

Iter rationis.* Viaje de la razón en el mundo de las mónadas de Leibniz

***Iter rationis.* Journey of Reason in the World of Leibniz's Monads**

Heinrich Schepers
Leibniz-Forschungsstelle
Westfälische Wilhelms-Universität Münster

Queridos colegas, queridos estudiantes, queridos invitados: la metafísica de Leibniz que quisiera presentarles hoy es, de hecho, muy difícil, es decir, difícil de entender, pero fácil de hacerlo, si uno se compromete sin reservas con sus supuestos.

No es mi intención convencerlos de la veracidad o falsedad de la metafísica de Leibniz. Tal cosa no es tampoco la tarea de un historiador. Sin embargo, me preocupa evitar ciertos malentendidos con respecto a sus auténticas afirmaciones, así como exponer la racionalidad de sus conclusiones a partir de los supuestos que fueron evidentes para él.

¿Ustedes me lo permiten? Invitarles a un *viaje de la razón en el mundo de las mónadas de Leibniz* (*Iter rationis*).

Todo no es más que una hipótesis. Todas las proposiciones de la ciencia, afirma Leibniz con razón, se basan en hipótesis. Hacemos suposiciones plausibles y extraemos consecuencias de ellas, que son válidas hasta su refutación. Incluso su doctrina de las mónadas fue para él una hipótesis, pero, como añadió, fue “más que una hipótesis”, porque no podía considerar ninguna otra mejor. Leibniz se situó, por una parte, en la tradición de la *philosophia perennis*. Ya cuando niño, prefería estudiar en la biblioteca de su padre

* Este texto es una conferencia que se dictó el 14 de diciembre de 2018 en la Westfälische Wilhelms-Universität Münster. El estilo de la conferencia se ha mantenido. Expresamos aquí nuestra profunda gratitud a la familia de Heinrich Schepers, especialmente a su hijo Jochen Schepers, así como a la editorial Franz Steiner y a la revista *Studia Leibnitiana*, en cuyo volumen 49/1 de 2017 apareciera esta conferencia, por su autorización para publicar la presente traducción al castellano.

fallecido que jugar al aire libre. Sus escritos académicos aportan una prueba elocuente de su inmensa erudición. A pesar de ello, no fue un ecléctico. Ha trabajado concienzudamente cada piedra de la que se sirvió para la construcción de su pensamiento.

Por otra parte, Leibniz permaneció en el seno de la fe cristiana e intentó, en cuanto la razón se lo exigió, darle precisión desde su interior.

Leibniz fue un *racionalista*. Sólo dejó pasar a su metafísica lo que pudo comprender. Su racionalismo es *radical*: obliga siempre a preguntarse por la raíz, por la razón suficiente; es además *fundamental*: piensa en oposiciones, ser o no ser, necesario o contingente, posible o imposible, verdadero o falso, *tertium non datur*, es también *universal*: como en el infinito no tiene sentido realizar un corte en alguna parte, esto es, fijar un límite, fue necesario que hablara de “cada uno”, “todo”, “ninguno”, “nada más que”, “sólo” y otras expresiones análogas. *La razón no es otra cosa que el conocimiento de la verdad, que progresa conforme a un orden*, porque, en breve, y por así decirlo: *La razón es la voz natural de Dios*. (« La raison n'est autre chose qu'une connaissance de la vérité qui procède par ordre » y « La raison est la voix naturelle de Dieu », Grua, 138 [septiembre de 1698]).

Comencemos nuestro viaje con la siguiente *Meditación*.

Me esforzaré por apoyarlos. Comunicaré mis argumentos traducidos del latín o del francés al alemán.

Ya un siglo antes de Kant, Leibniz impulsó un *giro copernicano* en nuestro pensamiento, pero mucho más radical: debemos entender el mundo no como algo fuera de nosotros, sino como un mundo generado por y en nuestra razón por nosotros mismos.

Leibniz recomienda su definición de sustancia como entrada a la filosofía: “Esto siempre fue claro para mí”, escribió, “que la acción de la sustancia es la puerta por la que hay que pasar para alcanzar la verdadera metafísica”.¹

¹ “(...) semper tamen mihi visum est hanc [activitas substantiae] esse portam, per quam transire e re sit ad Metaphysicam veram” (A 11, 3, 601-602. (GP II, 195), a De Volder [1/11 de septiembre de 1699]). A=Leibniz, G. W., *Sämtliche Schriften und Briefe*, Akademie-Ausgabe, Potsdam-Münster-Hannover-Berlín, desde 1923 y continúa. Se cita por serie, volumen y número de página. GP=Leibniz, G. W., *Die philosophischen Schriften*, editados por C. I. Gerhardt, Berlín, 1875-1890 (reimpr. Georg Olms Verlag, Hildesheim-New York, 1978). Se cita por volumen y número de página. Grua=Leibniz,

Y definió: *una sustancia simple es algo que actúa y, a no ser que sea Dios, también padece*. Puesto que es simple, dice Leibniz:

Toda mónada es algo verdaderamente uno, indivisible, y por eso ingenerable e incorruptible, es un sujeto de acción y pasión; y es esto lo que entiendo cuando digo “Yo”, el cual subsiste, aunque mi cuerpo se destruya a causa de sus partes, pues seguramente está en constante flujo, mientras yo permanezco.²

Para una mejor comprensión de lo que es una mónada, Leibniz remite reiteradamente, como aquí, a nuestro yo. Pero aquí se exige la gran precaución de no deslizarnos, basados en ejemplos y metáforas, del mundo de las mónadas al mundo de nuestra experiencia actual. De modo que el yo al que Leibniz refiere, no remite al yo experimentado en nuestra experiencia, sino al yo que es responsable de su conducta desde la creación hasta el juicio final.

Leibniz habló primero de “individuo”, luego de “sustancia singular”, que más tarde llamó “mónada”, pero siempre entendió lo mismo por tales términos.

Por inofensiva que parezca esta definición, es revolucionaria. La interpretación corriente desde Aristóteles, según la cual una sustancia consiste en la unión de forma y materia, Leibniz la entiende de tal manera que la forma se refiere a la acción espontánea de determinados individuos y la materia a las limitaciones de esta acción, que se producen por el acuerdo entre todas las sustancias de su mundo. También debe entenderse que, para Leibniz, metafísicamente, la materia no es otra cosa que limitación o restricción, la cual se expresa fenoménicamente como corporeidad.

G. W., *Textes inédits*, vols. 1-2, editados por Gaston Grua, Paris, Presses Universitaires de France, 1948. Se cita por número de página.

² “Est autem substantia aliquid vere unum, indivisibile, adeoque ingenerabile et incorruptibile, quod est Subjectum Actionis et passionis; et ut verbo dicam, id ipsum quod intelligo cum dico Ego (moy), quod subsistit, etsi corpore meo per partes sublato, uti certe corpus meum in perpetuo fluxu est, superstite me” (A VI, 4 B, 1672). *La libertad es espontaneidad racional*. (“[...] libertas est spontaneitas rationalis. Spontaneum est cujus agendi principium in agente est, idque et in libertate contingit. Nam positus omnibus ad agendum requisitis externis, mens libera agere potest aut non agere, prout scilicet ipsam et disposita est” (A VI, 4. B, 1380)).

*Dios ha dotado a toda sustancia simple de la fuerza para actuar espontáneamente, de modo que, desde el primer momento de su auto-constitución, la sustancia pueda dar forma a su propia historia en correspondencia con todas las demás sustancias de su mundo.*³ “Y en esta potencia para determinarse a sí misma a la acción”, dice Leibniz, “consiste la naturaleza de la libertad”.⁴ Y agrega: “La fuerza de actuar es la que, creo, constituye la naturaleza de la sustancia”.⁵ “La esencia primitiva de toda sustancia consiste en la fuerza; es esta fuerza en Dios que hace que Dios exista necesariamente y que todo lo que existe *deba emanar de Él*”.⁶

“Todo posible [así como toda sustancia simple] exige existir y, por ende, existe, a no ser que alguna otra cosa se lo impida”.⁷ Nuestro filósofo enfatiza expresamente: “Es una verdad cierta que cada sustancia debe alcanzar toda la perfección de la que es capaz”.⁸ “Para explicar esto más claramente”, escribe,

dato que de las verdades eternas, esenciales o metafísicas se originan las verdades temporales, contingentes o físicas, debemos primero asumir del hecho de que algo existe más bien que nada, que en las cosas posibles o en la posibilidad misma o esencia hay una exigencia a la existencia, o por así

³ “Et in hoc consistit vera natura spontanei, ut ipsum sit principium, non externum. In omni itaque mente est libertas aliqua, et [concurrit] Deus ad mentis actionem, non ad primum actum mentis constituendum, alioqui non Mens ageret sed ipse solus” (A VI, 4. B, 1453). “Y la verdadera naturaleza de lo espontáneo consiste en que el principio sea de sí mismo, no externo. En toda mente hay cierta libertad, y Dios concurre a la acción de la mente, pero no a constituir el acto primero de la mente, de otro modo, la mente no actuaría, sino solamente Dios.”

⁴ “Et in hac potentia seipsam determinandi ad agendum consistit natura libertatis” (A VI, 4. B, 1451.13).

⁵ “[A]gendi vis, quae, ut ego arbitror substantiae naturam constituit” (A II, 3, 427).

⁶ “L’essence primitive de toute substance consiste dans la force ; c’est cette force en Dieu, qui fait que Dieu est nécessairement, et que tout ce qui est, en doit émaner” (A I, 16, 164.4-6 [29 de septiembre/9 de octubre de 1698]).

⁷ “Omne possibile exigit existere, et proinde existeret nisi aliud impediret, [...]” (A VI, 4 B, 1442 [¿1680 ?]).

⁸ “Car c’est une vérité certaine, que chaque substance doit arriver à toute la perfection, dont elle est capable” (A I 13, 91.3).

decirlo, una pretensión de existir y, para expresarlo en una palabra, *toda esencia aspira per se a la existencia*.⁹

Pero lo cierto es que pocos la alcanzan. Una posibilidad no es, pues, algo abstracto, sino un sujeto concreto, un individuo.

