencia presenta como bien puede ser impedida por las pasiones. Sabiduría y bondad infinitas aseguran la elección del mejor posible. La sabiduría divina ve siempre la posibilidad más excelente y la presenta a la voluntad. Ésta sigue infaliblemente a la sabiduría, pues no la afectan las pasiones y sólo se rige por motivos racionales. No sucede lo mismo con la elección humana. Ésta puede fallar por ignorancia o por influencia de las pasiones, que obstaculizan la deliberación y pueden impedir que se quiera como se debe. Las pasiones enturbian la visión del bien y obstaculizan el esfuerzo de la voluntad por seguirlo. Así, en contraste con la voluntad divina, que sigue infaliblemente el mejor posible, la voluntad humana no sigue automáticamente el último juicio del entendimiento práctico: en el hombre intervienen, además del entendimiento, percepciones confusas de los sentidos, que originan movimientos pasionales de signo frecuentemente opuesto al juicio del entendimiento. El esfuerzo de la voluntad que sigue al juicio implica un margen de tiempo en el que interfieren percepciones confusas y pasiones que pueden dar lugar incluso al cambio de un juicio por otro.

Esta interferencia bloqueadora de las pasiones limita considerablemente el espacio de lo posible para el hombre. El mismo Leibniz reconoce que las pasiones representan un principio de esclavitud para el espíritu. El hombre que está dominado por las pasiones es pasivo, débil y dependiente; no puede deliberar ni querer como debe; no puede seguir las posibilidades de excelencia máxima del orden moral. Cuando la corrupción, la ignorancia y las pasiones lo convierten en un esclavo de los estímulos del ambiente, el abanico de sus posibilidades se reduce de tal modo, que puede afirmarse que, mientras permanezca en ese estado, determinados ideales (los que comportan mayor exigencia) no son posibles para él.

Consideraciones como las que acabo de exponer permiten inferir que no basta la ausencia de contradicción como criterio definitorio de lo que es posible para el hombre. Particularmente la posibilidad de ciertos ideales suponen algo más que la mera pensabilidad. Supone, desde luego, factores dotados de una fuerza mayor y de signo opuesto a la fuerza de los que fundan la posibilidad de lo que hace el hombre sometido a sus pasiones. Supone la tendencia al bien. Según advierte el mismo Leibniz, a una pasión sólo se le puede hacer frente oponiéndole una tendencia contraria. Aunque Leibniz no incluye las tendencias entre los factores constituyentes de la posibilidad, sostiene que la libertad admite grados y que es posible hacerse más libre favoreciendo las tendencias que tienden al verdadero bien, aumentar la propia potencia conquistando la capacidad de querer lo que debemos, contrarrestar la influencia de las pasiones fomentando el dinamismo de fuerzas que hagan posible lo contrario de lo que elige el esclavo de las pasiones.” Antonio Pérez Quintana, *Concepto de posibilidad y teoría de la analogía entre la libertad divina y la libertad humana en Leibniz*. Varios autores (1995), pág. 424, 425.

Vid. Nota 154.

conocimiento racional del bien. Empero, la ‘libertad absoluta’ sólo es atribuible a la voluntad de la sustancia primera, única capaz de determinarse en función de un absoluto conocimiento racional del bien, una determinación, a diferencia de la que habitualmente caracteriza a los seres racionales, exenta de cualquier influjo de naturaleza pasional²⁴³.

Cuanto mayor sea el grado de perfección de la criatura inteligente mayor será su grado de libertad ya que mayor será su conocimiento distinto del mundo y menor su subordinación al yugo de las pasiones, y, por tanto, mayor su determinación por la razón y, consecuentemente, mayor su inclinación por el bien.

Por su parte, la ‘*espontaneidad*’, para Leibniz, está presente en las deliberaciones del hombre en tanto que él mismo es la única fuente de donde manan todas sus acciones, exento o ajeno a cualquier influencia externa (me remito aquí a lo dicho al respecto de la sustancia en el segundo apartado: Introducción a una teoría general de la sustancia): <<una acción es espontánea cuando su principio está en el que actúa (Aristóteles)>>²⁴⁴.

En *Discurso de Metafísica* (1686), escribe Leibniz:

[...] toda sustancia tiene una perfecta espontaneidad (que deviene libertad en las sustancias dotadas de inteligencia), que todo lo que le acontece es algo que sigue a su idea o a su ser, y que no la determina nada, salvo sólo Dios [...] esta independencia del alma [...] que la pone a cubierto de todas las cosas exteriores, puesto que ella sólo produce todo su mundo y con Dios se basta²⁴⁵.

En efecto, todo fluye desde nuestro fuero interno con absoluta espontaneidad. Este principio interno del que resultan nuestras acciones es algo que caracteriza a todas las sustancias (autárquicas, completas y representativas), pero sólo una ‘espontaneidad inteligente’ es propia del espíritu del hombre, única sustancia, por ello, en la que puede

²⁴³ *Ensayos de Teodicea* (1710). Leibniz (2012), pág. 312.

“El libre albedrío es una condición inexcusable de la libertad pero no puede identificarse con ella. La verdadera libertad sólo hará acto de presencia cuando se actúe conforme a la razón. Leibniz se inscribe así dentro de la tradición agustiniana, al distinguir entre *liberum arbitrium* y *libertas*. Mientras el libre albedrío designa la posibilidad de optar entre el bien y el mal, constituyendo una facultad de los seres racionales, la auténtica libertad consistiría en el buen uso de ese libre arbitrio y sólo tendría lugar cuando el conocimiento racional del bien se convierte en el motivo determinante de la elección.” Leibniz (1990), págs. XLVI, Nota 113.

²⁴⁴ *Ensayos de Teodicea* (1710). Leibniz (2012), pág. 303.

²⁴⁵ Leibniz (2010), págs. 198, 199.

“Todos los seres poseen espontaneidad aunque no todos son libres, porque la libertad se entiende como espontaneidad inteligente; por lo que, hablando de los seres naturales, la libertad queda reducida al ámbito de lo humano.” *Ensayos de Teodicea* (1710). Leibniz (2012), pág XXXVIII.

hablarse propiamente de libertad. Esta espontaneidad de la sustancia otorga y, simultáneamente, recibe su más cumplida justificación en el sistema de la ‘armonía preestablecida’, sistema que analizaremos con detalle en un posterior subapartado²⁴⁶.

Tratadas la espontaneidad y la inteligencia, presentes ambas en la deliberación humana, hablemos ahora sobre lo que para el pensador alemán significa, desde la libertad del hombre, la ‘contingencia’²⁴⁷. Esta contingencia, frente a la pura necesidad, la fundamenta Leibniz en la posibilidad de los contrarios. Así, para nuestro filósofo, una acción será libre siempre que su opuesto sea posible, es decir, exento de contradicción.

Sin embargo, y en este sentido, Leibniz no identifica esta contingencia, propia de la libertad humana, con la indeterminación o <<indiferencia de equilibrio, es decir, en que todo sea perfectamente igual por una parte y por otra, sin que haya una mayor inclinación hacia un lado>>²⁴⁸, una especie de puro azar, sin razón determinante, algo que es imposible, por irracional, ya que atentaría contra su gran principio de razón suficiente, contradiría la monadología en su conjunto y, por supuesto, el principio o ley de continuidad. En efecto, la ‘indiferencia de equilibrio’ es contraria a la experiencia, pues siempre concurren en nosotros causas, ‘pequeñas percepciones’, a veces imperceptibles, que nos inclinan a obrar de una forma u otra aunque no seamos plenamente conscientes de todas ellas. Leibniz afirma que no es posible la elección cuando se está en la absoluta indiferencia, <<porque, aunque yo no vea siempre la razón de una inclinación que me hace elegir entre dos partidos que parecen iguales, habrá siempre alguna impresión, aunque imperceptible que nos determine>>²⁴⁹.

²⁴⁶ “Precisamente esa afirmación absoluta de la espontaneidad es lo que hace que peligre en la concepción leibniziana la existencia del mundo externo, en su afán por no colocar el principio de nuestras acciones fuera de nosotros. Sin embargo, todo el sistema de la armonía preestablecida es un reconocimiento implícito de la existencia de las cosas exteriores a nosotros, con cuyos principios internos de actuación <<concurrimos>> o <<armonizamos>>.” Leibniz (1990), pág. LIV. Vid. Nota 263.

²⁴⁷ “La contingencia es únicamente una condición de la libertad que interesa en la medida en que facilita la deliberación del agente, ya que lo que define en última instancia al ser libre es la razón.” *Ibíd.*, pág. LII.

²⁴⁸ *Ensayos de Teodicea* (1710). Leibniz (2012), pág. 123.

²⁴⁹ *Ibíd.*, pág. 305.

“La mónada no puede estar un solo momento sin percepciones y apeticiones, de forma que el espíritu humano nunca está inactivo, ni siquiera cuando se halla sumido en el más profundo de los sueños. Lo mismo que en la continuidad de la naturaleza no tienen cabida el vacío, ni las pausas, ni los saltos, tampoco se da nunca en el alma un momento de calma. Leibniz quiere trasladar el principio de continuidad al terreno psicológico por medio de las pequeñas percepciones, inconscientes, inapreciables, pero en las que descansa la actividad ininterrumpida de nuestro espíritu [...] Con la teoría de las pequeñas percepciones pretende Leibniz mostrar que, aun en el caso de que no

Leibniz, en *Ensayos de Teodicea* (1710), escribe:

[...] aunque el hombre sea libre [...] es imposible el caso de un perfecto equilibrio entre dos partes y que un ángel, o, al menos, Dios, podría dar razón siempre de la determinación que ha tomado el hombre, al asignar una causa o una razón inclinante, que le ha llevado verdaderamente a tomarla; aunque esta razón sería a menudo muy complicada e inconcebible para nosotros mismos, porque el encadenamiento de las causas ligadas las unas con las otras va lejos²⁵⁰.

Por tanto, <<siempre hay una razón preferente que conduce a la voluntad a su elección; y basta para conservar su libertad que esta razón incline, sin necesitar>>²⁵¹. En el caso de Dios y de las almas bienaventuradas, esta razón, que inclina o arrastra a la voluntad a actuar, siempre está fundamentada en el bien.

En conclusión, la libertad se encontraría en un término medio entre la necesidad absoluta y la indeterminación absoluta o la mera indiferencia de equilibrio, entre lo necesario y lo fortuito, es decir, una libertad que no excluye las inclinaciones y no exige el equilibrio, una *libertad* que <<está exenta no sólo de coacción, sino también de la necesidad, aunque jamás exista sin la *certidumbre* infalible o sin la *determinación* inclinante>>²⁵². Una libertad, es cierto, un tanto peculiar, en la que Leibniz ha apostado por conciliar el libre albedrío del hombre y su característico determinismo derivado de la pre-determinación y espontaneidad que siempre acompañan a toda acción. Es decir, el espíritu del hombre siempre encuentra dentro sí mismo, como sustancia ‘completa’ que es, todas y cada una de las razones de su determinación, unas razones determinantes, que, lejos de ser necesitantes, sólo inclinan.

Frente al *fatum mahometano* que fundamenta y alimenta el sofisma de la razón perezosa: las cosas sucederán de igual modo hagamos lo que hagamos, Leibniz afirma: hagamos lo que hagamos es porque lo hemos querido hacer, es decir, las cosas no suceden hagamos lo que hagamos sino porque siempre sucede algo que nos conduce a ello. Y ello es algo que ya está escrito en nuestro destino, en esa ‘noción completa’ que es nuestro espíritu, incluso antes de ser actualizado formando parte del mejor de los mundos.

conozcamos las razones que determinan nuestra actuación, eso no significa que no hay motivo alguno.” Leibniz (1990), pág XVI.

²⁵⁰ Leibniz (2012), pág. 125.

²⁵¹ *Ibíd.*, pág. 122.

²⁵² *Ibíd.*, pág. 291.

La postura de Leibniz frente a esta pre-determinación inclinante es, según mi criterio, de una inquietante resignación: frente al *fatum mahometano*, su profunda religiosidad le decanta hacia un *factum* cristiano. Si las cosas van a suceder así y no de otro modo, de nada vale resistirse a la providencia divina, pues hasta eso sería algo que ya estaba previsto; confiemos en Dios nuestro padre y cumplamos, pues, alegremente con nuestro deber que no es otro sino el contribuir, junto con el resto de entes creados, a la realización del mejor plan posible que el Altísimo ha decretado para el Universo²⁵³.

3.9 La armonía preestablecida.

El sistema, principio o teoría de <<la armonía preestablecida>>, junto con la teoría de la sustancia –‘monadología’-, configuran dos de los elementos estructurales claves sobre los que gravita el fecundo pensamiento filosófico-científico de G. W. Leibniz: ambas teorías, fundamentales, otorgan al sistema metafísico leibniziano una firme consistencia y una admirable coherencia. El sistema de ‘la armonía preestablecida’ postula la relación, el previo acuerdo entre sustancias, <<esa armonía universal que hace que toda sustancia creada *exprese* exactamente a todas las demás mediante las relaciones que mantiene con ellas>>²⁵⁴, manifestación de un universo perfectamente ordenado y demostración, así mismo, de la perfección de su Hacedor.

²⁵³ “Pero, ¿de qué me sirve una espontaneidad que no hace sino seguir mi propia naturaleza, que contiene en germen todo lo que voy a ser y a hacer?; si soy sabio o ignorante, se lo debo a mi propia esencia, y, en el segundo caso, mi inclinación no podrá determinarme por lo objetivamente mejor, por lo que me quedare sin saborear las mieles de la más perfecta libertad. [...]

[...] Puesto que hay un destino cierto para todas las cosas, regulado por la presciencia y providencia divinas, cumplamos con nuestro deber y estemos contentos con lo que sucede, no sólo porque no podríamos resistirnos a la providencia divina o a la naturaleza de las cosas, sino porque estamos en las manos de un buen maestro.

[...] El porvenir está determinado, pero no sabemos cómo, así que la propuesta de leibniziana consiste en que cumplamos con nuestro deber siguiendo a la razón que Dios nos ha dado y las reglas que nos ha prescrito.

Todo está, pues, determinado y previsto por Dios, y es tan cierto que el futuro vaya a suceder, como que el pasado ha sucedido, con la única diferencia de que es posible actuar sobre el futuro, mientras que actuar sobre el pasado es una contradicción manifiesta. Pero ¿de qué me sirve poder actuar sobre el futuro si, aunque yo no lo sepa, es tan inamovible como el pasado? El único consuelo puede provenir, según el conjunto de la tesis leibniziana, de la felicidad que proporciona el saber que hemos cooperado con Dios en la construcción del mejor de los mundos posibles. Y de nada sirve pensar que me estoy revelando, que no quiero participar de esta empresa, porque eso también estaba previsto, y la disonancia que constituye mi actuación también está contribuyendo a la armonía del mundo.” Leibniz (1990), págs. XX, XXXII, XXXIII.

²⁵⁴ *Monadología* (1714). Leibniz (2010), pág. 336.

Leibniz, en *Nuevo sistema de la Naturaleza y de la comunicación de las sustancias, así como de la unión que existe entre el alma y el cuerpo* (1695), escribe:

[...] esta hipótesis de los acuerdos es la más razonable y da una explicación maravillosa de la armonía del universo y de la perfección de las obras de Dios [...]

[...] se puede decir que es algo más que una hipótesis, puesto que no parece posible explicar las cosas de otra manera inteligible [...] Pues se puede afirmar que la sustancia cuya disposición da razón del cambio, de un modo inteligible, -de manera que se puede juzgar que las demás se han acomodado con ella en este punto desde el principio, según el orden de los decretos de Dios-²⁵⁵.

La armonía preestablecida del mundo se fundamenta, por tanto, en un Ser que advierte en su entendimiento el orden escrupuloso que ha de impregnar la relación entre todo lo existente, y, además, es capaz de producirlo. Es por ello que Dios se erige de nuevo como clave de bóveda de todo el sistema filosófico leibniziano: causa primera, sustancia o mónada suprema, de la cual deriva esa perfecta armonía reinante entre todo lo creado.

En *Nuevo sistema de la Naturaleza y de la comunicación de las sustancias, así como de la unión que existe entre el alma y el cuerpo* (1695), escribe Leibniz:

Esta doctrina proporciona también una nueva prueba de la existencia de Dios, que posee una claridad sorprendente. Pues este acuerdo perfecto de sustancias que no tienen ninguna comunicación entre sí no puede provenir más que de la causa común²⁵⁶.

“Leibniz entiende por <<armonía preestablecida>> la correspondencia y vinculación ordenada de todas las cosas y de su curso en el universo entero. En definitiva, la armonía preestablecida se extiende a todo el <<reino de la naturaleza>> y al de la <<gracia>>.

Que sea preestablecida significa que las determinaciones de cada sustancia han sido establecidas previamente en concordancia con las de las demás.

[...] En la naturaleza de cada sustancia Dios ha fijado no sólo el curso completo de la misma, sino también su concordancia con los desarrollos de todas las demás sustancias. Cada sustancia tiene su propia ley y, al mismo tiempo está en consonancia con las demás; impulsada por su razón propia, sigue su marcha reglada pero en armonía con el curso de las otras sustancias. El individuo está enlazado, así, con la totalidad de los demás individuos. Sin influirse mutuamente las mónadas son guiadas de tal modo que concuerdan. Lo que propiamente constituye la armonía es esa concordancia de las acciones de una sustancia con las de las demás, implantada previamente en su naturaleza.” Saame, Otto (1988), págs. 120, 121.

²⁵⁵ Leibniz (2010), págs. 248, 249.

²⁵⁶ *Ibíd.*, pág. 248.

“Leibniz alude a Dios al llamar <<preestablecida>> a la armonía, pues solo el <<preestablece>> o <<predetermina>>. Leibniz remite la armonía a Dios en tanto que razón última determinante de las razones determinadas. Dios es el principio indispensable de la sustancia y de su concordancia, realizando la <<correspondencia>> gracias a que todos los predicados que corresponden a las sustancias están ya puestos en la base de las sustancias individuales. Lo independiente funda la concordancia mediante la dependencia de las sustancias respecto a la razón última. Al ser las

Dios, en el proyecto y consecuente proceso de la creación, ha considerado la óptima relación existente entre todas y cada una de las sustancias que selecciona y actualiza. Todo está ligado y es armónico en el universo, no hay una sola cosa en el mundo que no tenga su razón de ser y de actuar en perfecta sincronía con todo lo que es exterior a ella.

Es el momento adecuado para introducir el concepto de <<expresión>>/<<representación>>, con el que Leibniz caracteriza a todas las sustancias creadas. Las mónadas, como vimos en el apartado anterior, son autárquicas, es decir, no tienen capacidad de influir unas en otras, no hay interacción entre ellas; por lo tanto, afirma Leibniz, su naturaleza es sólo <<representativa>>/<<expresiva>>, un modo de ser en el que cada representación o expresión tiene una relación natural con lo representado y con el resto de representaciones de lo representado: <<es cierto que la misma cosa puede ser representada de distintas maneras; pero debe haber siempre una relación exacta entre la representación y la cosa y, por consiguiente, entre las diferentes representaciones de una misma cosa>>²⁵⁷. Así, cada mónada *representa/expresa* a la totalidad, en base a una perfecta concordancia entre todas ellas, es decir, cada sustancia tiene sus percepciones, sus apercepciones y sus apetitos regulados armónicamente con el resto de sustancias. Esta perfecta conexión entre todo lo existente hace que Dios pueda ver distintamente el conjunto del universo en cualquier parte del mismo y, por tanto, es así como puede afirmarse que cada sustancia es <<un espejo vivo y perpetuo del universo>>.

Leibniz, en *Monadología* (1714), escribe:

Y así como una misma ciudad contemplada desde diferentes lados parece enteramente otra y se halla como multiplicada *según la perspectiva*, ocurre también que, debido a la multitud infinita de las sustancias, hay como otros tantos universos diferentes que, sin embargo, no son más que perspectivas de uno solo según los diferentes *puntos de vista* de cada mónada.

Y este es el medio de obtener toda la variedad que se pueda, pero con el mayor orden posible, es decir, es el medio de obtener tanta perfección como se pueda²⁵⁸.

sustancias totalmente independientes entre sí, su conexión consiste sólo en la razón última. Solamente Dios <<puede ser la causa de la correspondencia entre las sustancias individuales>>, sólo Él es la razón suficiente de su conformidad porque sólo Dios ha dispuesto la conexión armónica del universo. [...]

[...] De este modo, la armonía del universo entero sólo se puede explicar definitivamente mediante Dios. Así Leibniz se siente impulsado a demostrar la existencia de Dios mediante su sistema de la armonía preestablecida.” Saame, Otto (1988), págs. 121-123.

²⁵⁷ *Ensayos de Teodicea* (1710). Leibniz (2012), pág. 334.

²⁵⁸ Leibniz (2010), pág. 336.

Vid. *Discurso de Metafísica* (1686). *Ibíd.*, págs. 169, 170. **(T53)**

En definitiva, y a diferencia del pensamiento de Descartes en el que el concepto de representación quedaba exclusivamente circunscrito al ámbito de lo representado: <<contenido representativo>>, el concepto de expresión en Leibniz, además, está ligado al de relación entre todo aquello que representa lo representado: <<contenido expresivo>>. Así, cada sustancia representa/expresa un mismo universo de manera distinta, según su punto de vista –‘*perspectivismo*’–, pero siempre en relación armónica, concordante o concomitante, con el resto de ‘composibles’. Por tanto, podríamos decir que en la ‘noción completa’ de cada sustancia está incluida no sólo su propio devenir sino el del resto de sustancias que conforman conjuntamente la totalidad del mundo²⁵⁹.

Vid. *La última respuesta* (1716). *Ibíd.*, pág. 356. (T54)

Vid. *La doble infinitud en Pascal y la mónada* (posterior a 1695). *Ibíd.*, págs. 273, 274, 275. (T55)

Vid. *Quinta carta a Clarke de fecha 18 de Agosto de 1716*. Leibniz (1980), págs. 124, 125, 126. (T56)

²⁵⁹ “[...] en la noción completa del sujeto está incluido el devenir propio, pero también el del resto; cada sujeto está en relación con todo lo otro en tanto que composibles. [...]”

[...] Aquel ‘contener el resto’ significa que todas las cosas contingentes pertenecen al único y mismo mundo que expresan desde su perspectiva. Así, las mónadas creadas expresan, reflejan, a aquel que las creó (Dios) y a todo lo creado (mundo) desde su punto de vista. [...]

[...]{En efecto}, todas la mónadas tienen algo idéntico, aunque necesariamente han de tener también algo diferente para poder hablar de pluralidad [...] hay pues pluralidad porque no son iguales. Pero la diferencia entre las mónadas, no puede estar en aquello que perciben (Dios-mundo), sino que debe situarse en el modo de percibirlo (punto de vista):

- Todas las mónadas perciben el mundo: *todas expresión de lo mismo*;
- La percepción es diferente: más o menos claridad, mayor o menor grado de expresión. O si queremos: la diferencia está en el modo de expresar lo mismo.

Como hemos mencionado, la individuación se hace por la entidad total. Si es plausible pensar que Leibniz pretende responder al problema de la inteligibilidad del ser individual, entonces necesita colocar sus relaciones con el resto. ¿Qué hay de común entre ellos? El pertenecer a un mismo mundo, una estructura de com-posibilidad. Precisamente lo real se ha definido como lo com-posible, lo cual quiere decir que la marca de realidad es la pertenencia a un mundo, su conveniencia como orden de un mundo. La ‘noción completa’ no sólo señala autarquía, la inherencia de los predicados al sujeto, también incluye la huella de un mundo; es decir: la articulación individuo-mundo. Sólo puede decirse ‘completa’ (y cumplida) por esta atención al individuo como habitante de un mundo de com-posibles. Por ello Leibniz utiliza el concepto en cuestión: es una **expresión** del todo. Y al mundo no le corresponde una entidad propia, no es, como sabemos, una verdadera unidad.

Cada individuo de un mundo incluye (su noción) elementos de todos los otros individuos com-posibles. Esto quiere decir que no puede ser un elemento de otro mundo, porque si lo fuese querría decir que éste sería el mismo mundo que el primero. El mundo no es más que una conexión de individuos. [...] Todo está implicado-complicado en todo, por esto los individuos son complicados hasta la inefabilidad.

[...] Este concepto resulta imprescindible en todos los ámbitos: se aplica a Dios (se expresa en el mundo-mónadas), a las ideas verdaderas (expresan a Dios y al mundo), a los individuos (las esencias individuales se expresan en las ideas). Es decir, las tres determinaciones fundamentales (ser, conocer y actuar) son medidas desde el concepto de expresión.

Respecto al ámbito lógico-cognoscitivo, todos los críticos están de acuerdo en que la interpretación del pensamiento como hecho expresivo permite a Leibniz derrumbar el método y el espíritu del cartesianismo [...] introducir el concepto de ‘contenido expresivo’ de la idea significa un claro rechazo de la simplicidad cartesiana tendente a identificar la idea misma con su contenido representativo. [...] Descartes se queda en el contenido representativo de la idea y en la forma de la conciencia psicológica que la piensa. [...]

Esta ‘representación’ es confusa a la hora de expresar la totalidad y distinta en aquellas partes de mayor proximidad: <<el universo es todo de una pieza, como un océano; el menor movimiento extiende su efecto a cualquier distancia, aunque este efecto se convierta en menos sensible en proporción a la distancia>>²⁶⁰.

En *Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en la razón* (1714), escribe Leibniz:

Cabría conocer la belleza del universo en cada alma si cupiera desplegar todos sus repliegues, que no se desenvuelven de modo sensible más que con el tiempo. Pero como cada percepción distinta del alma comprende una infinidad de percepciones confusas que envuelven todo el universo, el alma misma no conoce las cosas de las que tiene percepción sino en la medida en que tiene percepciones distintas de las cosas; y tiene perfección a tenor de sus percepciones distintas. Cada alma conoce el infinito, lo conoce todo, pero confusamente; así como cuando me paseo por la orilla del mar y oigo el estruendo que produce, oigo los ruidos particulares de cada ola de que está compuesto el ruido total, pero sin discernirlos, así también nuestras percepciones confusas son el resultado de las impresiones que todo el universo produce en nosotros; lo mismo ocurre con cada mónada. Sólo Dios tiene un conocimiento distinto de todo, pues Él es su fuente²⁶¹.

Por tanto, las mónadas se distinguen en función de sus diferentes modos de expresar un mismo mundo, derivado de sus grados de percepción, más o menos distinta, de las cosas, que, a su vez, es consecuencia de los diferentes grados de perfección de las propias sustancias.

Esta interrelación, plenamente acomodada, es total, abarca todo lo creado, es decir, no sólo se produce entre sustancias, también entre cada porción de materia e igualmente entre ambos órdenes, el monádico y el físico.

En el seno del orden físico, cada masa corpórea, en virtud de la completud del universo que hace que toda la materia esté ligada, es afectada por todas las demás, sea cual fuere la distancia que las separa, de tal manera que cada cuerpo percibe la influencia sincronizada de todo lo que acontece en el conjunto del cosmos.

[...] {En definitiva}, en Leibniz el concepto de ‘expresión’ fundamenta en todos los ámbitos una relación entre lo uno y lo múltiple (así como querría ser una relación entre identidad y la diferencia).” María Ramón Cubells Bartolomé, *Razón y libertad desde la noción leibniziana de “expresión”*. Varios autores (2002), págs. 346-350.

²⁶⁰ *Ensayos de Teodicea* (1710). Leibniz (2012), pág. 100.

²⁶¹ Leibniz (2010), pág. 349.

Vid. *Discurso de Metafísica* (1686). *Ibid.*, págs. 199, 200. **(T57)**

Y, finalmente, también se produce esta armonía entre ambos niveles, es decir, entre el reino físico, regido por las causas eficientes, y el reino monádico, regido por las causas finales; una relación biunívoca fundamentada en expresiones o representaciones concomitantes.

Leibniz, en *Monadología* (1714), escribe:

Así, aunque cada mónada creada represente todo el universo, representa más distintamente el cuerpo que le corresponde de manera más particular, y del que ella es la entelequia: y como este cuerpo expresa todo el universo, por la conexión de toda la materia en lo lleno, el alma representa también todo el universo, al representar este cuerpo que le pertenece de un modo particular²⁶².

El sistema de la armonía preestablecida y el principio de espontaneidad-autarquía, se justifican recíprocamente: recordemos que la *espontaneidad* es el principio interno de acción presente en todas las sustancias creadas, identificado con la imposibilidad de interacción entre mónadas y de éstas con los cuerpos en los que concurren, se subordinan entre ellas, y dominan:

En *Ensayos de Teodicea* (2010), escribe Leibniz:

[...] cada sustancia tiene percepción, y su individualidad consiste en la ley perpetua que hace la serie de las percepciones que les son propias, y que nacen naturalmente las unas de las otras, para representar el cuerpo que le ha sido asignado, y mediante él el universo entero, conforme al punto de vista propio de cada sustancia, sin que tenga necesidad de recibir ninguna influencia física del cuerpo; como el cuerpo se acomoda por su parte a las voluntades del alma por sus propias leyes, y por consiguiente sólo le obedece en la medida que estas leyes lo mueven. De donde se sigue que el alma tiene en sí misma una perfecta *espontaneidad*, de manera que, en sus acciones, no depende más que de Dios y de ella misma²⁶³.

Es el sistema, por tanto, que Leibniz utiliza para explicar racionalmente la conformidad o correspondencia entre las almas y los cuerpos que presiden: cada orden o nivel de realidad se rige por sus propias leyes pero en mutua concordancia o acuerdo, ya que ambos son expresiones o representaciones de un mismo universo. <<Este sistema

²⁶² *Ibíd.*, pág. 337.

²⁶³ Leibniz (2012), pág 297, 298.

permite que los cuerpos actúen como si no hubiera almas, y que las almas actúen como si no hubiera cuerpos, y que ambos actúen como si el uno influyese en el otro>>²⁶⁴.

Leibniz, en *Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en la razón* (1714), escribe:

Así, hay una armonía perfecta entre las percepciones de la monada y los movimientos de los cuerpos, preestablecida de antemano entre el sistema de las causas eficientes y el de las causas finales, y en esto consiste el acuerdo y la unión del alma y el cuerpo, sin que uno pueda cambiar las leyes del otro²⁶⁵.

El sistema establece, además, como no podía ser de otra forma, que esa perfecta armonía existente entre toda sustancia creada y el mundo que le rodea está predeterminada desde el principio, de una vez y para siempre, es decir, cada criatura <<encuentra en sí misma y en su naturaleza ideal anterior a la existencia, las razones de sus determinaciones acomodadas a todo lo que le rodeará>>²⁶⁶.

Todo esto explica las expresiones leibnizianas: el presente está grávido o preñado de porvenir, el futuro se podría leer en el pasado, lo remoto se expresa en lo próximo: <<por todas partes (se entiende, en las cosas completas) el presente está cargado de futuro y, a su vez, todos los futuros están preestablecidos en el estado presente>>²⁶⁷, es decir, cada sustancia, antes y después de ser actualizada, es una entidad completa que encierra en sí misma, para siempre, de una vez por todas y en perfecta armonía con la totalidad de lo creado, todo aquello que le sucederá²⁶⁸.

En *Nuevo sistema de la Naturaleza y de la comunicación de las sustancias, así como de la unión que existe entre el alma y el cuerpo* (1695), escribe Leibniz:

²⁶⁴ *Monadología* (1714). Leibniz (2010), págs. 339, 340.

Con el sistema de la armonía preestablecida, Leibniz pretende resolver la relación alma-cuerpo, evitando tanto la glándula pineal cartesiana como el paralelismo de Spinoza.

²⁶⁵ *Ibíd.*, pág. 345.

“En las mónadas, las percepciones nacen unas de otras según las leyes de los apetitos o de las causas finales, mientras que los cambios de los cuerpos se suceden conforme a las leyes de las causas eficientes; tratándose de leyes diferentes, propugna Leibniz un sistema de armonía preestablecida, entre el sistema de las causas eficientes y el de las causas finales, que garantice el acuerdo ente alma y cuerpo. Se trata de dos reinos naturales que actúan con absoluta independencia pero como si uno influyese en el otro. En el fondo, se trata de una hipótesis –Leibniz nunca sostiene que sea otra cosa–” Leibniz (1990), pág. LV.

²⁶⁶ *Ensayos de Teodicea* (1710). Leibniz (2012), pág. 315.

²⁶⁷ *Carta de de Volder de fecha 20 de Junio de 1703*. Leibniz (2011), pág. 1198.

²⁶⁸ *Ensayos de Teodicea* (1710). Leibniz (2012), págs. XXVI, XXVII.

[...] ¿Por qué Dios no podría proporcionar desde el comienzo a la sustancia, una naturaleza o fuerza interna que le permitiera producir con orden (como en un autómeta espiritual o formal, pero libre en aquella sustancia que participa de la razón) todo lo que le ha de suceder, es decir, todas las apariencias o expresiones que podría llegar a tener, y eso sin ayuda de criatura alguna? [...] Y como esta naturaleza del alma es representativa del universo de una manera muy exacta (aunque más o menos distinta), la serie de representaciones que el alma produce por sí misma ha de responder naturalmente a la serie de los cambios del universo mismo: como a su vez, el cuerpo también ha sido coordinado con el alma²⁶⁹.

Y es así cómo Dios puede contemplar en cada parte del universo la totalidad del mismo, incluso antes de llevarlo a la existencia, porque el mejor plan posible, antes de ser actualizado, ya contenía todas las conexiones entre las partes que hacen de cada una de ellas, en tiempo y lugar, una representación del conjunto.

Esta pre-determinación armónica es para Leibniz el verdadero fundamento de lo que se ha llamado la *presciencia* de Dios: un saber de antemano de todo cuanto sucederá en cada instante, desde la eternidad, máxima expresión de la ‘omnisciencia’ divina.

