

LEIBNIZ Y LA METAFÍSICA

M^a Jesús Soto Bruna. Universidad de Navarra

Resumen: El artículo recoge las principales aportaciones para la comprensión de la metafísica en Leibniz, a través de más de cincuenta títulos escritos en lengua española en las últimas décadas. La autora trata con ello de ofrecer una visión panorámica de lo que ha supuesto la monadología leibniziana tanto para la edificación como para la investigación de la metafísica racionalista.

Abstract: A detailed up-to-date record of the Spanish bibliography on Leibniz helps the readers of this paper to get a better comprehension of the German philosopher's metaphysics —and specifically the influence of his *Monadology* in present day philosophical research, and in the development of a rationalist metaphysics.

Introducción

Cuando el joven Leibniz se había liberado del yugo de Aristóteles, adoptó el vacío y los átomos para su concepción del mundo. Pero después, cuando quiso buscar los principios de una verdadera unidad, se dio cuenta de que esto no podía estar en la materia o en lo que es solamente pasivo. Así pues, descubrió que la multiplicidad solamente puede obtener su realidad de las unidades verdaderas, distintas de los átomos y de los puntos matemáticos¹. La unidad metafísica o mónada se revelará entonces como el auténtico fundamento de la especulación teórica leibniziana; y ello más allá de todo intento de reducción de ésta a logicismo o fisicalismo, aún cuando tanto la lógica como la física hayan contribuido a la elaboración de esta metafísica racional.

Ya en 1980 Quintín Racionero advirtió las diversas lecturas e interpretaciones de que era susceptible la extensa obra de Leibniz: «Se sabe bien que la «cuestión leibniziana» no es otra cosa que la existencia de varias lecturas contradictorias, que afectan no al problema en detalle, sino al sentido, al alcance total del pensamiento de Leibniz. Desde la interpretación tradicional, que consideraba a la metafísica como una consecuencia de la dinámica, o desde la reacción logicista, que hizo derivar a esa misma metafísica (y aun al sistema entero) de presupuestos puramente lógicos (...); concluyendo que tal cuestión leibniziana precisaba, para su clarificación, de una *crítica bibliográfica* que atendiera a las condiciones formales de la obra del filósofo y a las *características históricas* en que se ha desarrollado su hermenéusis². Sirva este punto de arranque para una

¹ Cfr. G. W. LEIBNIZ, *Système Nouveau de la Nature et de la Communication des substances* (S. N.), en: C. I. GERHARDT, *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, 7 vols., Georg Olms, Hildesheim 1965 (G. Phil.), IV, p. 478.

² Q. RACIONERO, «La «cuestión leibniziana»: estudio crítico bibliográfico. 1ª parte: Las obras de Leibniz», *Anales del Seminario de Metafísica*, XV (1979), pp. 263-313. De la apreciación citada debería matizarse, a mi juicio, la expresión «lecturas contradictorias», pues pienso que las diversas interpretaciones que se han dado del pensamiento

valoración de la investigación de la metafísica leibniziana en el área hispana de los últimos decenios.

La exposición que sigue ha tratado de combinar la ordenación cronológica con la exposición sistemática de los artículos y libros seleccionados³; dividiéndose en cuatro apartados principales que se refieren a: 1) la fundamentación de la metafísica leibniziana; 2) el intelectualismo de la noción de verdad como base para una metafísica estrictamente racional; 3) la aportación de las investigaciones de la ciencia a la noción de sustancia; incluyendo aquí el alejamiento de la metafísica leibniziana respecto del determinismo, tanto mecanicista como spinozista, y 4) la comprensión última del sistema monadológico. La referencia completa de los títulos comentados se encontrará siempre a pie de página.