La hipótesis básica, que vuelve tan difícil de entender su metafísica, afirma que *ninguna sustancia simple puede actuar sobre otra*.

Leibniz no puede comprender racionalmente que haya un *influxo* necesario, como Suárez en particular lo reivindicó. Ya en la primavera de 1670, escribe:

Mientras los escolásticos sudaron por mucho tiempo en la búsqueda de una causa general y no los socorrió ninguna palabra oportuna, Suárez no fue más ingenioso, sino más audaz. Empleando astutamente el vocablo '*influxus*', definió la causa, si bien de un modo bastante bárbaro y oscuro, como lo que *influye* en otro ser.¹⁰

Pero tal cosa, critica Leibniz, es una construcción inadecuada, porque "influxus" no las vuelve activas, sino que resulta metafórico y más oscuro que lo que pretende definirse.

La *acción* de una sustancia simple consiste en el *cambio*. Este cambio sucede en conformidad con la acción de las demás sustancias compatibles con ella, es decir, con todas las sustancias simples de su mundo. Así que Leibniz

⁹ "Ut autem paulo distinctius explicemus, quomodo ex veritatibus aeternis sive essentialibus vel metaphysicis oriuntur veritates temporales, contingentes sive physicae, primum agnoscere debemus eo ipso, quod aliquid potius existit quam nihil, aliquam in rebus possibilibus seu in ipsa possibilitate vel essentia esse exigentiam existentiae, vel (ut sic dicam) praetensionem ad existendum et, ut verbo complectar, essentiam per se tendere ad existentiam" (GP VII, 303).

¹⁰ "Cum enim Scholastici ante eum dudum in generali causae notione venanda sudassent, nec verba illis commoda succurrerent, Suarez non quidem ingeniosior, tamen audacior fuit, et adhibito callide influxus vocabulo, causam definivit: quod influit esse in aliud, barbaramente satis et obscure; nam et inepta constructio est, qua influere ex neutro fit activum; et metaphoricum est istud influere, et obscurius ipso definito" (A VI, 2, 418 [primavera de 1670]).

puede decir: “Un agente es aquel de cuyo estado se sigue la modificación de un tercero; un paciente es aquel cuya modificación se sigue del estado de otro”.¹¹

La manera fundamental, más simple, de cambiar (mutatio) es la elección entre A y no-A, por ejemplo, entre “sentarse” o “no sentarse”, pero no pasar de “sano” a “enfermo”. De modo que Leibniz puede definir: “*Mutación* es el agregado de *estados contradictorios*, que son inmediatos de un modo necesario, porque no se da un tercero [entre A y no-A]”.¹²

Sin embargo, en el momento de la decisión por A o no-A, la mónada ya tiene una historia previa a partir de la cual se inclina hacia una de las alternativas, pero sin estar necesitada. César debe encontrarse ya ante el Rubicón para poder decidir si ha de cruzarlo o no. Por supuesto, bajo cualquier expresión que recoge en forma abreviada hechos, tales como “cruzar el Rubicón”, comprendemos el sinfín de alternativas de acción que ya han sido decididas para la realización del estado de cosas “César cruza el Rubicón”.

Leibniz entiende este cambio como *percepción* y llama “apetito” al pasaje de una percepción a otra. Estas son las únicas actividades de la mónada. De donde se sigue su inaudita tesis que requiere una profunda reflexión, a saber: *el objeto de una percepción no es*, como a menudo ha sido malinterpretado, una simple percepción, no es lo que experimentamos en el mundo fenoménico, sino nada menos que *el estado momentáneo y pasajero del mundo entero*. Esto significa, en rigor, que se trata del estado momentáneo de todas las sustancias compatibles con la sustancia en cuestión.

*Porque es importante saber y retener que Leibniz no entiende por mundo otra cosa que la comunidad de todas las sustancias simples vinculadas entre sí, esto es, las mónadas, ya sea que existan o sólo hayan permanecido como posibles.*¹³ La formulación de que la percepción es el *estado interno* de la mónada, que representa las cosas externas, no ha de entenderse como si se dieran primero las cosas externas y luego los estados internos correspondientes a ellas. Más

¹¹ “Agens est ex cuius statu sequitur *mutatio* alterius; patiens est cuius *mutatio* sequitur ex alterius statu” (A VI, 4 A, 305.22 [enero-septiembre de 1679]).

¹² “*Mutatio* est aggregatum contradictoriorum statuum. Sunt autem necessario immediati, quia non datur tertium” (A VI, 4 A, 569 [julio-noviembre de 1685]).

¹³ “L’état passager, qui enveloppe et représente une multitude dans l’unité ou dans la substance simple, n’est autre chose que ce qu’on appelle la Perception, qu’on doit bien distinguer de l’apperception ou de la conscience” (*Monadologie*, § 14).

bien, es el caso de que las cosas externas son los fenómenos que la mónada produce activamente en sí misma y por sí misma.

Pero ¿qué son los cuerpos? ¿Qué es nuestra alma?

Los cuerpos están compuestos de sustancias simples, no son más que *fenómenos*. A saber:

Debe haber seres simples, de lo contrario no habría seres compuestos o por agregación [a saber, cuerpos], los fenómenos no son sustancias, y existen, para decirlo con Demócrito, sólo NOMO, en la representación, y no PHYSEI, en la naturaleza”.¹⁴

Vale la pena observar que en este principio de acción reside mucho de inteligibilidad, porque en esto hay algo análogo a lo que se da en nosotros, a saber, percepción y apetición [hacia nuevas percepciones], porque siendo la naturaleza de las cosas *uniforme*, la nuestra tampoco puede diferir infinitamente de las otras sustancias simples de las que está compuesto todo el universo. Por lo tanto, si se considera bien la cuestión, se debe decir que no hay en las cosas sino sustancias simples y, *en éstas*, percepción y apetito. Materia y movimiento no son sustancias o cosas, sino *fenómenos de los percipientes*, cuya realidad se sitúa en los percipientes mismos (en diferentes momentos) y en armonía con los demás percipientes.¹⁵

En 1711, leemos algo más comprensible:

¹⁴ “(...) tout l’univers des Creatures ne consiste qu’en substances simples ou Monades, et en leur Assemblages. Les Assemblages sont ce que nous appelons corps” (GP III, 622). “Il faut des êtres simples, autrement il n’y aurait point d’êtres composés ou êtres par agrégation, lesquels sont plutôt des phénomènes que des substances, et existent plutôt NOMO que PHYSEI (...) pour parler avec Démocrite”. (GP III, 69).

¹⁵ “Operae autem pretium est considerare, in hoc principio Actionis plurimum inesse intelligibilitatis, quia in eo est analogum aliquod ei quod inest nobis, nempe perceptio et appetitio, cum rerum natura sit uniformis nec ab aliis substantiis simplicibus ex quibus totum consistit Universum, nostra infinite differre possit. Imo rem accurate considerando dicendum est nihil in rebus esse nisi substantias simplices et in his perceptionem atque appetitum; materiam autem et motum non tam substantias aut res quam percipientium phaenomena esse, quorum realitas sita est in percipientium secum ipsis (pro diversis temporibus) et cum caeteris percipientibus harmonia” (GP II, 270, a de Volder [30 de junio 1706]).

Las mónadas contienen en sí *una fuerza primitiva* o entelequia. Sin las mónadas, la materia sería meramente pasiva. Cada masa contiene innumerables mónadas. Si bien cada cuerpo orgánico de la naturaleza tiene su correspondiente Mónada (dominante), contiene también en sus partes otras mónadas, que asimismo sirven principalmente a los cuerpos orgánicos; y no es otra cosa la naturaleza entera. En efecto, es necesario que todos los agregados de sustancias simples resulten, por así decirlo, de sus verdaderos elementos.¹⁶

Atención: la *entelequia* de Leibniz no tiene, como en Aristóteles, una finalidad universal, sino una tendencia individual.

Por ende, los fenómenos, como dice Leibniz, están “bien fundados”, precisamente en las mónadas que los producen. Esto vale para todo lo material en nuestro mundo fenoménico. Esto material es lo que limita a todas las mónadas, excepto a Dios, lo que las restringe y las hace padecer.

De aquí se sigue el gran principio, generalmente conocido, pero cuyo alcance no ha sido lo suficientemente tomado en serio por muchos intérpretes: *no hay nada más que sustancias simples (mónadas)*.

Si se considera a fondo la cuestión, se debe decir que en las cosas no hay sino sustancias simples y, en éstas, percepción y apetito.¹⁷

No puede haber nada real en la naturaleza excepto sustancias simples y los agregados resultantes de ellas. En estas sustancias simples no conocemos otra cosa que las percepciones o la razón de las mismas (...) Tengo por demostrado (como he escrito en varias ocasiones, aunque todavía no haya *puesto en orden* todo esto,¹⁸ de tal manera que pueda fácilmente someter la demostración al examen de otros) que es esencial a la sustancia que su

¹⁶ “Porro Monades in se continent Entelechiam seu vim primitivam et sine ipsis materia mere passiva esset; et quaevis massa innumerabiles continet Monades, etsi enim unumquodque organicum naturae corpus suam habeat Monadem respondentem, continet tamen in partibus alias monades suis itidem corporibus organicis praeditas primario inservientibus; et nihil aliud est *tota natura*, necesse est enim omnia aggregata ex substantiis simplicibus resultare tanquam ex veris elementis” (GP VII, 502).

¹⁷ “Imo rem accurate considerando dicendum est nihil in rebus esse nisi substantias simplices [scil. Monades] et in his perceptionem atque appetitum” (GP II, 270, a De Volder [30 de junio de 1706]).