Leibniz, en *Ensayos de Teodicea* (1710), escribe:

Los estoicos sacaban ya de los decretos de Dios la previsión de los acontecimientos. Porque, como Cicerón dice: *Se sigue, pues, que los dioses no ignoran nada, porque todo ha sido ordenado por ellos*. Y según mi sistema, habiendo visto Dios el mundo posible que ha resuelto crear, lo ha previsto todo; de manera que se puede decir que la ciencia divina sobre la visión no difiere de la ciencia de simple inteligencia, sino en la medida que añade a la primera el conocimiento del decreto efectivo de elegir esta serie de cosas que la simple inteligencia hacía ya conocer, pero solamente como posible; y este decreto constituye ahora el universo actual²⁷⁰.

Para explicar el sistema de la armonía preestablecida, es en suma ilustrativo el ejemplo al que Leibniz recurre mostrando de manera gráfica y sencilla cómo se produce la influencia metafísica entre el espíritu y el cuerpo: las tres maneras posibles de acordar o sincronizar dos relojes que posteriormente extrapolará al acuerdo alma-cuerpo; ejemplo que se exhibe en algunos textos bien conocidos de su producción filosófica²⁷¹.

²⁶⁹ Leibniz (2010), págs. 247, 248.

²⁷⁰ Leibniz (2012), pág. 338.

²⁷¹ Vid. *Segunda aclaración al sistema de comunicación de las sustancias* (1696). Leibniz (2010), pág. 266. **(T58)**

Vid. *Extracto de una carta de Leibniz sobre su hipótesis de filosofía* (1696). *Ibíd.*, pág. 270.

3.10 La unión alma-cuerpo.

Veamos ahora la aplicación del sistema de la armonía preestablecida al espíritu del hombre, a su relación con el resto de las mónadas creadas y con el cuerpo orgánico al que está unido.

El espíritu humano, como sustancia, es autárquico, es decir, en él radica el principio de sus propias acciones, ajeno a cualquier tipo de influencia proveniente de otra criatura o cuerpo. Todo lo que sucede en el alma humana brota desde ella misma, no solamente la serie de percepciones distintas que le llevan al verdadero conocimiento de las cosas, sino también la serie de percepciones confusas que le empujan al error en sus propios juicios y deliberaciones. Insistimos una vez más, en que sólo Dios tiene percepciones distintas de todo lo que hay y sucede en el mundo.

En efecto, Leibniz, siguiendo su principio de ‘autarquía sustancial’, considera la sustancia inteligente totalmente independiente del resto de sustancias existentes en el universo. Una sustancia individual y autosuficiente: <<sus esfuerzos {se refiere a los seres espirituales} se dan en ellos, y no pasan de unos a otros, porque no son más que tendencias o cambios según las leyes de cada uno por separado>>²⁷².

En *Nuevo sistema de la Naturaleza y de la comunicación de las sustancias, así como de la unión que existe entre el alma y el cuerpo* (1695), escribe Leibniz:

[...] somos completamente independientes respecto de la influencia de todas las demás criaturas. Esto incluso ilumina maravillosamente la inmortalidad de nuestra alma, y la conservación siempre uniforme de nuestra individualidad, perfectamente dispuesta por su propia naturaleza, al resguardo de todos los accidente exteriores [...] Siendo todo espíritu como un mundo aparte, se basta a sí mismo, es independiente de cualquier otra criatura²⁷³.

Leibniz, además, no admite conexión o influencia alguna entre el espíritu y el cuerpo en el compuesto ‘hombre’, entre la *res extensa* y la *res cogitans*, ya que no hay ningún tipo de instrumento del que el alma o el cuerpo puedan valerse para ello²⁷⁴.

Leibniz, en su *Quinta carta a Clarke de fecha 18 de Agosto de 1716*, escribe:

²⁷² *Notas sobre las objeciones de M Foucher* (1695-1696 -?-). Leibniz (2010), pág. 258.

²⁷³ *Ibíd.*, pág. 248.

²⁷⁴ Vid. *Nuevo sistema de la Naturaleza y de la comunicación de las sustancias, así como de la unión que existe entre el alma y el cuerpo* (1695). *Ibíd.*, pág. 245. **(T59)**

Vid. *Carta a Arnauld de fecha 14 de Julio de 1686*. Leibniz (2007), pág. 63. **(T60)**

[...] el alma es un principio representativo {según} mi armonía preestablecida [...] No estoy de acuerdo con las nociones vulgares, como si las imágenes de las cosas fueran transportadas por los órganos hasta el alma: pues no se concibe por qué conducto o por qué medios se puede hacer ese transporte de imágenes desde el órgano hasta el alma. [...] No se podría explicar cómo la sustancia inmaterial es afectada por la materia²⁷⁵.

Y en *Ensayos de Teodicea* (1710), escribe Leibniz:

Reconozco que el alma no podría mover los órganos por una influencia física, porque creo que el cuerpo debe haber sido formado de tal manera de antemano que hará en el tiempo y lugar lo que responde a las voliciones del alma²⁷⁶.

Según el pensador de Hannover, además de inexplicable, tales influencias llevarían aparejado un desorden completo de las leyes de la naturaleza, y, por ello, resultan inadmisibles. Tampoco acepta la explicación de los occasionalistas, liderados por el padre Malebranche, consistente en que Dios, a través de continuos y perpetuos milagros, mueve los cuerpos tal como lo precisa el alma y otorga al alma las percepciones tal y como lo demanda el cuerpo. Asimismo, el sistema de los occasionalistas, afirma Leibniz, no impediría el mencionado desorden natural.

Si bien, Leibniz acepta una especie de comunicación metafísica que hace que el alma y el cuerpo compongan una misma persona o individuo, esta comunicación o dependencia ideal alma-cuerpo, dice el filósofo alemán, encuentra su más cumplida explicación al amparo de su *sistema de la armonía preestablecida*: <<no hay nada, pues, más que la hipótesis de la concomitancia, o del acuerdo de las sustancias entre sí, que explica todo de manera concebible y digna de Dios>>²⁷⁷.

Del propio sistema se deriva que <<Dios ha creado el alma al principio de tal manera que ella debe producir y representarse ordenadamente lo que ocurre en el cuerpo, y el cuerpo de tal manera que debe hacer por sí mismo lo que ordena el alma>>, es decir, en

²⁷⁵ Leibniz (1980), pág. 123.

²⁷⁶ Leibniz (2012), pág. 361.

²⁷⁷ *Carta a Arnauld de fecha 14 de Julio de 1686*. Leibniz (2007), pág. 63.

Vid. *Carta a Arnauld, de fecha 9 de Octubre de 1687*. Leibniz (2007), págs. 128, 129, 130. **(T61)**

“Con la teoría de la armonía preestablecida, Leibniz ha proporcionado inicialmente una solución al problema vigente de su época de la relación entre el alma y el cuerpo. Con Descartes se separaron drásticamente <<res extensa>> y <<res cogitans>> y así, cuerpo y alma. El occasionalismo ya reconoció que esa drástica separación era una dificultad e intentó solventarla mediante la idea de la <<intervención ocasional de Dios>>. Leibniz, que no quedó satisfecho con esa solución, elaboró la teoría de la concordancia de los ámbitos que se habían separado.” Saame, Otto (1988), pág. 119.

origen, ya había sido regulada por Dios la armonía que había de existir entre ambas entidades²⁷⁸.

Leibniz, en *Ensayos de Teodicea* (1710), escribe:

[...]De suerte que las leyes, que unen los pensamientos del alma en el orden de las causas finales y conforme a la evolución de las percepciones, deben producir imágenes que coincidan y estén de acuerdo con las impresiones de los cuerpos sobre nuestros órganos; y que las leyes de los movimientos referidas al cuerpo, que se siguen unas a otras en el orden las causas eficientes, se encuentran también y concuerdan con los pensamientos del alma de tal manera que el cuerpo es llevado a actuar en el momento que el alma quiere.

[...] El verdadero medio por el que Dios hace que el alma tenga sensaciones de lo que pasa en el cuerpo procede de la naturaleza del alma, que es representativa de los cuerpos y está hecha de antemano de tal manera que las representaciones que nacen en ella, las unas de las otras, a través de una serie natural de pensamientos, responden al cambio de los cuerpos²⁷⁹.

En efecto, los cuerpos están regidos por las leyes de las causas eficientes, es decir se comportan de manera puramente mecánica, mientras que nuestras almas o espíritus lo hacen moralmente en virtud de las leyes de las causas finales. Algo que, como afirma Leibniz, es totalmente compatible con la libertad del espíritu del hombre²⁸⁰.

En *Ensayos de Teodicea* (1710), escribe Leibniz:

[...] es como si el que sabe todo lo que voy a ordenar a un criado el día siguiente a lo largo de todo el día, construyera un autómatas que se pareciera perfectamente a ese criado y que ejecutara mañana puntualmente cuanto yo le ordenara; y esto no me impediría ordenar libremente todo lo que me placiera, aunque la acción del autómatas que me sirviera no tendría nada de libre²⁸¹.

El conocimiento de Dios de todas las voliciones futuras del alma humana le habría llevado a la formación del autómatas orgánico que obedecerá las ordenes de aquella:

²⁷⁸ *Carta a Arnauld de fecha 14 de Julio de 1686*. Leibniz (2007), pág. 63. **(T62)**

Vid. *Nuevo sistema de la Naturaleza y de la comunicación de las sustancias, así como de la unión que existe entre el alma y el cuerpo* (1695). Leibniz (2010), págs. 246, 247. **(T63)**

²⁷⁹ Leibniz (2012), págs. 132, 334.

²⁸⁰ *Quinta carta a Clarke de fecha 18 de Agosto de 1716*. Leibniz (1980), págs. 126, 132, 133, 144. **(T64)**

²⁸¹ Leibniz (2012), pág. 132.

<<Y esto es tanto más razonable cuanto que los cuerpos no están hechos sino para los espíritus, que son los únicos capaces de entrar en sociedad con Dios>>²⁸².

[...] el sistema de una armonía que Dios ha preestablecido en los cuerpos, para hacerles responder por sus propias leyes a los pensamientos y a las voluntades del alma [...] formados {los cuerpos} por las manos de Dios [...] que hace máquinas y autómatas capaces de producir efectos lo suficientemente hermosos como si tuvieran inteligencia²⁸³.

Leibniz establece un orden de influencia alma-cuerpo en función del grado de perfección/imperfección –conocimiento distinto/conocimiento confuso- con que actúe el propio espíritu en un momento determinado:

Porque en tanto que el alma tiene perfección y pensamientos distintos, Dios ha acomodado el cuerpo al alma, y ha hecho de antemano que el cuerpo se vea impulsado a ejecutar sus ordenes; y en tanto que el alma es imperfecta y que las percepciones son confusas, Dios ha acomodado el alma al cuerpo, de manera que el alma se deja inclinar por las pasiones que nacen de las representaciones corporales; lo cual produce el mismo efecto, y la misma apariencia, que si uno dependiese del otro inmediatamente y por medio de una influencia física²⁸⁴.

Y este orden de influencia lo extrapola Leibniz al orden de acuerdo existente dentro de la propia jerarquía entre sustancias, un orden en el que actúan, aunque de manera ideal, unas sobre otras, en función de su grado de excelencia o superioridad:

Cada una {sustancia} tiene que obrar sobre otra en la medida de su perfección, aunque sólo sea idealmente y conforme a las razones de las cosas, en tanto que Dios ha ordenado desde el principio una sustancia sobre otra, según la perfección o imperfección que hay en cada una, si bien la acción y la pasión son siempre mutuas en las criaturas [...] Esto es lo que nos hace atribuir la *acción* a una y la *pasión* a la otra²⁸⁵.

3.11 El principio de progreso.

A pesar de algunas dudas y vacilaciones al respecto:

²⁸² *Nuevo sistema de la Naturaleza y de la comunicación de las sustancias, así como de la unión que existe entre el alma y el cuerpo* (1695). Leibniz (2010), pág. 248.

²⁸³ *Ensayos de Teodicea* (1710). Leibniz (2012), pág. 232.

²⁸⁴ *Ibíd.*, pág. 134.

²⁸⁵ *Ibíd.*, pág. 134.

Podría suceder [...] que el universo fuese siempre a mejor, si la naturaleza de las cosas fuese tal que no estuviera permitido alcanzar lo mejor de golpe. Pero estos son problemas respecto de los que nos resulta difícil juzgar²⁸⁶.

El encontrar una ley que corroborase la idea de que el ‘cambio’ no es otra cosa que ‘progreso’, es decir, un movimiento que siempre conduce a algo mejor, fue algo que preocupó al filósofo alemán a lo largo de toda su trayectoria intelectual.

Su noción de ‘progreso’ puede resumirse de la siguiente forma: el progreso implica cambio, el paso de una situación a otra situación mejor²⁸⁷, por tanto, el progreso es ‘perfección’; en la perfección hay grados, es decir, Leibniz apuesta por un estado de perfección gradual según el tipo de sustancia, y, dentro de la criatura inteligente, según el nivel de desarrollo racional de la misma²⁸⁸; sólo Dios es perfección absoluta. En este sentido, el espíritu es el que goza de mayores privilegios: <<todas las cosas, y a mayor abundancia los espíritus, pueden alcanzar la mayor perfección que pueda darse>>²⁸⁹.

En *Nuevo sistema de la Naturaleza y de la comunicación de las sustancias, así como de la unión que existe entre el alma y el cuerpo* (1695), escribe Leibniz:

Y puede afirmarse que todo tiende a la perfección no sólo del universo en general, sino también en particular de esas criaturas {se refiere Leibniz a los espíritus}, que están destinadas a tal grado de felicidad, que el universo se encuentra interesado en ellas en virtud de la bondad divina, que se comunica a cada una en la medida que la Sabiduría suprema puede permitirlo²⁹⁰.

El progreso, además de gradual, es continuo e ilimitado en todo lo creado, es decir, la perfección no admite límite alguno, es infinita:

Leibniz, en *Sobre la originación radical de las cosas* (1697), escribe:

²⁸⁶ *Ensayos de Teodicea* (1710). *Ibíd.*, pág. 240.

²⁸⁷ “Ahora bien, ¿cómo podríamos decir que un estado es superior al anterior si no fuera porque desde el principio tenemos la idea de la meta, de lo óptimo? [...] porque el criterio por el cual se mide está dado desde el principio, es permanente.

Se puede decir, por tanto, que la idea de progreso descansa sobre estos dos pilares: cambio y permanencia. Si prescindimos del primero, tenemos un orden inmutable, pétreo; si obviamos el segundo, nos encontramos con un devenir errático, sin sentido.” Javier Aguado Rebollo, *Apuntes sobre la idea leibniziana de progreso a la luz de su teoría del continuum*. Varios autores (1995), pág. 395.

²⁸⁸ *Escritos alemanes sobre la sabiduría. Del destino* (ca.1690-7). Leibniz (2003), pág. 447. (T65)

²⁸⁹ *Sobre la originación radical de las cosas* (1697). Leibniz (2010), pág. 283.

²⁹⁰ *Ibíd.*, pág. 244.

Para el coronamiento, pues, de la belleza y la perfección universales de las obras divinas, hay que reconocer que existe un cierto progreso continuo y muy libre de todo el universo, de modo que avance siempre hacia un cultivo superior. [...]

Y a la posible objeción de que si fuera así, sería preciso que el mundo ya hace tiempo que se hubiera convertido en un paraíso, la respuesta es inmediata: aunque muchas sustancias hayan llegado ya a una gran perfección, sin embargo por causa de la división al infinito del continuo, quedan aún siempre en el abismo de las cosas, partes mortecinas que deben ser estimuladas y promovidas a un nivel mayor y mejor, y para decirlo en una palabra, a un mejor desarrollo. Por tanto, el progreso jamás podrá llegar a su término²⁹¹.

La perfección adquirida por una sustancia es para siempre, propia, e intransferible:

En *Discusión con Gabriel Wagner* (1698), escribe Leibniz:

Toda perfección de la sustancia adquirida para siempre beneficiará a aquel por quien es adquirida, a menos que se interrumpa en algún determinado momento. En la medida en que el movimiento no acaba, tampoco la perfección.

[...] En las cosas particulares surgen muchas dificultades que obstaculizan su perfeccionamiento continuo. Pero no sucede así si tratamos del mundo en su conjunto

[...] Incluso quien defienda que el mundo es infinito, comprenderá que puede perfeccionarse, desplegando su orden más y más. [...]

Una vez que se ha adquirido la perfección, beneficia eternamente a quien la posee. [...]

Todo yo, todo aquél, es decir, toda mónada permanece con perpetuidad. Pues soy no un cuerpo, sino una mente o mónada que ahora es dueña de este cuerpo. Y la perfección adquirida de una vez por todas con carácter indeleble le pertenece a la monada en cuestión [...] Tan impropio es que la muerte destruya las perfecciones como que sea requerida para aumentarlas²⁹².

Y todo ello es aplicable tanto al ámbito del conocimiento como al ámbito de la moral; es decir, hay progreso en el conocimiento, en la virtud, en la felicidad...

Leibniz, en *Principios de la naturaleza y de la gracia, fundados en la razón* (1714), escribe:

Es cierto que la felicidad suprema (cualquiera que sea la *visión beatífica* o conocimiento de Dios que la acompañe) jamás podrá ser plena, ya que Dios, por ser infinito, no puede ser conocido por entero.

²⁹¹ *Ibíd.*, pág. 285.

²⁹² *Ibíd.*, págs. 293, 294, 298, 299.

De este modo, nuestra felicidad no consistirá nunca, y no debe consistir, en un goce pleno en el que no hubiera nada que desear y volviera estúpido a nuestro espíritu, sino en un progreso perpetuo hacia nuevos deleites y nuevas perfecciones²⁹³.

Empero, Leibniz hace un mayor hincapié en el <<conocimiento de las verdades necesarias y eternas>> como ámbito propio de la perfección, lo que entroncaba directamente con aquella visión socrática que hacía del conocimiento la fuente de la virtud:

En su *Carta al Landgrave Ernst de fecha 8 de Diciembre de 1686*, escribe Leibniz:

[...] sólo el conocimiento de las razones en sí mismas o de las verdades necesarias y eternas, sobre todo las que son más comprensivas y tienen mayor relación con el ser soberano, nos puede perfeccionar. Sólo este conocimiento es bueno por sí mismo. Todo el resto es añadido, y no debe ser aprendido más que por necesidad, a causa de las necesidades de esta vida y para estar más disponible para la perfección del espíritu, cuando se ha puesto orden a la subsistencia. Sin embargo, el desorden de los hombres y lo que se llama el cuidado de ganarse el pan, y a menudo también la vanidad, hace que se olvide al señor por el criado, y el fin por los medios. Es justo como dice el poeta: <<por vivir por la vida se pierden sus razones>>. Algo así como un avaro prefiere el oro a la salud, mientras que el oro no está más que para servir a las comodidades de la vida. Ahora bien, puesto que lo que perfecciona nuestro espíritu es el conocimiento demostrativo de las mayores verdades por sus causas o razones, hay que reconocer que la metafísica o la teología natural, que trata de las sustancias inmateriales, y particularmente de Dios y el alma, es la más importante de todas²⁹⁴.

En consecuencia, este interés o énfasis que pone Leibniz en el conocimiento, como elemento básico e imprescindible para el progreso del hombre, conduce a un progresivo aumento de la sabiduría y la virtud, y, por ende, de la felicidad del ser humano. Leibniz, en *Escritos alemanes sobre la sabiduría. De la felicidad (1694-1698)*, escribe:

La sabiduría no es otra cosa que la ciencia de la felicidad, que nos enseña a alcanzar la felicidad.

La felicidad es el estado de la alegría permanente.

La alegría es un placer que el alma siente en sí misma. El placer es la sensación de una perfección o excelencia en nosotros o en otra cosa. [...]

[...] el placer que el alma siente en sí misma, conforme al entendimiento, es una alegría presente que puede conservarnos alegres también en el porvenir.

²⁹³ *Ibíd.*, pág. 351.

²⁹⁴ Leibniz (2007), pág. 71.

De ello se sigue, entonces, que nada contribuye más a la felicidad que el esclarecimiento de la inteligencia y la ejercitación de la voluntad para que obre siempre conforme al entendimiento, y que tal esclarecimiento debe buscarse especialmente en el conocimiento de aquellas cosas que pueden llevar a nuestro entendimiento cada vez más lejos hacia una luz superior; por cuanto de ello surge un progreso perpetuo en la sabiduría y la virtud, y también por ende en perfección y en alegría, cuya utilidad perdura en el alma también más allá de esta vida. [...]

Esta alegría que el hombre puede siempre forjarse si su mente está bien dispuesta, consiste en sentir un placer en sí mismo y en sus facultades mentales cuando se percibe dentro de sí una fuerte inclinación y aptitud para el bien y la verdad, especialmente merced a la sólida información que nos proporciona un entendimiento esclarecido²⁹⁵.

Y la persona que es capaz de adoptar esta aptitud en la vida no sólo contribuye a su propia perfección intelectual y moral sino que además se muestra al mundo como un ejemplo a seguir, como obligada referencia, capaz de transmitir sus valores, y de potenciar o contribuir con ello al progreso de la humanidad:

En *Escritos alemanes sobre la sabiduría. De la felicidad* (1694-1698), escribe Leibniz:

Quando una persona de categoría logra esto, de manera que aún en medio de toda la abundancia y los honores halla sin embargo su mayor satisfacción en las operaciones de su entendimiento y de su virtud, la estimo doblemente eminente: ante sí misma, debido a su felicidad y verdadera alegría; pero también ante otros, por cuanto esta persona, gracias a su poder y autoridad, podrá comunicar y ciertamente comunicará la luz y la virtud a muchos otros, ya que esta comunicación se reflejará sobre ella; y quienes comparten un fin así pueden ayudarse mutuamente e irradiar nueva luz en la investigación de la verdad, el conocimiento de la naturaleza, el incremento de la potencia humana y el fomento del bien común.

[...] pues nuestra vida ha de estimarse como verdadera vida en la medida en que hagamos el bien [...]

[...] Si añadimos que el alma no perece, sino que cada perfección que encierra tiene que subsistir y dar su fruto, acabamos de comprender que la verdadera felicidad, nacida de la sabiduría y de la virtud, es enteramente sobreabundante e inmensa, más allá de todo lo que uno pudiera figurarse²⁹⁶.

²⁹⁵ Leibniz (2003), págs. 455, 458, 459.

²⁹⁶ *Ibíd.*, págs. 459, 460.

“Este bien común es una de las grandes metas del progreso social y en su valoración Leibniz llega a decir que <<no hemos nacido [...] para nosotros mismos, sino para el bien de la sociedad, como las partes son por el todo>>. [...] En suma, en el ideal leibniziano el fin de toda ética y de toda política debería ser <<la manera de llevar a otros a que trabajen lo mejor posible en pro del conocimiento, del amor y también de la felicidad>>.” Alejandro Herrera Ibáñez, *Conocimiento, tecnología y la noción leibniziana de progreso*. Varios autores (2002), pág. 202.

Esta apuesta sin fisuras por la necesidad de un progresivo incremento del conocimiento en el ser humano, conduce a un paulatino aumento de su propia libertad: recordemos que para Leibniz, la inteligencia, el entendimiento, es el elemento estructural sobre el que mayormente se sustenta el concepto de libertad en el hombre²⁹⁷.

Algunos autores apuestan por un progreso o perfección gradual que responde a la ya conocida y renombrada ley de continuidad. En este sentido, además de la continuidad manifiesta en los procesos físicos o naturales de nuestro mundo, se puede hablar en las sustancias de una <<continuidad de los estados>>²⁹⁸, y esta particular forma de continuidad es la que fundamenta, en las criaturas inteligentes, el incremento gradual de la libertad, y, en definitiva, la perfección o progreso moral e intelectual de las mismas.

²⁹⁷ “Precisamente será la inteligencia la que permita una concepción evolucionista, progresista de la libertad. En efecto, de los tres requisitos leibnizianos de la libertad, el único originalmente variable, susceptible de progreso es la inteligencia. Los otros dos son fijos: algo es o no es contingente de una vez por todas; la contingencia no aumenta ni disminuye. Lo mismo se puede decir de la espontaneidad: ésta ni crece ni disminuye, si algo es espontáneo lo es desde siempre [...] Por el contrario, la inteligencia no nos es dada de una vez por todas. Ciertamente, todo espíritu, como cualquier mónada, expresa todo el universo, pero la nitidez, la distinción de esa expresión varía desde la confusión del mero conocimiento sensible hasta una inteligencia perfecta en la que el universo infinito –con su inmensidad de aspectos, pasados, presentes y futuros-, aparece representado de una manera clara, precisa y distinta, lo que sólo sucede en Dios. [...] La meta, una libertad perfecta unida a un entendimiento absoluto, no podemos alcanzarla; sin embargo, es un límite, una meta; indica un sentido, una dirección de un camino por el que avanzamos gradualmente hacia un límite del que siempre permaneceremos infinitamente distantes, pues siempre será mayor la distancia que nos queda por recorrer que la que ya hemos recorrido, siendo ésta última, aún más grande, finita. Esto lo resumiré en la siguiente fórmula: no somos libres, sino que vamos haciéndonos libres sin serlo nunca del todo. [...]

[...] Si sólo tenemos los primeros miembros de una serie numérica, éstos no parecen responder a ninguna ley; cuanto más avancemos en la serie, más claramente se nos irá mostrando la ley que rige esa serie. La unidad, el principio de orden, la ley no es algo que se nos da al principio. Por el contrario, es el despliegue, el avance de la serie, la proliferación de acontecimientos lo que nos va desvelando gradualmente la ley, el principio de permanencia.” Javier Aguado Rebollo, *Apuntes sobre la idea leibniziana de progreso a la luz de su teoría del continuum*. Varios autores (1995), págs. 397, 398.

Vid. Nota 287.

²⁹⁸ “Con ella quiero referirme a todos aquellos cambios que no pueden reducirse al mero desplazamiento local, al movimiento, sino que son modificaciones de las sustancias –en otras palabras, que pertenecen al orden real- y que son de tal índole que siempre podremos señalar entre dos estados, por muy próximos que estén entre sí, otro intermedio. A este tipo pertenece el progreso moral [...]

La mónada no salta de representación en representación, sino que todas las representaciones - pasadas, presentes y futuras- ya están en ella [...] El impulso por el que un mónada pasa de unas representaciones a otras, de un estado al siguiente no es algo que se aplica desde fuera a esas representaciones, sino que radica en la propia percepción, en su potencia interna derivada de su pluralidad, una pluralidad que no es de partes extra partes sino correlato de la más absoluta unidad.

[...] Así, la libertad no es algo absolutamente opuesto al impulso ciego, la volición no se opone tajantemente a la apetición inconsciente, sino que aquella surge de esta, por lo que podemos decir que no somos libres de una vez por todas, sino que nos vamos haciendo libres. Podríamos decir que, así como la percepción inconsciente es una apercepción infinitesimal, la apetición es una volición infinitesimal o que el impulso ciego es una libertad infinitesimal.” *Ibíd.*, págs. 400, 402, 404.

4 PARTE III: HIPÓTESIS ALTERNATIVAS.

4.1 Sustancia material y sustancia espiritual.

Gervasio: Sostenéis, pues, que aunque descendiendo por esta escala de la naturaleza se dé como una doble sustancia, una espiritual y corporal la otra, en última instancia una y otra se reducen a una única raíz²⁹⁹.

La hipótesis de partida es la siguiente: dos sustancias de distinta naturaleza conforman la totalidad del universo creado: las sustancias material –potencia pasiva de todo- y espiritual –potencia activa de todo- son los dos principios o elementos constitutivos del mundo. De la acción e interacción de estos dos principios surgen todos los fenómenos perceptibles, o no, por los órganos sensoriales del hombre. Y la raíz o causa de estas dos sustancias: la sustancia espiritual primigenia, la sustancia increada, Dios: <<Jenófanes de Colofón enseña que el dios es único e incorpóreo y añade: Un único dios, el supremo entre dioses y hombres, ni figura ni en pensamiento semejante a los mortales>>³⁰⁰. Desde esta perspectiva, la ‘triada universal’ puede ser considerada el origen de todo cuanto existe y sucede.

Recordemos que Leibniz identifica la ‘materia’ con el mundo sensible de la corporeidad, de los fenómenos físicos, lo tangible, aquello que se correlaciona con la espacialidad y el movimiento (la *res extensa* cartesiana); algo que se postula como compuesto, pero carente de partes indivisibles constitutivas, un agregado *ad infinitum*, en definitiva, algo ausente de verdadera unidad o realidad sustancial, atributo que Leibniz únicamente reconoce al mundo monádico. Sólo nuestra mente es la que dota de unidad al compuesto o agregado. El orden material es sólo aquello capaz de impresionar nuestros órganos sensitivos, e incompatible con la categoría de mónada o sustancia, único plano de realidad en el que Leibniz admite la interacción entre elementos o partes, cuerpos o masas, siguiendo las leyes de la Física, el nivel donde operan las ‘fuerzas derivativas’. Para Leibniz, los fenómenos empíricos, los procesos, el mostrarse y los cambios de la materia, no son más que ‘fenómenos bien fundados’, un fundamento que toman de un plano de realidad que lo trasciende: el orden sustancial/monádico.

²⁹⁹ Giordano Bruno, ‘Tercer diálogo’, *De la Causa, Principio y Uno*. Bruno (1941), pág. 109.

³⁰⁰ Clemente de Alejandría, *Stromateis* IV 109. Varios Autores (1981), pág. 283.

La cuestión que se plantea es la que sigue: la materia, como tal, ¿puede existir en otros estados desconocidos por el hombre, imperceptibles a sus capacidades o facultades sensibles? ¿Cabe plantearse, al margen de la materia tangible, la existencia de un estado material intangible, etéreo, sutil, inaccesible, por tanto, a nuestra sensibilidad corpórea? ¿Podría considerarse la materia constituyente de nuestro mundo físico una de las diversas y múltiples configuraciones o manifestaciones de una primigenia y única naturaleza material? En definitiva, ¿podría postularse una única sustancia material en el universo de la creación aunque diversa en sus múltiples transformaciones o alteraciones, estados que se corresponderían con sus diversos grados de perfección o pureza?

A lo largo de la historia ha habido filósofos que han apostado por esta línea argumentativa.

En la antigüedad, varios fueron los pensadores que abordaron la problemática de la sustancia material. Por ejemplo: Simplicio, en *Física 151, 20-153, 5*, hablando acerca del pensamiento de Diógenes de Apolonia, dice:

«Me parece, para decirlo todo de una vez, que todas las cosas que existen son alteraciones de lo mismo, y que son lo mismo [...] pues si las cosas que existen ahora en este cosmos [...] si alguna de ellas fuera distinta de otra –distinta por su naturaleza propia- y no fueran lo mismo, que se transforma de muchos modos y se altera, de ninguna manera podrían las cosas mezclarse entre sí, ni ser de utilidad o perjuicio para otra cosa distinta [...] Pero todas estas cosas se generan a partir de lo mismo, como alteraciones diversas en diversos momentos, y vuelven a lo mismo»³⁰¹.

Una única naturaleza o sustancia material primaria que se transforma o altera, manifestándose de forma diversa en muchos estados o modos, lugares y tiempos, para finalmente retornar a su disposición inicial. Y ello, según Diógenes, es condición *sine qua non* para los procesos de combinación o mezcla.

Sin embargo, y según mi criterio, Plotino es el pensador de la antigüedad que compila de una manera ciertamente original y ejemplar, en su tratado *Sobre la materia* [Enéada II 4 (12)], toda la tradición presocrática, platónica y aristotélica, al respecto del tema que nos ocupa.

En efecto, el llamado *Tratado de las dos materias* es el texto fundamental en el que Plotino expone ampliamente su concepción acerca de la ‘materia’; un tratado en el que

³⁰¹ Varios Autores (1980), págs. 32, 33.

el autor nos habla de la existencia y naturaleza de una ‘materia inteligible’ y de una ‘materia sensible’, pero, en definitiva, una única materia sujeta a diversidad, una diversidad que se muestra a través de los múltiples estados o diferentes grados de configuración de la misma. Dos niveles de realidad, el ‘cosmos sensible’ y el ‘cosmos inteligible’, con una transición o gradación entre ambos en la que no existen cortes ni interrupciones, sino una manifiesta ‘continuidad’.

Partiendo de la existencia de lo formal, la ‘materia inteligible’ se postula como el receptáculo de las formas en el ‘mundo inteligible’, mientras que la ‘materia sensible’ constituye el sustrato de las formas en el ‘mundo sensible’.

La ‘Materia’ es, por tanto, el receptáculo, el sustrato, aquello ‘común’ a toda conformación. La ‘diferencia’ no procede del sustrato material, lo conformado, sino de aquello que conforma, es decir, de la ‘Forma’.

Dice Plotino:

[...] partiendo del supuesto de que las Formas existen. Si, pues, las Formas son muchas, forzosamente habrá en ellas algo común, y habrá además algo propio, aquello por lo que difiere una de otra. Pues bien, esto propio, o sea, esta diferencia separadora es la propia conformación. Pero si se da conformación, se da lo conformado, a lo cual es inherente la diferencia. Luego también se da una materia que recibe la Forma y es el sustrato en cada caso³⁰².

La existencia de materia en el orden inteligible se demuestra a través de existencia de la propia materia que puede constatarse en el orden sensible, ya que éste, siguiendo las tesis platónicas expuestas en el *Timeo*, se considera una copia o modelo de aquel. Podría hablarse, en este caso, de una aplicación evidente del ‘principio de uniformidad’.

Y continúa:

Además, si existe allá un cosmos inteligible y el cosmos de acá es copia de aquél y el de acá está compuesto también de materia, también allá debe haber materia. Si no, ¿cómo vas a hablar de un cosmos {sistema ordenado, que implica configuración} si no tienes a la vista una Forma? ¿Y cómo vas a hablar de Forma, si no concibes un sujeto sobre el que esté la Forma?³⁰³

³⁰² Plotino (1982), pág. 416.