Antecedentes. El camino hacia la metafísica

La obra cumbre de Leibniz, la *Monadología* (1614) no constituye un texto desligado del resto del curso del pensamiento leibniziano. Antes bien, su tema y problemática, son anunciados desde bastante antes, tal vez de un modo más sistemático, en el *Discours de métaphysique* (1686), y la subsiguiente correspondencia con Arnauld; aunque la sustancia no lleva ahí todavía el nombre de *mónada*. El *Système Nouveau de la Nature et de la Communication des substances* (1965), acoge ya enteramente la doctrina de las mónadas. La *Theodicée* (1710) es una de las más elevadas aplicaciones —en ese ámbito— de la metafísica monadológica; y los *Principes de la Nature et de la Grâce* (1714), no son sino una variación de la *Monadología*, del mismo modo que la correspondencia con Clarke es una aplicación particular a las cuestiones más controvertidas del sistema monadológico.

Con la teoría de las mónadas, que se inicia efectivamente, desde las primeras andaduras de su pensamiento⁴, Leibniz ha pretendido proporcionar un fundamento unitario para la explicación metafísica del mundo. En este sentido, debe destacarse como pionero —en el área hispánica y para las siguientes décadas en este ámbito— el artículo de Pedro Cerezo Galán, «El fundamento de la metafísica en Leibniz»⁵. Defiende ahí el carácter de «autofundamentalidad» de la metafísica como saber de lo Incondicionado y por ello, necesariamente, sin condiciones. Leibniz intentaría así un modelo de fundamentación de la metafísica desde una *ratio* necesaria y desde la reformulación del concepto de sustancia; en lo cual superaría a Descartes y a Locke. Además, la apelación al principio de razón suficiente muestra según este autor el fundamento incondicionado de la *mens*: el *intellectus ipse*.

No obstante, según Cerezo Galán, la autoconciencia finita no es en Leibniz un principio absoluto, sino que se halla abierto a la trascendencia: de ahí la apertura de la

del filósofo de Hannover no abocan a contradicciones a la hora de comprender el conjunto global de su sistema; el cual no se contradice a sí mismo al intentar aunar las aportaciones de las diversas ciencias cuando expone su comprensión de la realidad.

³ Quiero señalar que sólo en muy determinadas ocasiones he tenido en cuenta las ediciones de traducciones al castellano de las obras de Leibniz.

⁴ Tal como lo puse extensamente de manifiesto en mi libro: *Individuo y unidad. La sustancia individual según Leibniz*, Pamplona, Eunsa, 1988.

⁵ P. CERESO GALÁN, «El fundamento de la metafísica en Leibniz», *Anales del Seminario de Metafísica*, I, (1966), pp. 75-105.

ontología a la teología; y la consiguiente posibilidad de hablar en Leibniz de una onto-teología que culmina en un Dios que contiene la posibilidad de todo lo existente.

En la línea de la elaboración racional de la metafísica leibniziana, y también como antecedente para las investigaciones subsiguientes, en 1967 Ángel Currás Rábade escribió «Sobre el criterio de verdad en Leibniz»⁶, defendiendo que el intelectualismo leibniziano concibe un concepto de verdad basado precisamente en la realidad de la naturaleza de las cosas sustanciales. En 1969 este mismo autor publicaba «Consideraciones sobre la lógica universal leibniziana»⁷, cuya aportación a la meditación metafísica reside en que relaciona la teoría lógica de los signos con la monadología, dentro del original intento leibniziano de explicar la multiplicidad a partir de la originaria unidad del ser.

En el marco mencionado de la relación entre la lógica y la metafísica en el filósofo de Hannover, A. Currás Rábade publicó en 1972 «El principio de continuidad en la teoría leibniziana del método»⁸. Ahí, la lógica del principio de continuidad es explicada a partir de una exigencia metafísica: y es que Leibniz tenía que armonizar su idea del progreso con un mundo plenamente determinado por la elección divina, regida a su vez por el principio de la máxima perfección. De ahí que la ley que determina la serie de los cambios sea formulada como una ley metafísica. Se explica entonces la dependencia que las sustancias poseen respecto de Dios, que no es una relación extrínseca «atributiva», como pretendía Descartes. Este último punto es expuesto por el mismo autor en 1979⁹. Así, en lugar de esa relación extrínseca —sostiene Currás Rábade—, Leibniz propone una auténtica relación-de-fundamentación, semejante a la que se afirma en los predicados con respecto al sujeto. La creación divina se entiende entonces como la mirada de Dios sobre el mundo, que da razón a todo (*nihil est sine ratione*). Desde esta perspectiva pasa a estudiar la relación entre sustancia y sujeto, y fuerza, expresión y extensión¹⁰.