¹⁸ A prestar atención: ¡Leibniz dice “poner en orden” y no “deliberar”!

estado presente envuelva los estados futuros, y viceversa, y en ninguna otra parte se puede encontrar la fuerza o la razón del tránsito hacia nuevas percepciones.¹⁹

De qué otro modo comprender que en los mundos posibles sólo se encuentran sustancias mutuamente compatibles, que ya se han constituido a sí mismas mediante la serie de sus percepciones. En 1714, el racionalista escribió a Nicolas Rémond que tampoco se podría concebir que haya otra cosa que percepción y apetito en las sustancias simples y, por consiguiente, en toda la naturaleza.²⁰

Preguntémos que es tan inaudito, que, como Leibniz advierte a De Volder: “Es de temer que, si una mente no preparada fuera conducida a las profundidades, desde donde hasta los orígenes, pudiera inesperadamente percibir de manera clara *la naturaleza de la sustancia y del cuerpo*, se vería cegada por tanta luz”.²¹

Repito, pues, *no hay nada más que mónadas*. Esta tesis, que suena intrascendente, no debe sobreestimarse en sus consecuencias hasta la hipertrofia.

Visto metafísicamente, todos nosotros somos mónadas o sustancias simples, sino mónadas dominantes, compuestos de mónadas. Esto también vale para todo lo viviente y material que encontramos, incluida la más pequeña pulga o partícula de polvo, pero también se aplica a la estrella más distante y a los agujeros negros, incluso a las partes más primitivas de los átomos.

¹⁹ “Nihil enim reale esse potest in natura quam substantiae simplices, et ex iis resultantia aggregata. In ipsis autem substantiis simplicibus nihil aliud novimus quam perceptiones aut perceptionum rationes. Pro demonstrato habeo (uti aliquoties scripsi, etsi nondum omnia ita ordinare licuerit, ut aliorum oculis subjicere commode demonstrationem possim) esse substantiae essentialia, ut status ejus praesens involvat futuros, et vice versa, neque aliunde Vis peti potest, aut ratio transitus ad novas perceptiones” (GP II, 282, a Des Bosses [19 de enero 1706], literal y al mismo tiempo en su última carta a De Volder).

²⁰ “On ne saurait même concevoir qu’il y ait autre chose que cela dans les substances simples et par conséquent dans toute la nature” (GP III, 622).

²¹ “Quodsi non praeparata mens in adyta illa ducatur, ubi inde ab originibus substantiae et corporis inexpectata plane natura perspicitur, verendum est ne caligo offundatur a nimia luce” (A II, 3, 601 (GP II, 195) [11 de septiembre de 1699]).

“Esto es una verdadera locura”, dirán ustedes.

Leibniz dice que el mundo en el que vivimos está hecho de fenómenos. Fenómenos que cada una de estas mónadas indestructibles genera en sí misma a través de la serie de sus percepciones más o menos oscuras. Y esto, como dije, no sólo *en sí misma*, sino también *por sí misma*.

Démosle una mirada rápida a la *transustanciación* que eche luz sin enceguecer. Leibniz dice al respecto “nosotros generamos los fenómenos del pan y el vino, Dios, por su parte, las cosas del cuerpo y la sangre de Cristo”.²²

Continuemos con nuestro viaje y escuchemos lo que Leibniz tiene para decir en orden a esclarecer esta tesis capital. Preguntémonos: ¿cómo se producen los posibles? En efecto, como toda esencia, no son creados por Dios. Al igual que los números, están simplemente allí, más precisamente: en la razón de Dios.

Ya en los corolarios a su *Disputatio metaphysica de principio individui* de 1663, Leibniz argumentaba: “Las esencias de las cosas son como los números”. Y, además: “Las esencias de las cosas no son eternas a no ser que sean en Dios”.²³ *Todos los posibles o individuos resultan de un número infinito de combinaciones de los atributos de Dios, que constituyen sus predicados necesarios, y de lo que ellos mismos han hecho mediante sus acciones espontáneas, sus percepciones, sus predicados accidentales, para la historia que los caracteriza.*

²² “(...) dicendum foret corporum substantiam consistere in phaenomenis veris, quae nempe ipse Deus in iis per scientiam visionis percipit, itemque Angeli et Beati, quibus res vere videre datum est; itaque Deum cum Beatis percipere Corpus Christi, ubi nobis panis et vinum apparent” (GP II, 474 [24 de enero de 1713], e incluso más temprano: “Nostra mens phaenomenon facit, Divina rem”, Couturat, p. 528 [probablemente alrededor de 1710]). “Debería decirse que la sustancia de los cuerpos consiste en fenómenos verdaderos, que Dios mismo percibe conforme a ellos por la ciencia de la visión, y asimismo los ángeles y beatos, a quienes ha sido dado ver la cosa conforme a la verdad; en consecuencia, Dios y los beatos perciben el cuerpo de Cristo allí donde a nosotros se nos aparece el pan y el vino.” “Nuestra mente produce el fenómeno, cosa relativa a los dioses”. Couturat=G. W. Leibniz, *Opuscules et fragments inédits de Leibniz. Extraits de Manuscrits de la Bibliothèque Royale de Hanovre*, édités par Louis Couturat, Paris, Félix Alcan éditeur, 1903.

²³ “Essentiae rerum sunt sicut numeri” y “Essentiae rerum non sunt aeternae nisi ut sunt in DEO” (A VI, 1, 19).

Pero ¿cómo la variedad de posibles se convierte en mundos posibles? Respuesta corta: a causa de la compatibilidad.

La “conciliabilidad” o *compatibilidad* es, como dicen los lógicos, una relación de equivalencia entre objetos simultáneos; por tanto, es reflexiva, simétrica y transitiva. *Reflexiva* significa que cada individuo es compatible consigo mismo; *simétrica* que, si un individuo es compatible con otro, éste último lo es con él; *transitiva* que, si este otro individuo es compatible con un tercero, este último lo es con el primero. Esta relación distribuye cada totalidad de elementos simultáneos en conjuntos disyuntos (*elementefremde Menge*).

Sólo así cada individuo pertenece estrictamente a uno de los infinitos mundos. No hay en modo alguno *identidad transmundana*; no hay ningún individuo en más de un mundo.

Es un error deducir de dos pasajes mal entendidos en Leibniz que, para él, la compatibilidad es no-transitiva. Esto imposibilita toda la metafísica de las mónadas y conduce a una noción falsa de mundo posible, en la que los individuos podrían estar presentes en más de un mundo.

Para entender mejor qué rol juega la compatibilidad, es necesario distinguir: (A) la esencia, es decir, la naturaleza eterna de los individuos, que resulta de la combinación de las perfecciones de Dios, (B) la historia que los distingue, que se debe a la acción espontánea o libre de los individuos.

En cuanto a (A), las naturalezas de los individuos son compatibles y se distinguen según el número de los atributos y su combinación en un número correspondiente, de la misma manera que los números naturales, si no son números primos, se componen de números primos multiplicados. Así, por ejemplo, $4 = 2 \times 2$, $28 = 2 \times 2 \times 7$, $30 = 2 \times 3 \times 5$, $41 = 2 \times 3 \times 7$.

Con respecto a (B), las esencias son, pues, eternas y están en el entendimiento de Dios, como los números. Además, han recibido de Él la fuerza para actuar. Esto ya no se deja expresar mediante números naturales, sino sólo mediante la apropiación de predicados en cierto grado de perfección. Así que tenemos que aplicar cuatro índices: el primero para distinguir el predicado de cualquier otro predicado, el segundo para indicar el momento en que tuvo lugar, el tercero para indicar el lugar de su ocurrencia, y el cuarto para especificar el grado de su perfección.

Otra diferencia entre los individuos consiste en que cada una de esas apropiaciones de predicados debe suceder positiva o negativamente. Sólo entonces la noción –como se exige– es completa, es decir, una *notio completa* que

distingue a su individuo de cualquier otro. Por ende, es incorrecto pensar que la optimalidad de un mundo posible está determinada sólo por el número de sus elementos. En ese caso, habría un peor mundo con un único habitante. La pirámide de los mundos posibles, a la que Leibniz recurre a modo de explicación al final de su *Teodicea*, está abierta abajo y, por lo tanto, conoce una infinidad de mundos cada vez peores.

Que para todo A haya un no-A, se expresa por el hecho de que toda sustancia simple, excepto Dios, está limitada por sus predicados negativos, lo que para Leibniz significa que tiene materia.

Es igualmente erróneo tomar a la lógica moderna, basada en ciertos axiomas, como patrón para afirmar que Leibniz habría violado la validez de sus principios, especialmente cuando él mismo rechaza explícitamente como falsa la expresión del sistema modal S5 de Lewis, según la cual $(Np \cdot (p \Rightarrow q) \Rightarrow Nq)$: “Respondo que es falso [afirmar] que todo lo que se sigue de lo necesario por sí mismo (de lo absolutamente necesario), es necesario por sí mismo”.²⁴

Estos mundos posibles realizan diferentes grados de perfección, de modo que Dios, al contemplarlos, pueda escoger aquél que realiza la mayor perfección para traerlo a la existencia. En aras de una mejor comprensión de su tesis del mejor de los mundos posibles, Leibniz imagina, como variación de una de las metamorfosis de Ovidio²⁵, una genial apología. A saber: cuando Deucalión y Pirra, los únicos sobrevivientes del Diluvio, arrojaron piedras a sus espaldas por orden de los dioses, originan con ello, a diferencia de Ovidio, no inmediatamente hombres y mujeres, sino estatuas de forma humana. Los dioses dieron a Deucalión el poder de animar a voluntad las estatuas que cantan de igual modo. Todos los coros cantan consecutivamente –cada estatua pertenece precisamente a uno de estos coros– y así cuentan a qué se parecería su vida futura, si les fuera dada la vida. Deucalión hace su elección. Los rechazados protestan. Júpiter envía la balanza de Temis, garante de la justicia, para sopesar, no el peso de los cuerpos, sino las razones. Se erigen todo tipo de estatuas. Las leyes, inscritas por las Parcas con diamante eterno en tablas de oro, figuran sobre cada coro. Son las leyes que los cantantes se han dado a sí mismos. Estas tablas, almacenadas en el “Archivo de la Razón Eterna” más allá

²⁴ “Respondeo falsum esse quod quicquid ex per se necessario sequitur, per se necessarium sit” (A VI, 3, 127.15f.).