³⁰³ Ibídem.

La materia sensible, por tanto, tiene un modelo inteligible, del cual aquella es una simple imagen. En efecto, Plotino establece algunas distinciones entre los dos rangos o categorías materiales consideradas. De una diferencia formal entre ambos ordenes se sigue una diferencia material entre los mismos; una diferencia que se manifiesta en la propia conformación de compuestos, corpóreos en el mundo sensible e incorpóreos en el mundo inteligible. La materia sensible, como imagen de la materia inteligible, es reflejo, pura apariencia de ésta. Por su parte, la materia inteligible es más sutil y cuenta con un mayor grado de realidad que aquella: <<sustancia iluminada>>, como la llama Plotino.

{Partiendo de que lo compuesto siempre es conformado y, por tanto, siempre debe haber en él un sustrato material} [...] Además, en los seres inteligibles lo compuesto lo es en un sentido distinto, no como cuerpos {es decir, aunque todo cuerpo es compuesto, no todo compuesto es cuerpo} [...]

No obstante, la opacidad que hay en los inteligibles es distinta de la que hay en los sensibles, y diferente es también la materia, tanto cuanto diferente es también la forma que sobreyace a ambas.

[...] Pero además su conformación es apariencia. Allá, en cambio, la conformación es algo real; así que también lo es el sustrato³⁰⁴.

En cuanto a la esencia de la materia sensible, Plotino la considera como el sustrato indefinido, indeterminado, de los compuestos corpóreos, empero, no es cuerpo, ya que éste, por su propia naturaleza, se corrompe, mientras que el sustrato que recibe la forma permanece.

Acerca del receptáculo de los cuerpos, sea ésta nuestra explicación: que debe subyacer a los cuerpos un sustrato que sea distinto de ellos, lo demuestra la transformación recíproca de los elementos. [...] {Transformaciones en las que} permanece el sujeto que recibió la forma del elemento originado y desechó la otra. Esto, pues, demuestra nuestro aserto y lo demuestra la corrupción en general: es corrupción de un compuesto [...] Lo atestigua además la inducción mostrando que lo que se corrompe es compuesto [...] Pero {estos compuestos} tampoco son la materia primera pues se corrompen³⁰⁵.

Para Plotino, la materia prima de la cual se generan todas las cosas pertenecientes al orden sensible es una y simple, continua, incorpórea e indeterminada, desierta de todo,

³⁰⁴ *Ibíd.*, págs. 415, 418.

³⁰⁵ *Ibíd.*, págs. 419, 420.

ya que carece de magnitud, de masa y de cualidad, aunque, como se ha indicado, con un grado de pureza inferior a la materia inteligible: <<lo existente no tiene su origen en lo visible>>³⁰⁶. En efecto, esta materia primordial, por su propia naturaleza es imperceptible a los sentidos, intangible, es decir, está carente de todas las características y propiedades que observamos en los cuerpos; no es magnitud, cantidad, figura, ni cualidad, ni masa, sino receptiva, elemento dúctil capaz de convertirse en todas las cosas, aquello que recibe, en su conformación a través de la forma, la magnitud, la masa y la cualidad, en definitiva: la corporeidad; adquiriendo y mostrando, tras dicha conformación, la multiplicidad y diversidad que define el conjunto de todas las cosas existentes en el orden corpóreo. La forma, por tanto, es la que contiene todo, la determinación de todo, la portadora que conforma, la que dota; la materia es indeterminada, la receptora de conformación, lo conformado, lo dotado.

¿Qué clase de materia es, pues, ésta, calificada de una, continua y sin cualidad? Que no es cuerpo, puesto que carece de cualidad, está claro; si no, tendría cualidad [...] Pues tampoco la magnitud. Porque una cosa es ser magnitud y otra estar dotado de magnitud; una cosa es ser figura y otra estar configurado. Ahora bien, la materia misma debe ser no algo compuesto, sino simple y algo uno por su propia naturaleza; porque, en virtud de ésta, está desierta de todo. Y así, el dador de conformación le dará conformación como cosa distinta de ella, y lo mismo la magnitud y todas las determinaciones [...] Y si, además, el hacedor es anterior a la materia, la materia será tal y como exactamente quiere el hacedor y será dúctil para todo; pes también para la magnitud. Además, si tuviera magnitud, forzosamente tendría también figura [...]

En consecuencia es la forma la que, viniendo sobre la materia, le trae y le superpone todo consigo; más es la forma la que lo tiene todo [...]

[...] Así que también de esto resulta claro que la cantidad es forma. [...]

[...] La materia al ser indeterminada y no haberse estabilizado todavía de por sí misma, llevada acá y allá a todas las formas y siendo totalmente dúctil, se hace múltiple porque es conducida a todas las cosas y se convierte en todas. Y en este sentido obtuvo la naturaleza de masa.³⁰⁷

Es así como la materia origen del cosmos sensible, a pesar de ser imperceptible a los sentidos, se convierte en elemento indispensable para la conformación de la magnitud y la cualidad, es decir, para la conformación de los cuerpos.

³⁰⁶ *Carta a los Hebreos XI, 3.*

³⁰⁷ Plotino (1982), págs. 422, 423, 428.

Contribuye, pues, al máximo a los cuerpos. En efecto, las formas de los cuerpos existen en magnitudes, pero, por otra parte, esas formas no podrían originarse en la magnitud, sino en lo dotado de magnitud {sin materia no habría sustancia sensible} [...]

Por consiguiente, la materia es un requisito tanto para la cualidad como para la magnitud. Luego también para los cuerpos, Y no es una palabra sin sentido, sino que es un sustrato, aunque existe invisible y aunque existe sin magnitud. [...] aunque no exista ostensiblemente por no ser perceptible a los sentidos.³⁰⁸

Pero, ¿cómo se produce la transformación o tránsito de lo incorpóreo material a la constitución de un cuerpo? Para que se constituya un cuerpo (aquello que es compuesto de materia y forma), la propia ‘corporalidad’ (que es forma, razón o logos), ha de fundirse con la materia, que la recibe con todos sus atributos a tal efecto, generándose así las naturalezas corpóreas que perciben nuestros órganos sensoriales.

[...] Pero ni siquiera hay corporalidad en la materia. Porque si la corporalidad es una razón {logos}, ésta es distinta de la materia; la materia es, pues, otra cosa. Más si la corporalidad ha entrado ya en acción y esta como fusionada con la materia, ésta será evidentemente cuerpo y no meramente materia³⁰⁹.

Otro de los autores que, según mi criterio, aborda el tema de la materia, dentro de la línea hipotética y argumentativa que estamos desarrollando, es el pensador renacentista Giordano Bruno. De ello nos habla en los Diálogos Tercero y Cuarto de su obra *De la Causa, Principio y Uno*.

He aquí la filosofía en la que cierta y verdaderamente se contiene todo lo que en las opuestas y distintas filosofías en vano se busca³¹⁰.

En principio, para Bruno, la materia puede ser considerada de modo dual: como potencia y como sustancia.

En verdad, este principio que se llama materia puede ser considerado de dos maneras: primero como potencia, luego como sustancia. Tomada en el significado de potencia, no hay nada donde –según su propia esencia- deje de hallarse³¹¹.

³⁰⁸ *Ibíd.*, págs. 428-430.

³⁰⁹ *Ibíd.*, pág. 430.

³¹⁰ Bruno (1941), pág. 17.

³¹¹ *Ibíd.*, pág. 104.

En el Tercer Diálogo de la obra: *Del principio material en general, y en particular del principio material como potencia*, Bruno aborda el principio material como potencia. Y en este sentido, considera que la esencia de la forma es más causa que principio, mientras que la materia es principio y elemento antes que causa.

El Nolano afirma que dos son las sustancias que existen en el mundo natural: una material (potencia pasiva de todo) con capacidad o potencia de ser hecho, y otra formal (potencia activa de todo), esta última como sustancia con capacidad o potencia de hacer.

Teófilo: [...] es necesario concebir en la naturaleza dos especies de sustancia, una que, es forma, y otra que es materia; porque es preciso que haya una actividad sustancial en que resida el poder activo de todo; y que haya un poder o substrato en el cual exista una no menor potencia pasiva de todo: en aquél reside el poder de hacer; en esta la capacidad de ser hecho.

[...] el alma es un principio formal. En cuanto es tal, no sirve de substrato a las cualidades materiales, sino que es absolutamente señor de la materia [...] ³¹².

Aquí Bruno expresa claramente como la materia se identifica con el ente sustancial, receptor pasivo, sobre el que ejerce su actividad el ‘alma’ -sustancia formal-: ente sustancial conformador, principio formal dominante.

Para el pensador italiano, el principio material es uno, aunque se muestre a través de diversas configuraciones o grados.

[...] con distintos modos de filosofar pueden tomarse diversas clases de materia, aunque en realidad exista una sola materia primera y absoluta. Porque se realiza en grados diversos y se esconde bajo esas distintas especies, muchos la pueden tomar en formas distintas, de acuerdo con sus propias doctrinas; no de otro modo sucede con el número, que es tomado por el aritmético pura y simplemente, por el músico armónicamente, simbólicamente por el cabalista, y en otras formas diversas por otros locos y otros sabios ³¹³.

Bruno postula una serie de analogías y diferencias entre ‘materia artificial’ (variada, en cuanto a tipología o especie, resultante de la formación natural), que el hombre conforma en el mundo físico que le rodea / forma artificial, y ‘materia natural’ (única, en cuanto a tipología o especie, e informada), sustrato sobre el que opera conformando, como principio activo, la propia Naturaleza / forma natural. La ‘materia natural’ es, por

³¹² *Ibíd.*, págs. 89, 90.

³¹³ *Ibíd.*, pág. 20.

tanto, materia prima generadora de la ‘materia artificial’: materia sobre la que trabaja, como principio formal, el propio ser humano.

El esquema procesual sería: ‘materia natural’ – Naturaleza – conformación - ‘forma natural’ → ‘materia artificial’ - Hombre – conformación - ‘forma artificial’.

Nos encontramos nuevamente ante una única materia que, de manera secuencial, se muestra bajo diversos estados o manifestaciones, un único sustrato que adquiere, tras la actuación gradual de múltiples agentes activos o formales, diferentes configuraciones.

Gervasio: [...] qué sentido dais a la palabra materia, y qué es materia hablando de las cosas naturales.

Teófilo: [...] la naturaleza [...] es preciso que tenga una materia {materia natural} para sus operaciones, porque no es posible que ningún agente al proponerse hacer algo no tenga con qué hacerlo [...]. Hay pues, una especie de sustrato del cual, con el cual y en el cual la naturaleza efectúa su operación, su obra, y que ella modela en tantas formas como nos presentan a los ojos de nuestra consideración tantas variedades de especies. Y así como la madera {materia artificial} por sí misma no tiene *forma artificial* alguna, sino que todas las puede adquirir por obra del carpintero, la materia de que hablamos por sí misma y por su esencia no tiene ninguna *forma natural*, más todas la puede adquirir por la operación del agente activo, principio de la naturaleza. Esta materia natural no es tan visible como la materia artificial, porque la materia de la naturaleza no tiene absolutamente ninguna forma en tanto que la materia del arte es una cosa ya formada por la naturaleza, toda vez que el arte no puede actuar sino en la superficie de las cosas formadas por la naturaleza, como la madera, el hierro, la piedra, la lana y otras por el estilo; mientras que la naturaleza actúa desde el centro, por decirlo así, de su sustrato o materia, que por sí es de todo punto informe. Por tanto, muchas son las materias de las artes, y uno solo el sustrato de la naturaleza; porque aquellas, por estar formadas en manera diferente por la naturaleza, son distintas y varias; éste, en cambio, por no estar en manera alguna formado, es del todo indiferenciado, teniendo en cuenta que toda diferencia y diversidad provienen de la forma.

Gervasio: ¿De manera que las cosas formadas por la naturaleza son materia para el arte, y una sola cosa informe es la materia de la naturaleza?

Teófilo: Así es³¹⁴.

En efecto, la ‘materia artificial’, en su diversidad, es una materia ya conformada por la propia Naturaleza y puede ser percibida por los sentidos. Sin embargo, la ‘materia natural’, una y misma materia indeterminada que subyace bajo todas las formaciones naturales, de la cual procede la anterior como conformación diversa de ésta, sólo puede conocerse a través de la razón, sólo puede saberse a través del intelecto.

³¹⁴ Ibíd., págs. 91, 92.

Gervasio: ¿Y no es posible conocer la materia de la naturaleza de la misma manera que vemos y conocemos claramente las materias de las artes?

Teófilo: Sin duda, pero con distintos principios de conocimiento; pues así como no conocemos los colores y los sonidos con un mismo sentido del mismo modo no vemos con unos mismos ojos la materia de las artes y la materia de la naturaleza.

Gervasio: Queréis decir que vemos la primera con los ojos carnales y la segunda con los ojos de la razón.

Teófilo: Bien [...]

Gervasio: Pero me parece que este substrato de la naturaleza no puede ser un cuerpo ni tener cualidad alguna, porque, huidizo como es, ya bajo una forma y ser natural, ya bajo otra forma y otro ser, no se muestra visiblemente, como en el caso de la madera o la piedra que se dejan ver siempre en lo que son, sea como materia o substrato, sea bajo cualquier forma en que aparecen.

Teófilo: Decís bien [...] {ya que} esa materia de las cosas naturales no puede hacerse patente sino al intelecto. [...]

De todo esto se puede concluir que nada se aniquila, ni pierde el ser, sino tan sólo su forma exterior accidental y material. Por tanto, así la materia como la forma sustancial de cualquier cosa natural, que es el alma, son indisolubles e indestructibles, siendo imposible que pierdan enteramente el ser³¹⁵.

De nuevo el ‘alma’, definida ahora como <<forma sustancial>>, se postula como principio formal, principio conformador de la sustancia material; un principio material que, siguiendo la más pura tradición presocrática, permanece frente a la diversidad de sus manifestaciones. Dos principios o sustancias que Bruno declara imperecederas.

En el Cuarto Diálogo de la obra: *Del principio material considerado como sustancia*, el pensador renacentista nos habla, casi literalmente, de la materia plotiniana, concebida en sus dos estados o grados de pureza: la ‘materia inteligible’ y la ‘materia sensible’:

Teófilo: Es necesario que haya un principio de la existencia de todas las cosas existentes. Además, la razón misma no puede evitar, ante cualquier cosa susceptible de distinción, presuponer algo indistinto [...] Esta cosa indistinta es una esencia común, a la que se agregan la diferencia y las formas distintivas. Y ciertamente que así como todo lo que es sensible supone el substrato de lo sensible, así también todo lo que es inteligible supone el sustrato de la inteligibilidad.

Es preciso, pues que haya algo que corresponda a la esencia común de uno y otro substrato [...] y así como en las sustancias corpóreas hay algo de formal y divino, así también en las sustancias divinas conviene que haya algo de material, a fin de que las

³¹⁵ Ibíd., págs. 92-96.

cosas inferiores se conformen a las superiores y el orden de las unas dependa del orden de las otras {nuevamente detectamos la aplicación del ‘principio de uniformidad’}. [...] ³¹⁶.

El Nolano postula que la materia generadora de las cosas corpóreas es la misma y única materia generadora de las incorpóreas, ambas con idéntica capacidad de ‘poder ser’. Es decir, una misma sustancia material es potencia de ser tanto sustancia material corpórea (dotada o conformada a través de la magnitud) como sustancia material incorpórea (carente de toda dimensión). Y una ‘potencia activa’, principio formal común, que ejerce su actividad conformadora sobre una ‘potencia pasiva’ o sobre un ‘poder ser’ tanto corpóreo como incorpóreo.

Dicson: En lo que acabáis de exponer brevemente habéis aportado muchas y buenas razones para venir a la conclusión que hay una sola materia, y una es la potencia por la cual todo lo que es, es en acto, y que con igual razón conviene a las sustancias corpóreas y a las incorpóreas, siendo así que las unas y las otras tienen el ser del poder ser [...] Con todo [...] desearía que en alguna otra manera explicarais cómo puede darse en las cosas más excelentes, como lo son las incorpóreas, lo informe e indeterminado; cómo puede allí hablarse de la misma materia y cómo se pueda dejar de llamar cuerpo a lo que resulta del advenimiento de la forma y del acto; cómo pretendéis que haya materia donde no hay mutación, generación ni corrupción alguna; toda vez que a la materia no se le ha asignado nunca otro fin; cómo podríamos decir que la naturaleza inteligible es simple y afirmar (al mismo tiempo) que hay en ella materia y acto.

Teófilo: [...] Todo lo que decís: ser (ella) la causa constitutiva de naturaleza corpórea, substrato de transformaciones de toda clase y parte de compuestos, conviene a esta materia (en cuanto lo es) en su sentido específico. Porque la misma materia –para decirlo más claro- o (sea) aquello mismo que puede ser hecho o bien puede ser, es hecho o mediante las dimensiones y extensión del substrato y las cualidades que concierne a la cantidad, y esto se llama sustancia corpórea y supone (una) materia corpórea; o es hecho –si asume un ser nuevo- sin aquellas dimensiones, extensión y cualidades, y es entonces sustancia incorpórea que supone asimismo dicha materia. De esta manera, a una potencia

³¹⁶ *Ibíd.*, págs. 117, 118.

“Plotino, en el libro sobre la *Materia*, dice que “si en el mundo inteligible hay multitud y pluralidad de especies, es necesario que haya algo de común, aparte de lo propio y la diferencia de cada una de ellas. Aquello que es común hace de materia, lo que es propio y obra la diferencia hace de forma”. Añade que “si este (mundo sensible) es imitación de aquel (mundo inteligible), la composición de éste es imitación de la composición de aquél. Además, aquel mundo (inteligible), si carece de diversidad, no posee orden; si carece de orden, no tiene belleza y ornamento; todo esto concierne a la materia”.

Por eso el mundo superior no ha de ser considerado del todo indivisible, sino también, por algunos de sus aspectos, divisible y vario: división y distinción que no puede ser concebida sin alguna materia que esté en su base. Y [...] llamaré materia aquello en que se unen tantas formas. Este (ser), antes de ser concebido como vario y multiforme, es concebido como uniforme; y antes de ser concebido como formado, es (concebido) informe.” *Ibíd.*, pág. 119.

activa (común) tanto a cosas corpóreas como incorpóreas [...] corresponde una potencia pasiva tanto corpórea como incorpórea, y un poder ser así corpóreo como incorpóreo³¹⁷.

Por último, Bruno nos sitúa en un proceso de <<contracción>> de la ‘sustancia material’ mediante el cual, ésta, según su predisposición o afinidad con un estado u otro, es conformada ‘materia corpórea’ o conformada ‘materia incorpórea’. Y esta es, según Bruno, la única diferencia que puede darse en lo que él llama la “única materia”.

Dicson: Algunos, aunque conceden que hay materia en las cosas incorpóreas, las conciben, no obstante, de manera muy distinta (a las de las cosas corpóreas).

Teófilo: Sea todo lo grande que se quiera la diferencia que hay entre ellas según la esencia propia de cada una –en cuya virtud la una desciende a ser corpórea y la otra no; la una recibe cualidades sensibles, y no las recibe la otra-; y por más que no parece que puedan tener una esencia común aquella materia a la que repugna la cantidad y el ser soporte de las cualidades que tienen su raíz en las dimensiones, y la naturaleza a la que no repugna ni una ni otra cosa; con todo, una y otra son una sola, y toda la diferencia (entre ellas) deriva de que (la única materia) se contraiga a ser corpórea o incorpórea³¹⁸.

Como puede advertirse en la intencionalidad de todo lo expuesto, lo que se pretende, en definitiva, es reflexionar sobre la posibilidad de admitir racionalmente la existencia de una única materia o sustancia material, presente en múltiples y diferentes estados, ordenaciones que muestra, probablemente, en función de las igualmente múltiples y diferentes combinaciones y fuerzas que, por siempre, la sustancia dominante racional/inteligente, produce y ejerce sobre aquella. Unas leyes de carácter universal, variadas en sus efectos, mediante las cuales el principio activo formal/espiritual gobierna y actúa sobre el principio pasivo informe/material; leyes universales que son el origen o causa de sus numerosas y distintas configuraciones o grados. Si fuesen infinitas las combinaciones y las fuerzas que presiden sus transformaciones, también éstas serían ilimitadas: probablemente, sólo un número ínfimo de ellas son conocidas por el hombre.

Una sustancia material diseminada por todo el cosmos, sin objeto al vacío, generadora de los mundos y de los seres naturales que los habitan. Esta materia elemental, que se sustrae a nuestros sentidos y a nuestros instrumentos de observación y análisis, sería probablemente, en su estado primitivo, de una naturaleza más perfecta (una naturaleza imponderable, sutil y etérea; sólo perceptible por las criaturas

³¹⁷ *Ibíd.*, págs. 120, 121.

³¹⁸ *Ibíd.*, pág. 122.

inteligentes en estado de espíritu, es decir, desvinculadas de un cuerpo material) que la materia tangible (único estado percibido por las criaturas racionales unidas a un cuerpo orgánico), y origen o principio de esta última. La sustancia material, en estado etéreo y sutil, tendría para el espíritu, por mor de la ‘ley de afinidad’ y en función de la pureza o perfección sustancial, una apariencia tan material como la propia materia de nuestro globo tiene para los seres racionales que lo poblamos; una materia intangible que, haciendo uso del ‘principio de uniformidad’, podría ser manipulada (combinada, dispersada, transformada en definitiva, con diversos fines y objetivos) por aquél de la misma forma que el ser humano manipula la materia sensible que le rodea, aunque, seguramente, mediante procedimientos totalmente distintos y desconocidos por éste. Los dos grados extremos podrían ser: el estado de pureza absoluto, sólo percibido por las sustancias inteligentes que han alcanzado un elevado grado de excelencia, y la materia tangible que percibe el hombre a través de sus órganos sensoriales. Aunque cabe pensar (cuando se aborden temas como el progreso y la pluralidad de mundos habitados, así se expondrá y argumentará) en estados del ser humano y de la materia inferiores en perfección a los que actualmente conocemos. En efecto, entre ambos extremos existiría una cantidad infinita de disposiciones más o menos alejadas de aquellos en función del medio en el que tengan que ejercer su función. Un medio que siempre guardaría relación con el grado de perfección de los seres que en él habitan, desde la sutileza más pura a la materialidad más grosera (densa, opaca o compacta).

Bajo estas hipótesis, no irían muy desencaminadas las características o cualidades de ‘fluido’, ‘infinito’ y ‘etéreo’, consideradas de manera conjunta, que Tales, Anaximandro y Anaxímenes atribuyeron, respectivamente, al ‘principio material’ generador de todas las cosas³¹⁹.

En conclusión, unidad en la variedad: unidad armónica en la variedad infinita de todo lo creado, donde se vislumbra la vasta ‘ley de continuidad’, ley que, como apuntamos al principio, presidiría el tránsito entre los distintos estados o grados materiales.

Al amparo de tales supuestos, sería razonable suponer que aquellas leyes universales, que rigen las distintas fuerzas y combinaciones a que está sometida la sustancia material, han actuado desde el origen de la creación, lo hacen ahora y lo seguirán haciendo por siempre; y es, en este sentido, por lo que podría decirse que el proceso

³¹⁹ Vid. Nota 1.

mismo de creación es un proceso continuo en la eternidad: un proceso de <<creación continuada>>.

Todos estos hipotéticos planteamientos, basados en la existencia de una única materia bajo distintos estados, manifestaciones o configuraciones –tangibles/sensibles e intangibles/inteligibles-, abren nuevos horizontes a aquella compleja cuestión que de Volder y des Bosses planteaban insistentemente a Leibniz: cómo se produce, si es que ello es posible, el tránsito de lo metafísico/suprasensible a lo físico/sensible.

A mi juicio, tanto la 'sustancia material' como la 'sustancia espiritual' son dos verdades axiomáticas que no precisan demostración, pues la existencia de ambas reposa en la 'ley causa-efecto'. Efectivamente, ambos principios se constatan en sus efectos. Y en este sentido, detrás de un efecto inteligente debe subyacer una causa inteligente. Los 'espíritus', sustancias inteligentes del universo, no serían más que el resultado del infinito proceso de 'individuación' al que estaría sometido el 'principio espiritual'.

La 'sustancia espiritual individualizada' se postula así como una de las pruebas evidentes de la existencia de Dios, ya que en la 'Ciudad/Estado de Dios' sería un absurdo manifiesto imaginar a su soberano gobernando, un gobierno especialmente sujeto a la ley moral, a una comunidad de entes materiales carentes de intelecto, de razón y de libre albedrío.

De lo anterior se deduce que la 'sustancia espiritual', regida por leyes particulares, es de distinta naturaleza que la 'sustancia material'; evidencia corroborada por el hecho de que el 'espíritu' goza de una existencia propia e independiente que no está sujeta a los ciclos de combinación y dispersión, procesos propios de la 'materia'.

4.2 La vida del espíritu y la ley del progreso.

[...] al mostrarse que el alma es inmortal, ella no tendrá ningún otro escape de sus vicios ni otra salvación más que el hacerse mucho mejor y más sensata. Porque el alma se encamina al Hades sin llevar consigo más que su educación y su crianza, lo que en verdad se dice que beneficia o perjudica al máximo a quien acaba de morir y comienza su viaje hacia allí³²⁰.

³²⁰ Platón, *Fedón*, 107c. Platón (2004), pág. 123.

Como ya vimos en su momento, el sistema metafísico leibniziano (‘monadología’ y ‘sistema de la armonía preestablecida’) no admite la creación de sustancias racionales partiendo del ‘principio de igualdad’ cualitativa. Los espíritus, al igual que el resto de sustancias, son creados predeterminada y cualitativamente diferentes, en función del lugar que han de ocupar, del fin que han de desempeñar, en la totalidad; como dice Leibniz: <<no tanto según su excelencia como conforme a conveniencia>>. El ser racional no se postula como fin en sí mismo, como fin último de la creación, es decir, no todo en el universo apunta o está pensado con miras a los seres inteligentes, sino que éstos son simples medios, simples eslabones de la cadena formada por el conjunto de todas las cosas creadas. Para el filósofo de Hannover, los seres racionales son simples piezas cuya función es rellenar los huecos que la divinidad tenía previstos para ellos dentro del gran puzzle de la creación –la actualización del mejor de los mundos posibles-³²¹.

Es cierto, y así lo reconoce Leibniz, que el mundo material, el mundo de las criaturas irracionales y el de los cuerpos inanimados, es necesario para que la criatura racional trabaje y progrese, desarrollando su inteligencia y ejercitando su razón³²², siempre con el divino objetivo de perfeccionarse. Es así como la ‘Ciudad de Dios’ será el estado más perfecto posible. Podría concebirse, por tanto, un universo de <<seres racionales en general>> sin un mundo material, pero nunca éste sin aquellos: <<un simple desierto vano y sin final alguno>>, como advierte Immanuel Kant.

Kant, en la segunda parte de su *Crítica del juicio: Crítica del juicio teleológico*, epígrafe 86: *De la teleología ética*, escribe:

El entendimiento más ordinario, al reflexionar sobre la existencia de las cosas en el mundo y sobre la existencia del mundo mismo, no puede desprenderse del juicio siguiente, a saber: que todas las diversas criaturas, por muy grande que sea el arte de su disposición, por muy diversa y muy conforme a fin que sea la conexión en que mutuamente se enlazan; que el conjunto mismo de tantos sistemas de criaturas, para nada existiría si en ellos no hubiera hombres (‘seres racionales en general’), es decir, que sin los hombres, la creación entera sería un simple desierto vano y sin final alguno³²³.

Y más adelante continua:

³²¹ Vid. Notas 167, 170.

³²² Vid. Nota 169.

³²³ Kant (2009), págs., 410, 411.

Pero tampoco es por su relación con la facultad de conocer del hombre (la razón teórica) por lo que la existencia de todo lo restante en el mundo recibe su valor como, verbigracia, para que exista alguien que pueda contemplar el mundo. Pues si esa contemplación del mundo no representara al hombre nada más que cosas sin fin final, no podría, del hecho de que el mundo es conocido, resultar valor alguno para la existencia del mismo, y hay ya que presuponer un fin final del mundo, en relación con el cual la contemplación misma del mundo tiene un fin. [...] Así es que sólo la facultad de desear, pero no aquella que hace al hombre dependiente de la naturaleza (mediante impulsos sensibles), no aquélla en consideración de la cual el valor de su existencia descansa en lo que recibe y goza, sino el valor que él solo puede dar a sí mismo, y que consiste en lo que él hace, en cómo y según qué principios obra, no como miembro de la naturaleza, sino en la *libertad* de su facultad de desear, es decir, que una buena voluntad es lo único que puede dar a su existencia un valor absoluto, y, con relación a ella, a la existencia del mundo un *fin final*.

También el juicio más ordinario de la sana razón humana, con tal de que se le dirija a esta cuestión y se excite a su resolución, está perfectamente de acuerdo con esto, a saber, que el hombre no puede ser un fin final de la creación más que como ser moral³²⁴.

Para el filósofo de Königsberg, todo lo que existe en la creación es medio, cuyo fin es el propio 'ser racional en general', que se postula como único ser, de entre todas las cosas creadas, que es 'fin último', 'fin incondicionado': <<fin final de la creación>>, pero, puntualiza Kant, no como ser intelectual sino como <<ser moral>>, una cualidad que se fundamenta en la 'libertad', facultad suprasensible que descansa en el valor de la 'acción'. Desde esta perspectiva, la sustancia material, la diversidad de sus configuraciones o manifestaciones, no sería más que un simple medio o instrumento enfocado al trabajo y perfeccionamiento de las criaturas inteligentes.

A mi juicio, y bajo estos supuestos, hay argumentos suficientes para sostener el 'principio de igualdad' cualitativa en el proceso de actualización de las sustancias racionales, un principio más acorde con la justicia y equidad divina. Al amparo de este principio todos los espíritus serían creados iguales, inocentes, simples e ignorantes, con idénticas aptitudes orientadas a su progreso individual, un progreso, intelectual y moral, sujeto a la 'ley del trabajo', a la ley del esfuerzo personal. Ningún ser racional es portador de dones o privilegios a la hora de enfrentarse a la gran prueba de la vida, una andadura que ha de conducirle a la perfección, o, mejor dicho, a la cuasi-perfección, pues la superioridad absoluta sólo radica en la sustancia inteligente suprema. Es decir, los espíritus nacerían en la semejanza pero nunca terminarían en ella, puesto que no hay

³²⁴ *Ibíd.*, págs., 411, 412.

un punto límite en la curva del progreso, siempre habría un estado gradual, diferencial, entre ellos, estados derivados del propio grado de perfección alcanzado por los mismos.

Dios, por tanto, crearía sustancias inteligentes imperfectas, limitadas en origen; empero, fruto de la excelencia divina es todo aquello que la divinidad ha depositado en ellas, cualidades en estado embrionario, atributos capaces de desarrollarse y alcanzar la máxima perfección que les es posible: 'intelecto' (conocimiento), 'razón' (libertad y ley moral) y 'libre albedrío' (uso particular que cada sustancia inteligente hace del intelecto y de la razón); facultades que, aun en estado de infancia, tienden, miran, apuntan hacia lo perfecto: lo bueno, lo mejor, el orden, la armonía, el amor, la belleza, en sí, el conocimiento de las verdades eternas y de las causas finales. <<Pues los dioses no revelaron desde un comienzo todas las cosas a los mortales, sino que estos, buscando, con el tiempo descubren lo mejor>>³²⁵.

A partir de su punto de origen o de partida, la criatura racional será responsable de su propio obrar -sentir, pensar y hacer-, a lo largo de una vida que no tiene fin para ella, pues si el progreso es ilimitado la vida del espíritu también lo es.

Como ya se expuso en el subapartado: *El principio de progreso*, dentro del estudio y análisis del pensamiento leibniziano, la 'ley del progreso' o 'principio de perfección continua' en la creación conduce a diversos estados graduales en las sustancias inteligentes, es decir, hay grados en la perfección de éstas según el grado de desarrollo racional de las mismas: fases graduales *ad infinitum*. Se trata, por tanto, de una mejora continua e ilimitada del propio espíritu, individual e intransferible, que afecta tanto al ámbito del conocimiento como al de la moral, sin necesidad, como es fácil de apreciar observando nuestro entorno particular, de que haya desde el principio un desarrollo paralelo de ambas facultades; sólo a partir de un determinado grado de perfección se llegaría a alcanzar un elevado grado de equilibrio: una cota de progreso que incidiría directamente en los estados propios de libertad y felicidad del alma humana.

La 'ley del progreso' del espíritu podría asemejarse al trazado positivo de la 'función real de variable real' $y=k/x$, una función racional, representativa de la proporcionalidad inversa, continua en todo su campo de existencia, es decir para todo valor de x (número real) $\neq 0$; y siendo k una constante $\neq 0$.

³²⁵ Estobeo, Juan, *Eclogae Physicae, Dialecticae et Ethicae* I 8, 2. Varios Autores (1981), pág 298, 299. Nota 29, pág. 299: "Cherniss y Dodds, entre otros, ven aquí una afirmación, tal vez la primera, de progreso intelectual y cultural."

En efecto, tomemos, por ejemplo, la rama positiva de la curva geométrica en ambos ejes de coordenadas x e y (k y x positivos y mayores que cero); sitúense en el eje de abscisas los valores correspondientes a los múltiples grados de imperfección/*no ser*, y en el eje de ordenadas los valores relativos a los diversos grados de perfección/*ser*. Evidentemente, todo valor de grado de imperfección tendrá su proyección correspondiente en un determinado y único valor de grado de perfección. Estamos, por tanto, desde la matemática conjuntista frente a una ‘aplicación biyectiva’, es decir, lo que comúnmente se denomina en esta disciplina con el nombre de ‘biyección’. Como puede apreciarse, la curva geométrica es asintótica en ambos ejes de coordenadas.