En ese mismo año, 1979, aparecía la reimpresión de la obra de Ortega y Gasset de 1958, *La idea de principio en Leibniz*¹¹. El núcleo inspirador de este libro se cifra en la reflexión sobre la necesidad de una fundamentación del conocimiento metafísico, esta vez desde la idea de principio: el conocimiento es siempre la contemplación de algo a través de un principio, señala al comienzo del primer párrafo. Se propone entonces la figura de Leibniz como el modelo de filósofo que elabora su doctrina partiendo siempre de principios primeros: el principio de identidad, el principio de contradicción, el principio

⁶ A. CURRÁS RÁBADE, «Sobre el criterio de verdad en Leibniz», *Anales del Seminario de Metafísica*, II, (1967), pp. 109-116.

⁷ A. CURRÁS RÁBADE, «Consideraciones sobre la lógica universal leibniziana», *Anales del Seminario de Metafísica*, IV, (1969), pp. 7-40.

⁸ A. CURRÁS RÁBADE, «El principio de continuidad en la teoría leibniziana del método», *Anales del Seminario de Metafísica*, VII, (1972), pp. 11-150.

⁹ A. CURRÁS RÁBADE, «Dios, sustancia y razón en Leibniz», *Anales del Seminario de Metafísica*, XIV, (1979), pp. 11-17. Este artículo es la publicación de modo póstumo en los *Anales* de su introducción al *Discurso de Metafísica* de Leibniz. Es de señalar que la cuestión de la relación es de crucial importancia en la metafísica de Leibniz y fue abordada en 1981 con la edición francesa de treinta y cinco cartas de Leibniz a Des Bosses, en: *L'Êre et la relation*, trad. del latín por Christiane Fremont y Prefacio de M. Serres, París, Vrin, 1981.

¹⁰ Cfr. sobre la interpretación metafísica de Leibniz: I. ALFONSECA, «El sentido metafísico en la filosofía de Leibniz», *Aula* (Santo Domingo), 30-31, (1979), pp. 109-116.

¹¹ J. ORTEGA Y GASSET, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, Madrid, Revista de Occidente, Alianza Editorial, Madrid, 1979.

de la razón suficiente, el principio de la uniformidad o principio del Arlequín, principio de la identidad de los indiscernibles o principio de la diferenciación, principio de continuidad, principio de lo mejor o de la conveniencia, principio del equilibrio o ley de la justicia (principio de simetría en la actual matemática), principio del mínimo esfuerzo o de las formas óptimas. En lo que se refiere a Leibniz, el libro culmina con un apéndice sobre el optimismo leibniziano, explicado dentro del contexto del racionalismo de la época.

En este respecto, Jaime de Salas ha puesto en relación a Ortega y a Leibniz en su artículo del año 1992: «Leibniz y Ortega y Gasset»¹²; principalmente desde las ideas de *orden* y de *perspectiva*.

El correlato lógico de la visión sustancialista de la realidad fue abordado en 1983 por Carmen Mataix, en «Fenomenismo y logicismo en Leibniz»¹³; artículo que trata de responder a la cuestión de cómo es posible que un filósofo que fundamenta en el logicismo sus argumentos acuda, sin embargo, a la hora de analizar el movimiento y la localización, a un planteamiento fenomenista, esto es, vinculado a la observación. La aportación de este estudio a la comprensión de la metafísica de Leibniz consiste en el análisis de algunos textos de la correspondencia mantenida con Clarke relativos a las cuestiones del espacio absoluto, la creación de Dios y la demostración de la individualidad. Advierte claramente que en el sistema leibniziano el fundamento corresponde a la mónada o sustancia, que posee atributos, lo cual se halla en íntima conexión con la estructura lógica fundamental de las proposiciones, basada en la relación entre sujeto y predicados. Propone, finalmente, un estudio de la relación entre lo *a priori* y lo *a posteriori*. En este sentido, el artículo de J. de Salas, «Lógica y Metafísica en Leibniz» de 1976¹⁴ supone un estudio pormenorizado de la conexión entre la lógica de la proposición y la ontología de la sustancia en Leibniz.