²⁵ 2.4. Ovidio, *Metamorfosis*, I. 311-315.

de los coros reunidos, de los mundos posibles, registran todo, incluso lo que podría haber sucedido. De modo que la sabiduría eterna e infinita pueda reconocer, después de que –por así decirlo– han sido sopesados los infinitos mundos, que no había ninguno mejor que el elegido por Deucalión²⁶.

Para que su elección sea justa, Dios debe conocer la historia entera de todos los individuos, incluso de los solamente posibles, después de que ellos la han llevado a cabo. Dios no influye en esta historia, su elección no modifica en nada la libertad de los individuos que actúan: Él no ha creado los posibles, sino que los encuentra en su razón.²⁷

Al elegir la serie de cosas contingentes, Dios no cambia la contingencia de éstas.²⁸

A partir de varias criaturas posibles libres, Dios elige aquella que se determina por las razones del bien, porque esto es conforme a su primer decreto libre de elegir lo más perfecto (...) En esta potencia de determinarse a sí misma para actuar consiste la naturaleza de la libertad.²⁹

Antes de su decisión de crear, Dios, en perfecto conocimiento de todos los seres posibles y de toda la serie de sus eventos contingentes, contenidos en

²⁶ AVI, 4. B, 1608-1610.

²⁷ “Ideae vel possibilitates in Deo existentes sunt natura priores mundo, ut ars artificis prior est opere. Itaque possibilitates non sunt mente abstractae a mundo constituto, sed potius ex mente prorumpentes in mundum constituendum” (A II, 3, 706 [mediados de marzo de 1698]). “Las ideas o posibilidades existentes en Dios son anteriores por naturaleza al mundo, como el arte del artista es anterior a la obra. Por ende, las posibilidades abstractas no están en la mente en razón del mundo constituido, sino más bien prorumpen de la mente para constituirse en mundo.”

²⁸ “Deusque *contingentium* seriem eligens, contingentiam eorum non mutavit” (GP VI, 445 [1710]).

²⁹ “Ex variis itaque possibilibus creaturis liberis illam elegit Deus, quae se determinaret per rationes boni, quia hoc conforme fuit primario Dei decreto libero de perfectissimis eligendis. Sciendum est eam esse Mentis naturam, ut actura sit aliquid etsi omnia extra ipsam Entia (praeter Deum) cessarent, quia contemplatura esset Deum, et seipsam, et ideas rerum possibilium [...] Et in hac potentia seipsam determinandi ad agendum consistit natura libertatis” (A VI, 4 B, 1451.13).

la noción perfecta de cada posible, eligió a aquéllos de los que preveía que su existencia convendría más a su sabiduría.³⁰

*Cada simple sustancia percibe y refleja el mundo entero desde su punto de vista*³¹.

Por un lado, Leibniz lo ilustra con su *símil de la ciudad*. La ciudad se presenta a cada observador externo bajo un aspecto diferente, que corresponde a su punto de vista. Más aún, la ciudad contemplada no es más que virtual. Solamente son reales los datos en los observadores que la generan. Hay tantos observadores como cantidad de puntos de vista.³²

Por otro lado, lo ilustra mediante su *analogía con un espejo*³³. Para ello, imagínense un espejo, no como una sala de espejos, sino en forma de esfera, de cuyo centro emanan y a cuyo centro vuelven infinitos rayos, los cuales corresponden a la infinidad de sustancias simples, cada una constituyendo una perspectiva del mundo. También en esta representación, el mundo reflejado no es más que virtual. Solamente los datos en el espejo, es decir, en la mónada, son reales.

Así pues, Leibniz puede formular lo dicho antes como sigue:

³⁰ “Dieu avant le décret de la création connaissant parfaitement les êtres possibles avec toute la suite de leur événements contingents compris dans la notion parfaite de chaque possible, a choisi ceux dont il prévoyait que l’existence conviendrait le plus à sa sagesse“ (GP IV, 4.76 [1695]).

³¹ El 30 de abril de 1687: “d’une substance, qui est perceptive et représentation de tout l’univers suivant son point de vue” (A II, 2, 188.4-5). De manera similar, en el borrador de una carta a Hartsoecker del 6 de febrero de 1711: “La substance qui a de la perception, étant naturellement représentative de tout l’univers suivant son point de vue, ne saurait jamais cesser de représenter, comme l’univers ne cesse jamais d’agir” (GP III, 521).

³² “Quin imo substantiae finitae multiplices nihil aliud sunt quam diversae expressiones ejusdem Universi, secundum diversos respectus et proprias cuique limitationes. Quemadmodum una ichnographia infinita<s> habet sce<nographias>” (A VI, 4. B, 1618, Nota 2). “Las múltiples sustancias finitas no son más que diversas expresiones del mismo universo, según los diversos puntos de vista y las propias limitaciones de cada una. Del mismo modo que una icnografía tiene infinitas escenografías”.

³³ “(...) toute substance est comme un monde entier et comme un miroir de Dieu ou bien de tout l’univers, qu’elle exprime chacune à sa façon, à peu près comme une même ville est diversement représentée selon les différentes situations de celui qui la regarde” (A VI, 4 B, 1542).

Cada sustancia contiene en su naturaleza la ley de continuidad de sus acciones, todo lo que le ha sucedido y sucederá. Todas sus acciones provienen de su propio interior, excepto su dependencia de Dios.³⁴

La unión del alma con el cuerpo, e incluso la operación de una sustancia sobre otra, no consiste sino en este perfecto acuerdo mutuo [un poco más tarde lo llamará “armonía preestablecida”], establecido por el orden de la primera creación, en virtud del cual cada sustancia, siguiendo sus propias leyes, se conforma a lo que las otras exigen, y así sus acciones siguen las acciones o cambios de las demás.³⁵

Leibniz representa este acuerdo con su imagen del reloj: ¿por qué Dios no habría de poder crear dos relojes funcionando en paralelo?

Los cambios se siguen de “su propio interior”, porque ninguna sustancia simple puede actuar sobre otra, de modo que nada se experimenta desde afuera. Las mónadas, dice Leibniz, no tienen ventanas. Un mal *gag* de parte de un historiador del arte consistió en titular su libro: “Las mónadas tienen ventanas después de todo”.

El mundo exterior sólo existe como fenómeno y solamente para las mónadas racionales que lo generan.

El punto de vista de una sustancia simple dominante consiste en su relación de coexistencia y sucesión con todas las sustancias simples dominantes que son compatibles con ella, es decir, con todos los individuos de su mundo.

Además de las sustancias simples dotadas de razón, como nosotros, los seres humanos, como los ángeles y los genios, están las que carecen de razón, pero que se desplazan o son vegetativas, como los animales y las plantas, pero también las que Leibniz llama mónadas *desnudas* o *bastas*. Todas y cada una de

³⁴ “Que chacune de ces substances contient dans sa nature *Iegem continuationis seriei suarum operationum* [= la ley de continuación de la serie de sus operaciones], et tout ce qui lui est arrivé et arrivera. Que toutes ses actions viennent de son propre fonds, excepté la dépendance de Dieu” (A II, 2, 312.3-7).

³⁵ “(...) que l’union de l’âme avec le corps, et même l’opération d’une substance sur l’autre, ne consiste que dans ce parfait accord mutuel établi exprès par l’ordre de la première création en vertu duquel chaque substance suivant ses propres lois se rencontre dans ce [que] demandent les autres, et les opérations de l’un[e] suivent l’opération ou le changement de l’autre” (A II, 1, 312).

estas sustancias simples perciben, de manera más o menos oscura, todo su mundo. Y todo ese mismo mundo de manera perspectivista.

Por ende, no es sino por los *grados de claridad de sus percepciones* que Leibniz distingue: en primer lugar, *Dios*, el único que tiene percepciones claras y distintas; luego, los *seres espirituales* (ángeles o genios y seres humanos), que perciben algunas cosas claramente, si bien la mayoría oscuramente, pero que lo que perciben es apercebido con consciencia; finalmente, *todos los demás seres* (animales, plantas, minerales, etc.), que sólo perciben oscuramente. La función de estos grados, tomados de la gnoseología, es no obstante de naturaleza puramente metafísica. “Cuanto más perfecta es una mónada, tanto más distintamente expresa el mundo”.³⁶

Sólo los espíritus, que han sido concebidos de tal modo que mediante su razón también conocen las verdades eternas, expresan además a Dios. Son, por así decirlo, una *imitatio Dei* o, como Leibniz también lo expresó, *pequeñas deidades o petites Divinités*. “Nuestras almas son como pequeños dioses que generan mundos. No perecen menos que el universo del que son imagen”.³⁷

Para poder entender bien a Leibniz, debemos operar con él un corte tajante entre lo que corresponde a la *metafísica* y lo que atañe a nuestro *conocimiento actual* del mundo en el que vivimos. Nuestras ciencias se dedican de modo eminente a nuestro conocimiento actual y nada menos que a todo lo que necesitamos para vivir en este mundo: oficios, tecnología, cultura, arte, religión, etc. Como es sabido, Leibniz, el sabio universal, prestó gran interés a todo esto y consagró muchos escritos a la fundación de academias y, sobre todo, a la *Scientia generalis* que buscaba.

Este conocimiento se basa en la *experiencia* y en hipótesis falsables o refutables.

Sin embargo, no es posible probar la metafísica por la experiencia, pero *tampoco refutarla*. Así pues, la carta triunfante de Voltaire, el terremoto de Lisboa, no hace mella aquí. La metafísica se basa sólo en la razón.

No obstante, Leibniz se refiere de buena gana a la experiencia, a los hechos que suponen un aprendizaje. Éstos deben servir en cierto modo como

³⁶ “Quo perfectior substantia est, eo distinctius exprimit universum” (A VI, 4 B, 1673.17 [marzo de 1690]).

³⁷ “Nos âmes sont comme de petits Dieux qui font des mondes qui ne périssent pas moins que l’Univers dont elles sont l’image” (GP VII, 541).

metáfora para aclarar las cosas, pero de ninguna manera para justificarlas. Es incorrecto, pues, valerse de la experiencia para justificar o contradecir la metafísica.