En el ‘límite’ de la función, cuando x tiende a ∞ , y y tiende a 0, es decir, estaríamos en el punto donde el *no ser* es un estado o grado de *ser* infinitamente pequeño (un ‘infinitesimal’ como diría Leibniz apoyándose en sus estudios dentro del análisis o cálculo diferencial), lo cual conduce a afirmar que *ser* y *no ser* no son términos opuestos sino relativos, es decir, en el espíritu no puede existir la imperfección absoluta sino a lo sumo una perfección infinitamente pequeña.

Supongamos que el espíritu comienza su andadura en ese punto de la curva geométrica. A partir de aquí llevaría a cabo una evolución continua, que le haría ascender progresivamente en la misma, aumentando, de manera constante, su grado de perfección y disminuyendo, de manera constante, su grado de imperfección.

En el polo opuesto, en el ‘límite’ de la función, cuando x tiende a 0, y y tiende a ∞ , es decir, no existe un valor último en el grado de perfección, lo cual conduce a afirmar que en el espíritu no puede existir la perfección absoluta sino a lo sumo una imperfección infinitamente pequeña.

El espíritu, por tanto, nunca llegaría a la perfección en valor o término absoluto, expresión que solo podría encontrarse en la sustancia inteligente suprema. Y esto precisamente es lo que nos diferencia de ella: grados *ad infinitum* para alcanzar, en término absoluto, la perfección, como grados *ad infinitum* para abandonar, en valor absoluto, la imperfección. Siempre habrá un grado ‘infinitesimal’ de imperfección que impida al espíritu llegar a la suprema perfección que envuelve a la divinidad.

Podría establecerse, por tanto, que todas las sustancias inteligentes conseguirán ser cuasi-perfectas, en un periodo o intervalo temporal que dependerá asimismo del tiempo que empleen en completar el desarrollo de sus facultades intelectuales y morales. Desde

un punto de vista temporal podría decirse, pues, que tardarán más, tardarán menos, pero al final todas alcanzarán la meta marcada en origen por el Creador, es decir, todos los seres racionales tendrían predeterminado el mismo destino final, una idéntica meta a la que todos llegarían en mayor o menor lapso de tiempo en función del trabajo individual efectivo que llevasen a cabo dentro de los campos del conocimiento y de la moral. No habría, por tanto, un camino predeterminado para la sustancia inteligente, en tiempo y lugar, sino que ella misma trazaría su propio camino en función de su propio proceder, trabajando en pos de su propia perfección. Así, el espíritu del hombre, con su sentir, pensar y hacer, escribe y dibuja su propio destino, sujeto, como seguiremos exponiendo y argumentando en próximos subapartados, a la 'ley del progreso', a mi juicio, el corolario más importante de la 'ley universal causa-efecto'. Un transitar del espíritu orientado hacia la máxima excelencia que le es posible alcanzar como sustancia creada, un recorrido sin fin que podría detenerse pero nunca retroceder. Antonio Machado expresó esta idea de manera admirable en sus *Proverbios y Cantares* (II, XXIX, XLIV), de *Campos de Castilla*: a mi razón, una acertadísima reflexión filosófica acerca de lo que es el espíritu del hombre: un hacedor de caminos en su paso por el mar de la vida, <<pasar haciendo caminos, caminos sobre la mar>>:

¿Para qué llamar caminos
a los surcos del azar?...
Todo el que camina anda,
como Jesús, sobre el mar.

Caminante, son tus huellas
el camino, y nada más;
Caminante, no hay camino,
se hace camino al andar.
Al andar se hace el camino,
y al volver la vista atrás
se ve la senda que nunca
se ha de volver a pisar.
Caminante no hay camino
sino estelas en la mar.

Todo pasa y todo queda,
pero lo nuestro es pasar
pasar haciendo caminos,
caminos sobre la mar.

Por otra parte, la filosofía de Hegel nos ayuda a comprender la vida del espíritu a lo largo de su infinita andadura dentro de la senda de progreso gradual y continuo que le conduce a la perfección. En efecto, la vida misma del espíritu podría considerarse un proceso ‘dialéctico’, un itinerario basado en el ‘auto-movimiento’, un desplazamiento interno, un avance propio, que tiene carácter ‘triádico’, encaminado a la obtención de la máxima perfección posible.

- Un *primer momento*, donde el espíritu se halla en estado de pura ‘inocencia’, pero inmerso, dentro del propio proceso dialéctico, en una multiplicidad indefinida de circunstancias y dotado de capacidades suficientes para poder salir de él.
- Un *segundo momento*, donde el espíritu se enajena, se extraña de sí, es decir se produce en él un estado de alienación de lo que es en sí, es decir, ‘espíritu’. Y ello sucede en su unión, vinculación o toma de contacto con la sustancia material. En esta fase, el espíritu conoce y experimenta todo aquello que puede limitar y obstaculizar su trayectoria ascendente de progreso; adquiere conciencia de lo que es el ‘mal’: desvanecimiento del estado inicial de inocencia. Un nuevo estado de conciencia necesario en su particular proceso evolutivo, ya que <<el grano siempre está sujeto a una especie de corrupción antes de germinar>>³²⁶.
- Un *tercer momento*, donde el espíritu supera la alienación anterior y retorna a sí mismo, a su esencia, a su ser en sí de espíritu. En esta etapa, el espíritu es portador de la ‘virtud’, refutación del estado anterior, el ‘mal’, es decir, la negación de la negación de estado original, la ‘inocencia’, recuperando así la disposición inicial positiva pero elevada a su grado moral e intelectual más alto. La sustancia inteligente, en esta etapa, se encontraría en el punto álgido de la curva que representa el desarrollo de su capacidad racional y, consecuentemente, en posesión de un elevado grado de conocimiento y dominio sobre la ‘materia’.

El mal, por tanto, y como reconoce el propio Leibniz, es el medio, el camino que conduce al espíritu del hombre a mayores perfecciones³²⁷.

Y es así como el espíritu logra ‘auto-realizarse’, ‘auto-conocerse’, adquiriendo una percepción totalmente distinta de lo que es en realidad y para lo que ha sido creado.

Cada momento es imprescindible para alcanzar el objetivo final, porque en cada uno de ellos se muestra como las facultades del alma se van desarrollando de manera

³²⁶ Mateo, 4, 27 y Juan 12, 24.

³²⁷ Vid. Nota 206.

paulatina, es decir, todo lo que le acontece al espíritu en cada momento por el que transcurre no es independiente de su destino final, sino que cada uno de esos estadios no pueden aislarse, suprimirse de éste, ya que constituyen momentos necesarios para su desarrollo completo como sustancia racional. Todos esos momentos forman parte de esa unidad que es el espíritu en sí: una unidad en la que ninguna de esas etapas puede quedar al margen de ese particular proceso, y de las que la sustancia inteligente siempre guarda conciencia como un todo, un todo que no es otra cosa que su propia vida.

Hegel (1770-1831), en *Fenomenología del espíritu* (1807), escribe:

El capullo desaparece con la floración, y cabría decir que ésta lo refuta; igualmente, al aparecer el fruto ocupa el lugar de la flor, como su verdad. Dichas formas no sólo se distinguen entre sí sino que cada una de ellas se desvanece bajo el impulso de la siguiente, porque son recíprocamente incompatibles. Al mismo tiempo, empero, su fluida naturaleza las convierte en momentos de la unidad orgánica, en la cual no sólo no se rechazan, sino que se vuelven necesarias tanto la una como la otra; y esta igual necesidad constituye ahora la vida del conjunto³²⁸.

Por otra parte, cabría plantearse cuál es el *modus operandi* a través del cual el espíritu avanza dentro de cada una de sus fases de desarrollo. La respuesta nos la proporciona Hans-Georg Gadamer a través del concepto de <<experiencia dialéctica>>.

El discípulo de Heidegger, en su hermenéutica filosófica, considera que los seres racionales somos una <<pre-comprensión>> formada por <<prejuicios>>, es decir, el espíritu del hombre está inundado de una serie de ideas, de expectativas, derivadas de su situación hermenéutica actual, ética e intelectual; y estos prejuicios pueden tropezar con instancias negativas; tales choques (en esencia, contradicciones con aquello que pensamos, sentimos y hacemos, es decir, con lo que en definitiva somos) son lo que constituyen el carácter dialéctico de la experiencia.

La verdadera experiencia, es siempre negativa. [...] la experiencia que uno hace transforma el conjunto de su saber {y de su hacer}. En sentido estricto no es posible <<hacer>> dos veces la misma experiencia³²⁹.

³²⁸ Hegel (2015), págs., 428, 429.

³²⁹ Gadamer (1997), págs. 428, 429.

En este tipo de experiencia, que Gadamer llama <<experiencia dialéctica>>, el filósofo de Marburgo remite a la filosofía hegeliana. Gadamer considera a Hegel y su *Fenomenología del espíritu* como un importante punto de referencia. En esta obra su autor muestra cómo la conciencia, que quiere hacerse consciente de sí misma (‘autoconocerse’), tiene sus experiencias. Sin embargo, Gadamer se siente obligado a poner el acento sobre la diferencia que existe entre la <<autoconciencia absoluta>> (a la cual, según Hegel, debería conducir la <<dialéctica de la experiencia>>) y la <<conciencia hermenéutica>>. En efecto, la experiencia como tal jamás podrá ser ciencia, un saber concluyente o absoluto.

La dialéctica de la experiencia tiene su propia consumación no en un saber concluyente, sino en esa apertura a la experiencia que es puesta en funcionamiento por la experiencia misma³³⁰.

Y en este sentido, la autentica experiencia es aquella que permite al ser humano hacerse consciente de su propia ‘finitud’; sólo Dios en absoluto.

La experiencia es, pues, experiencia de la finitud humana. Es experimentado, en el auténtico sentido de la palabra, aquel que es consciente de esta limitación, aquel que sabe que no es señor ni del tiempo ni del futuro; pues el hombre experimentado conoce los límites de toda previsión y la inseguridad de todo plan³³¹.

En efecto, la verdadera experiencia que produce alteridad en el ser racional está fundamentada en su condición de ‘ser finito’ (la ‘cuasi-infinitud’, como ya vimos, no es más que un grado, aunque infinitamente pequeño, de finitud). Una finitud a la que es inherente una apertura hacia lo otro, hacia nuevas experiencias que proporcionan al espíritu del hombre nuevos horizontes de conocimiento y modifican su pensar, sentir y hacer sobre algo, siempre en pos de un cambio hacia algo más elevado, hacia algo mejor de lo que era. Un proceso que, como vimos, era ilimitado: ilimitadas experiencias orientadas hacia un progreso igualmente ilimitado.

³³⁰ *Ibíd.* pág. 432.

³³¹ *Ibíd.* págs. 433, 434.

4.3 Pluralidad de mundos habitados y de existencias corporales del espíritu.

Sócrates: [...] si no creyera que voy a presentarme, en primer lugar, ante otros dioses sabios y buenos, y, luego, ante personas ya fallecidas mejores que las de acá, cometería una injusticia no irritándome de mi muerte. [...] De modo que por eso no me irrita en tal manera, sino que estoy bien esperanzado de que hay algo para los muertos y que es, como se dice desde antiguo, mucho mejor para los buenos que para los malos. [...] porque me resulta lógico que un hombre que de verdad ha dedicado su vida a la filosofía en trance de morir tenga valor y esté bien esperanzado de que allá va a obtener los mayores bienes, una vez que muera. [...]

Pues nada es más cierto, Cebes [...] que en realidad se da el revivir y los vivientes nacen de los muertos y las almas de los muertos perviven³³².

Vamos a tratar ahora acerca de la posibilidad de que el espíritu disponga de una pluralidad de vidas unido a un cuerpo material como requisito imprescindible para su progreso individual, así como de la posible existencia de infinitos mundos habitados de diferentes categorías o múltiples niveles de excelencia: distintas moradas del espíritu en función de su grado de desarrollo moral e intelectual.

Leibniz reconoce abiertamente la más que probable existencia de una pluralidad de globos, mundos poblados por seres racionales, con diversos grados de perfección³³³.

Textos de la antigüedad, que comentan algunos de los pensamientos o reflexiones del filósofo presocrático Anaxágoras, apuntan a la existencia de otros mundos semejantes al nuestro, donde la vida sigue un curso similar al de nuestro planeta.

Simplício, en *Física* 34, 28-35, 13, escribe:

En efecto, poco después del inicio del libro I del *Sobre la naturaleza*, Anaxágoras dice lo siguiente: <<Dada esta situación, se debe creer que hay muchas cosas y muy variadas en todas las que se han compuesto, y semillas de todas las cosas poseedoras de variados aspectos, colores y aromas. Y se estructuraron hombres y todos los demás seres vivos que cuentan con alma. Y estos hombres tiene ciudades pobladas y campos cultivados, como entre nosotros, y hay para ellos también sol y luna y demás astros, como entre nosotros, y la tierra les produce muchas cosas y muy variadas, las más útiles de las cuales las almacenan en sus casas y las usan. {Y, en 157, 9-24, añade}:>>

[...] Y que alude indirectamente a otro ordenamiento cósmico que el producido entre nosotros, lo patentiza la frase <<como entre nosotros>>, dicha más de una vez. Y que no piensa en aquel otro ordenamiento cósmico como si fuera uno sensible que haya precedido a este en el tiempo, lo muestra la frase <<las más útiles de las cuales las

³³² Platón, *Fedón*, 63b-64a, 72-e. Platón (2004), págs. 38, 39, 56.

³³³ Vid. Nota 207.

almacenan en su casa y las usan>>. En efecto, no dice <<usaron<< sino <<usan>>. Ni tampoco dice que hay ahora otras moradas dispuestas similarmente a las nuestras. En efecto, no dice <<el sol y la luna existen entre aquellos como entre nosotros>>, sino <<sol y luna, como entre nosotros>>, como si hablase de otros astros, como sol, luna, etc. Pero si estas cosas son así o de otro modo, merece que se lo investigue³³⁴.

Partiendo de una aceptación sin fisuras de la inmortalidad del alma humana, Sócrates, en el mito escatológico con el que concluye el *Fedón*, lleva a cabo una descripción detallada de algunas de las moradas preparadas para recibir al espíritu del hombre en función de la pureza o perfección de aquellas y del grado de desarrollo o estado de progreso de éste³³⁵.

También en las *Sagradas Escrituras* encontramos pasajes aludiendo al citado tema. Por ejemplo, en *Juan* 14, 1-3:

No se turbe vuestro corazón. Creéis en Dios, creed también en mí. En la casa de mi padre hay muchas moradas/mansiones; y si no, os lo habría dicho, puesto que voy a preparar lugar para vosotros. Y cuando me haya ido y os haya preparado el lugar, vendré otra vez y os tomaré junto a mí, a fin de que donde yo estoy estéis vosotros también.

Probablemente, ‘infinitos mundos’ habitados por criaturas racionales con un nivel evolutivo acorde al grado de perfección de la sustancia material: 'materia' con que se configuran los cuerpos orgánicos e inorgánicos que los estructuran. ¿Qué sentido tendría la existencia de esos mundos si no es para, tras el proceso de desarrollo adecuado para tal fin, la recepción de seres inteligentes? Seres racionales vinculados a un cuerpo material, en unas condiciones iguales, similares o distintas a las de los seres humanos que pueblan nuestro globo.

Empero, es razonable pensar que no todos los mundos, tras ser creados, están preparados para recibir criaturas inteligentes; antes bien deben gozar de unas condiciones apropiadas que les permita ejercer tal función; pensemos por ejemplo, en nuestro planeta Tierra: la ciencia ha demostrado que no siempre estuvo habitado por seres humanos, sino tras un largo periodo de tiempo en el que después de la simple materia inanimada fueron surgiendo distintas especies de organismos y animales irracionales hasta la tardía aparición del hombre. Mundos que se crean, se regeneran,

³³⁴ Varios autores (1979), págs. 381, 382.

³³⁵ Platón, *Fedón*, 107c-115a. Platón (2004), págs. 123-126.

desaparecen, dando paso a la aparición de otros nuevos. Un proceso de renovación continua del universo.

¿Cómo sería el tránsito o devenir del espíritu a través de esa diversidad de mundos? El espíritu, individuación del ‘principio espiritual’, una vez tuviese su primer contacto con la sustancia material, es decir, en su primera existencia corporal, permanecería en ese mundo mediante sucesivas vidas unido a un cuerpo, hasta conseguir las condiciones adecuadas de progreso que le permitiesen acceder a un mundo superior, afín o acorde a las citadas condiciones. Porque cabría pensar que los distintos mundos sólo recibirán a sustancias inteligentes afines al grado de perfección de los mismos, es decir, siempre en función del nivel de desarrollo moral e intelectual de aquellas. Por tanto, los distintos estados de progreso a los que puede aspirar el espíritu no se alcanzarían ni en una sola vida carnal ni en un solo mundo material, sino a través de múltiples existencias corporales, una pluralidad de vidas encadenadas en las que tendría la oportunidad de ir perfeccionándose de manera gradual. Ante tales consideraciones podría deducirse que su presencia actual en nuestro globo no ha sido la primera ni será la última en su marcha continua de progreso, hasta llegado el momento en que el espíritu adquiriera el grado de excelencia requerido para seguir avanzando sin necesidad de unirse a un cuerpo natural. Este razonamiento surge de la aplicación del ‘principio de uniformidad’ entre la organización de nuestras sociedades culturalmente más avanzadas y la estructura y directrices que rigen el funcionamiento de la sociedad espiritual instaurada en la Ciudad de Dios, siendo aquellas un simple reflejo, una burda copia de la república divina.

La hipótesis de pluralidad de existencias corporales del espíritu, lo que comúnmente ha sido llamado ‘transmigración de almas’ o ‘metempsicosis’, ha sido defendida tanto por filósofos orientales como por filósofos occidentales. Dejando al margen la abundante literatura que la filosofía oriental ha dejado al respecto, vamos a centrarnos en algunas manifestaciones que hemos heredado de la filosofía de Occidente.

Así, por ejemplo, testimonios antiguos refieren que Pitágoras afirmaba recordar sus vidas precedentes, es decir, sus encarnaciones anteriores.

Esto es lo que cuenta Heráclides de Ponto acerca de él {de Pitágoras}: que una vez había sido Etálida [...] Algún tiempo después {su alma} entró en Euforbo, quien fue herido por Menelao. Ahora bien, Euforbo narraba que cierta vez había sido Etálida y cómo [...] había emigrado una y otra vez [...] y cuánto había experimentado su alma en el Hades, y cuánto las demás soportan allí. Y después de que Euforbo murió, su alma se

trasladó a Hermótimo [...] Después de que Hermótimo murió, se convirtió en Pirro, pescador de Delos. Y nuevamente recordaba todo, cómo había sido primeramente Etálida, luego Euforbo, después Hermótimo y finalmente Pirro. Y después de que Pirro murió, se convirtió en Pitágoras, y recordaba todas las cosas mencionadas³³⁶.

Clemente de Alejandría, en *Stromateis* III 14, escribe sobre Empédocles: <<Y dice {Empédocles}: De los vivientes hacen muertos, cambiando sus figuras, y de los muertos vivientes>>³³⁷. Después de la lectura de este pasaje es inevitable pensar en aquél célebre fragmento de Heráclito de Éfeso: <<Inmortales mortales, mortales inmortales, viviendo la muerte de aquéllos, muriendo la vida de éstos>>³³⁸.

Platón en el *Fedón* lleva a cabo una apología de la inmortalidad del alma (tesis planteada con anterioridad en el *Menón*), entidad que pre-existe y post-existe a su existencia actual; una exposición cargada de connotaciones éticas y metafísicas. La teoría de la reminiscencia, como prueba de la inmortalidad del alma, expuesta en el *Menón*, es, a efectos argumentativos, complementada en el *Fedón* con la ‘Teoría platónica de las Ideas’: una afinidad que éstas comparten con la *psyche*, pues ambas son de idéntica naturaleza, es decir, pertenecen al mismo *status* suprasensible. También, en este sugerente y revelador diálogo, se consolida la ‘teoría dualista’ del individuo: alma-cuerpo: una concepción espiritual, racional y noble del alma, *psyche*, frente al cuerpo, *soma*, receptor sensible y corruptible, portador de apetitos y pasiones³³⁹. Este asunto de la dualidad *psyche-soma*, viene recogido algunos pasajes de las *Sagradas Escrituras*.

Por ejemplo, en la *Epístola a los Romanos* 8, 5-13, dice San Pablo:

Pues, los que viven según la carne, desean lo carnal; más los que viven según el espíritu, lo espiritual. Pues las tendencias de la carne son muerte; más las del espíritu, vida y paz, ya que las tendencias de la carne [...] no se someten a la ley de Dios, ni siquiera pueden; así los que están en la carne no pueden agradar a Dios. [...] más si Cristo está en vosotros, aunque el cuerpo haya muerto, ya a causa del pecado, el espíritu es vida, a causa de la justicia. [...]

Así que, hermanos míos, no somos deudores de la carne para vivir según la carne, pues, si vivís según la carne, moriréis. Pero si con el espíritu hacéis morir las obras del cuerpo viviréis.

³³⁶ Varios autores (1981), pág. 161

³³⁷ Varios autores (1979), pág. 242.

³³⁸ Varios autores (1981), pág. 388.

³³⁹ Vid. Nota 332.

Para esta cuestión de la dualidad alma-cuerpo, ver la etimología de ambos términos en: *Crátilo*, 399d-400c.

El *Mito de la Caverna* (Libro VII de la *República*), es también una brillante y reveladora exposición de las diferentes situaciones o condiciones del alma en su más que previsible alternancia dentro de los ámbitos sensible e inteligible:

Sócrates: Y si se acordara {el alma en el mundo inteligible, sin un cuerpo material} de su primera morada {el alma en el mundo sensible, con un cuerpo material}, del tipo de sabiduría existente allí y de sus entonces compañeros de cautiverio, ¿no piensas que se sentiría feliz del cambio y que los compadecería?

[...] Piensa ahora esto: si descendiera nuevamente y ocupara su propio asiento {el descenso del alma a una nueva vida dentro de un cuerpo orgánico}, ¿no tendría ofuscados los ojos por las tinieblas, al llegar repentinamente del sol?

[...] Y si tuviera que discriminar de nuevo aquellas sombras, en ardua competencia con aquellos que han conservado en todo momento las cadenas, y viera confusamente hasta que sus ojos se reacomodaran a ese estado y se acostumbraran en un tiempo nada breve, ¿no se expondría al ridículo y a que se dijera de él que, por haber subido hasta lo alto, se había estropeado los ojos, y que ni siquiera valdría la pena intentar marchar hacia arriba? Y si intentase desatarlos y conducirlos hacia la luz, ¿no lo matarían, si pudieran tener en sus manos el matarlo? {Trato al que, precisamente, se vio sometido Sócrates}

[...] Pero si alguien tiene sentido común, recuerda que los ojos pueden ver confusamente por dos tipos de perturbaciones: uno al trasladarse de la luz a la tiniebla, y otro de la tiniebla a la luz; y al considerar que esto es lo que le sucede al alma, en lugar de reírse irracionalmente cuando la ve perturbada e incapacitada de mirar algo, habrá de examinar cuál de los dos casos es: si es que al salir de una vida luminosa ve confusamente por falta de hábito, o si, viniendo de una mayor ignorancia hacia lo más luminoso, es obnubilada por el resplandor³⁴⁰.

También en las *Sagradas Escrituras*, detectamos varios pasajes en los que se habla con toda claridad de la pluralidad de existencias corporales de la sustancia espiritual individualizada³⁴¹. Pero el fragmento que, a mi juicio, es paradigmático en cuanto que corrobora la necesidad de la multiplicidad de vidas carnales del espíritu para recorrer el camino íntegro que ha de conducirle a la perfección, se halla en el *Evangelio según San Juan*, 3, 1-12, texto en el que puede advertirse la explícita distinción que Jesús hace entre el espíritu del hombre y el cuerpo que le acompaña en su existencia terrenal:

Había entre los fariseos un hombre llamado Nicodemo, magistrado judío. Fue éste donde Jesús de noche, y le dijo: <<Rabí, sabemos que has venido de Dios como maestro, porque nadie puede realizar las señales que tú realizas, si no está Dios con él>> Jesús le

³⁴⁰ Platón, *República*, 516c-517a; 518^a. Platón (2006) págs. 341-343.

³⁴¹ Por ejemplo: *Mateo*, 11, 12-15, *Mateo*, 17, 9-13, textos en los que Jesús adjudica la misma identidad al profeta Elías y a Juan el Bautista; y *Juan*, 14, 1-3. Vid. Nota 332.

respondió: <<En verdad, en verdad te digo que el que no naciere de nuevo, no puede ver el reino de Dios>> Dícele Nicodemo: <<¿Cómo puede un hombre nacer siendo ya viejo? ¿Puede acaso entrar por segunda vez en el vientre de su madre, y nacer?>> Respondióle Jesús: <<En verdad, en verdad te digo, que el que no naciere de agua y de Espíritu no puede entrar en el Reino de Dios. Lo que es nacido de la carne, carne es; y lo que es nacido del Espíritu, espíritu es. No te asombres de que te haya dicho: Tenéis nacer de nuevo. El viento sopla de donde quiere, y oyes su voz; pero no sabes de dónde viene ni adónde va. Así es todo el que nace del Espíritu>>.

Partiendo del término hombre como compuesto alma-cuerpo, el texto podría interpretarse como sigue: <<El que no naciere de nuevo>> *siendo hombre*. En efecto, todo lo que no naciere de nuevo de los dos elementos de los que está compuesto el ser humano, es decir, de ‘agua/carne’: ‘cuerpo’, y de ‘espíritu’ no podrá alcanzar el Reino de Dios, feudo divino donde imperan las mayores perfecciones: un lugar vetado a todo espíritu que no renaciere como *hombre*, es decir, que no renaciere unido a un cuerpo, requisito éste, por tanto, imprescindible para el desarrollo o progreso del alma, pues sin él, nunca podría formar parte del *estatus* más noble del reino de la gracia. La expresión: <<no sabes de dónde viene ni a adonde va>> (referida al espíritu: <<así es todo el que nace del Espíritu>>), confirma de nuevo la pre-existencia y pos-existencia de la sustancia inteligente respecto de su actual existencia corporal.

A mi juicio, la hipótesis de pluralidad de vidas carnales, como medio de preparación continua del espíritu, es la prueba más evidente de la infinita justicia y bondad del Altísimo. Así, un alma que no llevase a cabo su cometido (que no es otro que trabajar de manera efectiva en pos de su propio progreso moral e intelectual) en una determinada existencia material, recibiría nuevas oportunidades en vidas sucesivas para poder realizar lo que en aquella no hizo. El que no se superen los exámenes de idoneidad, dentro del ciclo o fase de aprendizaje en el que se encuentra el espíritu en un momento concreto, no le impediría repetirlos de nuevo hasta la feliz superación de los mismos, es decir, ello no le privaría de rectificar y mediante el trabajo y el esfuerzo personal, seguir adelante enfrentándose a nuevas pruebas de aptitud que, una vez superadas, le permitirían seguir recorriendo los siguientes niveles que la divinidad ha establecido para su formación en aras de la perfección. Todo lo que haya adquirido en una vida, moral e intelectualmente, le servirá para la siguiente. Todo se acumularía para ser utilizado en posteriores etapas. Y en ello, puede adquirir pleno sentido y consistencia la teoría de las ‘ideas innatas’, como ‘reminiscencia’ de vidas pasadas. Desde un punto de vista

argumentativo, insisto de nuevo en la aplicación del ‘principio de uniformidad’ entre ambas sociedades, la humana y la divina, teniendo en cuenta las diferencias inherentes que, desde una perspectiva cualitativa, seguramente existen entre ambas.

Esta hipótesis explicaría, por ejemplo, la preocupación de Leibniz por el destino de aquellos niños que mueren prematuramente sin haber tenido acceso a ningún tipo de adiestramiento o educación, ni oportunidad de mostrar su hacer en la vida; de aquellos hombres que viven en lugares subdesarrollados de nuestro planeta, o cuyas condiciones, sean del tipo que sean, les impide el acceso a los niveles más básicos de cultura; o personas que padecen algún tipo de deficiencia mental, con idénticas ausencias; ...; unas carencias que les impedirían desarrollarse en igualdad de circunstancias y oportunidades al resto de seres humanos poseedores de unas condiciones de vida totalmente distintas.

No deja de resultar llamativo que Leibniz, con ciertos tintes de fanatismo religioso, recurra para solucionar el problema a vías excepcionales: una gracia o auxilio divino que incluso puede llegar a obtenerse en el momento de la muerte carnal del individuo. Pero, en tales casos, estaríamos ante un modo de actuar ‘extraordinario’ que otorgaría unos privilegios infundados con miras a la ‘salvación’, una salvación o condenación que parece no ser posible más que contando con la vida corporal que el espíritu goza en el presente, y un destino que, en tales circunstancias y a tal efecto, ya está determinado para él, ya que éste, una vez abandona el mundo terrenal, será salvo (fuera del pecado) o condenado (pecando eternamente) según lo que Dios hubiese dispuesto para él, antes de ser actualizado en el mejor de los mundos posibles y con miras al mayor bien de la totalidad³⁴²; algo que, a mi juicio, queda totalmente al margen de la justicia absoluta que mana de la divinidad. Según mi criterio, sería mucho más lógico y razonable que aquellas almas, que aparentemente no han tenido las mismas posibilidades que las que supuestamente han resultado más favorecidas, contasen con nuevas oportunidades para seguir trabajando en pos de su progreso individual, y esa es precisamente la función o tarea que tendría encomendada la pluralidad de existencias o vidas carnales.

Leibniz, en *Ensayos de Teodicea* (1710), escribe:

[...] si [...] un hombre que no ha sido regenerado por el bautismo basta para condenarlo, aún cuando no llegue nunca al pecado actual, como puede suceder y sucede muchas veces, ya sea porque muera antes de la edad de la razón, ya sea porque se vuelva

³⁴² Vid. Subapartado 3.7: La salvación y condenación del hombre.

tonto antes de hacer uso de ella. [...] San Agustín [...] sostiene que sólo el pecado original basta para hacer merecer las llamas del infierno [...] Gregorius de Rímini, general de los agustinos, junto con otros pocos ha seguido a San Agustín contra la opinión recibida desde las escuelas de su tiempo, y por eso se le llamaba el verdugo de los niños, *tortor infantium*. Los escolásticos, en lugar de enviarlos a las llamas del infierno, les han asignado expresamente un limbo, donde no padecen, y son castigados únicamente con la privación de la visión beatífica. [...]

[...] *Los teólogos evangélicos acostumbrados a hablar con bastante moderación sobre este punto, a abandonar estas almas al juicio y a la clemencia de su creador. Nosotros no conocemos todas las vías extraordinarias de que puede servirse Dios para iluminar las almas.*

[...] {Por otra parte} ha habido y que hay una infinidad de hombres en los pueblos bárbaros, que jamás han tenido conocimiento de Dios ni de Jesucristo, algo que es necesario para ser salvados por la vía ordinaria [...] ¿sabemos nosotros si no reciben auxilios ordinarios o extraordinarios que nos son desconocidos? [...]

En los propios dogmas de los discípulos de San Agustín, no puedo aceptar la condenación de los niños no regenerados, ni en general la que procede únicamente del pecado original. Tampoco puedo creer que Dios condene a quienes carecen de luces necesarias. Se puede creer, con muchos teólogos, que los hombres reciben muchos auxilios que nosotros desconocemos, aun cuando esto únicamente suceda en el momento de la muerte³⁴³.

El argumento que justifica recurriendo al 'pecado original', ciertamente resulta hartamente absurdo en tanto que hace cargar con la culpa de otro a alguien que no es responsable de la misma, es decir, el que un individuo sufra sin más las consecuencias negativas provocadas, parece ser, por un inadecuado proceder ajeno, del cual aquél no es partícipe en modo alguno. Volvemos a encontrarnos, en este caso, ante una injusticia manifiesta y, a mi razón, sin nada que ver con el obrar divino.

Sin embargo, se trata de cuestiones a las que nos enfrentamos a diario en el mundo en que vivimos: podríamos preguntarnos, por ejemplo, ¿dónde estaría el mal moral, o cualquier otra causa, que justificase la muerte prematura de un niño provocada por un desastre natural, por un accidente aéreo, o por cualquier otro tipo de catástrofe fortuita, etc.? Si consideramos que el espíritu goza de una sola vida corporal, asumo (descartando el argumento del pecado original, a mi juicio, incompatible con la justicia divina) una manifiesta incapacidad a la hora de dar una respuesta que satisfaga a la razón. Pero si admitimos que el espíritu, previamente y posteriormente a su actual existencia terrenal, ha vivido y vivirá otras vidas, pasadas y futuras, la cosa cambia

³⁴³ Leibniz (2012), págs. 151-154, 293.

radicalmente. Pues el principio: todo efecto tiene una causa, o es causa de un nuevo efecto capaz de resarcir el mal sufrido, ya puede aplicarse en toda su amplitud, es decir sin limitación existencial-temporal alguna. De esta manera, el efecto padecido, al que en principio no encontramos ninguna explicación lógica, puede encontrar su causa en una existencia vivida con anterioridad y que nosotros desconocemos, o el propio efecto ser causa de un nuevo efecto que restituya o compense, en una vida futura, el mal físico que el espíritu no se ha ocasionado como consecuencia de un proceder propio inadecuado.

En definitiva, nos encontramos ante una alternativa capaz de argumentar de manera lógica y racional la gran diferencia de aptitudes morales e intelectuales entre individuos, incluso a igualdad de oportunidades, edades, estados y circunstancias, algo que puede observarse en el obrar de cada uno de los miembros de nuestro mundo, y percibirse más fácil y directamente en todas aquellas personas que especial y mayormente conocemos por su pertenencia a nuestro entorno social más próximo.