Verdad y metafísica

El caso es que la cuestión de la verdad tiene en Leibniz una relevancia tal que incide igualmente en los campos de la lógica, la gnoseología y la metafísica. De hecho, uno de los motivos centrales que le animaron desde muy joven a la elaboración de su sistema fue el intento —por otro lado de cariz racionalista— de dar una respuesta a las controversias del escepticismo.

Este asunto fue puesto de manifiesto por uno de los más renombrados especialistas en nuestro autor, Ezequiel de Olaso, en su artículo —publicado en memoria de José Ortega y Gasset— «Leibniz y el escepticismo»¹⁵. El propósito de este estudio —según

¹² J. DE SALAS ORTUETA, «Leibniz y Ortega y Gasset», *Anales del Seminario de Metafísica*, (Nº extra en Homenaje al Prof. Sergio Rábade Romeo), (1992), pp. 521-540.

¹³ C. MATAIX, «Fenomenismo y logicismo en Leibniz», *Revista de Filosofía*, editada por el C.S.I.C. (Instituto de Filosofía Luis Vives, Madrid), VI, (enero-junio, 1983), pp. 81-90.

¹⁴ J. DE SALAS ORTUETA, «Lógica y Metafísica en Leibniz», *Estudios*, 115, (1976), pp. 469-491.

¹⁵ E. DE OLASO, «Leibniz y el escepticismo», *Revista Latinoamericana de Filosofía*, XI/3, (1984), pp. 197-229. Recordemos que en el año 1982 Ezequiel de Olaso editaba: G. W. LEIBNIZ, *Escritos filosóficos*. Edición de Ezequiel de Olaso. Notas de Ezequiel de Olaso y Roberto Torretti. Traducciones de Roberto Torretti, Tomás E. Zwank y Ezequiel de Olaso, Buenos Aires, Editorial Charcas, 2982. Reseñado en «Revista Latinoamericana de Filosofía», IX/1 (1983), por MARCELO DASCAL, pp. 69-73.

declara el propio autor— es doble; por un lado, se trata de mostrar que la atención al escepticismo desempeñó un papel especialmente importante en la formación de la filosofía de Leibniz. Y, por otra parte se enseña cómo la historia del escepticismo moderno quedaría injustamente truncada sin un reconocimiento de la reacción de Leibniz ante los desafíos del escepticismo.

La contribución de este trabajo a la metafísica reside en que presenta el criterio de verdad mediante la apelación al concepto de luz natural y los principios primeros; los cuales dejan de ser principios meramente lógicos para convertirse en los fundamentos metafísicos del propio conocer humano. En este punto, Leibniz se separaría del subjetivismo cartesiano¹⁶.

Dos años más tarde aparecía el comentario de Marcelo Dascal a la posición de Olaso, así como la respuesta de Olaso a Dascal¹⁷. Según Dascal, la lectura de la obra del filósofo de Hannover, conduce a la comprensión del universo leibniziano como «real y conceptualmente múltiple». El pluralismo leibniziano —sostiene este autor— impide una lectura lineal de Leibniz; según ello, en Leibniz no podría hablarse, sin más, de un intelectualismo, sino que se hace preciso el análisis de la relación entre los sentidos y el intelecto, relación que fundamentaría a su vez la edificación de la metafísica leibniziana.

La respuesta de Ezequiel de Olaso va dirigida hacia la defensa del intelectualismo leibniziano, relacionado con el platonismo¹⁸. Esta última cuestión ha sido bien estudiada por B. Orío a través de su amplia reseña bibliográfica, aparecida en 1994¹⁹. Es importante al respecto saber que las líneas y el punto de partida del pensamiento de Leibniz se encuentran en las obras de Platón —principalmente, *Fedón*, *Teeteto*, *Parménides* y *Timeo*—, el concepto plotiniano de *monas monadum*, y la doble tradición neoplatónica del Renacimiento, de donde ha de tomar el concepto de analogía como modo de razonar sobre un mundo que es «explicación de la unidad».