Hagamos una pausa. Meditemos, cada uno de nosotros para sí mismo, sobre el hecho de que algo existe, que existe y se diferencia de otros seres que también existen, así como de todo lo demás existente.

Y preguntémonos con Leibniz, “¿por qué existimos, por qué hay algo más bien que nada?” La ciencia no puede dar respuesta a ello. El supuesto “big bang” también tiene una razón.

Al preguntamos por la razón de nuestra propia existencia, reconocemos que debe haber una *razón suficiente* para todo lo que nos sucede. La respuesta debe ser conforme a la razón y *no encerrar contradicción*; de lo contrario, podría resultar arbitraria y carente de toda verdad.

Todo lo que encontramos como razón tiene a su vez una razón, hasta que damos con algo que ya no requiere razón, porque se trata de *algo necesario*, que nosotros, como Leibniz afirma, llamamos *Dios*.

Ya dijimos que para Leibniz no hay más que sustancias simples. Dios es la única *sustancia simple increada*; es pura actividad. No aspira a la existencia, ya que ésta pertenece a su esencia.

Si no hubiera un ser necesario, tampoco habría un ser contingente. En efecto, debe darse una razón de por qué las cosas contingentes existen más bien que no, de la que no habría ninguna, si no hubiera un ser que es por sí, esto es, cuya razón de existir esté contenida en su propia esencia, de modo que no se precise de una razón fuera de él mismo.³⁸

Para poder concluir nuestro viaje en el corto tiempo de una conferencia, debemos conducir a alta velocidad. Al final, comprenderán por qué Leibniz debió temer que la gente incapaz de entenderlo lo tomase por loco. Sólo a unos pocos los consideró capaces de seguir sus pensamientos abstractos. Aunque formulara sus cartas conforme a la comprensión de sus destinatarios, no obtuvo, por desgracia, el éxito esperado. Mantuvo en secreto buena parte de

³⁸ “Si nullum esset Ens necessarium, nullum foret Ens contingens, ratio enim reddenda est cur *contingentia* potius existant quam non existant, quae nulla erit, nisi sit ens quod a se est, hoc est cujus existentiae ratio in ipsius essentia continetur; ita ut ratione extra ipsum opus non sit” (A VI, 4 B, 1617.14 [1688]).

sus pensamientos –apuntados en cientos de hojas y trozos de papel–, poniéndolos a salvo de sus contemporáneos y de la censura de la Iglesia.

Leibniz guardó en secreto sus ideas probablemente también para no comprometer su reputación, lo que era necesario a los fines de realizar su gran proyecto de una *Scientia generalis* con el apoyo financiero de un grupo de sabios. Su objetivo era reunir y analizar el *conocimiento de su tiempo* y presentarlo en una enciclopedia demostrativa, de modo que el conocimiento futuro pudiera ser obtenido de allí mediante síntesis. La teología natural, así como cualquier religión o confesión, provienen evidentemente del conocimiento de nuestro mundo actual y fenoménico, y como tales, son objeto de la *Scientia generalis*, no de la metafísica. Leibniz interpretó la tesis hobbesiana sobre la calculabilidad de nuestro pensamiento en términos de nociones simples o bien compuestas por otras que son simples. El programa de su *Scientia generalis* comienza con la búsqueda de esas *nociones simples*. Esto corresponde, como lo formuló el famoso matemático Kurt Gödel, a la pretendida aritmetización de nuestro lenguaje científico.

Ahora bien, ¿por qué tendríamos que ser capaces de entenderlo, si Leibniz sólo consideró a unos pocos capaces de hacerlo? Lo cierto es que podemos hacerlo cada vez mejor, gracias a la edición de su legado por la Academia, en la que poco a poco la mayor parte de sus escritos se están poniendo a disposición del público.

“Soy de aquellos”, escribió Leibniz a André Morell, “que reconocen en Dios, como en cualquier otro espíritu, tres primordialidades: poder, conocer, querer”.³⁹ Estas tres perfecciones, que nos son propias en modo limitado, las atribuimos a Dios, siguiendo la tradición, en grado sumo: Dios es omnipotente, omnisciente y sumamente bueno. Personificamos esto, entendiendo a Dios como *Trinidad*: el Padre como potencia, el Hijo como palabra o sabiduría, el Espíritu Santo como voluntad o gracia.

Pero también poseemos otras cualidades que conforman nuestro ser. Dios posee tales cualidades o atributos, que constituyen su esencia, en la más alta perfección. Según Leibniz, nuestro ser consiste en la combinación de esas perfecciones, aunque naturalmente en grado limitado. “Todas nuestras

³⁹ “Je serais plutôt pour ceux qui reconnaissent en Dieu comme en tout autre esprit trois primordialités : [...] *posse, scire, velle*” (A I, 16, 164.4-6 [9 de octubre de 1698]).

perfecciones son un don continuo de Dios y una participación limitada en su perfección infinita”⁴⁰

Para Leibniz, la *existencia* no es una de estas perfecciones, sino un concepto fundamental indefinible. Si fuera una perfección, no habría puras posibilidades.

El ser mismo, o la existencia, dice Leibniz, parece ser concebido por sí mismo. Suponiendo que fuera concebido por otros, como a y b, el ser mismo debería también ser concebido por éstos, lo cual es absurdo. Por lo tanto, la existencia es una noción simple, es decir, irresoluble.⁴¹

La verdadera razón de por qué esto existe más bien que aquello descansa en los decretos libres de la voluntad divina, el primero de los cuales es querer todo lo mejor posible, como conviene al más sabio. Por lo tanto, aunque a veces lo más perfecto sea excluido por lo más imperfecto, finalmente ha sido elegido aquel modo de crear el mundo que envuelve la mayor realidad o perfección.⁴²

En sentido absoluto, sólo existe Dios; toda otra cosa existente tiene su existencia como emanación de Dios.

Por ello, Leibniz no distingue –como Bertrand Russell juzgó a partir de Kant por falta de conocimiento suficiente de los textos, conduciendo así al extravío de la investigación hasta el pasado reciente– entre *proposiciones analíticas* y *proposiciones sintéticas*, estas últimas afirmando la existencia. Por el contrario, distingue entre *verdades de razón*, que se basan en el principio de no contradicción, y *verdades de hecho*, que exigen una razón suficiente. Las verdades de razón consisten sólo en nociones generales, mientras que las verdades de hecho son afirmadas por individuos que cuentan con una historia que los

⁴⁰ “Toutes nos perfections sont un don continuel de Dieu, et une participation bornée de sa perfection infinie” (GP III, 660, a Nicolas Remond [4 de noviembre de 1715]).

⁴¹ “Ipsum esse videtur per se concipi. Ponamus enim concipi per alia, ut a et b, videtur de his ipsum quoque esse posse concipi; quod absurdum est. Existentia ergo est notio incompressa, sive irresolubilis” (A VI, 4 A, 25 [13 de septiembre de 1677]).

⁴² “Vera causa cur haec potius quam illa existant sumenda est a liberis divinae voluntatis decretis, quorum primum est, velle omnia agere quam optime, ut sapientissimum decet. Itaque licet interdum perfectius excludatur ab imperfectiore, in summa tamen electus est ille modus creandi mundum, qui plus realitatis sive perfectionis involvit” (A VI, 4 B, 1616, Nota 1 [¿1688?]).

distingue o caracteriza. Para Leibniz, esta historia está registrada en su *notio completa*, la cual requiere un análisis infinito que, en cuanto tal, sólo Dios puede realizar. “Porque en la noción perfecta o completa de una sustancia individual, considerada por Dios en estado puro de posibilidad, antes de todo decreto actual de existir, ya está contenido todo lo que le sucederá, si existe”.⁴³

Lo que los *realistas* en la Edad Media concibieron como ideas en un cielo platónico y los *nominalistas* como meras ficciones de nuestro pensamiento, como *flatus vocis* a descartar, los *conceptualistas*, al reflexionar sobre Agustín, lo entendieron como elementos de un lenguaje mental, abarcando todas las lenguas habladas, que tiene una significación natural, cuya sede se encuentra en la razón.⁴⁴

Leibniz comprende a Dios en el sentido de los conceptualistas cuando dice que *antes resolverse a crear algo*, contempla en su mente y compara entre sí todos los posibles, es decir, todo lo que es concebible sin contradicción.

Pero Dios no creó ni las verdades necesarias ni los posibles. Ambos constituyen su esencia que tampoco creó: Él no es la causa de sí mismo.

Leibniz llama a la totalidad de las posibilidades la “*regio possibilitatis*”, donde se encuentran todas las nociones individuales, y la diferencia de la “*regio generalitatis*”, donde tienen lugar todas las nociones generales. En particular, se esforzó en vano por esclarecer esta distinción en sus intercambios con el célebre lógico Antoine Arnauld, a quien escribió:

La noción de una especie no contiene sino verdades eternas o necesarias, pero la noción de un individuo contiene, tomada como posibilidad (*sub ratione possibilitatis*), lo que es de hecho o lo que se relaciona a la existencia de las cosas y al tiempo, y consecuentemente depende de ciertos decretos libres de Dios.⁴⁵

⁴³ “Nempe in notione perfecta substantiae individualis in puro possibilitatis statu a Deo consideratae, ante omne existendi decretum actuale, jam inest quicquid ei eventurum est si existat, imo tota series rerum, cuius partem facit” (A VI, 4 B, 1619 [1688]).

⁴⁴ Cf. A VI, 6, 447.14-26.

⁴⁵ “C’est que la notion d’une espèce n’enferme que des Verités éternelles ou nécessaires, mais la notion d’un individu enferme *sub ratione possibilitatis* ce qui est de fait ou ce qui se rapporte à l’existence des choses et au temps, et par conséquent elle dépend de quelques décrets libres de Dieu considérés comme possibles. Car les vérités de fait ou d’existence dépendent des décrets de Dieu” (A II, 2, 45).