Podríamos pensar, empero, que tales diferencias están motivadas porque las sustancias inteligentes se proveen 'casualmente' de organismos mejor o peor dotados; un planteamiento enteramente materialista que pone en manos de la estructura orgánica o cualidades físicas, es decir, del cuerpo que al espíritu le ha tocado en suerte, el hacer, sentir y pensar del hombre. Esto, a mi juicio, es absurdo, por ser contrario a razón, ya que Dios dejaría en las manos caprichosas de la materia, algo que, debido a su propia naturaleza, nada tiene que ver con la constitución biológica del individuo.

O quizás, podríamos argumentar que Dios ha creado en origen, sean las razones que fuesen, a las almas sin tener en cuenta el 'principio de igualdad' cualitativa, equidad sobre la que, a mi entender, descansa su soberana justicia.

Según mi criterio, la pre-existencia y post-existencia corporal del alma con respecto a su actual vida carnal explicaría estas profundas desigualdades y aparentes injusticias. En efecto, el espíritu traería consigo en su actual existencia todo lo que hubiese generado (positivo o negativo, desde el punto de vista de su perfeccionamiento) en sus existencias corporales precedentes, conservando íntegramente para la vida futura lo que haya adquirido hasta el momento que finalice aquella en la que en esos momentos se encuentra, más lo conseguido en su etapa de permanencia en estado de espíritu, hasta que vuelva a contar, si ello es procedente, con un nuevo organismo o cuerpo que le permita continuar con su proceso de trabajo y mejoramiento ilimitado.

4.4 La interacción entre sustancias. La unión alma-cuerpo.

¿Por qué Leibniz reconoce la interacción entre elementos o masas en el orden sensible de los agregados o cuerpos, y no entre las propias sustancias en el orden suprasensible de las mónadas, ni tampoco entre ambos planos de realidad? La respuesta es inmediata: su metafísica racionalista, tal y como estaba concebida, se lo impedía. Es evidente que si Leibniz hubiese admitido tales influjos, probablemente estaríamos hablando de un sistema onto-filosófico distinto del que conocemos, un sistema que Leibniz preservó, contra viento y marea, hasta el final de sus días.

Sin embargo, y a mi juicio, Leibniz contaba con instrumentos suficientes que le hubiesen permitido enunciar y defender hipótesis de tales características; herramientas que el mismo elaboró, ensayó e incluso utilizó de manera explícita, aunque no hasta sus últimas consecuencias, en muchos de sus razonamientos.

Empecemos por el ‘principio de uniformidad’ (la uniformidad y simplicidad que se manifiesta en la naturaleza de todas las cosas): un principio que, por extrapolación o analogía, le permitió moverse, a nivel argumentativo, de un nivel de realidad a otro distinto: del orden fenoménico al orden monádico y viceversa, e incluso entre los distintos tipos o categorías de sustancias³⁴⁴.

Este principio, que como ya indicamos en el subapartado 2.2 no es sino otra forma de enunciación de la ‘ley de continuidad’, por sí sólo le hubiese bastado para admitir la interacción al menos entre sustancias de idéntica naturaleza³⁴⁵. Sin embargo, Leibniz, en ningún caso, contempló esas posibles interacciones: las consideraba, siempre fiel a su sistema, simplemente inadmisibles. En efecto, si el filósofo alemán, apoyándose en la aplicación del ‘principio de uniformidad’, hubiese aceptado semejantes influencias probablemente nos encontraríamos ante una teoría de la sustancia distinta de la que se le reconoce.

³⁴⁴ Vid. Nota 72

Vid. Nota 68: Texto en el que Leibniz, haciendo uso del el principio de uniformidad, extrapola desde el orden corporal/fenoménico al orden sustancial/monádico.

Vid. Notas 70, 73: Textos en los que Leibniz, aplicando el principio de uniformidad, extrapola desde nuestra experiencia del mundo fenoménico y desde las operaciones que se producen en nuestra mente, desde los procesos de acción –percepción y apetito- que advertimos en nosotros como sustancias, al *modus operandi* del resto del mundo monádico y, en general, a la explicación de todos fenómenos.

³⁴⁵ Leibniz, a la hora de argumentar determinados procesos que afectan al propio ser o constitución interna de las mónadas, no duda en aplicar el ‘principio de uniformidad’ entre el *modus operandi* de los cuerpos y el de las sustancias. Vid. Nota 68

No obstante, el verdadero problema surge cuando se trata de dar explicación, de fundamentar racionalmente la interacción entre sustancias de distinta naturaleza, es decir, ¿cómo se llevaría cabo la influencia o tránsito entre la sustancia espiritual y la sustancia material?³⁴⁶ Leibniz, como es sabido, no admitía interacción alguna entre el mundo de las mónadas y el mundo de los cuerpos –compuestos o agregados–: la propia concepción y propiedades de aquello que él consideraba ‘sustancia’ lo imposibilitaba; unas consideraciones que le llevaron, a fin de dar una respuesta concluyente a tan discutido asunto, a la formulación de su sistema de la ‘armonía preestablecida’, un sistema que le permitió justificar la perfecta sincronía o acuerdo existente entre el orden físico y el orden sustancial.

Probablemente, para resolver tan problemática cuestión se necesitaría, como indica la experiencia común, de un vínculo o nexo de unión entre esos dos elementos de distinta naturaleza. Y Leibniz, a mi juicio, disponía de ese vínculo³⁴⁷ Veámoslo.

El ‘vínculo sustancial’ era la clave con que Leibniz hubiese podido solucionar el problema que nos ocupa, pero la asunción funcional de tal vínculo le hubiese conducido a tener que pagar un precio excesivamente alto. En efecto, el rechazo constante y abandono final, por parte de Leibniz, de una hipótesis que postulase la existencia de algo que permitiera, y a través de lo que se pudiese explicar, el tránsito o la mutua influencia entre aquellos dos posibles planos de realidad³⁴⁸, fue su auténtico ‘talón de Aquiles’, aquello que siempre condicionó su pensamiento metafísico, núcleo central de su sistema filosófico.

En realidad la aceptación de tal vínculo de transición le hubiese llevado a admitir la posibilidad de interacción real entre ambos ordenes de existencia, lo que, a reglón seguido, hubiese puesto en serios aprietos la coherencia de todo su sistema ontológico: primero derrocando el principio interno de ‘autarquía sustancial’ y, segundo, inutilizando el sistema de la ‘armonía preestablecida’. En efecto, si ambos niveles interactúan recíprocamente de manera natural ya no sería preciso recurrir a una sincronización externa de los mismos, es decir, ya no sería necesario regularlos de forma autónoma e independiente para lograr el perfecto acuerdo entre ellos. El sistema, como vemos, se desmoronaría y Leibniz, claudicando ante tal hipótesis,

³⁴⁶ Recordemos que para Leibniz la materia no goza de la categoría de sustancia. Estaríamos, si nos situamos en los postulados leibnizianos, ante una interacción entre una mónada o sustancia espiritual y un agregado o cuerpo.

³⁴⁷ Situémonos en la correspondencia que mantuvo Leibniz con el Padre B. Des Bosses en la última etapa de su vida.

³⁴⁸ Una explicación demandada tanto por de Volder como por des Bosses: ¿cómo se produce el tránsito del orden metafísico al orden físico?

hubiese tenido que llevar a cabo una profunda reestructuración del mismo o más bien pensar en otro distinto. Tal era la importancia para el sistema leibniziano de lo que estamos tratando.

La experiencia ordinaria nos puede proporcionar una posible solución al respecto. En efecto, ¿qué ocurre cuando dos individuos que hablan distinto idioma, sin conocimiento recíproco de los mismos, necesitan comunicarse? Hasta que al menos uno de ellos haya aprendido la lengua del otro, necesitarían de un intermediario, de un intérprete: un individuo que sin ser ninguno de los dos interlocutores fuese conocedor de ambos idiomas, traduciendo al lenguaje de cada uno lo que expresa el lenguaje del otro. Y esta práctica corriente en nuestro mundo es especialmente digna de tener en cuenta en la tan debatida y controvertida cuestión de la unión alma-cuerpo, ya que, a mi juicio, aquellas circunstancias son precisamente las que se dan, al menos temporalmente, a la hora de plantear e intentar resolver el conflicto planteado. La ‘sustancia material’ y la ‘sustancia espiritual’ son entes de diferente naturaleza, se rigen por leyes distintas, hablan distintos lenguajes, y ante una comunicación necesaria entre ambos, se precisaría de un traductor, es decir, de un elemento intermedio que la posibilite. Lo que, por otra parte, formaría parte de los múltiples efectos derivados de la aplicación de aquella ‘ley de continuidad’ que el propio Leibniz enarboló como uno de los principios rectores del orden universal.

A partir de aquí, la pregunta a responder sería la siguiente: ¿qué sería ese vínculo, si existe, y cuál su naturaleza?, pues su función ya ha quedado suficientemente delimitada. La hipótesis de partida apunta a lo que San Pablo, en su *1ª Epístola a los Corintios*, llamó <<cuerpo celeste>> o <<cuerpo espiritual>>: cuerpo, por su afinidad con la naturaleza de la materia, y celeste o espiritual, por su afinidad con la naturaleza del espíritu; también: <<materia espiritual>>, según Averroes, en su *Tahâfut*. En efecto, numerosos testimonios a lo largo de la historia de la filosofía y de la religión, corroboran la realidad de aquel particular cuerpo. Empero, ¿es razonable aceptar la existencia de tal entidad cumpliendo la función de nexo o vínculo que se le demanda? Veámoslo.

Leibniz, siguiendo el pensamiento de los antiguos, admitía la presencia de esos cuerpos espirituales, cuerpos <<sutiles>>, si se comparan con los cuerpos materiales que el ser humano percibe en su mundo terrenal. Cuerpos, según el pensador alemán,

pertenecientes a almas o espíritus más perfectos, separados del burdo cuerpo ordinario, frente a la absoluta incorporeidad del propio espíritu al que están anexionados³⁴⁹.

En *Sobre el mundo presente* (1684-1685/1686), escribe Leibniz:

El espíritu está o separado o unido a un cuerpo. Separado, como Dios; unido, como nuestra *alma*. Hay también otros espíritus más perfectos que los nuestros, que se llaman *angélicos*, que, no obstante, los antiguos creían que están unidos a ciertos cuerpos, aunque mucho más sutiles³⁵⁰.

En *Quinta carta a Clarke de fecha 18 de Agosto de 1716*:

[...] no hay sustancias creadas desprovistas enteramente de materia. Pues yo sostengo, con los antiguos y con la razón, que los ángeles o las inteligencias y las almas separadas del cuerpo ordinario tienen siempre cuerpos sutiles, aunque en sí mismos sean incorpóreos³⁵¹.

Y, en *Comentarios a la Metafísica de los Unitarianos de Cristóbal Stegmann* (1708 y 1710):

Aduce textos de autores antiguos que señalan que los ángeles poseen cuerpo. Pero no por eso niegan aquéllos que los espíritus en los ángeles sean incorpóreos, lo mismo que no niegan que nuestro espíritu sea incorpóreo aunque se halle en un cuerpo³⁵².

Es importante destacar aquí la diferencia que establece Leibniz entre aquellos ‘cuerpos sutiles’, los ‘cuerpos ordinarios’ que perciben nuestros sentidos, y la ‘incorporeidad’ del espíritu al que están vinculados. Cuerpos <<sutiles>>, dice Leibniz, es decir, de esencia más pura, de naturaleza más perfecta que los cuerpos materiales, de naturaleza sensible, pero no de naturaleza incorpórea como la del espíritu al que acompañan. Estamos, por tanto, ante un estado intermedio, entre la pura constitución material/tangible y la pura condición espiritual/intangible del alma, estados con los que puede compartir cierta afinidad, pero no naturaleza propia o esencia. Evidentemente, lo que no cabe reconocer es que tales entidades sean cuerpos orgánicos tal y como los

³⁴⁹ Vid. Nota 169.

³⁵⁰ Leibniz (2010), pág. 143.

³⁵¹ Leibniz (1980), pág. 119.

³⁵² Leibniz (2010), pág. 324.

conocemos en nuestro mundo físico, de lo contrario serian percibidos por nuestros órganos sensitivos o por nuestros sofisticados instrumentos de observación.

Surgen infinidad de preguntas al hilo del desarrollo expositivo-argumental: por ejemplo: ¿esos cuerpos sutiles, acompañan al espíritu también en su estado terrenal, sólo cuando el alma se desprende de él sea cual sea el grado de perfección de aquella, o sólo cuando el espíritu al que acompaña, despojado de cuerpo material, posee un mayor grado de perfección que el común de los espíritus?, y, aún admitiendo la posibilidad de que ese elemento fuese inseparable del espíritu, fuere cual fuere el estado de éste ¿Para qué necesitaría el alma de tal envoltura? Leibniz admite que tales cuerpos acompañan a las almas que poseen un mayor grado de excelencia <<separadas del cuerpo ordinario>>, como los <<ángeles, espíritus angélicos>>: cuerpos en definitiva, aunque <<mucho más sutiles>>; pero, a saber, no dice nada al respecto del resto de cuestiones.

Idoia Maiza en *La concepción de la filosofía en Averroes* dice: <<Averroes no sostuvo que las almas permanezcan sin materia después de la muerte. Su posición con respecto a este problema es clara:

Cuando los cuerpos [de este mundo] perecen, [las almas] regresan a su materia espiritual, a sus cuerpos sutiles e imperceptibles.

Aun cuando estas opiniones no sean demostrativas sino solamente persuasivas, la teoría propuesta por Averroes nos se opone a la doctrina coránica, ya que posibilita una individuación de las almas en la vida futura>>³⁵³.

El texto de Averroes nos lleva a las mismas consideraciones que sostuvimos al respecto de los ‘cuerpos sutiles’ de los que hablaba Leibniz. Empero, Averroes si hace extensivo, de manera explícita, a todas las almas la posesión de tales cuerpos, <<cuerpos sutiles e imperceptibles>>, <<materia espiritual>> a la que <<regresan>> una vez perecen sus ‘cuerpos terrenales’ -<<cuerpos [de este mundo]>>-.

Podría, sin ser contrario a razón, llevarse a cabo una hermenéutica textual entendiendo que tales cuerpos acompañan siempre al espíritu y que cuando éste abandona la envoltura carnal vuelven, recuperan su estado dual original: ‘espíritu’- ‘materia espiritual’, desprovistos, ahora, de cuerpo ordinario. Esta interpretación parece

³⁵³ *Tahâfut*, par 579; pág. 451; pág. 358. Maiza Idoia (2001), págs. 378, 379.

lógica y plausible pues permitiría, como veremos a continuación, dar respuesta a las complejas cuestiones planteadas con anterioridad.

Empero, y según mi criterio, con una mayor dosis de desarrollo y concreción trata el asunto San Pablo en su *1ª Epístola a los Corintios*, 15, 35-54. “Naturaleza de los cuerpos resucitados”:

Pero dirá alguno ¿Cómo resucitan los muertos? ¿Con qué cuerpo vuelven a la vida? {La resurrección de los muertos o volver a la vida, entiéndase aquí como la vuelta del espíritu a su estado de espíritu, es decir, desprendido del cuerpo material que le ha acompañado en su existencia terrenal} *¡Ignorante/Necio!* {Expresión dirigida, como sugieren los dos párrafos siguientes, a todos aquellos que creen que el hombre cuando perece su cuerpo orgánico puede llegar a resucitar, o volver a la vida, con ese mismo cuerpo que lo acompañó en su vida carnal} *Lo que tu siembras no revive si no muere. Y lo que tú siembras no es el cuerpo que va a brotar, sino un simple grano, de trigo por ejemplo o de alguna otra planta. [...]* {Pasaje de cierta similitud con lo expuesto acerca de la vida del espíritu desde la dialéctica de Hegel}

No toda carne es igual, sino que una es la carne de los hombres, otra la de los animales, otra la de las aves, otra la de los peces. Hay también cuerpos terrestres y cuerpos celestes; pero uno es el resplandor de los cuerpos celestes y otro el de los cuerpos terrestres. [...] Así también en la resurrección de los muertos: *se siembra corrupción, resucita incorrupción [...]* *se siembra un cuerpo natural, resucita un cuerpo espiritual* {Pablo, a mi juicio, apunta aquí a la diferencia cualitativa existente entre ambos cuerpos, el natural y el espiritual; el espíritu, en vida terrenal, está unido a un ‘cuerpo natural’ –cuerpo terrestre-, corrupto por naturaleza, sin embargo, lo que acompaña al espíritu tras perecer su ‘cuerpo natural’ (tras su vuelta a la vida o resurrección) es su ‘cuerpo espiritual’ –cuerpo resucitado o cuerpo celeste-, incorrupto por naturaleza}.

Pues si hay un cuerpo natural, hay también un cuerpo espiritual. [...] Como el hombre terreno, así son los hombres terrenos; como el celeste, así son los hombres celestes. *Y del mismo modo que hemos llevado la imagen del hombre terreno, llevaremos también la imagen del celeste.* {Vuelve a incidir Pablo en la existencia de dos cuerpos que pueden asociarse al espíritu del hombre; el hombre terrenal: el espíritu unido a un cuerpo orgánico, muestra la imagen terrenal que ofrece su ‘cuerpo natural’; el hombre celeste: el espíritu desprendido del cuerpo natural, muestra la imagen que ofrece su ‘cuerpo espiritual’}

Os digo esto, hermanos: La carne y la sangre no pueden heredar el Reino de los cielos; ni la corrupción heredar la incorrupción. [...] *En efecto, es necesario que este ser corruptible se revista de incorruptibilidad; y que este ser mortal se revista de inmortalidad. Y cuando este ser corruptible se revista de incorruptibilidad y este ser mortal se revista de inmortalidad, entonces se cumplirá la palabra que está escrita: La muerte ha sido devorada en la victoria. ¿Dónde está, oh muerte, tu victoria? ¿Dónde está, oh muerte, tu aguijón?* {Según mi criterio, lo que Pablo expresa en esta parte del texto es lo siguiente: en primer lugar insiste en que el ‘cuerpo natural’ es algo que perece al cesar la vida orgánica, ya que, como él manifiesta, lo corrupto no puede heredar lo

incorrupto; si el compuesto orgánico, la carne y la sangre, no heredan el reino de los cielos, ¿qué es aquello que es divino, es decir, incorrupto e inmortal? En este sentido, Pablo afirma que, para vencer a la muerte, para que pueda hablarse verdaderamente de una vuelta a la vida, puesto que el ‘cuerpo natural’ del hombre perece, es necesario que éste <<se revista>> de incorruptibilidad e inmortalidad, es decir, que lo corrupto –el ‘cuerpo natural’- se cubra de lo que es incorrupto –el ‘cuerpo celeste o espiritual’-, lo que expresa, como dice Pablo, la imagen del hombre celeste, es decir, cuando éste resucita o vuelve a la vida –muerte del cuerpo orgánico-; al igual que el ‘espíritu’, lo inmortal, envuelve a lo mortal –el hombre terrenal es un ser mortal en tanto que lo es su ‘cuerpo natural’-. Interpreto en este pasaje que el ser corruptible y mortal –el hombre expresado a través de su ‘cuerpo natural’- se reviste, por tanto, de un ‘cuerpo espiritual’ incorruptible y de un ser inmortal que es el ‘espíritu’. Desde esta perspectiva, ¿de qué muerte, pues, estaríamos hablando? Sólo de lo que por naturaleza es corrupto, aquello de lo que dice Pablo no puede pertenecer a lo divino. Por tanto, ésta sería, a mi razón, la configuración tripartita resultante del compuesto ‘hombre terrenal’: ‘cuerpo natural’, ‘cuerpo espiritual’ y ‘espíritu’; mientras que el ‘hombre celeste’ poseería una composición dual: ‘espíritu’ y ‘cuerpo espiritual’; sólo Dios es separado, sólo él es sólo espíritu}.

Un texto, a mi juicio, suficientemente ilustrativo y revelador acerca de la existencia y naturaleza de ese <<cuerpo espiritual>>, cuerpo sutil, imperceptible a los sentidos del hombre, que, probablemente, acompañaría al espíritu a lo largo de su tránsito por la vida, tanto corporal como espiritual.

Y qué decir del célebre ‘intelecto pasivo/paciente’ de Aristóteles. Después de todo lo expuesto y a pesar de las innumerables interpretaciones que de ambos intelectos se han llevado cabo a lo largo de la historia de la filosofía ¿sería acaso inoportuno postular la existencia del ‘intelecto paciente’ como ‘intérprete’³⁵⁴, como ‘expresión’, frente al ‘cuerpo material’, del ‘intelecto agente’, atributo o cualidad propia de lo que es de naturaleza puramente espiritual, es decir, ‘el espíritu’? Es en el Capítulo Quinto del Libro III (430 a, 10-25) del tratado *Acerca del Alma*³⁵⁵, quizá el texto que más polémica ha suscitado de todo el *corpus aristotelicum*, donde Aristóteles nos habla de la controvertida distinción entre los dos intelectos, activo el uno y pasivo el otro. Aristóteles alude a un ‘intelecto activo’, agente, un intelecto <<separable, sin mezcla>>, <<una vez separado, es sólo aquello que en realidad es y únicamente esto es inmortal y eterno>>; en efecto, todo lo que es consustancial a la naturaleza puramente espiritual, posee esas características. El ‘intelecto agente’ es, para Aristóteles, el intelecto hacedor,

³⁵⁴ Anaxágoras ya hablaba de un <<intelecto pasivo >> denominado << interprete del intelecto>>. Aecio, V 20,3. Varios autores (1979), págs. 386.

³⁵⁵ Aristóteles (1999), pág., 234.

el que actualiza la potencia inherente al ‘intelecto paciente’, comparable a la <<luz>>: <<también la luz hace en cierto modo de los colores en potencia colores en acto>>, el <<más excelso>>. Por su parte, el ‘intelecto pasivo’ es el paciente (Aristóteles lo compara con la materia: potencia de ser todas las cosas) aquel que es potencia para recibir y ser todo aquello que emana del ‘intelecto activo’: <<sin él, {dice Aristóteles}, nada intelige>>. Según mi criterio, estaríamos ante una entidad capaz de interpretar o expresar en potencia todo lo que irradia del intelecto como tal. Empero, Aristóteles afirma que <<el intelecto pasivo es corruptible>>, sólo el ‘intelecto agente’ es ‘inmortal’. Es posible que el Estagirita pensara que, al igual que el cuerpo orgánico, este ente puede perecer o corromperse y, por tanto, compartir su misma naturaleza y destino. Pero, al margen de una interpretación literal del citado pasaje, no hay que descartar posibles alteraciones o adulteraciones, intencionadas o no, que el texto aristotélico original haya podido sufrir entre las múltiples manos que lo han recepcionado, traducido y transmitido hasta llegar a la versión conocida y con la que actualmente trabajamos.

Ya apuntamos en los subapartados 4.2 y 4.3, lo necesario de la sustancia material como instrumento de trabajo para el ejercicio de la razón, para el adiestramiento de la inteligencia del espíritu en su marcha de progreso hacia la perfección. El cuerpo material, en este sentido, sería la herramienta de la que se sirve para trabajar en los distintos mundos materiales donde precisa formarse y desarrollarse en pos de su mejoramiento individual. Siendo muy importante el adecuado uso y cuidado que el alma haga de tal instrumento, con el fin de garantizar un óptimo funcionamiento del mismo.

Si el cuerpo le reclamara justicia al alma por los males que sufrió y que padeció durante toda la vida, y yo fuese el juez del litigio, de muy buen grado condenaría al alma, pues, por un lado, ella lo arruinó con su negligencia y lo debilitó con la ebriedad, y, por otro, lo corrompió y lo disipó con los placeres. Del mismo modo, cuando encuentro una herramienta en mal estado, culpo a quien la usó en forma inadecuada³⁵⁶.

Un instrumento, que, como vimos, sería, en general, de una naturaleza material distinta, más o menos grosera, en función del grado de perfección del espíritu que de él se valiese. Y, como tal herramienta, el uso continuado de la misma produce su desgaste hasta la inutilización, momento en que el espíritu prescinde de ella para dotarse de una nueva, igual o más perfecta, en función del trabajo que en ese momento precise y esté

³⁵⁶ Plutarco, *Fragmenta de libidine et aegritudine* 2. Varios autores (1980), págs. 305, 306.

en condiciones de llevar a cabo. Pero para que el espíritu pueda utilizar esa herramienta, de naturaleza totalmente distinta a la suya, y teniendo en consideración el principio o ley de continuidad (ley mediante la cual ninguna transición se hace de golpe, de manera directa, sino buscando lo intermedio, lo vinculante, es decir siempre hay una mediación, que permite la transición entre contrarios)³⁵⁷, necesitaría de un elemento intermedio que posibilite tal influencia, interacción o uso.

¿Qué otra función cabría adjudicar al ‘cuerpo espiritual’? ¿Para qué necesitaría el alma estar ligada a una entidad anexa que le acompaña, incluso después de la corrupción del ‘cuerpo natural’? Parece que no goza de mucha lógica pensar que este elemento sólo está unido al espíritu cuando éste se ha desprendido de su cuerpo ordinario, porque, en tal caso, ¿Dónde quedaría aquél cuando el espíritu estuviese inmerso en una de sus múltiples existencias corporales? ¿Sería un elemento que se anexionaría al mismo cada vez que el espíritu abandonase su estancia en el mundo terrenal, y para qué, o sería acaso una evolución del propio cuerpo natural, algo que es corrupto por naturaleza? A partir de todo lo expuesto, la razón, a mi juicio, nos aparta de tales supuestos. Por el contrario, lo lógico sería pensar que tal entidad, de esencia o naturaleza intermedia, acompaña siempre al espíritu en su infinito transitar por la vida, y que adquiere perfección paralelamente a la del propio espíritu y, consecuentemente, a la del cuerpo material a los que se vincula. Partiendo del hecho de que el espíritu en su andadura continua de progreso, al igual que un carpintero no utiliza el mismo instrumental para realizar un simple mueble que una fina y complicada obra de ebanistería, va haciendo uso en los diversos mundos que recorre de cuerpos materiales cada vez menos groseros, es lógico pensar que el elemento de unión vaya en consonancia con ambos.

Como venimos insistiendo, el alma, debido a su propia y distinta esencia espiritual, no puede ejercer acción directa sobre lo corpóreo, de propia y distinta naturaleza material, naturalezas contrarias que precisarían de un elemento intermedio que posibilite la interacción entre ambas: lazo o nexo de unión que vincularía ambas sustancias permitiendo aquella influencia recíproca. Es así como el espíritu podría percibir todo tipo de impresiones sensibles, procedentes del mundo físico (filtradas previamente por el ‘cuerpo espiritual’ al lenguaje o naturaleza del espíritu), que afectan a los órganos y

³⁵⁷ Vid. Nota 147.

miembros de los que está dotado el 'cuerpo natural', y, a su vez, estos podrían ejecutar las órdenes (filtradas previamente por el 'cuerpo espiritual', al lenguaje o naturaleza del cuerpo ordinario), que emanan del pensamiento y la voluntad del 'espíritu', materializadas, fundamentalmente, en todos aquellos movimientos, reacciones o expresiones que se manifiestan en el organismo. En resumen, 'el cuerpo espiritual' sería aquel intérprete que traduciría, al espíritu, las sensaciones derivadas del propio ser de su cuerpo orgánico, y, a éste, el pensamiento y la voluntad derivadas del propio ser del espíritu. Ambos serían inseparables, de tal manera que cuando el cuerpo material se desgasta y se descompone o corrompe, espíritu y materia espiritual conservarían íntegramente su relación, a la espera de nuevas actividades del espíritu, unido a nuevos cuerpos materiales.

Teniendo en cuenta la 'ley de continuidad', cabe pensar que el cuerpo espiritual, en sus primeras etapas acompañando al espíritu, tendría una mayor 'afinidad' con la naturaleza del 'cuerpo natural', todavía muy grosera y en sintonía con almas de escaso nivel evolutivo. Por el contrario, éste iría adquiriendo una mayor excelencia, pureza o sutileza, conforme el alma va progresando y vinculándose a cuerpos materiales menos burdos, estados en los que, paulatinamente, tendría una mayor afinidad con la esencia del espíritu. Pero, y teniendo en cuenta el carácter no sólo continuo sino también asintótico de la perfección, su estado nunca sería ni puramente material ni puramente espiritual: un estado intermedio que se aproximaría más o menos a aquellos en función del grado de perfección de la sustancia inteligente. Sólo Dios, como hemos venido insistiendo, sería la única sustancia racional totalmente separada.

Admitida la interacción entre los múltiples y variados elementos materiales que configuran nuestro 'mundo sensible', si se admitiese como posible la interacción entre el 'orden metafísico' –sustancia espiritual- y el 'orden físico' –sustancia material-, ¿alguien podría dudar de la posibilidad de interacción entre sustancias inteligentes?³⁵⁸

En cuanto a explicar cómo se produciría el mecanismo efectivo de unión entre 'cuerpo natural', 'cuerpo espiritual' y 'espíritu', reconozco humildemente mi ignorancia e incapacidad al respecto, algo que, como en numerosas argumentaciones sostiene Leibniz, posiblemente no esté al alcance de los seres mortales que habitamos este globo;

³⁵⁸ Una interacción que, debido a la propia naturaleza espiritual de las mismas, nada tendría que ver con los procesos físico-químicos de interacción que se producen entre las partículas más elementales de la materia en la formación de compuestos y descomposición de lo formado.

habrá que esperar, quizás, a una <<vida futura>>, para comprender ese proceso específico y dar respuesta a otras muchas cuestiones particulares que, en nuestro estado actual, escapan, probablemente, incluso al más lúcido de los entendimientos³⁵⁹.

4.5 Pre-determinación y libertad de la criatura racional.

Ante la hipótesis de creación del mundo entre una infinidad de mundos posibles, como expresa la profesora Concha Roldan³⁶⁰: sólo podría hablarse de contingencia de la totalidad del mundo, un mundo en sí contingente en su conjunto antes de ser actualizado, pues Dios, a juicio de Leibniz, hubiese podido crear otro: ello no era contradictorio, es decir, no era imposible desde un punto de vista lógico.

Empero, una vez la esencia o idea del mundo es llevada a la existencia, todas sus partes o elementos, las cosas concretas que, en tiempo y lugar, en él existen y suceden, ¿pueden ser consideradas contingentes? Si tenemos en cuenta que todo lo que existe y sucede en el mundo ya está predeterminado y no puede ser de manera distinta, la respuesta sería negativa. Sólo si en el mundo las cosas pudiesen acontecer de otra manera, algo que la certeza e infalibilidad de la pre-determinación divina leibniziana no contempla, podríamos, en verdad, hablar de contingencia.

Con el tema de la libertad de las criaturas inteligentes, en circunstancias específicas, ocurre exactamente lo mismo, es decir, una libertad predeterminada, en tiempo y lugar, no es una verdadera libertad. {Dice Pierre Bayle}: <<Es imposible que un ser sea libre respecto de aquello a que está determinado, y con relación al tiempo y lugar en que está determinado³⁶¹.

En efecto, el concepto de ‘noción completa’ sirve a Leibniz para dar apoyo a aquella idea de que Dios lleva a la existencia sustancias racionales que son verdaderos ‘autómatas espirituales’, como él los llama; autómatas, sí, pero libres, lo cual, pese a la argumentación que el pensador alemán ofrece al respecto, no deja de ser, a mi juicio, un tanto contradictorio, o, si se quiere, un tanto paradójico, pues ¿cómo puede crearse un

³⁵⁹ Vid. Notas 222-223.

³⁶⁰ Vid. Nota 189.

³⁶¹ Leibniz, *Ensayos de Teodicea* (1710). Leibniz (2012), pág. 183.

autómata libre?: ello parece contrario a razón, incluso para la sustancia primera, que es la más racional de todas.

Como ya apunté en el subapartado 3.8, las tesis de Leibniz, en ese sentido, conducen al ser humano a una profunda e inquietante resignación; sólo un consuelo ficticio puede hacer algo de mella en él sabiendo que es una pieza necesaria más dentro del gran puzzle de la creación y que con ello, desde una perspectiva orientada siempre hacia la totalidad, satisface plenamente las expectativas de su amado Dios³⁶². Pienso que, independientemente de toda fe o creencia religiosa, la razón debería interponerse a la hora de admitir semejantes consideraciones.

Sin embargo, ¿habría alguna otra forma de sostener la libertad del ser humano salvaguardando la perfección absoluta del obrar divino? Una hipótesis, a la que ya se hizo cierta referencia con anterioridad, podría ser la siguiente: dotando Dios al espíritu del hombre, cuando éste es actualizado, de lo que comúnmente se conoce como ‘libre albedrío’: una cualidad o atributo del alma que le permitiera, sin pre-determinación alguna en tiempo y lugar, obrar, decantándose hacia el bien o hacia el mal, según su propio juicio o criterio, mostrándose así responsable directo de su propio proceder. Dicho juicio o criterio, sería más o menos acertado o adecuado (siempre con miras a la consecución, sujeta a razón, del mayor bien) en función del grado de excelencia del espíritu. Es por ello que puede considerarse el ‘libre albedrío’ una ‘libertad por defecto’, propio de las criaturas inteligentes, y la ‘libertad’ de la que pueden gozar éstas (las criaturas racionales son libres cuando llevan a cabo un uso adecuado del libre arbitrio, es decir, en aquellas deliberaciones en las que la voluntad viene determinada por un conocimiento racional del bien) se manifiesta como un estado imperfecto o restringido de la ‘libertad absoluta’ exclusiva del creador, partiendo de que Él es poseedor de todas las cualidades o atributos de la sustancia inteligente creada elevados a grado supremo³⁶³. El ‘libre albedrío’, como el resto de cualidades del alma humana, iría perfeccionándose y tendiendo progresivamente a la cuasi-absoluta libertad a medida que aquella vaya creciendo moral e intelectualmente.

¿Qué es lo que estaría, pues, originariamente predeterminado en el espíritu del hombre, si es que hay algo predeterminado en él? Al margen de la concepción leibniziana de pre-determinación divina, se podría pensar razonablemente que, salvando

³⁶² Vid. Nota 253.

³⁶³ Vid. Notas 242, 243.

el 'libre arbitrio' y la 'libertad' de los seres racionales, sólo cabría determinarse aquella ley capaz de fijar con total equidad las consecuencias de sus acciones y el fin al que estarían destinados: un fin en sí mismo, un fin final que se identificaría con el progreso individual, en definitiva: un continuo mejoramiento, moral e intelectual, orientado hacia la mayor perfección posible de todos los espíritus creados.

En este sentido, la ley de 'causalidad'/'causa-efecto', se postularía como principio rector en el itinerario sin fin que ha de recorrer la sustancia inteligente, una ley que ante cualquier modo de obrar del espíritu, provisto o no de cuerpo material, determinaría a qué consecuencias o efectos se enfrentaría éste como resulta de aquel proceder.

Así, Dios determinaría para la criatura inteligente su principio, las consecuencias derivadas de su obrar y su destino final, pero le otorgaría 'libre albedrío' para que eligiese, con sus aciertos y equivocaciones, el modo o manera de llegar y, en función de ello, el tiempo que empleará en el recorrido, ya que estaría predeterminado que, fuera cual fuera su pensar, sentir y hacer, finalmente alcanzaría la meta (cuasi-meta, pues siempre estaría llegando ya que, como apuntamos, el progreso, el trayecto hacia la perfección, no tiene límite finito). La ley universal de causalidad es lo que haría posible lo anterior. Dios provee a los seres racionales de libre albedrío, y la ley de causa-efecto sería la responsable de que el uso de éste, por parte de aquellos, tendiese hacia la conquista de la cuasi-perfecta libertad: un hito en el caminar del espíritu del hombre que le situaría en una senda de progreso ininterrumpida y sin retorno. Elija los caminos que elija, la criatura racional siempre alcanzaría el destino que Dios ha determinado para ella. En función de los caminos elegidos, y desde una perspectiva puramente temporal, llegaría antes o después, pero siempre llegaría.

Una mayor concreción del razonamiento anterior sería: en su estado actual, cualquier pensamiento, sentimiento o acción de una determinada criatura inteligente, usando de su libre albedrío, generará unos resultados o efectos, ya previstos o determinados en la ley universal de causalidad, siempre como consecuencia ineludible de aquel modo de proceder. Estos efectos derivados predispondrán a la criatura racional a orientar su pensar, su sentir y hacer hacia un nuevo modo de obrar, que, a su vez, será causa de nuevas consecuencias, y así sucesivamente, *ad infinitum*. La ley de causa-efecto, estaría diseñada para que obre como obre el espíritu, se separe más o menos de la senda de progreso efectivo, en un punto indeterminado de su existencia, entrará en la misma para

ya nunca más salir de ella. No habría, por tanto, límite o intervalo temporal determinado para la regeneración o perfeccionamiento efectivo del alma humana, salvo el que ella misma acotara con su forma de actuar. Al final, por decirlo de alguna manera, todos los seres racionales serían salvos: unos antes, otros después.

No habría, por tanto, una pre-determinación divina en tiempo y lugar de las causas, del estado o desarrollo del espíritu, todo dependería de cómo obrase éste disponiendo de su libre arbitrio. Sólo el modo de conducirse de la criatura inteligente sería el motivo de lo que en el futuro le aconteciese. Las causas surgen del modo de obrar de la sustancia racional y los efectos derivados de esa forma de proceder de la ley de causalidad. En efecto, sólo estarían determinados los múltiples efectos que observa la propia ley, ya que, en función de cómo fuese el modo de actuar de la sustancia inteligente, la ley universal de causa-efecto siempre tendría para ella, unas consecuencias ya previstas.

En conclusión, estaría sujeto a pre-determinación divina, de modo cierto e infalible, la cuasi-perfección que alcanzaría el alma humana al final, sin fin, de su andadura en el camino del progreso efectivo, y los efectos previstos en ley universal de causalidad, consecuencias ineludibles del proceder de la misma; una ley que, atendiendo a sus particulares objetivos, conduciría al espíritu del hombre a la meta que de antemano tiene trazada. Ambos factores, como puede observarse, están íntimamente relacionados, ya que el uno sin el otro carecería de razón de ser.

El sufrimiento, como veremos, será el efecto esencial derivado de las experiencias dialécticas que conducirán a la criatura racional a su progreso o regeneración moral.

A mi razón, sería algo verdaderamente sublime y propio de un ser absolutamente superior que Éste proclamase al espíritu del hombre: “sientas lo que sientas, pienses o hagas, nada escapa a la ley universal de causalidad, cuyo principal corolario es la ley del progreso, y llegará un momento en tu peregrinar por la vida, que recorrerás aquél camino que conduce directamente al fin que tengo previsto para ti: la perfección”. Y ello, según mi criterio, es lo que justificaría plenamente aquella frase de Cristo: <<amarás a tu prójimo como a ti mismo>>. En efecto, sólo así podría entenderse y parecer ciertamente loable el perdón y el amor hacia un ser racional degenerado y el hacer todo lo que esté en mano para su rehabilitación, porque no es la gran imperfección que le caracteriza en ese momento lo que se amaría en él, sino aquella semilla común, sita muy profunda, en su interior, de procedencia divina, que en un tiempo, a fuerza de

trabajo, de esfuerzo personal, aflorará a la superficie mostrándose en forma de precioso y sabroso fruto. Y será entonces cuando el hijo prodigo sienta la necesidad de tornar su mirada hacia su verdadero hogar, dirigiendo todas sus fuerzas y anhelos a un único y divino fin: alcanzar aquella meta a la que están llamados todos los espíritus creados. Así, podría proclamarse abiertamente que: ‘todos son los llamados y todos los elegidos’.

4.6 Pre-determinación, el mal y la condenación del alma humana.

Leibniz nos habla de un 'mal metafísico', inherente a la imperfección original de la criatura, un mal carente de entidad propia, de naturaleza privativa: el mal como privación del bien, causa deficiente. Pero matiza diciendo que para referirnos propiamente al mal, aquel que deviene del obrar de la criatura inteligente, hemos de situarnos en los ámbitos del 'mal moral' y del 'mal físico'. El 'mal moral' se identifica con el pecado, que procede de las pasiones a las que se entrega el alma humana. El 'mal físico' es, en general, su consecuencia, un sufrimiento impuesto como pena a una falta. Y ambos son derivado directo de 'mal metafísico', ya que todos los seres racionales son, en origen, pecadores en potencia³⁶⁴.

Volviendo al esquema triádico que representaba el proceso dialectico de la vida del espíritu, el mal metafísico haría su aparición en el primer momento o estado de pura inocencia del alma, una sustancia limitada por naturaleza. En efecto, todas las sustancias inteligentes son creadas imperfectas en origen: potencialmente, con igual tendencia hacia el bien y hacia el mal, a cometer aciertos y errores, es decir, todas ellas estarían en condiciones de actualizar tanto el mal como el bien; sólo su libre albedrío les decantaría hacia lo uno o hacia lo otro.

El espíritu, como vimos, tomaría conciencia del mal propiamente dicho en el segundo momento o estado de alienación/extrañamiento, donde aquél, enfrentado a las vicisitudes de la vida terrenal y al mal moral, fruto de las pasiones e inseparable de las mismas, se mostraría propenso a obrar inadecuadamente, es decir, pecaría, y por ello cargaría con las consecuencias de su irracional proceder: el sufrimiento físico, psíquico, o ambos, que la propia criatura racional experimentaría. En esta etapa, sólo un

³⁶⁴ Vid. Nota 208-211.

insuficiente desarrollo intelectual y moral del espíritu sería, en general, el causante de todos los males que le afectasen.

Los dioses dan a los hombres todos los bienes, tanto antes como ahora. Cuanto es malo, perjudicial e inútil, los dioses no lo ofrecen a los hombres ni antes ni ahora, sino que se lo procuran ellos mismos a causa de su ceguera intelectual y de su insensatez³⁶⁵.

Y las pasiones en exceso a las que se entrega el hombre, fruto de aquel escaso desarrollo racional de su alma, le conducirían a males físicos: daños, a veces irreparables, a los que se vería sometido su organismo.

Los hombres piden salud a los dioses con sus plegarias, sin darse cuenta de que el poder sobre ella lo tienen en sí mismos: como por intemperancia actúan contra ella, se vuelven traidores a su propia salud, a causa de las pasiones³⁶⁶.

Es obvio que este momento del espíritu es consecuencia del anterior, ya que el alma, en origen, es de naturaleza imperfecta, y, por tanto, sensible al mal moral y al sufrimiento que, en general, tiene su origen en aquel. Sin embargo la conciencia del mal se muestra como un estado necesario en el transitar del espíritu para alcanzar un estado superior, es decir, un momento en el que se proveerá de un bien mayor: la virtud; por tanto, el mal moral y sus consecuencias, son inevitables, necesarios para el alma, ya que son el medio ineludible para que el espíritu adquiriera una completa conciencia del bien.

Por tanto, ¿cómo no iba Dios a permitir el mal en el devenir de las sustancias inteligentes, si es condición *sine qua non* para que éstas entren en el camino que les ha de conducir a la perfección? El preguntarse por qué Dios permite el mal en el mundo es preguntarse por qué Dios crea espíritus originariamente imperfectos, destinados a múltiples existencias de trabajo, de errores, de aciertos, de felicidad siempre incompleta, de sufrimientos temporales: un caminar por una vida sin fin que tiende a la consecución de lo más perfecto. Empero, como ya hemos apuntado y como reconoció el propio Leibniz, comprender aquél por qué no está al alcance del hombre³⁶⁷.

Pero, como indicamos en el anterior subapartado, no estaría predeterminado cómo va a errar o acertar una sustancia inteligente concreta en unas circunstancias concretas,

³⁶⁵ Estobeo, Juan, *Eclogae Physicae, Dialecticae et Ethicae* II 9, 4. Varios autores (1980), pág. 351.

³⁶⁶ Estobeo, Juan, *Florilegium* III 18, 30. Varios autores (1980), pág. 351.

³⁶⁷ Vid. Notas 221 - 223.

fruto del despliegue de todo aquello que ya estaba contenido en la misma, concebida, al modo leibniziano, como ‘noción completa’. En efecto, sólo estarían determinados, por la ley universal de causalidad, los efectos derivados de sus aciertos o de sus errores. El alma humana, haciendo uso de su libre albedrío, es la que acierta o se equivoca; las probabilidades de asentarse, de consolidarse en el buen obrar aumentarían a medida que lo hiciese el grado de perfección o desarrollo racional de la misma.

Las nuevas experiencias dialécticas del espíritu, en cuanto a conocimiento adquirido, modifican sin lugar a dudas su saber, su comprensión de la realidad, le conducen, en definitiva, a progresar intelectualmente. Pero ¿qué tipo de experiencias dialécticas son las que verdaderamente transforman su actitud ética o moral, su forma de sentir y de hacer práctico? Aquí es donde entraría en juego el importante papel del ‘dolor’ o ‘sufrimiento’, estado, paradójicamente indispensable, que le conducirá a su regeneración y consecuente progreso moral: <<el sufrimiento [...] esa misma destrucción y ruina sirven para conseguir un bien mayor; de manera que en cierta medida nos beneficiamos con lo mismo que es perjudicial>>³⁶⁸.

Tribulación, sombra augusta,
cobíjame en tus doseles,
que al alma noble y robusta
le sirve el dolor de fusta
para aguijar sus corceles.
Sin ti el mundo que sería,
sin la férrea valentía
con que a las almas aprietas,
quizá habría poesía
pero no habría poetas.

En efecto, las penas, las aflicciones del espíritu sirven de fármaco para estimularle, despertarle del letargo moral en el que se ve sumido a causa de los errores, de las equivocaciones que jalonan su modo de proceder. Como dice Leibniz: <<Sería de desear que este dicho de Horacio fuera verdadero para nosotros: *Rara vez la pena, con un pie cojo, abandonó al hombre malvado que va delante*>>³⁶⁹. Y este sufrimiento provocado por el mal moral que le afecta, que le oprime y que llega incluso a asfixiarle,

³⁶⁸ *Sobre la originación radical de las cosas* (1697). Leibniz (2010). Pág. 285.
Vid. Notas 219, 220.

³⁶⁹ *Ensayos de Teodicea* (1710). Leibniz (2012), pág. 104.

sería el que, tarde o temprano, le conduciría al 'arrepentimiento', es decir, a la toma de conciencia de los errores cometidos, y, consecuentemente, a la posterior rectificación de los mismos: <<el dolor acostumbra a servir de castigo de lo que está contenido efectivamente en el mal, y de admonición para no caer de nuevo en él>>³⁷⁰.

{Dice Pierre Bayle}: Un señor consagrado a los intereses de la virtud y al bien de sus súbditos, entrega todos sus cuidados a procurar que jamás desobedezcan sus leyes; y, si es preciso que los castigue por sus desobediencias, procura que la pena los cure de la inclinación al mal y restablece en su alma una firme y constante disposición al bien, lejos de desear que la pena de la falta los incline cada vez más hacia al mal³⁷¹.

Llegaría un momento, por tanto, que la acumulación, el exceso de mal moral tendría como consecuencia una superabundancia de sufrimiento, demasía que, alcanzando un determinado grado, se haría insoportable para el alma; y es esta experiencia dialéctica la que, de manera efectiva, transformaría al espíritu, generando en él una imperiosa necesidad de cambio en su modo de obrar, avalada, evidentemente, por el uso de su libre albedrío. Y en este sentido, entre estados extremos siempre existiría una infinidad de grados intermedios, dependiendo estos de las causas por las que fueron motivados.

En consecuencia, no habría mal eterno en la sustancia inteligente y, por ello, no habría penas ni condenación eterna para la misma. Así, el alma, como ya apuntamos, siempre sería salva, sin excepción alguna. Esta es, a mi juicio, la música, el canto de esperanza que al espíritu del hombre le entonaría su razón, si éste estuviese en predisposición de escuchar lo que, en cada momento, le dictase su conciencia, es decir, todo aquello de divino que, de manera innata, guarda dentro de él desde que fue arrojado a la vida por su creador.

De lo expuesto, podría deducirse que Dios no actualiza criaturas que, como afirma Leibniz, ya estaban determinadas a ser condenadas en su idea o estado aún posible formando parte del mejor de los mundos³⁷². Nunca el mejor plan general puede admitir en su seno seres propensos al mal eternamente, y por ello, condenados de manera indefinida a la desgracia. Por el contrario, los seres que llegan a ser extremadamente malvados y despiadados se regenerarían hasta llegar a convertirse en seres

³⁷⁰ *Ibíd.*, pág 325.

³⁷¹ *Ibíd.*, págs. 179, 180.

³⁷² *Vid.* Notas 225-229.

extremadamente bondadosos y piadosos. A mi juicio, nunca un mal eterno contribuye a la perfección del universo en su conjunto, al bien de la totalidad de la creación. Y esto es especialmente aplicable al estado futuro de las criaturas inteligentes.

Leibniz, en *Ensayos de Teodicea* (1710), escribe:

[...] Muchas personas piadosas e incluso sabias, pero atrevidas, han resucitado la opinión de Orígenes, que defiende que el bien triunfará a su tiempo en todo y en todas las partes, y que todas las criaturas racionales se volverán santas y bienaventuradas, hasta los ángeles malos³⁷³.

Y más adelante argumenta:

[...] Un origenista, {quiere} que las criaturas que son racionales fuesen al fin felices. Dirá, a imitación de lo que dice San Pablo {Rom. 8, 18} de los sufrimientos de esta vida, que los que son finitos no pueden entrar en comparación con una felicidad eterna.

Lo que engañaría en esta materia es, como ya he señalado, que nos hallemos inclinados a creer que lo que es mejor en el todo es también lo mejor posible en cada parte³⁷⁴.

Cabría matizar las replicas de Leibniz al origenismo si tales consideraciones se trasladan a algo tan absolutamente bello y perfecto como es la creación del mundo y su artífice. Según mi criterio, una unidad absolutamente bella, lo que es absolutamente perfecto en su concepción del todo es igualmente absolutamente bello y perfecto en la concepción de sus partes, o, utilizando las palabras de Leibniz, <<lo que es mejor en el todo es también lo mejor posible en cada parte>>. Ahora bien, podríamos hablar de una imperfección original y transitoria en los seres racionales. En efecto, teniendo en cuenta el proceso dialectico del devenir del espíritu, se puede advertir la imperfección que le caracteriza en sus dos primeros momentos, pero ello es necesario para la perfección de la unidad, es decir, del espíritu en sí en cuanto que espíritu. Por tanto, en el alma humana sólo puede hablarse de imperfección transitoria considerando su evolución como una unidad configurada a través de un proceso dialectico donde cada momento o etapa es necesario e inseparable de la misma, desarrollo en el que lo imperfecto es superado por una tendencia a lo absolutamente perfecto, que es, en definitiva, lo que

³⁷³ *Ibíd.*, pág. 106.

³⁷⁴ *Ibíd.*, págs. 247.

caracteriza al conjunto referencial de todo lo creado. Por tanto, esas imperfecciones transitorias en las partes es lo mejor posible en cada una de ellas, en tanto que también, ello, es lo mejor en el todo. Y la razón inclina a pensar que las cosas han de estimarse de ese modo porque tan particular concepción o configuración del todo y las partes se muestra, a mi juicio, totalmente acorde con los atributos de un ser absolutamente perfecto, es decir, absolutamente inteligente, bueno y justo.

En conclusión, la creación, como totalidad, no necesitaría de partes eternamente imperfectas para ser absolutamente perfecta, sino partes que, consideradas imperfectas en sí mismas, tiendan eternamente a la perfección absoluta. Y es, desde esta perspectiva, como manifiesta Bayle su desacuerdo con la condenación del alma humana:

¿Se puede pretender, sin querer cegarse uno mismo, que una conducta {en la que} la mayor parte de los hombres se pierde, manifiesta el carácter de la bondad de Dios ,más que otra conducta [...] si Dios la hubiera seguido, de que todos los hombres serían salvados? [...] Si se adoptan tales aclaraciones (dice Bayle) nos vemos obligados a renunciar a las nociones más evidentes sobre la naturaleza del ser soberanamente perfecto [...] ¿Qué medio hay para comprender que quiera salvar a todos los hombres y que no pueda? ³⁷⁵

Dios siempre provee a sus vástagos de los recursos necesarios y suficientes para el progreso individual de los mismos, y no solamente eso, sino que su infinita sabiduría, establece un libre devenir del espíritu en el que, fundamentado en la ley universal de causalidad, queda asegurado, más pronto o más tarde, la utilización conveniente de aquellos medios para alcanzar los fines divinos. En este sentido, cuanto antes les caracterice un modo de obrar resultado de un uso adecuado del libre albedrío, orientado al completo desarrollo de sus facultades morales e intelectuales, antes ingresarán en el camino o senda de progreso efectivo que les conducirá a la mayor excelencia posible.

¿El tiempo? No es algo que afecte a la consecución de los objetivos previstos por la divinidad, pues un tiempo que no tiene fin no puede marcar línea roja alguna que obstaculice o impida a las sustancias creadas recorrer la totalidad del camino y alcanzar la meta que tienen trazada: los seres racionales cuentan con toda una eternidad para hacerlo y conseguirlo. Un obsequio, o, si se prefiere, una prerrogativa o privilegio, que el Altísimo sólo concedió al espíritu del hombre, único ‘fin final’ de su gran empresa.

³⁷⁵ *Ibíd.*, págs. 254, 255.

5 CONCLUSIONES.

El pensamiento metafísico de Gottfried Wilhelm Leibniz descansa en una concepción racionalista del mundo fundamentada en la necesidad de un ente superior que justifique todo lo que existe y sucede en el mismo, una ‘razón suficiente’ de un universo que no encuentra su razón de ser en sí mismo. Su ‘teología’, ‘ontología’ y ‘filosofía del espíritu’ así lo corroboran. Una ‘teoría de la sustancia’ que sólo contempla como tales las entidades suprafísicas que él bautizó con el nombre de ‘mónadas’, un mundo activo *per se*, fundamento de un mundo físico que no es más que un montón de ‘agregados *ad infinitum*’. La ‘ley de *autarquía sustancial*’ es quizá el principio rector más importante de aquel mundo suprasensible sobre el que descansa todo el peso de la creación. En efecto, ese principio de autonomía que afecta a toda sustancia creada respecto del resto del mundo, excepción hecha respecto de su creador, es el punto de partida de procesos como la ‘espontaneidad’ sustancial, del funcionamiento puramente interno de la mónada, de su actividad continua y permanente expresada a través de ‘percepciones’, ‘apercepciones’ y ‘apeticiones’, y de su ‘diferencia cualitativa’ respecto del resto de mónadas. El sistema de la ‘armonía preestablecida’ será el encargado de la perfecta ‘sincronización’ o ‘coordinación’ de toda esta aparente dispersión y autodeterminación. Aquella ley de autosuficiencia de la sustancia es también la que permite a Leibniz establecer su concepto de ‘noción completa’ aplicable a todas las sustancias creadas. Una ‘ontología de la individualidad’ que el sistema de la ‘armonía preestablecida’ complementará con una ‘ontología de la relación’. Un sistema que proclama la naturaleza puramente ‘representativa’ o ‘expresiva’ de la propia sustancia: infinitas representaciones de un único mundo a través de infinitas ‘perspectivas’ en recíproco y perfecto ‘acomodamiento’. Dos órdenes de realidad, físico y suprafísico, autárquicos, independientes, regidos por leyes de distinta naturaleza –causas eficientes y casusas finales- pero perfectamente armonizados entre sí. La explicación de la ‘unión espíritu-cuerpo’ se lleva a cabo, por tanto, mediante la utilización de las mismas vías argumentativas. Y todo ello sujeto y al amparo de la ‘pre-ordenación’ divina, fruto de su infinita inteligencia, bondad y supremo poder, atributos que se manifiestan en la actualización del mejor de los mundos posibles. Una elección libre, desde el punto de vista lógico, pero con unas consecuencias ciertas e infalibles. El bien, el mal, la

salvación, la condenación del alma humana, e incluso la propia libertad de los seres racionales, nada escapa al principio de ‘pre-determinación’, estados que Dios actualizó tal como previamente los contempló y decidió integrarlos en su mejor plan posible. Por tanto, todo está predeterminado en la sustancia, todo lo que es y le sucede forma parte de su noción de ‘individuo’; una ‘pre-ordenación’ de todos los entes de la creación, en tiempo y lugar, que siempre actúa dirigiendo su mirada al mayor bien o perfección del conjunto, de la totalidad. En conclusión, la peculiar ontología leibniziano no da cabida a ningún tipo de interacción entre sustancias ni tampoco entre éstas y el mundo material fundamentado en aquellas. Y de ahí, como acabamos de exponer, deriva todo lo demás.

Si, como apuntamos en el subapartado 4.4, se admitiese a trámite cualquier hipótesis que diese cabida a tales influencias, ello daría al traste con todo el sistema metafísico del pensador de Hannover. El ‘principio de uniformidad’, el ‘vinculo sustancial’: elementos propios que habrían, entre otros, permitido a Leibniz indagar en la búsqueda de otras alternativas que probablemente hubiesen aportado nuevas perspectivas, nuevos horizontes, en definitiva, otros modos de réplica, dentro de ese dialogo incansable, y a veces difícil, que el filósofo alemán mantuvo con sus siempre eruditos interlocutores.

Admitida una posible relación o interacción sustancial entre el espíritu y la materia, podrían articularse propuestas que diesen una nueva orientación a una de las piedras angulares de la reflexión metafísica: la ‘filosofía del espíritu’. Un nuevo enfoque en el tratamiento de la ‘materia’ como sustancia, una nueva concepción de la ‘sustancia inteligente’ como ente de distinta naturaleza y capaz de interactuar con aquella a través de un mecanismo derivado de la aplicación de la propia ‘ley de continuidad’, principio rector del orden universal, nos situaría, digo, frente a nuevas líneas de investigación donde tendrían cabida todos los procesos, sensibles o no, que expresan o representan el devenir de un mundo del que el ser humano apenas es conocedor de una infinitésima parte: un minúsculo gránulo de arena en la inmensidad de infinitas playas.

La creación de las sustancias inteligentes cimentada en el ‘principio de igualdad cualitativa’; el ‘ser racional en general’ como ‘fin en sí mismo’, como ‘fin último de la creación’; la ‘ley del progreso’ / ‘ley de perfección continua’ y la ‘ley del trabajo’, como corolarios de la ‘ley universal causa-efecto’; principios todos ellos que sitúan al espíritu del hombre en una dinámica individual no predeterminada en el uso de su libre albedrío, y en la que sólo su propio hacer sentir y pensar le hacen responsable de su futuro,

trazándole el camino que ha de conducirle al desarrollo completo de sus facultades morales e intelectuales y, consecuentemente, a la máxima libertad y perfección posible como sustancia inteligente originada. Una vida del espíritu sujeta a un ‘proceso dialéctico’ en el que el alma progresa gradualmente hasta conseguir que su voluntad se determine estrictamente por un completo conocimiento racional del bien. Un proceso de desarrollo en el que cada etapa o momento es superado mediante ‘experiencias negativas’ que hacen patente la finitud del propio ser racional, cuyas facultades teóricas y prácticas siempre quedan abiertas a lo otro, a nuevos conocimientos y nuevos modos de hacer. Una metodología de trabajo ininterrumpido que le sitúa en un devenir continuo a través de múltiples existencias corporales en una diversidad de mundos cuyos grados de perfección siempre están en perfecto acuerdo con el nivel de desarrollo racional de las criaturas inteligentes que lo habitan. Unas hipótesis de pluralidad, como medio necesario de progreso continuo y permanente de todos los seres de la creación, que proporcionan una respuesta lógica y racional a todas las aparentes desigualdades e injusticias que a diario nos asaltan en este mundo que nos ha tocado vivir. Unas propuestas totalmente compatibles con los atributos de infinita justicia, bondad y sabiduría inherentes a la divinidad. Unas alternativas que nos hablan de una pre-determinación divina que, salvaguardando, en cualquier circunstancia, el libre arbitrio de la sustancia inteligente, se limita a garantizar, mediante la aplicación de la ‘ley de causalidad’ y el ‘principio de progreso’, que todos los espíritus creados alcanzarán la meta que Dios ha trazado previamente para ellos: la cuasi-perfección. Es así como puede afirmarse que no hay condenación ni mal eterno para el alma humana, algo contrario a la propia y absoluta perfección de la totalidad o del conjunto de la creación.

La pregunta final sería ¿Existe, desde una perspectiva social e individual, alguna dimensión práctica en la que fuese factible la aplicación de unas propuestas que se sitúan en los ámbitos inteligibles de la metafísica, un campo insondable para un intelecto que, sometido a las limitaciones que impone la vida corporal, sólo es capaz de operar en la realidad sensible de los fenómenos empíricos? Kant afirmaba que era la razón aquella facultad que llevaba, que empujaba de manera inevitable, al ser humano a franquear los límites propios del intelecto, siempre buscando respuestas a todas esas cuestiones ante las que nuestras ciencias, apoyadas en las diversas experiencias que les proporciona una insustituible metodología experimental, se han mostrado insuficientes.

Dice el profesor Ezequiel de Olaso: <<La ética de Leibniz está inextricablemente unida a su teología y a su metafísica>>³⁷⁶. En efecto, y así lo entendió Kant, el campo de existencia de la ‘metafísica’ puede encontrar su plena justificación y aplicación, no en el ámbito teórico de la ‘teoría del conocimiento’, sino en el ámbito práctico de la ‘moral’, un entorno en el que la libertad del hombre, como facultad suprasensible, descansa en el valor de sus acciones. He aquí, pues, la respuesta kantiana: la ‘moral’, es el medio natural de utilidad de la metafísica. Y ello, sin duda, es del todo razonable.

Así, este hipotético conjunto de alternativas, frente a un materialismo y ateísmo cada vez más pujantes, lejos de argumentar al amparo de un dogma concreto, religioso o espiritualista, propios tanto en Oriente como en Occidente, únicamente apela y apuesta por la recuperación de unos determinados valores éticos imprescindibles para proclamar y garantizar sin fisuras la igualdad de todos los seres humanos, en una sociedad cada vez más fragmentada por las alarmantes desigualdades que imperan tanto en los niveles del conocimiento como en las condiciones de vida ordinarias. Unos valores que incidan directamente sobre unas formas de pensar y hacer dirigidas al progreso y bienestar de la sociedad en su conjunto. Y todo esto, ¿acaso no debería afectar a los modos de actuar de nuestros dirigentes? Ya lo aconsejaba, argumentando de forma magistral, Platón en su *República*: el gobierno de los estados hay que dejarlo en manos del verdadero ‘filósofo’.

A mi juicio, una necesaria derivación hacia los dominios de la ética, inseparable de los modos de obrar y sus consecuencias, tanto desde el punto de vista individual como social, y que legitima su universalidad en nuestra propia configuración como seres humanos, es decir un modo de ser que, como se ha venido postulando a lo largo de toda la exposición, no sólo es de naturaleza somática sino también de naturaleza espiritual. Una moralidad entendida como un conjunto de ideas de índole fundamentalmente práctico que exhortan al conocimiento de los otros y a la autorreflexión, todo en aras del bienestar de aquellos y, por ende, del conocimiento y bienestar de uno mismo.

Después de ver con profunda tristeza todo lo que está sucediendo actualmente en nuestro querido mundo, serían deseables algunas reflexiones que, más allá de la inevitable temporalidad de nuestra actual existencia, sean al menos capaces de transmitir, a una humanidad cada día más alienada, frágil e insegura, renovada ilusión y esperanza en un futuro que, lejos de finiquitar, siempre le proporcionará nuevas oportunidades.

³⁷⁶ Leibniz (2003), pág. 440.

6 APÉNDICE.

Textos complementarios.

(T1)

Extracto de una carta de Leibniz sobre su hipótesis de filosofía (1696):

[...] no comprendo cómo la materia puede ser concebida, extensa, y sin embargo sin partes actuales [...] y si esto es así, yo no sé lo que es el ser extenso. Creo incluso que la materia es esencialmente un agregado, y por lo tanto, que tiene siempre partes actuales. De este modo es la razón, y no sólo por el sentido, por lo que juzgamos que la materia está dividida, o más bien que no es otra cosa originariamente que una multiplicidad. Creo que es verdad que la materia (e incluso cada parte de la materia) está dividida en el mayor número de partes que es posible imaginar³⁷⁷.

(T2)

Nuevo sistema de la Naturaleza y de la comunicación de las sustancias, así como de la unión que existe entre el alma y el cuerpo (1695):

[...] los *átomos de materia* son contrarios a la razón [...] Sólo existen los *átomos de sustancia*, es decir, las unidades reales y absolutamente carentes de partes, que son las fuentes de las acciones y los primeros principios absolutos de la composición de las cosas y como los últimos elementos del análisis de las sustancias. Podrían llamarse *puntos metafísicos*; poseen algo *vital* y una especie de *percepción* [...] los puntos físicos no son indivisibles más que en apariencia: los puntos matemáticos son exactos, pero no son más que modalidades: únicamente los puntos metafísicos o sustanciales (constituidos por las formas o almas) son exactos y reales, y sin ellos no habría nada real, puesto que sin las verdaderas unidades no habría de ninguna manera multitud³⁷⁸.

(T3)

Discurso de metafísica (1686):

[...] los cuerpos, hablando con rigor metafísico, no son sustancias (lo cual es, en efecto, la opinión de los platónicos), o bien que toda la naturaleza del cuerpo no consiste solamente en la extensión, es decir, en la magnitud, la figura y el movimiento, sino que necesariamente es preciso reconocer en él algo que posee relación con las almas y que se llama habitualmente forma sustancial [...] Se puede demostrar incluso que la noción de magnitud, de la figura y del movimiento [...] encierra algo de imaginario y relativo a

³⁷⁷ Leibniz (2010), págs. 271, 272.

³⁷⁸ Leibniz (2010), pág 245.

nuestras percepciones, como también lo son (aunque mucho más) el color, la temperatura y otras cualidades semejantes, de las que se puede dudar si se encuentran verdaderamente en la naturaleza de las cosas que hay fuera de nosotros. Por esta razón ese tipo de cualidades no podrían constituir sustancia alguna. Y si no hubiera otro principio de identidad en los cuerpos que el que acabo de señalar, nunca un cuerpo subsistiría más de un momento³⁷⁹.

(T4)

Nuevo sistema de la Naturaleza y de la comunicación de las sustancias, así como de la unión que existe entre el alma y el cuerpo (1695):

[...] al profundizar en los principios mismos de la mecánica, para dar razón de las leyes de la naturaleza que la experiencia nos daba a conocer, advertí que la consideración exclusiva de una *masa extensa* no era suficiente, y que era preciso emplear además la noción de *fuerza*, la cual es muy inteligible, aunque pertenezca al dominio de la metafísica³⁸⁰.

(T5)

Quinta carta a Clarke de fecha 18 de Agosto de 1716:

Mantengo que si dos cosas perfectamente indiscernibles existieran, serían dos. Pero la suposición es falsa y contraria al gran principio de razón. Los filósofos vulgares se han equivocado cuando han creído que había cosas diferentes *solo número* o solamente porque son dos; y es de este error del que se han derivado sus perplejidades sobre lo que ellos llamaron el principio de individuación³⁸¹.