Dicho brevemente, las nociones generales son atemporales y objeto de la *lógica*. Las nociones individuales comprenden toda la historia de sus respectivos individuos y pertenecen a la *metafísica*.

Leibniz expone al Landgrave Ernst, intermediario en su correspondencia con Arnauld, su discusión sobre un “Adán vago”: “Le dije a Arnauld que la suposición de la cual se pueden deducir todos los eventos humanos no es simplemente la de crear un Adán vago, sino la de crear un Adán determinado en todas las circunstancias, que sería elegido entre un número infinito de Adanes posibles”.⁴⁶

Y explica:

Al hablar de varios Adanes, no tomé a estos Adanes como individuos acabados.⁴⁷

Si se considera en Adán sólo una parte de sus predicados [...], esto no basta para determinar al individuo, porque una infinidad de Adanes que difieren entre sí podría tener tales predicados.⁴⁸

He dicho, para hacerme entender mejor, que la naturaleza de un individuo debe ser completa y determinada.⁴⁹

No hay que concebir un Adán vago, es decir, una persona a la que sólo pertenecen ciertos atributos de Adán, cuando se trata de determinar si todos los acontecimientos humanos dependen de su suposición; sino hay que atribuirle una noción tan completa de la que pueda derivarse todo lo que

⁴⁶ “J’avais dit, que la supposition, de laquelle tous les événements humains se peuvent déduire, n’est pas simplement celle de créer un Adam vague, mais celle de créer un tel Adam déterminé à toutes ces circonstances choisi parmi une infinité d’Adams possibles” (A II, 2, 48.8-49.4).

⁴⁷ “(...) en parlant de plusieurs Adams, je ne prenais pas Adam pour un individu déterminé. Et voici comme je l’entendais” (A II, 2, 48).

⁴⁸ “Quand on considère en Adam une partie de ses prédicats, par exemple, qu’il est le premier homme, mis dans un jardin de plaisir, de la côte duquel Dieu tire une femme, et choses semblables conçues *sub ratione generalitatis* (c’est-à-dire sans nommer Eve, le paradis et autres circonstances qui achèvent l’individualité), et qu’on appelle Adam la personne à qui ces prédicats sont attribués, tout cela ne suffit point à déterminer l’individu, car il y peut avoir une infinité d’Adams, c’est-à-dire de personnes possibles à qui cela convient différentes entre elles” (A II, 2, 48).

⁴⁹ “(...) je m’en étais servi moi-même pour faire mieux entendre que la nature d’un individu doit être complète et déterminée” (A II, 2, 48).

pueda serle atribuido.⁵⁰ [Esto es, toda la historia de la humanidad, de comienzo a fin].

Sin duda, Dios puede formar tal noción de Adán, o más bien encontrarla ya enteramente formada en el *reino de las posibilidades*, es decir, en su entendimiento.⁵¹

Las combinaciones de los atributos divinos son todas posibles sin contradicción, es decir, son *compatibles*, pero en la medida en que forman la esencia de los individuos, no todas son posibles a la vez, esto es, no todas son *composibles*.⁵² “Los atributos divinos deben ser necesariamente compatibles o, como lo expresarían nuestros teólogos, armónicos” (A IV, 7, 462).

La relación de *compatibilidad* ordena, como ya se ha dicho, la totalidad de los posibles en *mundos posibles*, de modo que cada posible o individuo pertenece precisamente a uno de estos mundos.

Mediante la *serie de sus percepciones*, cada sustancia simple constituye *espontáneamente* —si está dotada de razón: *libremente*— su historia completa, su noción completa. Si posee razón, cuanto más elevada sea ésta, tanto más será responsable por sus actos y así merecerá recompensa o castigo.

En cada percepción, la sustancia simple se resuelve a hacer A o no-A. Esta necesaria bifurcación no carece de sentido. Dado el caso, activa un determinado individuo posible, disponible con su noción completa, con un pasado idéntico, ¡pero listo para un nuevo futuro en un nuevo mundo posible! ¡Impresionante! Y, sin embargo, racionalmente comprensible.

Gracias a su acción, la sustancia simple también inaugura, junto con las demás sustancias simples, el *tiempo* y el *espacio*, dado que siempre actúa *aquí y ahora*. Hay que tener presente la revolucionaria teoría leibniziana del espacio y

⁵⁰ “Il ne faut donc pas concevoir un Adam vague, c’est-à-dire une personne à qui certains attributs d’Adam appartiennent, quand il s’agit de déterminer, si tous les événements humains suivent de sa supposition ; *mais il lui faut attribuer une notion si complète, que tout ce qui Lui peut être attribué, en puisse être déduit*” (A II, 48-49).

⁵¹ “(...) or il n’y a pas lieu de douter que Dieu ne puisse former une telle notion de lui, on plutôt qu’il ne la trouve toute formée dans le pays des possibles, c’est-à-dire dans son entendement” (A II, 1, 49).

⁵² “(...) *essentia Dei in eo consistit, ut sit subjectum omnium attributorum compatibilium*” (AVI, 3, 514). “La esencia de Dios consiste en ser el sujeto de todos los atributos compatibles”.

del tiempo. Leibniz entiende radicalmente el espacio y el tiempo como órdenes de coexistencia y sucesión, es decir, como órdenes que son constituidos por la libre acción de las sustancias a través de la serie de sus percepciones. No conviene dejar de lado esta teoría centrándose en su lugar sólo en su discusión con Samuel Clarke (e indirectamente con Newton), en la cual Leibniz no puede admitir que el espacio y el tiempo sean sustancias, pero donde silencia el trasfondo metafísico de su propia teoría, probablemente porque habría sido inaceptable para Clarke y Newton.

Los mundos posibles se distinguen según el *grado de perfección* que realizan.

Por consiguiente, Dios puede decidir comparando en su mente estos mundos entre sí, de los cuales realiza el grado más elevado y lo trae a la existencia según el *principio de lo mejor*.

Se trata de un acto de emanación plotiniana, que Leibniz aprendió a entender como un *efecto que deja su causa inalterada*.⁵³ Leibniz lo explicará luego mediante la comparación: “así como nosotros producimos nuestros pensamientos”.⁵⁴ Podemos hacernos una idea de esto al pensar en lo que queremos decir cuando decimos: “estamos y permanecemos *en manos de Dios*”. Esta emanación sucede mediante fulguraciones como una creación continua (*creatio continua*), mediante la cual se desarrollan las decisiones libres de la mónada.

Este proceso de creación está precedido por otro proceso que “tiene lugar en la razón de Dios”,⁵⁵ cuando las infinitas combinaciones de sus atributos, que son *pensables* por Dios sin contradicción, pero no pensadas (!), se

⁵³ “(Causa per emanationem) est causa efficiens sine mutatione sui” (A VI, 2, 490 [1671-1672]). “La causa por emanación es la causa eficiente sin cambio de sí”.

⁵⁴ “(...) les substances créées dépendent de Dieu qui les produit continuellement par une manière d’émanation, comme nous produisons nos pensées” (*Discours de métaphysique*, § XIV, A VI, 4 B, 1549).

⁵⁵ “Itaque Deus eo ipso dum sese intelligit, omnia possibilea mente complectitur [...] sciendum est creaturarum essentias nihil aliud esse quam varias divinae perfectionis expressiones, quas nisi intelligeret Deus, nec se ipsum satis intelligeret” (A II, 2, 594). “Y así, en tanto Dios se entiende por sí mismo, todo posible está comprendido en la mente (...) hay que saber que las esencias de las criaturas no son otra cosa que diversas expresiones de la perfección divina, que a no ser que Dios las entendiera, no se entendería suficientemente a sí mismo”.

forman como posibles que,⁵⁶ como no son todos posibles a la vez, se agregan según su compatibilidad en mundos posibles, de modo que cada posible, esto es, cada individuo posible, pertenece precisamente a uno de estos mundos.

Así como en cada proposición afirmativa verdadera todos los predicados están contenidos en el sujeto, la noción de cada individuo contiene la totalidad de sus atributos, positivos o negativos. Wittgenstein lo interpretó, aunque limitado al presente, como el “espacio lógico”. Leibniz lo entiende como comprendiendo la historia entera o las *nociones completas* de todos los individuos. Esto corresponde al *isomorfismo entre pensamiento y ser*.

En lugar de un análisis de predicados de las nociones generales con reducción a identidad, aparece en la metafísica la pregunta por la razón y lo que se sigue por naturaleza del estado anterior. Esto desemboca en Dios como la noción primera y, por tanto, dice Leibniz, como la más fácil de reconocer, pero no la más simple.

En cuanto a los *cuerpos*, para ser breves, se dicen todos materiales, a diferencia de las formas, y han sido entendidos por Leibniz bajo diferentes aspectos.

De un punto de vista metafísico, los cuerpos no son sustancias, sino sólo agregados de sustancias simples bajo una mónada dominante. A diferencia de Dios y las demás sustancias simples, los cuerpos son limitados y extensos, padecen y son percederos. Es decir, son fenómenos, generados en y por las sustancias simples racionales y, en consecuencia, como afirma Leibniz, son fenómenos “bien fundados”.

De un punto de vista físico, los cuerpos son perceptibles en el mundo viviente. A diferencia de las mónadas, son de duración limitada, están infinitamente compuestos y dependen de la conocida legalidad natural, la causalidad y la finalidad.

La realidad de los cuerpos resulta de su fundamento en las sustancias simples.

Es importante señalar que la *lógica* no decide si algo existe verdaderamente. Por el contrario, es en la *metafísica* donde se decide, si algo,

⁵⁶ “(...) nam essentia Dei in eo consistit, ut sit subjectum omnium attributorum compatibilium” (A VI, 3, 514). “Porque la esencia de Dios consiste en ser el sujeto de todos los atributos compatibles”.

como Dios, existe *necesariamente* o sólo *contingentemente*, de modo que podría también no existir sin contradicción; o si es *imposible* o bien *posible* que exista.