(T6)

Notas sobre las objeciones de M. Foucher (1695-1696 -?-):

[Y yo no veo que tengáis razón a partir de ahí en constituir un principio sensitivo en las bestias diferente sustancialmente del de los hombres]. Lo hago porque no se encuentra que las bestias hagan reflexiones que constituyen la razón, y proporcionan el conocimiento de las verdades necesarias o de las ciencias, que hacen al alma capaz de personalidad. Las bestias distinguen el bien del mal, al tener percepción, pero no son capaces de bien o mal moral, que supone tener razón y conocimiento³⁸².

³⁷⁹ Leibniz (2010), pág. 172.

³⁸⁰ Leibniz (2010), pág. 240.

³⁸¹ Leibniz (1980), pág. 106.

³⁸² Leibniz (2010), pág. 257.

(T7)

Nuevo sistema de la naturaleza y de la comunicación de las sustancias, así como de la unión que existe entre el alma y el cuerpo (1695):

[...] las almas razonables obedecen a las leyes más elevadas y están exentas de todo lo que pudiera hacerles perder su condición de ciudadanos de la sociedad de los espíritus. Dios lo ha dispuesto tan acertadamente que ningún cambio material pueda hacerle perder las cualidades morales de su personalidad³⁸³.

(T8)

Discurso de Metafísica (1686):

[...] las almas y las formas sustanciales de los demás cuerpos son muy diferentes de la almas inteligentes, las únicas que conocen sus acciones, y que no sólo no parecen naturalmente, sino incluso guardan siempre el conocimiento de lo que son; eso es lo que hace que sólo ellas sean susceptibles de castigo y recompensa y las convierte en ciudadanos de la república del universo cuyo monarca es Dios; también se sigue de esto que todo el resto de las criaturas deben servirles [...]

{Y más adelante añade:} No puede, pues, dudarse que Dios haya ordenado todo de modo que los espíritus no solamente puedan vivir siempre, lo cual es imposible que deje de suceder, sino que también conserven siempre su cualidad moral, a fin de que su ciudad no pierda a ninguna persona, lo mismo que el mundo no pierde ninguna sustancia. Y por consiguiente, sabrán siempre lo que son, pues de otro modo no serían susceptibles de recompensa ni de castigo, lo que sin embargo forma parte de la esencia de una república, pero especialmente de la más perfecta, en la que nada podría descuidarse³⁸⁴.

(T9)

La doble infinitud en Pascal y la mónada (posterior a 1695):

[...] una mónada o unidad sustancial, de las que yo soy una, es decir, cada sustancia verdaderamente una, única, sujeto primitivo de la vida y de acción, dotada siempre de percepción y de apetición, que encierra en sí siempre junto con lo que es, la tendencia a lo que será [...] Solo verdadero ser, la única manera de verdadero ser, subsistente siempre y que jamás perecerá, lo mismo que Dios y el universo, al que siempre y en todo debe representar, siendo al mismo tiempo menos que un Dios y más que un universo material; percibiéndolo todo confusamente, mientras que Dios lo conoce todo de manera distinta; sabiendo alguna cosa distintamente, mientras que por su parte el mundo material no siente y no sabe absolutamente nada. Una divinidad disminuida, un universo material de

³⁸³ Leibniz (2010), págs. 243, 244.

³⁸⁴ Leibniz (2010), págs. 172, 173, 203.

forma eminente. Dios como modelo y este universo como prototipo, ya que lo inteligible es la fuente de lo sensible por relación a la inteligencia primitiva fuente de todas las cosas. El primer *casi-nada* al ascender desde la nada hasta las cosas, ya que aquél es la más simple de todas, lo mismo que es también el último *casi-todo*, al descender desde la multitud de las cosa hacia la nada; y no obstante, después de Dios, es el único que merece ser llamado un ser, una sustancia, puesto que una multitud no es más que un amontonamiento de muchas sustancias, y no un ser, sino diversos seres. [...] Y si esta mónada es un espíritu, es decir, un alma capaz de reflexión y de ciencia imitará a Dios, será al mismo tiempo infinitamente menos que un Dios es incomparablemente más que el resto del universo de las criaturas [...] Sometido a Dios en todo, y dominador de las criaturas en cuanto que es un imitador de Dios³⁸⁵.

(T10)

Nuevo sistema de la Naturaleza y de la comunicación de las sustancias, así como de la unión que existe entre el alma y el cuerpo (1695):

[...] me percaté que era imposible encontrar *los principios de una verdadera Unidad* exclusivamente en la materia o en lo que no es más que pasivo, porque todo en ella no es más que una colección o amontonamiento de partes hasta el infinito. Ahora bien, como lo múltiple no puede tener su realidad más que en *verdaderas unidades*, las cuales proceden de otro origen [...] para encontrar esas *unidades reales* me vi obligado a recurrir a un punto real y animado, por decirlo de algún modo o a un átomo de sustancia que debe encerrar algo de forma o de actividad, para constituir un ser completo. En efecto, un ser material no puede ser al mismo tiempo material y completamente indivisible o dotado de una verdadera unidad. Se hizo preciso, pues, [...] rehabilitar *las formas sustanciales* [...] encontré que su naturaleza consiste en la fuerza, y que de aquí se sigue algo análogo al sentimiento y al apetito, y que, por tanto, había que concebirlas de modo semejante a la noción que tenemos de las *almas* [...] también pensé que no era preciso emplear esas formas para explicar los problemas particulares de la naturaleza, aunque fueran necesarias para establecer verdaderos principios generales. Aristóteles las llamaba *entelequias primeras*. Yo las llamo, *fuerzas primitivas* [...] que contienen [...] una actividad original.

[...] esas formas y esas almas debían ser indivisibles, lo mismo que nuestro espíritu [...] toda sustancia simple que posea una verdadera unidad [...] no podría comenzar más que por creación, ni terminar salvo por aniquilación. Así pues, [...] las formas constitutivas de las sustancias tenían que haber sido creadas con el mundo y que siempre subsistieran. [...]

[...] yo pensaba que esas formas o almas no se debían mezclar indiferentemente con los espíritus ni con el alma racional, que son de un orden superior y poseen incomparablemente más perfección que esas formas embutidas en la materia que se encuentran en mi opinión en toda partes y comparadas con ellos son como pequeños

³⁸⁵ Leibniz (2010), págs. 275, 276.

dioses, hechos a semejanza de Dios y poseedores de algún rayo de las luces de la divinidad³⁸⁶.

(T11)

Con respecto a alguna de las consideraciones del texto anterior, escribe Leibniz en *Sobre el mundo presente* (1685-1686):

[...] abandonemos la necia esperanza de concebir en el pensamiento, un sistema universal del mundo y de conducir al análisis hasta las primeras urdimbres y los primeros elementos de los cuerpos. Sino que así como el maestro de la ciencia de la fortificación, cuando diserta sobre las tierras, tiene suficiente con hablar de las arenas, los guijarros, la cal y la arcilla, y no se preocupa de los cuerpos más pequeños que están ocultos en la tierra por considerarlos como no pertinentes para su propósito, así también nosotros seremos suficientemente felices si podemos explicar esos cuerpos insensibles cuyo efecto llega de modo notable hasta nosotros, pues progresar más allá no le es posible a los mortales ni es útil³⁸⁷.

(T12)

Y en *Discurso de Metafísica* (1686):

[...] la consideración de la existencia de formas sustanciales [...] no sirve de nada en los detalles concretos de la física y no se las debe utilizar en la explicación de los fenómenos en particular. Es en esto en lo que nuestros escolásticos se han equivocado [...] Pero este error y mal uso de las formas no nos debe hacer rechazar algo cuyo conocimiento en metafísica es tan necesario que sin él yo sostengo que no se podrían conocer bien los primeros principios, ni elevar suficientemente el espíritu hasta el conocimiento de las naturalezas incorpóreas y al de las maravillas de Dios. Un geómetra, sin embargo, no necesita complicar su mente con el famoso laberinto de la composición del continuo, y ningún filósofo moral, y todavía menos un jurisconsulto o un político, tiene en absoluto necesidad de preocuparse por las grandes dificultades que se encuentran en la conciliación del libre albedrío con la providencia de Dios, puesto que el geómetra puede acabar todas sus demostraciones y el político puede terminar todas sus deliberaciones sin entrar en esas discusiones, que no dejan de ser necesarias e importantes en filosofía y en teología. De igual modo un físico puede dar razón de las experiencias sirviéndose tanto de las experiencias más sencillas ya realizadas, como de las demostraciones geométricas y mecánicas, sin necesidad de consideraciones generales, que corresponden a otra esfera; y si utiliza para ello el concurso de Dios, o bien el de una alma, principio o alguna cosa de naturaleza similar, sería tan extravagante como aquel que en una deliberación importante sobre algo práctico quisiera entrar en grandes

³⁸⁶ Leibniz (2010), pág. 241, 242.

³⁸⁷ Leibniz (2010), pág. 148.

razonamientos sobre la naturaleza del destino y de nuestra libertad; los hombres, en efecto, ciertamente comenten con bastante frecuencia ese fallo sin percatarse, al confundir su espíritu con la consideración de la fatalidad y, a veces, incluso por ese motivo se apartan de una correcta resolución o de algún cuidado necesario³⁸⁸.

(T13)

Carta a de Volder de 20 de Junio de 1703:

Cuando afirmo que la sustancia, también la corpórea, contiene infinitas máquinas, pienso que ha de añadirse que tal sustancia constituye una máquina compuesta de las otras maquinas y que, además, esta activada por una entelequia, sin la que no habría en ella un principio de verdadera unidad³⁸⁹.

(T14)

Ensayos de Teodicea (1710):

[...] hay una infinidad de criaturas en la porción menor de materia, a causa de la división actual del continuo hasta el infinito. Y el infinito, es decir, el cúmulo de un número infinito de sustancias, para hablar con propiedad no es un todo [...] es esto mismo lo que sirve para refutar a quienes hacen del mundo un Dios, o que conciben a Dios como el alma del mundo, porque no se puede considerar al mundo o al universo como un animal o como una sustancia. [...]

[...] La ligazón y el orden de las cosas hace que el cuerpo de todo animal y de toda planta esté compuesta de otros animales y de otras plantas, o de otros seres vivos y orgánicos; y que, por consiguiente, haya subordinación, y que un cuerpo, una sustancia, sirva a otra; por tanto, su perfección no puede ser la misma³⁹⁰.

(T15)

Notas sobre las objeciones de M. Foucher (1695-1696 -?-):

[...] es verdad que el número de sustancias simples que entran en una masa, por pequeña que sea, es infinita, porque por otra parte es el alma lo que hace la unidad real del animal, el cuerpo de la oveja (por ejemplo) está subdividido actualmente, es decir, que es todavía un ensamblaje de animales o de plantas invisibles, compuestas de lo mismo que forma también su unidad real; y aunque esto pueda ir al infinito, es manifiesto que en último término todo se resuelve en esas unidades, no siendo el resto o los resultados más que fenómenos bien fundados³⁹¹.

³⁸⁸ Leibniz (2010), págs. 170, 171.

³⁸⁹ Leibniz (2011), pág. 1198.

³⁹⁰ Leibniz (2012), págs. 235, 236, 238, 239.

³⁹¹ Leibniz (2010), págs. 256, 257.

(T16)

Carta a Arnauld de fecha 9 de Octubre de 1687:

[...] la materia tomada como masa en sí misma no es más que un puro fenómeno o apariencia bien fundada, como también lo son el espacio y el tiempo. La materia no tiene 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 exacta y determinada con rigor en la naturaleza, a causa de la división actual hasta el infinito de las partes de la materia [...] y, por consiguiente, la masa extensa, considerada sin las entelequias [...] no es la sustancia corporal, sino un puro fenómeno, como el arco iris. También los filósofos han reconocido que es la forma lo que da el ser determinado a la materia, y los que no toman en cuenta esto, no saldrán nunca del laberinto de la *composición del continuo* [...] No existen más que las sustancias indivisibles y sus diferentes estados que sean absolutamente reales. Es lo que Parménides y Platón y otros antiguos han reconocido³⁹².

(T17)

Carta a de Volder de 20 de junio de 1703:

Pues bien, es a esa sustancia misma, dotada de potencia activa y pasiva, ambas primitivas, a la que yo tomo como la mónada indivisible o perfecta, a modo de un Ego o cosa semejante, y no a las fuerzas esas derivadas, que continuamente aparecen unas tras otras. Porque si no se da algo *verdaderamente uno*, toda *cosa verdadera* quedaría eliminada. Las fuerzas que se producen por la masa y la velocidad son derivativas y pertenecen a los agregados o fenómenos. Cuando hablo de fuera primitiva permanente [...] me refiero [...] a la entelequia [...] Las fuerzas derivativas no son sino modificaciones y resultado de las primitivas.

Por todo ello entenderá Vd., que por la conjunción de las solas fuerzas derivadas, esto es, por modificaciones evanescentes, no pueden constituirse las sustancias corpóreas, pues toda modificación supone algo durable³⁹³.

(T18)

Carta a de Volder de 30 de Junio de 1704:

[...] Yo prefiero entender las fuerzas derivativas con relación a su *fundamento*, como la figura respecto de la extensión, a saber, como su modificación [...] si no hay en nosotros algo activo primitivo, no puede haber en nosotros ni fuerzas derivativas ni

³⁹² Leibniz (2007), pág. 133.

³⁹³ Leibniz (2011), pág. 1199.

acciones, porque todo lo accidental o mudable debe ser modificación de algo esencial o perpetuo [...]³⁹⁴.

(T19)

Notas sobre las objeciones de M. Foucher (1695-1696 -?-):

Es la confusión de lo ideal y de lo actual la que lo ha enredado todo y ha formado el laberinto de la *composición del continuo*. Los que componen la línea de puntos han buscado los primeros elementos en las cosas ideales o relaciones de un modo totalmente distinto a como hacía falta; y los que han considerado que las relaciones como el número o el espacio (que comprende el orden o relación de las cosas coexistentes posibles) no podrían estar formados por el ensamblaje de los puntos, han cometido el error en su mayor parte al negar los primeros elementos de las realidades sustanciales, como si no tuvieran unidades primitivas o como si no hubiera sustancias simples. Sin embargo, el número y la línea no son cosas *quiméricas*, aunque no haya tal composición, porque son relaciones que encierran las verdades eternas, sobre las cuales se regulan los fenómenos de la naturaleza. De suerte que se puede decir que $\frac{1}{2}$ y $\frac{1}{4}$ considerados en abstracto son independientes el uno del otro, o más bien la relación total $\frac{1}{2}$ es anterior a la relación parcial $\frac{1}{4}$, porque es por la subdivisión del medio como se llega al cuarto, al considerar el orden ideal; y ocurre lo mismo con la línea, donde el todo es anterior a la parte porque esta parte no es más que posible e ideal. Pero en las realidades donde no entran más que las divisiones hechas actualmente, el todo no es más que un resultado o un conjunto³⁹⁵.

(T20)

Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en la razón (1714):

Así pues, no sólo las almas, sino también los animales son inengendrables e imperecederos: tan sólo se desenvuelven, se envuelven, se revisten, se desnudan, se transforman. Las almas no abandonan nunca todo cuerpo suyo y no pasan de un cuerpo a otro cuerpo que les sea enteramente nuevo. No hay metempsícosis, sino metamorfosis. Los animales cambian, toman y dejan sólo partes, lo cual ocurre poco a poco y por pequeñas partículas insensibles, pero continuamente, en la nutrición; y de un solo golpe, de manera notable, aunque raramente, en la concepción y en la muerte que les hace adquirir o perder mucho de una vez³⁹⁶.

(T21)

Comentarios a la metafísica de los unitarios de Cristóbal Stegmann (1708 y 1710):

³⁹⁴ Leibniz (2011), pág. 1224.

³⁹⁵ Leibniz (2010), pág. 256.

³⁹⁶ Leibniz (2010), pág. 347.

[...] las almas son ciertamente sustancias incorpóreas que, sin embargo, están dotadas siempre de algún cuerpo orgánico por las leyes mismas de la naturaleza, y que la muerte en realidad no es otra cosa que un tipo de transformación y de concentración³⁹⁷.

(T22)

Nuevo sistema de la Naturaleza y de la comunicación de las sustancias, así como de la unión entre el alma y el cuerpo (1695):

[...] qué llegan a ser esas almas o formas tras la muerte del animal o la destrucción del individuo de la sustancia organizada. Y es la cuestión más embarazosa, por cuanto parece poco razonable que las almas permanezcan inútilmente en un caos de materia confusa. Esto me hizo pensar que no había más que una opción razonable, cual es la de la conservación no sólo del alma sino incluso del animal mismo y de su máquina orgánica, aunque la destrucción de las partes menos delicadas lo haya reducido a un tamaño muy pequeño que escapa menos a nuestros sentidos, lo mismo que sucedía con el que tenía antes de nacer. [...] Es natural, pues, que como el animal siempre ha sido viviente y ha estado organizado (como comienzan a reconocerlo personas de gran perspicacia), también siga siéndolo por siempre. Y puesto que de ese modo no hay en el animal un primer nacimiento ni generación completamente nueva, se sigue de ello que, en rigor metafísico, no habrá extinción final ni muerte completa; y que, por consiguiente, en lugar de *transmigración* de las almas solamente hay la *transformación* de un mismo animal, según estén los órganos plegados de una modo diverso y más o menos desarrollados. [...]

Por lo que respecta al curso ordinario de la vida de los animales y otras sustancias corpóreas [...] cuyos cambios dependen más de reglas mecánicas que de leyes morales, advertí que el antiguo autor del libro de la Dieta, que se atribuye a Hipócrates, había vislumbrado algo de verdad, cuando decía en términos explícitos que los animales no nacen ni mueren, y que las cosas, que creemos que comienzan y perecen, no hacen más que aparecer y desaparecer. Esta era también al opinión de Parménides y de Meliso, según Aristóteles, pues esos antiguos eran más sólidos de lo que se cree [...]

[...] Es preciso, pues, saber que las máquinas de la naturaleza poseen un número de órganos verdaderamente infinito y se hallan tan bien provistas y probadas contra todos los accidentes que no es posible destruirlas. Una máquina natural sigue siendo máquina hasta en sus mínimas partes, y todavía más, sigue siendo siempre esa misma máquina que ha sido, transformándose únicamente por los diferentes pliegues que adopta, unas veces extendida, otras replegada y como concentrada cuando creemos que ha desaparecido.³⁹⁸

(T23)

La última respuesta (1716):

³⁹⁷ Leibniz (2010), pág. 319.

³⁹⁸ Leibniz (2010), págs. 243, 244, 245.

La materia es un montón, *non substantia, sed substantiatum*, como lo sería un ejército, un rebaño; y en tanto en cuanto se la considera como conformando una cosa es un fenómeno, efectivamente muy verdadero, pero cuya *unidad* es hecha por nuestra concepción³⁹⁹.

(T24)

Carta a de Volder de 21 de enero de 1704:

[...] *primero*, lo que puede dividirse en pluralidades consta de o es un agregado de esas pluralidades. *Segundo*, todo lo que es un agregado de pluralidades no es uno más que en la mente ni tiene más realidad que la prestada, esto es, la de las cosas de las que es agregado. Por lo tanto, *tercero*, todo lo que puede dividirse en partes no tiene realidad más que en aquello que no puede dividirse en partes. Más aún, no tiene más realidad que la de las unidades que en él subyacen⁴⁰⁰.

(T25)

Carta a de Volder de 30 de Junio de 1704:

[...] toda cosa que puede dividirse en pluralidades es agregada de esas pluralidades, y lo que es agregado de pluralidades no es uno sino en la mente y no tiene más realidad que la prestada por sus contenidos [...] luego se dan en las cosas unidades indivisibles, pues, en caso contrario, no habría en las cosas unidad verdadera ni una realidad no prestada, lo que es absurdo. Pues donde no hay verdadera unidad no hay verdadera multiplicidad. Y donde no hay más realidad que la prestada nunca habrá jamás realidad alguna, pues ésta deber ser siempre en definitiva propia de algún sujeto⁴⁰¹.

(T26)

Carta a de Volder de 19 de enero de 1706:

[...] existe en el percipiente cierto poder de formar nuevas percepciones desde las anteriores, que es tanto como decir que de una percepción anterior se sigue una nueva. Y esto, que suele admitirse por los filósofos tanto antiguos como modernos para ciertos casos, o sea, en las operaciones voluntarias del alma, opino yo que puede darse siempre y en todo lugar, y es suficiente para la explicación de todos los fenómenos, dada la gran uniformidad y simplicidad de las cosas⁴⁰².

³⁹⁹ Leibniz (2010), pág. 355.

⁴⁰⁰ Leibniz (2011), pág. 1214.

⁴⁰¹ Leibniz (2011), pág. 1221.

⁴⁰² Leibniz (2011), pág. 1241.

(T27)

Ensayos de Teodicea (1710):

Sin este gran principio, nunca podríamos probar la existencia de Dios y perderíamos una infinidad de razonamientos muy exactos y útiles, cuyo fundamento es Él; y no tiene excepción alguna, en caso contrario se debilitaría su fuerza⁴⁰³.

(T28)

Quinta carta a Clarke de fecha 18 de Agosto de 1716:

[...] la naturaleza de las cosas implica que todo acontecimiento tenga previamente sus condiciones, requisitos, disposiciones convenientes, cuya existencia constituye la razón suficiente. [...] ese gran principio de la necesidad de una razón suficiente para todo acontecimiento, cuya transgresión destruiría la mejor parte de toda la filosofía⁴⁰⁴.

(T29)

Quinta carta a Clarke de fecha 18 de Agosto de 1716.

Ese principio es el de la necesidad de una razón suficiente para que algo exista, para que ocurra un acontecimiento, para que tenga lugar una verdad. ¿Es ése un principio que tenga necesidad de pruebas? [...]

Me atrevo a decir que sin ese gran principio no se podría llegar a la prueba de la existencia de Dios ni dar razón de otras varias verdades importantes. [...]

A menudo he desafiado a las gentes a ofrecerme un ejemplo contra este gran principio, un ejemplo indiscutible donde el principio falle, pero jamás se ha podido y jamás se podrá. Sin embargo, hay infinidad de casos en que tiene éxito, o incluso tiene éxito en todos los casos conocidos en los que es empleado. Lo que hace pensar con razón que también lo tendrá en los casos desconocidos [...]

Negarme ese gran principio es [...] negar ese otro gran principio que es el de contradicción, a saber, que todo enunciado inteligible debe ser o verdadero o falso⁴⁰⁵.

(T30)

Resumen de Metafísica (1703):

Hay en la naturaleza una razón de por qué existe algo en vez de nada. Ello es consecuente con aquel gran principio según el cual nada se hace sin razón, de modo que también tiene que haber una razón de por qué existe una cosa en vez de otra.

⁴⁰³ Leibniz (2012), pág. 122.

⁴⁰⁴ Leibniz (1980), págs. 103, 104.

⁴⁰⁵ Leibniz (1980), págs. 134, 135.

Esta razón debe de estar en algún ente real, o sea, en una causa. Pues la causa no es otra cosa que la razón real [...]

Ahora bien, este ente tiene que ser necesario; de no ser así, habría que buscar de nuevo fuera de él la causa de por qué existe en vez de que no exista, contrariamente a lo supuesto. Es claro que aquel ente es la razón última de las cosas y se lo suele llamar con un nombre, DIOS.

Es, por tanto, la causa de por qué la existencia prevalece sobre la no-existencia, es decir, en ente necesario es EXISTENIFICADOR⁴⁰⁶.

(T31)

Sobre la originación radical de las cosas (1697):

La Unidad dominante del universo, en efecto, no rige únicamente el mundo, sino que también lo construye, es decir, lo crea, y es superior al mundo y, por así decir, es extramundana, y de este modo es la razón última de las cosas. [...]

Así pues, las razones del mundo están ocultas en un ser extramundano, diferente del encadenamiento de los estados o serie de cosas, el conjunto de las cuales constituye el mundo⁴⁰⁷.

(T32)

En *Sobre la originación radical de las cosas (1697)*, escribe Leibniz:

[...] en el mundo todo se realiza según las leyes de las verdades eternas, no sólo geométricas sino también metafísicas, o sea, no sólo según necesidades materiales sino también según razones formales [...] las leyes metafísicas de causa, de potencia, de acción tienen lugar con admirable proporción en toda la naturaleza, y comprobamos que ellas tienen preeminencia sobre las mismas leyes puramente geométricas de la materia; con gran asombro mío lo advertí al explicar las leyes del movimiento, hasta el punto que me he visto obligado finalmente a abandonar la ley de la composición geométrica de las fuerzas, que había defendido en otro tiempo, de joven, cuando era más materialista, como lo he explicado más extensamente en otra parte {se refiere a su *Specimen Dynamicum*, de 1695}⁴⁰⁸.

(T33)

Comentarios a la metafísica de los unitarios de Cristóbal Stegmann (1708 y 1710):

⁴⁰⁶ Leibniz (2010), págs. 301, 302.

⁴⁰⁷ Leibniz (2010), pág. 277, 278.

⁴⁰⁸ Leibniz (2010), págs. 281, 282.

La metafísica es esa ciencia que versa sobre las causas de las cosas, haciendo para ello uso del principio de que nada se hace sin razón, hasta el punto que la razón de lo existente debe tomarse a partir de la prevalencia de las esencias, cuya realidad está fundada en alguna sustancia primitiva existente por sí misma⁴⁰⁹.

(T34)

Discusión con Gabriel Wagner (1698):

La posibilidad metafísica, es decir, de las esencias, sería una ficción si no se fundase en algo realmente existente, a saber, en la sustancia o mónada primera, o sea, Dios [...]

[...] los individuales actuales y completos, e incluso todos los entes físicos o los posibles, se derivan a partir de las leyes generales y abstractas de las posibilidades, o metafísico-matemáticas, o, también podría decirse, de las verdades eternas o ideas. Lo cual sucede porque tales abstractos radican en la sustancia primera singular en acto, o Dios, a partir del cual derivan según las leyes de las ideas⁴¹⁰.

(T35)

Sobre la originación radical de las cosas (1697):

En efecto, como en esa serie, según pusimos de manifiesto antes, no se encuentra la razón, sino que debe buscarse en las necesidades metafísicas, es decir, en las verdades eternas, y como por su parte las cosas existentes no pueden proceder más que de cosas existentes [...] es preciso que las verdades eternas tengan existencia en un cierto sujeto absoluto o metafísicamente necesario, esto es, en Dios, mediante el cual lleguen a realizarse estas cosas, quede de otro modo serían imaginarias, [...]

Así pues, tenemos la razón última de la realidad, tanto de las esencias como de las existencias, en un ser único, el cual, ciertamente, es necesario que sea más grande, superior y anterior al mundo mismo, ya que por medio de Él no sólo alcanzan realidad los seres existentes que abarca el mundo, sino también los seres posibles.⁴¹¹

(T36)

Discurso de Metafísica (1686):

Dios es un ser absolutamente perfecto [...] existen en la naturaleza muchas perfecciones, completamente diferentes, que Dios las posee todas a la vez, y cada una de ellas le pertenece en el más excelso grado [...] el poder y la ciencia son perfecciones, y en

⁴⁰⁹ Leibniz (2010), pág. 314.

⁴¹⁰ Leibniz (2010), págs. 292, 296.

⁴¹¹ Leibniz (2010), págs. 281, 282.

tanto que pertenecen a Dios carecen de límites. De aquí se sigue que Dios, al poseer la sabiduría suprema e infinita, obra de la manera más perfecta⁴¹².

(T37)

Carta a Arnauld de fecha 9 de Octubre de 1687:

Las formas sustanciales estaban ya ocultas en la materia desde siempre [...] Otros, al no poder explicar de otra manera el origen de las formas, han acordado que comienzan mediante una verdadera creación; en vez de esto, yo sólo admito esta creación en la sucesión del tiempo respecto al alma racional y sostengo que todas las formas que no piensan han sido creadas con el mundo⁴¹³.

(T38)

Carta a Arnauld de fecha 9 de Octubre de 1687:

En lo que respecta a los espíritus, es decir, a las sustancias que piensan, que son capaces de conocer a Dios y de descubrir verdades eternas, yo sostengo que Dios los gobierna siguiendo leyes diferentes de aquellas con las que gobierna al resto de las sustancias. Pues como todas las formas de las sustancias expresan todo el Universo, se puede decir que las sustancias brutas expresan más bien al mundo que a Dios, pero los espíritus expresan más bien a Dios que al mundo. También Dios gobierna las sustancias brutas según las leyes materiales de la fuerza o de las comunicaciones del movimiento, pero gobierna a los espíritus siguiendo las leyes espirituales de la justicia, que las otras son incapaces de seguir. Y por esto las sustancias brutas se pueden llamar materiales, porque la economía que Dios observa respecto a ellas es la de un obrero o maquinista; pero respecto a los espíritus, Dios hace la función de príncipe o de legislador, que es infinitamente más relevante. Y Dios es respecto a las sustancias materiales como respecto a todo, a saber, el autor general de los seres. Él toma otro papel en relación a los espíritus, que los concibe como revestidos de voluntad, y de cualidades morales, pues Él mismo es un espíritu, y como uno de nosotros, hasta entrar con nosotros en un vínculo de sociedad, de la que Él es el jefe. Y la parte más noble del Universo que es esta sociedad o república general de los espíritus, bajo este soberano monarca, está compuesta de tantos diosillos bajo este gran Dios. Pues se puede decir que los espíritus creados no difieren de Dios más que de lo más a lo menos, de lo finito a lo infinito. Y se puede asegurar verdaderamente que todo el Universo no ha sido hecho más que para contribuir al ornamento y a la felicidad de esta Ciudad de Dios. [...] Por eso los espíritus deben guardar su personalidad y sus cualidades morales, para que la ciudad de Dios no pierda ninguna persona; para ello deben conservar particularmente un tipo de reminiscencia o conciencia o el poder de saber lo que son, de lo que depende toda su moralidad, penas y castigos. [...]

⁴¹² Leibniz (2010), pág. 162.

⁴¹³ Leibniz (2007), pág. 131.

Por el contrario, es suficiente que las sustancias brutas sigan siendo el mismo individuo, hablando con rigor metafísico, aunque estén sujetas a todos los cambios imaginables, puesto que no tienen conciencia ni reflexión [...] y por consiguiente no son susceptibles de felicidad o desgracia⁴¹⁴.

(T39)

Discurso de Metafísica (1686):

[...] no hay que considerar sólo a Dios como principio y causa de todas las sustancias y de todos los seres, sino también como jefe de todas las personas o sustancias inteligentes y como monarca absoluto de la más perfecta ciudad o república, como lo es la del universo, compuesta por la reunión de todos los espíritus, siendo el Él mismo el más perfecto de todos los espíritus. [...] Y como Dios mismo es el más grande y más sabio de los espíritus, es fácil juzgar que los seres con los que puede, por así decirlo, entrar en conversación e incluso en sociedad comunicándoles sus sentimientos y sus voluntades de un modo particular y, de tal suerte, que puedan conocer y amar a su benefactor, deben importarle infinitamente más que el resto de las cosas, que no pueden pasar más que por instrumentos de los espíritus⁴¹⁵.

(T40)

Resumen de Metafísica (1703 -?-):

Pero la causa que hace que algo exista, o sea, que la posibilidad exija la existencia, hace también que todo posible tenga un conato a la existencia, porque no cabe encontrar en general una razón de la restricción a ciertos posibles.

Así, pues, puede decirse que todo posible HABRÁ DE EXISTIR, a saber en la medida en que se funda en el ente necesario que existe en acto, sin el cual no hay vía alguna por la que lo posible llegue al acto.

En realidad, de aquí no se sigue que todos los posibles existan: se seguiría en verdad si todos los posibles fuesen compositibles.

Pero, puesto que unos son incompatibles con otros {en tiempo y lugar} se sigue que algunos posibles no llegan a existir [...]

[...] del conflicto de todos los posibles que exigen la existencia se sigue al menos que existe aquella serie de cosas por la cual existe lo máximo, es decir, que existe la serie máxima de todos los posibles.

[...] así en la naturaleza del universo existe la serie más capaz.

Existe por tanto, lo perfectísimo, pues la perfección no es otra cosa que la cantidad de realidad⁴¹⁶.

⁴¹⁴ Leibniz (2007), págs. 138, 139.

⁴¹⁵ Leibniz (2010), pág. 201.

⁴¹⁶ Leibniz (2010), pág. 302.

(T41)

Escritos alemanes sobre la sabiduría: Del destino (ca.1690-7):

Por cierto, no podemos ver este orden porque no estamos en el apropiado punto de vista, así como un cuadro en perspectiva se aprecia mejor sólo desde ciertas posiciones, pero no puede mostrarse bien desde un lado.

Sólo tenemos que colocarnos con los ojos del entendimiento allí donde no estamos ni podemos estar con los ojos del cuerpo. Por ejemplo, cuando se contempla el curso de las estrellas desde nuestro globo terráqueo, donde estamos, resulta un ente caprichosamente intrincado [...] Pero después que se averiguó por fin que el observador debe colocarse en el sol cuando se quiere contemplar debidamente el curso de los cielos, y que entonces todo resulta maravillosamente bello, se ha visto que el pretendido desorden y complicación era causa de nuestro entendimiento y no de la naturaleza.

Hay que juzgar análogamente acerca de todas las cosas que nos disgustan. Y aunque no siempre se puede encontrar inmediatamente con el entendimiento el punto de vista apropiado, debe uno satisfacerse con saber que es así, que uno estaría complacido con todas las cosas si las entendiera bien, y por lo tanto debe estar complacido con ellas [...] ⁴¹⁷.

(T42)

Ensayos de Teodicea (1710):

[...] todos los sucesos individuales, sin excepción, son consecuencia de voluntades generales.