Naturalmente, la experiencia en nuestro mundo fenoménico proporciona una prueba evidente de la existencia, pero Leibniz sólo permite su validez en este ámbito, pues diferencia de modo nítido entre el reino de las causas eficientes y el reino de las mónadas o, como él los llamó, entre el “reino de las causas” y el “reino de la gracia”. Dado que Leibniz, por así decir, conoció bien ambos reinos, no se lo debería etiquetar terminantemente como idealista ni como materialista. No fue tampoco un compatibilista. ¿Qué significa esto?

En la metafísica de Leibniz, la *modalidad del ser* (modalidad óptica) está en primer lugar; en segundo lugar, la modalidad de la verdad (modalidad alética).⁵⁷ Por consiguiente, es incorrecto distinguir como necesario lo que es verdadero en todos los mundos posibles y contingente lo que lo es en alguno de ellos. Lo primero es trivial, ya que la lógica rige universalmente tanto nuestro pensamiento como el divino; lo segundo es por completo falso, porque la contingencia está reservada únicamente a nuestro mundo actual, lo que se debe al decreto libre de Dios o a la acción espontánea de los individuos.

También es erróneo achacar a Leibniz diferentes conceptos de contingencia en distintos momentos. Ya en 1671 Leibniz define en sus *Elementa juris naturalis* su cuadrado *homogéneo* de la modalidad de existencia del ser, al que *se aferró invariablemente durante su vida*. Difiere en esencia del tradicional cuadrado modal, que se remonta a Aristóteles y se admite aún hoy, pues en él se diferencia estrictamente la contingencia de lo puramente posible. Leibniz define: “*Posible* es lo que puede suceder. *Imposible* es lo que no puede suceder. *Necesario* es lo que no puede no suceder. *Contingente* es lo que sucede, pero puede no suceder”.⁵⁸

El gran acierto de Leibniz es apelar a *puras posibilidades* de lo que puede suceder, con las cuales se aleja decididamente de Descartes y Spinoza, quienes

⁵⁷ Ambos paréntesis de la traductora.

⁵⁸ “Possibile est quicquid potest fieri seu quod verum est quodam casu. Impossibile est quicquid non potest fieri seu quod verum est nullo, seu non quodam casu. Necessarium est quicquid non potest non fieri seu quod verum est omni, non quodam non casu. Contingens est quicquid potest non fieri seu quod verum est quodam non casu” (A VI, 1, 466 y 481).

sólo admitieron como posible lo que una vez fue, es o será. Sin embargo, comporta determinismo.

Leibniz subraya expresamente en múltiples ocasiones: “Los modos de existir son el ser necesario, contingente, posible, imposible, fácil o difícil”.

A esto corresponde el cuadrado homogéneo de las modalidades de existencia del ser que figura a continuación (p. 18).⁵⁹

⁵⁹ “Modi existendi sunt esse necessarium, contingens, possibile, impossibile, facile, difficile” (A V1, 4 A, 600 [comienzos de 1685]).

Cuadrado homogéneo de las modalidades de existencia del ser (página aparte)

<p>Non P non I non N non C</p>	<p>Non P I N non non C non</p>
<p>P non I non N non C non</p>	<p>P non non I non non N C</p>

Al castellano:

<p>A es no posible que no A es imposible que no A es necesario A es no contingente</p>	<p>A es no posible A es imposible A es necesario que no A es no contingente que no</p>
<p>A es posible A es no imposible A es no necesario que no A es contingente que no</p>	<p>A es posible que no A es no imposible que no A es no necesario A es contingente</p>

“A” simboliza el ser.

Las formulaciones en cada celda son equivalentes entre sí.

Cabe señalar: en la horizontal, la negación está detrás en la simbolización (oposición contraria), en la diagonal, la negación está delante (oposición contradictoria).

Las dobles negaciones se cancelan entre sí.

En su *Confessio philosophi* (1672) explica:

Contingentes son los seres que [existen, pero] no son necesarios.
Posibles son los que [no existen, pero] no es necesario que no existan (o más brevemente, para no emplear la palabra “poder” en la definición de lo posible). Posible es lo que el hombre atento entiende claramente.
Imposibles son los seres que no son posibles,
Necesario es aquello cuyo opuesto es imposible,
Contingente es aquello cuyo opuesto es posible.⁶⁰

Y un poco más tarde afirma esto:

En efecto, he definido como ‘necesario’ aquello cuyo contrario no puede ser entendido. La necesidad y la imposibilidad de las cosas no debe buscarse fuera de ellas, sino en sus ideas mismas, y debe aclararse si implican contradicción.⁶¹

Debe observarse, destaca adicionalmente Leibniz, que aquí sólo llamamos ‘necesario’ a lo que es necesario en sí, a lo que tiene en sí la razón de su existencia y verdad, como es el caso de las verdades geométricas [es decir, matemáticas] y, en lo que respecta a las cosas existentes, como es el caso de Dios; las demás cosas que se siguen, admitida esta serie actual de cosas o la existencia de Dios, son contingentes en sí y sólo hipotéticamente necesarias.⁶²

⁶⁰ “[...] contingentia sunt, quae necessaria non sunt. Possibilia sunt, quae non est necessarium non esse. Impossibilia sunt, quae possibilia non sunt, vel brevis: Possibile est, quod intelligi potest, id est (ne vox potest in possibilis definitione ponatur) quod clare intelligitur, attendenti. Impossibile, quod possibile non est. Necessarium cuius oppositum impossibile est, contingens cuius oppositum possibile est” (A VI, 3, 127.2).

⁶¹ “Necessarium enim definivi, cuius contrarium intelligi non potest, rerum ergo necessitas impossibilitasque non extra ipsas sed in ipsarummet ideis quaerenda est, et intelligine queant, an potius implicent” (A VI, 3, 128.2. [1672]).

⁶² “[...] observandum ; necessarium enim hoc loco a nobis illud appellatur tantum, quod per se necessarium est, quod rationem scilicet existentiae et veritatis suae habet intra se, quales sunt Geometricae veritates; ex rebus existentibus, Deus solus, caetera, quae ex hac rerum serie supposita, id est harmonia rerum, sive Existentia Dei, sequuntur, per se contingentia, et hypothetice tantum necessaria sunt [...] Quare errant quicumque (absolute id est per se) impossibile pronuntiant, quicquid nec fuit, nec est, nec erit” (A VI, 3, 128.2 [1672]).

Y así justifica lo puramente posible. “Pero por una necesidad accidental o hipotética, que ciertamente no suprime la contingencia o la libertad”.⁶³

Ya en mayo de 1671, escribió esto a Magnus Wedderkopf en una carta que fue malinterpretada –en reiteradas ocasiones y hasta hace poco– como testimonio de su determinismo temprano. En respuesta a su consulta, Leibniz explica lo que se entiende por *fatum* y luego aclara su propia opinión mediante el ejemplo de Pilatos. Además, no sólo exige preguntar por la razón de todos los hechos, sino que también introduce la infinidad de posibilidades que Dios no ha realizado, pero que “coinciden con él” (ya que materialmente constituyen su razón), de las cuales Dios, “obligado por la idealidad de las cosas”, elige la mejor. “Lo que, sin embargo, nada roba a la libertad”, porque lo necesario no es coacción necesaria. Leibniz añade que “quien se propusiera tener un concepto diferente de la libertad es un necio”. No puede oponerse más decididamente al fatalismo y determinismo. Examinando la correspondencia en detalle, ya se encuentran allí los elementos de su teodicea y se insinúa su conceptualismo.⁶⁴ Es también un error atribuir a Leibniz, en razón de la necesidad hipotética, un determinismo temprano que estaría presente en la “*Confessio Philosophi*” de 1672. Cabe señalar que “hipotéticamente [en latín, ‘*aliquo modo*’] necesario” equivale a “contingente”.⁶⁵

Naturalmente, después de que Dios ha hecho su elección, todo es seguro. Pero esto no convierte a Leibniz, como se lo ha malinterpretado, en un determinista. Justamente es *porque* todo era así y no de otra manera, que Dios creó este mundo y no otro.

Porque Dios conoce las posibilidades o esencias de las cosas por la consideración de su intelecto, el cual, en razón de ser perfectísimo, expresa todas las ideas que pueden ser pensadas; y también conoce las cosas contingentes, esto es, las existencias actuales de todas las cosas aparte de sí mismo, por la contemplación de su voluntad, es decir, de sus decretos libres,

⁶³ “Sed necessitate per accidens seu hypothetica qualem dixi, quae certe contingentiam seu libertatem non tollit” (A VI, 4 B, 1381.7 [7 de diciembre de 1677]).

⁶⁴ Cf. A II, 1, 186 [mayo de 1671], y la respuesta de Wedderkopf, A I, 1, 137.15f. [16 de abril de 1671].

⁶⁵ “Omne contingens aliquo modo necessarium est” (A VI, 4 B, 1440.22 [1679]). “Todo lo contingente es de algún modo necesario”.

el primero de los cuales es que se elija lo más perfecto o lo mejor entre muchas posibilidades.⁶⁶

Dios no decide nada, ni la más mínima cosa, antes de haber considerado toda la serie de los posibles, para luego resolverse a crear este universo antes que otro. Por ende, el objeto del decreto divino (en la creación de este universo) no es cierto hombre, sino toda la serie de posibles [uno de los mundos posibles], con todos sus estados pretéritos, presentes y futuros considerados juntos.⁶⁷

Todas las verdades sobre las cosas contingentes o la existencia de las cosas se basan en el principio de perfección. Todas las existencias, excepto la existencia de Dios, son contingentes.⁶⁸

Las verdades contingentes no pueden, como lo intentó Christian Wolff, ser reducidas al principio de contradicción.⁶⁹

Así, Leibniz toma también una posición terminante en la discusión mantenida desde Aristóteles: “La verdad o falsedad de los futuros contingentes

⁶⁶ “Nam possibilitates sive essentias rerum [Deus] novit ex consideratione intellectus sui, qui cum sit perfectissimus, omnia utique ideis suis exprimit, quae cogitari possunt. At *contingentias* sive actuales existentias rerum omnium praeter se novit, ex contemplatione suae voluntatis, sive decretorum liberorum, quorum primum est ut ex pluribus possibilibus eligatur quod est perfectius sive melius” (A VI, 4 C, 2317 [julio de 1683-diciembre de 1685]).