No es extraño que yo trate de aclarar estas cosas por medio de comparaciones tomadas de las matemáticas puras, donde todo se desarrolla dentro del orden [...] Se puede proponer una secuencia o serie de números completamente irregular en apariencia, en la que los números crecen y disminuyen variablemente sin que parezca en ella orden alguno; y, sin embargo, el que conozca la clave de la cifra y entienda el origen y la construcción de esta serie de números, podrá dar una regla que, bien entendida hará ver que la serie es completamente regular, y que tiene bellas propiedades. Se puede hacer esto más apreciable en las líneas: una línea puede tener vueltas y revueltas, altos y bajos, puntos de rebote y puntos de inflexión, interrupciones y otras variedades, de manera que no se vea en ella ni ritmo ni razón, sobre todo al no considerar más que una parte de la línea; y, sin embargo, es posible que pueda darse la ecuación y la construcción en la que un geómetra hallaría la razón y la conveniencia de toda esta supuestas irregularidades; y he aquí como es preciso juzgar respecto de los monstruos y de otros supuestos defectos del universo.

Este es el sentido en el que puede utilizarse esta bella frase de san Bernardo: *Es muy normal que a veces se haga algo de manera poco ordenada*: Está dentro del mayor orden que haya algún pequeño desorden; e incluso puede decirse que este pequeño desorden únicamente es aparente en el todo ⁴¹⁸.

⁴¹⁷ Leibniz (2003), págs. 444, 445.

⁴¹⁸ Leibniz (2012), pág. 266.

(T43)

Sobre la originación radical de las cosas (1697):

Es manifiesto que siempre hay en las cosas un principio de determinación que se debe obtener de una consideración de máximo o mínimo, a saber, que asegure, por así decirlo, el máximo efecto con el menor gasto⁴¹⁹.

(T44)

Discurso de Metafísica (1686):

Por lo que respecta a la simplicidad de las vías de Dios, comparece propiamente por lo que se refiere a los medios, lo mismo que, al contrario, la variedad, riqueza o abundancia tiene lugar respecto a los fines o efectos. Y una cosa debe equilibrarse con la otra, lo mismo que los gastos para la construcción de un edificio con la magnitud o belleza que se espera alcanzar. [...]

[...] sea cual fuere el modo en que Dios hubiera creado el mundo, siempre habría sido regular y con un cierto orden general. Pero Dios ha elegido el más perfecto, es decir, aquél que es al mismo tiempo más simple en hipótesis y más rico en fenómenos⁴²⁰.

(T45)

Sobre la originación radical de las cosas (1697):

[...] es patente cómo actúa Dios no sólo física sino también libremente, y cómo está en Él no sólo la causa eficiente sino también la causa final, cómo Él muestra no sólo su grandeza y poder en la maquina del universo ya establecida, sino también su bondad o sabiduría al realizarla. [...]

[...] de lo que hemos dicho se sigue no sólo que el mundo es el más perfecto físicamente, o si se prefiere metafísicamente, es decir, que contiene la serie de las cosas que ostenta lo máximo de realidad en acto, sino que incluso es moralmente el más perfecto [...]⁴²¹.

(T46)

Notas sobre Bayle (1706):

[...] yo no reconozco proposición alguna como necesaria que no haya sido demostrada por una reducción a aquello cuyo contrario implica contradicción. [...]

⁴¹⁹ Leibniz (2010), pág. 279.

⁴²⁰ Leibniz (2010), págs. 166, 167.

⁴²¹ Leibniz (2010), pág. 282.

Es necesario que Dios quiera lo mejor, pero con voluntad no necesaria, es decir, libre. O bien es necesario que Dios quiera lo mejor, pero no de modo necesario. [...] Dios, con esa libertad puede no crear absolutamente nada, también puede crea menos, pero la razón que hace que cree algo, hace también que produzca lo óptimo en aquella medida de las cosas que había decretado, y digo que esa razón es una razón que inclina, y no que pone necesidad.⁴²²

(T47)

Quinta carta a Clarke de fecha 18 de Agosto de 1716:

[...] no hay sustancias creadas desprovistas enteramente de materia. Pues yo sostengo, con los antiguos y con la razón, que los ángeles o las inteligencias y las almas separadas del cuerpo ordinario tienen siempre cuerpos sutiles, aunque en sí mismos sean incorpóreos. La filosofía vulgar admite ampliamente toda clase de ficciones: la mía es más severa⁴²³.

(T48)

Discurso de Metafísica (1686):

[...] es preciso distinguir entre lo que es cierto y lo que es necesario; todo el mundo está de acuerdo con que los futuros contingentes son seguros, puesto que Dios los prevé, pero no por ello se reconoce que sean necesarios [...] afirmo que la conexión o consecución es de dos tipos: una es absolutamente necesaria, cuyo contrario implica contradicción, y esta deducción tiene lugar en las verdades eternas, como son las de la geometría; la otra no es necesaria [...] en sí misma es contingente, ya que lo contrario no implica contradicción [...] y afirmo que lo que sucede de conformidad con sus antecedentes es seguro, pero no es necesario, y si alguien hiciera lo contrario no haría en sí mismo algo imposible, aunque sea imposible que eso acontezca. [...] la serie de cosas que Dios ha elegido libremente se funda sobre el primer decreto de Dios, que establece hacer siempre lo que es más perfecto; y en el decreto que Dios ha proporcionado (a continuación del primero) respecto de la naturaleza humana, a saber, que el hombre hará siempre (aunque libremente) lo que le parezca lo mejor. Ahora bien, toda verdad que se funde sobre este tipo de decretos es contingente, aunque sea cierta; pues, en efecto, estos decretos no cambian la posibilidad de las cosas y, como ya he dicho, aunque Dios con toda seguridad elija siempre lo mejor, eso no impide que lo menos perfecto no sea posible en sí mismo, aunque no llegue a suceder, puesto que no resulta rechazado por su imposibilidad, sino por su imperfección. Ahora bien, no es necesario todo aquello cuyo opuesto es posible. Se estará pues en disposición de resolver este tipo de dificultades [...] con tal de que se considere correctamente que todas las proposiciones contingentes poseen razones para ser así y no de otro modo, o bien (lo que es lo mismo) que poseen pruebas *a priori* de su verdad, que las hacen ciertas y que muestran que la conexión del

⁴²² Leibniz (2010), págs. 309, 310.

⁴²³ Leibniz (1980), pág. 119.

sujeto y del predicado de estas proposiciones tiene su fundamento en la naturaleza de ambos; pero no poseen demostraciones de necesidad, puesto que sus razones no están fundadas más que en el principio de la contingencia o de la existencia de las cosas, es decir, en lo que es o parece lo mejor entre muchas cosas igualmente posibles; las verdades necesarias, por su parte, se fundan en el principio de contradicción y en la posibilidad o imposibilidad de las esencias mismas, sin que esto tenga que ver con la voluntad libre de Dios o de las criaturas⁴²⁴.

(T49)

Discurso de Metafísica (1786):

Esto es lo que Platón {Platón, *Fedón*, 72e-77, *Menón*, 80d-86c) consideró de un modo tan excelente, cuando expuso en primer lugar su doctrina de la reminiscencia, que tiene una gran solidez, con tal que se la entienda adecuadamente, se la purifique del error de la preexistencia y que no se imagine que el alma tiene que haber sabido pensando ya de modo distinto en otro tiempo lo que aprendía y piensa ahora. Confirmó también su opinión con una hermosa experiencia, presentando a un joven a quien conduce insensiblemente hasta las verdades más difíciles de la geometría, las referentes a los inconmensurables, sin enseñárselas él, con sólo hacerle preguntas con orden y oportunidad (*Menón*, 82b-85c). Esto manifiesta que nuestra alma sabe todo eso virtualmente y no tiene necesidad más que de advertencia para conocer las verdades, y, por tanto, que tiene al menos las ideas de las que esas verdades dependen. Puede incluso decirse que posee ya esas verdades cuando se las toma como las relaciones de las ideas⁴²⁵.

(T50)

Ensayos de Teodicea (1710):

[...] En la actualidad, sean los que sean los límites que se atribuyan o no al universo, es preciso reconocer que hay una cantidad innumerables de globos, tan grandes como o mayores que el nuestro, que tiene tanto derecho como él a tener habitantes racionales, aunque no se siga de ello que sean hombres. Aquél no es más que un planeta, es decir, uno de los seis satélites principales de nuestro sol; y como todas las estrellas fijas son también soles, se ve cómo nuestra tierra es poca cosa en relación con las cosas visibles, porque no es más que un apéndice de uno de ellos. [...] Por otro lado, como no hay razón alguna que obligue a creer que hay estrellas por toda partes, ¿no es posible que haya un gran espacio más allá de la región de las estrellas? Sea este el cielo empíreo o no lo sea, este espacio inmenso, que rodea toda esta región, podrá estar lleno siempre de felicidad y de gloria. Podrá concebirse como un océano al que se dirigen los ríos de todas las criaturas muy afortunadas, cuando hayan alcanzado su perfección en el sistema de las estrellas. ¿Qué consideración merecerá nuestro globo y sus habitantes? ¿No será una cosa

⁴²⁴ Leibniz (2010), págs. 173, 174, 175.

⁴²⁵ Leibniz (2010), págs. 191, 192.

incomparablemente menor que un punto físico, porque nuestra tierra es semejante a un punto en comparación con la distancia de algunas estrellas fijas? [...]

[...] Y aunque aparentemente haya en algunos lugares del universo animales racionales más perfectos que el hombre, se puede decir que Dios ha tenido razón para crear toda clase de especies, unas más perfectas que otras. Y no es quizá imposible que haya en alguna parte una especie de animales muy semejantes al hombre, que sean más perfectos que nosotros. E incluso puede suceder que el género humano llegue con el tiempo a una mayor perfección que la que podemos imaginar ahora⁴²⁶

(T51)

Discurso de Metafísica (1786):

[...] ¿Cuál es el motivo por el que este hombre cometerá con seguridad este pecado? La respuesta es fácil: es que de otro modo no sería este hombre, pues Dios ve desde siempre que habrá un cierto Judas, cuya noción o idea que Dios tiene de él contiene esa acción futura libre. Solamente queda pues la siguiente cuestión: ¿por qué ese Judas determinado, el traidor, que no es más que posible en la idea de Dios, existe actualmente? Pero a esta cuestión no se puede de ninguna manera esperar en este mundo una respuesta, salvo que en general se deba afirmar que puesto que Dios existe ha juzgado bueno que existiese, no obstante el pecado que prevenía, es preciso que ese mal se compense con creces en el universo, que Dios sacara un bien mucho mayor y que, en suma, resultará que esta serie de cosas en las que está comprendida la existencia de este pecador es la más perfecta de entre todas las demás formas posibles. Ahora bien, explicar siempre la admirable economía de esta elección no es posible mientras somos viajeros en este mundo. Es suficiente saberlo, sin comprenderlo⁴²⁷.

(T52)

Ensayos de Teodicea (1710):

[...] las penas de los condenados continúan, aun cuando no sirven ya para apartar el mal; y de igual manera continúan las recompensas de los bienaventurados, aun cuando no sirven ya para confirmarse en él bien. Sin embargo puede decirse que los condenados se atraen siempre nuevos dolores a casusa de los nuevos pecados, y que los bienaventurados se atraen siempre nuevos goces a causa de los nuevos progresos en el bien; al estar fundadas ambas cosas en el *principio de la conveniencia*, que ha hecho que las cosas estén ordenadas de tal manera que la mala acción deba traer consigo un castigo y la buena acción una recompensa. [...]

[...] Dios tiene en cuenta lo que el hombre haría en tales o cuales circunstancias, y resulta siempre verdadero que Dios habría podido ponerlo en otras más saludables y proporcionarle auxilios internos y externos, capaces de vencer el mayor fondo de malicia

⁴²⁶ Leibniz (2012), págs. 108, 109, 324.

⁴²⁷ Leibniz (2010), pág. 195.

que pudiera encontrarse en un alma. Se me dirá que Dios no está obligado a ello, pero esto no basta; es preciso añadir que razones más poderosas le impiden hacer sentir toda su bondad a todos. Así, es necesario que haya elección [...]

[...] Pero después de esta vida [...] siempre hay en el hombre que peca, aun cuando esté condenado, una libertad que lo hace culpable, y un poder, aunque alejado, de levantarse, a pesar de que nunca llegue al acto. Y nada impide decir que este grado de libertad, exento de necesidad, pero no exento de certidumbre, permanece en los condenados tanto como en los bienaventurados [...]

[...] Al menos los teólogos convienen ordinariamente en que los diablos y los condenados odian a Dios y blasfeman contra él, y un estado semejante no puede dejar de llevar consigo la continuación de la miseria⁴²⁸.

(T53)

Discurso de Metafísica (1686):

Que cada sustancia singular expresa todo el universo a su manera, y que en su noción están comprendidos todos sus acontecimientos junto con todas sus circunstancias y todo el curso de las cosas exteriores.

[...] toda sustancia es como un mundo entero y como un espejo de Dios o bien de todo el universo, que cada una expresa a su manera, de modo análogo a como una misma ciudad es diversamente representada según las diferentes situaciones de quien la contempla. [...] todas las demás sustancias expresan a su vez a ésta y a ella se acomodan⁴²⁹.

(T54)

La última respuesta (1716):

[...] esos espejos vivientes [...] esas mónadas, [...] representan el universo. Solamente Dios posee la penetración de verlo todo en ellas, pero eso no impide de ninguna manera que todo esté en ellas representado, y es preciso saber que quien todo lo sabe puede leer, en cada una de ellas, todo el universo en virtud de la armonía de las cosas⁴³⁰.

(T55)

La doble infinitud en Pascal y la mónada (posterior a 1695):

⁴²⁸ Leibniz (2012), págs. 137, 138, 159, 284, 285.

⁴²⁹ Leibniz (2010), págs. 169, 170.

⁴³⁰ Leibniz (2010), pág. 356.

El infinito actual en las cosa materiales, tanto cuando ellas aumentan como cuando disminuyen, es decir, la división actual de cada parte de la materia hasta el infinito, y al mismo tiempo, la infinitud de la extensión de la materia, ha sido sostenido por Pascal [...]

Lo que Pascal afirma de la doble infinitud, que nos envuelve al aumentar y disminuir, cuando habla en sus *Pensamientos* (n. 22) del conocimiento general del hombre, no es otra cosa sino un modo de acceso a mi sistema [...] que toda materia es orgánica en todas partes, y que una porción suya, por pequeña que sea la que se tome, contiene de modo representativo, en virtud de la disminución actual hasta el infinito que encierra, el aumento actual hasta el infinito actual que está fuera de ella en el universo, es decir, que cada pequeña porción contiene, de una infinitud de maneras, un espejo viviente que expresa todo el universo infinito que existe con la señalada porción; de suerte que un espíritu suficiente grande, dotado de una vista adecuadamente penetrante, podría ver ahí lo que existe en todas partes. Todavía más: podría leer incluso todo lo pasado, e igualmente todo el futuro infinitamente infinito, ya que cada momento contiene una infinitud de cosas cada una de las cuales envuelve una infinitud de ellas, y puesto que existe una infinitud de momentos en cada parte del tiempo (hora u otra distinta), y una infinitud de horas, de años, des siglos, de eones, en toda la eternidad futura. Qué gran infinitud de infinitudes infinitamente replicada, qué mundo, qué universo se percibe en cualquier corpúsculo que se elija⁴³¹.

(T56)

Quinta carta a Clarke de fecha 18 de Agosto de 1716:

[...] las almas [...] conocen lo que pasa fuera de ellas por lo que pasa en ellas, respondiendo a las cosas de fuera en virtud de la armonía que Dios ha preestablecido por medio de la más bella y la más admirable de todas sus producciones que hace que cada sustancia en virtud de su naturaleza sea, por así decirlo, una concentración y un espejo viviente de todo el universo según su punto de vista. Lo que es además una de las más bellas y de las más incontestables pruebas de la existencia de Dios, pues nada más que Dios, es decir, la causa común, puede producir esta armonía de las cosas [...]

Como la naturaleza de cada sustancia [...] es tal que su estado consecuente es efecto de su estado precedente, ésta es la causa de la total armonía resultante. Pues Dios sólo tiene que hacer que la sustancia sea una vez e inicialmente una representación del universo, según su punto de vista, ya que de esto sólo se sigue que así será perpetuamente, y que todas las sustancias tendrán siempre una armonía entre ellas porque representan siempre el mismo universo.⁴³²

(T57)

Discurso de Metafísica (1686):

⁴³¹ Leibniz (2010), págs. 273, 274, 275.

⁴³² Leibniz (1980), págs. 124, 125, 126.

[...] las percepciones de nuestros sentidos, incluso cuando son claras, deben necesariamente contener algún sentimiento confuso, pues como todos los cuerpos del universo están en sintonía, el nuestro recibe la impresión de todos los demás, y aunque nuestros sentidos se refieran a todo, no es posible que nuestra alma pueda atender a todo en particular; ese es el motivo por el que nuestros sentimientos confusos son el resultado de una variedad de percepciones, que es totalmente infinita. Y es casi semejante al confuso murmullo que escuchan quienes se acercan a la orilla del mar, que procede de la unión de las resonancias de las innumerables olas. Ahora bien, si de entre diversas percepciones (que no concuerdan de ninguna manera en formar una) no existe una que destaque por encima de las demás, y si producen impresiones casi igualmente fuertes o igualmente capaces de determinar la atención del alma, ésta solamente puede percibir las confusamente⁴³³.

(T58)

Segunda aclaración al sistema de comunicación de las sustancias (1696):

Figuraos dos relojes de pared o de pulsera perfectamente sincronizados. Ahora bien, eso se puede hacer *de tres formas*: la primera consiste en una influencia natural. Es lo que experimentó Huygens {famoso físico y astrónomo holandés C. Huygens (1629-1695)} con gran asombro suyo. Había suspendido dos péndulos en una misma pieza de madera; los movimientos continuados de los péndulos habían comunicado vibraciones parecidas a las partículas de la madera, pero estas vibraciones no podrían subsistir en su orden, y sin interferirse, a menos que los péndulos se coordinaran; por una especie de maravilla sucedía que desacordándose expresamente, volvían a concordar a la vez, casi como dos cuerdas que vibran al unísono. La segunda manera de sincronizar dos relojes, aunque mala, consistiría en que siempre hubiera de guardia un obrero hábil que los dirigiera y los pusiera al unísono en todo momento. La tercera manera es hacer originariamente esos dos péndulos con tanto arte y precisión que se pudiera asegurar su sincronización en lo sucesivo.

Poned ahora el alma y el cuerpo en el lugar de los péndulos; su coordinación o simpatía llegará también por una de las tres maneras. La vía de la influencia es la de la filosofía vulgar; pero como no se podrían concebir ni partículas materiales, ni especies o cualidades inmateriales, que puedan pasar de una de estas sustancias a la otra, se está obligado a abandonar esta opinión. La vía de la asistencia es la del sistema de las causas ocasionales. Pero sostengo que esto es hacer intervenir un *Deus ex machina* en una cosa natural y ordinaria, en la que según la razón Él no debe intervenir más que de la manera en que concurre en todas las otras cosas naturales. De este modo no queda más que mi hipótesis, es decir, la vía de la armonía preestablecida, por un artificio divino antecedente, el cual ha formado desde el principio a cada una de las sustancias, que al no seguir más que sus propias leyes que han recibido con su ser, cada una se coordina no obstante con la otra como si hubiera una influencia mutua, o como si Dios, yendo más allá de su concurso general, pusiera siempre la mano sobre ellas. Después de esto, no creo

⁴³³ Leibniz (2010), págs. 199, 200.

tener necesidad de probar nada, a no ser que se quiera que pruebe que Dios es suficientemente hábil, para poder servirse de este artificio antecedente, del cual nosotros vemos muestras incluso entre los hombres, en la medida que ellos son hábiles. Y supuesto que lo pueda, se ve bien que es la más bella y la más digna de Él⁴³⁴.

(T59)

Nuevo sistema de la Naturaleza y de la comunicación de las sustancias, así como de la unión que existe entre el alma y el cuerpo (1695):

[...] cuando me puse a meditar en la unión del alma con el cuerpo [...] no encontraba ningún medio de explicar cómo el cuerpo hace pasar algo al alma o viceversa, ni cómo una sustancia puede comunicar con otras sustancias creadas⁴³⁵.

(T60)

Carta a Arnauld de fecha 14 de Julio de 1686:

[...] cuando se trata de la unión del alma y del cuerpo y de la acción o pasión de un espíritu respecto a otra criatura, muchos se han visto obligados a ponerse de acuerdo en que su intercambio inmediato es inconcebible⁴³⁶.

(T61)

Carta a Arnauld, de fecha 9 de Octubre de 1687:

Ahora se trata, pues, de saber cómo el alma se apercibe de los movimientos su cuerpo, puesto que no ve medio alguno de explicar por qué canales la acción de una masa extensa pasa a un ser indivisible. Los cartesianos ordinarios reconocen no poder dar razón de esta unión; los autores de la hipótesis de las causa ocasionales creen que esta unión es *un vinculo digno de una salvador, para el cual debe intervenir un Dios ex machina*; yo lo explico de una manera natural, mediante la noción de sustancia o de ser completo en general, lo que conlleva que siempre su estado presente es una consecuencia natural de su estado precedente; se sigue que la naturaleza de cada sustancia singular, y por consiguiente de toda alma, es expresar el Universo. Ella ha sido creada desde el principio de tal forma que en virtud de las leyes de su naturaleza le debe suceder que concuerde con lo que pasa en los cuerpos, particularmente en el suyo. [...]

[...] después de esto no sabría adivinar en qué más se puede encontrar la menor sombra de dificultad, a menos que negásemos que Dios pueda crear sustancias que sean desde un principio hechas de tal manera, que en virtud de su propia naturaleza concuerden entre sí y con la secuencia de todos los otros fenómenos. Ahora bien, no hay

⁴³⁴ Leibniz (2010), pág. 266.

⁴³⁵ Leibniz (2010), pág. 245.

⁴³⁶ Leibniz (2007), pág. 63.

razón alguna para negar esta posibilidad [...] ¿por qué Dios no podrá crear desde el principio sustancias representativas de tal manera que expresen, por sus propias leyes, siguiendo el cambio natural de sus pensamientos o representaciones, todo lo que debe ocurrir a cualquier cuerpo? Esto me parece no sólo fácil de concebir, sino incluso digno de Dios y de la belleza del Universo, y en cierto modo necesario, pues todas las sustancias deben tener una armonía y conexión entre sí, y deben expresar todas en sí el mismo universo, y la causa universal, que es la voluntad de su creador, y los decretos o leyes que Él ha establecido, para hacer que concuerden entre sí lo mejor posible. También esta correspondencia mutua de las diferentes sustancias, (que no podrían actuar la una sobre la otra, hablando con rigor metafísico, y concuerdan sin embargo como si una actuase sobre la otra) es *una de las claras pruebas de la existencia de Dios* o de una causa común, que cada efecto debe siempre expresar según su punto de vista y capacidad. De otra manera los fenómenos de los espíritus diferentes no concordarían entre sí y habría tantos sistemas como sustancias. O bien, si coincidieran alguna vez, sería por puro azar. [...]

[...] Es verdad que un cuerpo que no tiene movimiento no se lo puede dar a sí mismo; pero sostengo que no existe tal cuerpo (tampoco los cuerpos, hablando con rigor, son empujados por otros cuando hay un choque, sino por su propio movimiento o por su elasticidad, que es también un movimiento de sus partes. Toda masa corpórea, grande o pequeña, tiene ya en sí misma toda la fuerza que pueda adquirir, pero el encuentro de los otros cuerpos no le puede dar más que la determinación, o más bien, esta determinación no ocurre más que en el momento del encuentro) [...]. Usted {se refiere a Arnauld} me dirá que Dios puede reducir un cuerpo al estado de un reposo total, pero yo le respondo que Dios también lo puede reducir todo a la nada, y que este cuerpo desposeído de acción y pasión no puede contener una sustancia [...] Hay que dar siempre razón del comienzo del movimiento y de sus leyes, y de la concordancia de los movimientos entre sí, lo cual no se podría hacer sin recurrir a Dios. Por lo demás, mi mano se mueve, no porque yo lo quiera [...] sino porque yo no lo podría querer con éxito, si no fuera justamente en el momento en el que los resortes de la mano se van a mover como hace falta para ese efecto; lo que ocurre tanto más cuanto que mis pasiones concuerdan con los movimientos de mi cuerpo. El uno acompaña siempre al otro en virtud de la correspondencia establecida anteriormente, pero cada uno tiene su causa inmediata en sí mismo⁴³⁷.

(T62)

Carta a Arnauld de fecha 14 de Julio de 1686:

Dios ha creado desde el principio el alma de tal manera que por lo general no necesita cambios; y lo que le ocurre al alma le nace de su propio fondo, sin que se deba acoplar al cuerpo en la sucesión, no más que el cuerpo al alma, siguiendo cada uno sus leyes, y cuando el uno y el otro actúan libremente, coinciden sin elegirlo en los mismos fenómenos. El alma sin embargo no deja de ser la forma de su cuerpo, porque expresa los fenómenos de todos los otros cuerpos en relación al suyo⁴³⁸.

⁴³⁷ Leibniz (2007), págs. 128, 129, 130. Texto 59

⁴³⁸ Leibniz (2007), pág. 63

(T63)

Nuevo sistema de la Naturaleza y de la comunicación de las sustancias, así como de la unión que existe entre el alma y el cuerpo (1695):

Como estaba, pues obligado, a aceptar que no es posible que el alma ni ninguna otra sustancia verdadera pueda recibir algo de afuera, excepto por medio de la omnipotencia divina, me vi conducido a una opinión que me sorprendió, pero que parece inevitable y que, en efecto, posee grandes ventajas y bellezas muy considerables: lo que es preciso decir, pues, es que Dios ha creado primero el alma o cualquier otra unidad real de tal suerte que todo nazca en ella de su propio fondo, mediante una perfecta *espontaneidad* respecto de sí misma y, sin embargo, con una perfecta conformidad *con* las cosas externas. [...] Y que de este modo [...] es preciso que las percepciones internas en el alma misma le advengan debido a su propia constitución original, es decir, por su naturaleza representativa (capaz de expresar a los seres externos con relación a sus órganos), que le ha sido concedida desde su creación y que constituye su carácter individual. Y esto es lo que hace que, representando cada una de estas sustancias exactamente todo el universo a su manera y según un cierto punto de vista, y llegando al alma las percepciones o expresiones de las cosas exteriores en el momento preciso, en virtud de sus propias leyes, como en un mundo aparte y como si sólo existiera Dios y ella, haya un perfecto acuerdo entre todas estas sustancias, que produce el mismo efecto que se advertiría si se comunicaran entre sí mediante una transmisión de las especies o de las cualidades que imaginan los filósofos vulgares [...] esta relación mutua, de antemano dispuesta en cada sustancia del universo, es lo que produce lo que llamamos su *comunicación*, y lo que únicamente constituye la unión del alma y el cuerpo. Según esto puede entenderse cómo el alma tiene su sede en el cuerpo, mediante una presencia inmediata que no podría ser mayor, puesto que está allí como la unidad está en ese resultado de las unidades que es la multitud⁴³⁹.

(T64)

Quinta carta a Clarke de fecha 18 de Agosto de 1716:

Es cierto que, según mi teoría, el alma no perturba las leyes del cuerpo, ni el cuerpo las del alma, y que solamente concuerdan; la primera actuando libremente, al seguir las leyes de las causa finales, y el segundo actuando mecánicamente, siguiendo las leyes de la causalidad eficiente. Pero eso no suprime la libertad de nuestras almas [...] Pues todo agente que actúa con elección de acuerdo con la causalidad final es libre, aunque ocurre que concuerde con aquel que no actúa más que por las causa eficientes, sin conocimiento o como una máquina, porque Dios, previendo lo que haría la causa libre, ha regulado su máquina de modo que no pueda dejar de concordar. [...]

[...] El organismo de los animales es un mecanismo que supone una preformación divina; lo que sigue es puramente natural y mecánico.

⁴³⁹ Leibniz (2010), págs. 246, 247.

Todo lo que pasa en el cuerpo del hombre y de todo animal es tan mecánico como lo que ocurre en un reloj; la diferencia es sólo la que debe haber entre una máquina de invención divina y la producida por un obrero tan limitado como el hombre.

[...] Las fuerzas naturales de los cuerpos están todas sometidas a las leyes mecánicas, y las fuerzas naturales de los espíritus están todas sometidas a las leyes morales. Las primeras siguen el orden de las causas eficientes y las segundas siguen el orden de las causas finales. Las primeras actúan sin libertad, como un reloj; las segundas lo hacen con libertad, aunque tengan relación exacta con esa especie de reloj que otra causa libre superior ha colocado en acuerdo con ellas anteriormente⁴⁴⁰.

(T65)

Escritos alemanes sobre la sabiduría. Del destino (ca.1690-7):

{Refiriéndose al orden perfecto que rige la naturaleza}: [...] y así como tuvo que pasar su tiempo hasta que los hombres averiguaran perfectamente que el punto de vista apropiado para contemplar el curso del cielo está en el sol, así también hay que hacer presente que nuestra alma, si se orienta bien hacia ello, alcanzará por fin paulatinamente cada vez más el concepto y la sensación de esa hermosura de la naturaleza tan pronto y en tal grado como sea factible.

Más aún, porque todo está dispuesto de la mejor manera, hay que hacer presente que la satisfacción de esta contemplación la alcanzarán antes y mejor que los otros quienes se hayan abierto mejor el camino con su entendimiento, disponiendo su hacer conforme a su mejor concepto, con orden o según la razón, y para el bien, en lo cual propiamente consiste la virtud⁴⁴¹.

⁴⁴⁰ Leibniz (1980), págs. 126, 132, 133, 134.

⁴⁴¹ Leibniz (2003), pág. 447.

BIBLIOGRAFÍA.

Leibniz

- Leibniz, G. W. (2012), *G. W. Leibniz. Obras filosóficas y científicas. Volumen 10: Ensayos de Teodicea* –edición: Tomás Guillén Vera-, Comares.
- Leibniz, G. W. (2011), *G. W. Leibniz. Obras filosóficas y científicas. Volumen 16A: Correspondencia III: G. W Leibniz – J. Bernouilli; G. W. Leibniz – B. De Volder* –edición: Bernardino Orío de Miguel-, Comares.
- Leibniz, G. W. (2010), *G. W. Leibniz. Obras filosóficas y científicas. Volumen 2: Metafísica* -edición: Ángel Luis González-, Comares.
- Leibniz, G. W. (2007), *G. W. Leibniz. Obras filosóficas y científicas. Volumen 14: Correspondencia I: G. W. Leibniz – A. Arnauld; G. W. Leibniz – B. Des Bosses* –edición: Juan Antonio Nicolás, María Ramón Cubells-, Comares.
- Leibniz, G. W. (2003), *G. W. Leibniz. Escritos filosóficos* –edición: Ezequiel de Olaso-, Antonio Machado Libros.
- Leibniz, G. W. (1992), *G. W Leibniz. Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* –edición: J. Echeverría Ezponda-, Alianza.
- Leibniz, G. W. (1990), *G. W. Leibniz. Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino* –edición: Concha Roldán Panadero-, Tecnos.
- Leibniz, G. W. (1980), *La polémica Leibniz – Clarke* –edición y traducción: Eloy Rada-, Taurus.

- Nicolás, Juan A. (1993), *Razón, verdad y libertad en G. W. Leibniz*, Universidad de Granada.
- Rivera de Rosales, Jacinto. *Seminario sobre G.W. Leibniz*.
- Saame, Otto (1988), *El principio de razón en Leibniz*, Laia.
- Varios autores (2002), *Actas del Congreso Internacional. Ciencia, Tecnología y Bien Común: La actualidad de Leibniz –Valencia 2001-*, UPV.
- Varios autores (1996), *Las pruebas del Absoluto según Leibniz* –edición: Ángel Luis González-, EUNSA.
- Varios autores (1995), *G. W. Leibniz. Analogía y expresión* –Compiladores: Quintín Racionero, Concha Roldán-, Complutense.

Otros autores

- Aristóteles (1999), *Acerca del Alma*, -Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez-, Editorial Gredos
- Bruno, Giordano (1941), *De la causa, principio y uno*, Editorial Losada.
- Gadamer, Hans-Georg (1997), *Verdad y Método I*, Ediciones Sígueme - Salamanca.
- Hegel, G.W.F (2015), *Fenomenología del espíritu*, -Edición y traducción de Manuel Jiménez Redondo-, Valencia: Pre-Textos.
- Kant, Immanuel (2009), *Crítica del Juicio*, -Edición y traducción de Manuel García Morente-, Editorial Espasa Calpe.

- Maiza, Idoia (2001), *La concepción de la filosofía en Averroes. Análisis crítico del Tahâfut al-tahâfut*, Editorial Trotta.
- Platón (2004), *Diálogos III*, -Traducciones, introducciones y notas por C. García Gual, M. Martínez Hernández, E. Lledó Íñigo-, Editorial Gredos.
- Platón (2006), *Diálogos IV*, -Traducción, introducción y notas por Conrado Eggers Lan-, Editorial Gredos.
- Plotino (1982), *Enéadas I-II*, -edición a cargo de Jesús Igal-, Editorial Gredos.
- Varios autores (1974), *Sagrada Biblia*, Libros Básicos S.A
- Varios autores (1998), *Biblia de Jerusalén*, S.A de Promoción y Ediciones.
- Varios autores (1981), *Los filósofos presocráticos I*, -Edición de Conrado Eggers Lan y Victoria E Juliá-, Editorial Gredos.
- Varios autores (1979), *Los filósofos presocráticos II*, -Edición de Néstor Luis Cordero, Francisco José Olivieri, Ernesto La Croce y Conrado Eggers Lan-, Editorial Gredos.
- Varios autores (1980), *Los filósofos presocráticos III*, -Edición de Armando Poratti, Conrado Eggers Lan, María Isabel Santa Cruz de Prunes y Néstor Luis Cordero-, Gredos.