⁶⁷ “Deus ne de minima quidem re universi quicquam statuit ante totam seriem possibilium consideratam, ut scilicet decernat tale potius quam aliud constituere universum. Itaque non homo, sed tota series possibilium faciens hoc universum cum omnibus suis statibus praeteritis praesentibus futurisque simul sumtum, divini decreti objectum est” (Grua, p. 345 [1691—1695?]).

⁶⁸ “(...) omnes vero veritates circa contingentia seu rerum existentias nituntur principio perfectionis. Omnes Existentiae excepta solius Dei existentia sunt contingentes” (A VI, 4 B, 1445.14 [julio-septiembre de 1680]).

⁶⁹ “Veritates contingentes non possunt reduci ad principium contradictionis” (A VI, 4 B, 1649.23 [1689]).

está determinada de modo cierto, incluso la de los futuros libres”.⁷⁰ “La certeza de los futuros y su previsión es compatible con la libertad y la contingencia”.⁷¹

Frente a las mónadas inferiores, las que están dotadas de razón tienen la ventaja de que no sólo representan el mundo, sino también a Dios, de que son, por así decirlo, una imitación de Dios. Su creciente perfeccionamiento las vuelve capaces de entrar en una suerte de comunidad con Dios para devenir miembros de la ciudad de Dios.⁷² Esta última es un mundo moral dentro del mundo natural.⁷³

En su quinta carta a Samuel Clarke, Leibniz, poco antes de su muerte, se desahoga:

Responderé esta vez más detalladamente para aclarar las dificultades y tratar de ver si se está dispuesto a atender a la razón y dar señales de amor a la verdad, o si no se hará más que chicanear sin esclarecer nada. Hay quienes se esfuerzan a menudo por imputarme la necesidad y la fatalidad, aunque posiblemente nadie haya explicado mejor y más a fondo que como yo lo he hecho en la *Teodicea* la verdadera diferencia entre, por un lado, libertad, contingencia y espontaneidad, y por otro, necesidad absoluta, azar y coacción. No sé si esto lo hacen voluntariamente, sin importar lo que yo diga, o si estas imputaciones ocurren de buena fe por no haber aún ponderado mis opiniones.⁷⁴

⁷⁰ “Certe futurorum contingentium etiam liberorum determinata esset veritas vel falsitas” (A VI, 4 B, 1667.13 [marzo de 1690]).

⁷¹ “(...) la certitude des futurs et leur prévision est compatible avec la liberté et avec la contingence” (GP III, 481). Porque cada sustancia simple actual ha actuado libremente antes de que Dios la trajera a la existencia actual.

⁷² “Entre autres différences qu’il y a entre les Ames ordinaires et les Esprits, dont j’en ai déjà marqué une partie, il y a encore celle-ci, que les Ames en général sont des miroirs vivants ou images de l’univers des créatures, mais que les Esprits sont encore des images de la Divinité même, ou de l’Auteur même de la Nature, capables de connaître le système de l’Univers et d’en imiter quelque chose par des échantillons architectoniques, chaque esprit étant comme une petite divinité dans son département” (*Monadologie*, § 83).

⁷³ “Cette Cité de Dieu est un Monde Moral dans le Monde Naturel” (*Monadologie*, § 86).

⁷⁴ “Je répondrai cette fois plus amplement, pour éclaircir les difficultés et pour essayer si l’on est d’humeur à se payer de raison, et à donner des marques de l’amour de la Vérité, ou si l’on ne fera que chicaner sans rien éclaircir. On s’efforce souvent à

Decir que Dios no puede elegir otra cosa que lo mejor, y pretender inferir que lo que no eligió es imposible, es confundir los términos, la potencia y la voluntad, la necesidad metafísica y la necesidad moral, las esencias y las existencias. Porque lo que es necesario lo es por su esencia, porque lo contrario implica contradicción; pero lo contingente que existe debe su existencia al principio de lo mejor, razón suficiente de las cosas. Por eso digo que los motivos inclinan sin necesitar, y que en las cosas contingentes hay certeza e infalibilidad, pero no necesidad absoluta.⁷⁵

Aunque Leibniz pudo dar pruebas de que este mundo es el mejor de los mundos posibles, no fue un optimista ingenuo. En cierta oportunidad escribió:

Estoy satisfecho con lo que soy entre los hombres, pero no lo estoy con la naturaleza del hombre. He pensado a menudo con pena en los males a los que estamos sometidos, en la brevedad de nuestras vidas, en la ilusión de la gloria, en las molestias ocasionadas por la lujuria, en las enfermedades, que también pueden afectar nuestras mentes, finalmente en la destrucción de nuestros logros y perfecciones en el momento de la muerte, la cual parece reducir a nada los frutos de nuestros esfuerzos. Esta meditación me pone melancólico.⁷⁶

m'imputer la nécessité et la fatalité, quoique peut-être personne n'ait mieux expliqué et plus au fond que j'ai fait dans la Théodicée, la véritable différence entre liberté, contingence, spontanéité d'un côté, et nécessité absolue, hasard, coaction de l'autre. Je ne sais pas encore si on le fait parce qu'on le veut, quoique je puisse dire ; ou si ces imputations viennent de bonne foi, de ce qu'on n'a point encore pesé mes sentiments" (GP VII, 389 [agosto de 1716]).

⁷⁵ "Mais de dire que Dieu ne peut choisir que le meilleur, et d'en vouloir inférer que ce qu'il ne choisit point, est impossible ; c'est confondre les Termes, la puissance et la volonté, la nécessité métaphysique et la nécessité morale, les essences et les existences. Car ce qui est nécessaire, l'est par son essence, puisque l'opposé implique contradiction; mais le contingent qui existe, doit son existence au principe du meilleur, raison suffisante des choses. Et c'est pour cela que je dis, que les motifs inclinent sans nécessiter ; et qu'il y a une certitude et infailibilité, mais non pas une nécessité absolue dans les choses contingentes" (GP VII, 390 [agosto de 1716]).

⁷⁶ Eduard Bodemann, *Die Leibniz-Handschriften der Königlichen öffentlichen Bibliothek zu Hannover*, Hannover-Leipzig, 1895 (Reprint Hildesheim, 1966), p. 108 [ca. 1693].

Esto nos conduce al final de nuestro viaje de la razón, que espero les haya transmitido algunos conocimientos sobre la metafísica de Leibniz. Les agradezco por su atenta participación.

La metafísica de Leibniz en pocas palabras para entendidos de las demostraciones

En rigor, sólo hay un ser que, según el principio de razón, existe con sus atributos, es decir, que existe necesariamente, al cual nosotros, los cristianos, llamamos Dios y entendemos como Trinidad, a saber, como Padre, Hijo y Espíritu Santo. Conforme a las tres primordialidades “saber, querer y poder”, Dios posee razón, voluntad y potencia.

La razón de Dios consiste, por un lado, en el reino de las verdades eternas, en el que se aplica el principio de no contradicción, y, por otro lado, en el reino de los posibles, en el que además vale el principio de razón suficiente.

Estos posibles son cosas posibles que, al igual que las verdades necesarias, Dios no ha creado, y cuya noción completa y característica, caracterizada enteramente desde el comienzo de la creación hasta su fin, está formada por las infinitas combinaciones de los infinitos atributos existentes de Dios, considerados por supuesto como limitados, positivos o negativos. Estas cosas posibles, que Leibniz llama sustancias simples, luego mónadas, están ordenadas, según el principio de compatibilidad, en un número infinito de mundos posibles de diferente perfección, de tal manera que cada cosa se encuentra precisamente en uno de estos mundos posibles.

Dios dota a las infinitas sustancias simples de la fuerza para actuar espontáneamente y, en la medida en que cuentan con el atributo de la ‘razón’, para actuar libremente de manera semejante a Él, asumiendo la responsabilidad por sus acciones y mereciendo por éstas recompensa o castigo. El hecho de que estén dotadas de razón quiere decir que son capaces, aunque con esfuerzo, de elegir entre el bien y el mal, entre lo verdadero y lo falso, pero también que deben hacerlo.

La voluntad de Dios, dirigida a aumentar su gloria, surge de su determinación a elegir, según el principio de lo mejor, uno de esos mundos posibles y hacerlo actual.

La potencia de Dios lo faculta a efectuar tal decisión, permitiendo que este mundo, el nuestro, emane de él en un proceso continuo o “creación continua”, tal como nuestros pensamientos emanan de nosotros.

“Actuar” quiere decir que todas las sustancias finitas cambian sus atributos al compás del curso de la creación, fundamentalmente para resolverse entre A y no-A. Esto tiene por consecuencia que las sustancias continúan siendo lo que eran hasta entonces o devienen el ser que posee el atributo “no-A” en otro mundo. Así pues, Leibniz concibe la acción de las sustancias simples, que más tarde llama “mónadas”, como la actividad de percibir con mayor o menor claridad. Por “percepción” entiende la representación del estado momentáneo del mundo entero *en, por y para* cada mónada percipiente.

En sí misma, porque la mónada no tiene ventanas. *Por sí misma*, porque sólo cuenta con el conocimiento de la combinación actual *de los* atributos disponibles para el cambio. *Para sí misma*, porque se le ha conferido que tenga la fuerza para modificar mediante cada acción su emplazamiento en uno de los mundos posibles. El mundo exterior en el que actuamos existe sólo para las mónadas racionales, como fenómenos producidos por la serie de sus percepciones.

Todo esto es, metafísicamente hablando, un proceso que ocurre en la razón de Dios sin que Dios intervenga.

Cabe señalar, como se ha demostrado, que Leibniz empleó en su metafísica, ya en 1671, los cuatro principios mencionados.⁷⁷

(Traducción del alemán por Griselda Gaiada)

⁷⁷ Nota de la traductora: ha decidido incluirse una traducción al castellano de las citas latinas que figuran en las notas al pie, sin traducción en el original alemán.