Desde ese fundamento y antecedente metafísico y frente a las consecuencias que, a lo largo de toda la modernidad, conllevan las posturas escépticas o semiescépticas, se alza —en el siglo XVII— el racionalismo leibniziano. Su «teoría intelectualista de la verdad» se anuncia en efecto en ese siglo de un modo original, tanto en confrontación con el incipiente subjetivismo, como en contraste con las posiciones del empirismo nominalista²⁰. Para cumplir su objetivo, el sistema de Leibniz apunta a una suerte de «fundamento teológico de la verdad», según el cual la garantía de los conceptos humanos reside en su ser expresión de las verdades eternamente presentes en el Intelecto Absoluto. Vale la pena a continuación detenerse en este punto, que engarza la gnoseología y la metafísica leibnizianas. Me servirá para ello de algunos textos clave de la obra de nuestro filósofo.

¹⁶ Este mismo asunto lo he puesto de manifiesto en «La teoría intelectualista de la verdad: Leibniz y el pensamiento clásico», en Cuadernos de Anuario Filosófico, 2003 (en prensa).

¹⁷ M. DASCAL, «Discusión sobre Leibniz y el escepticismo», *Revista Latinoamericana de Filosofía*, XII/1, (1986), pp. 55-64; E. DE OLASO, «Respuesta a Marcelo Dascal», *Idem.*, pp. 60-64.

¹⁸ La estrecha conexión de la metafísica y la gnoseología leibniziana con el neoplatonismo la he puesto recientemente de manifiesto en mi artículo: «Neoplatonismo y modernidad», *Anuario Filosófico*, XXXIII/2 (2000), pp. 533-556.

¹⁹ B. ORÍO, «Leibniz y la tradición neoplatónica. Estado actual de la cuestión», *Revista de Filosofía* (Universidad Complutense de Madrid), 3ª época, VII, 12 (1994), pp. 493-518.

²⁰ Cfr. J. DESALASORTUETA, *El conocimiento del mundo externo y el problema crítico en Leibniz y en Hume*, Granada, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada, 1967; «Metafísica y concepción de la naturaleza en Leibniz y en Hume», *Anales del Seminario de Metafísica*, X, (1975), pp. 127-151.

«Hace ya muchos siglos —pone Leibniz en boca de su interlocutor en los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*— que se viene preguntando qué es la verdad»²¹. Descartes había separado la filosofía de la teología para unirla a la ciencia. A su vez, la ciencia, en la medida en que iba progresando, se separaba de la filosofía. El sabio se convierte cada vez más en un especialista; y el filósofo se encuentra cada vez menos habilitado para proporcionar una explicación científica del universo. A partir de aquí, la clásica tarea de desvelar el mundo es sustituida por el proyecto —tal vez menos ingenuo, pero seguramente más ambicioso— de establecer una teoría del conocimiento del mundo²².

Es en el mismo siglo XVII que, frente al *Discours de la Méthode*, Leibniz escribe su *Discours de Métaphysique* y, al comienzo por el *bon sens*, opone el comienzo por la *notion de Dieu*²³. El «buen sentido» había aconsejado a Descartes ejercer el método de la duda, llevándolo hasta el Absoluto y cuestionando la posibilidad de un Dios cuya creación haya obedecido a razón alguna, tanto para dotar de inteligibilidad al mundo, como para asegurar las capacidades cognoscitivas humanas. Partiendo en cambio de la noción de Dios, Leibniz no cuestionará nunca la inteligibilidad de lo real, ni tampoco tratará de demostrarla. Su principio es, de entrada, anticartesiano: el mundo es inteligible, en cuanto derivado de la perfección divina²⁴. Como ha escrito A. Pérez de Laborda, la filosofía de Leibniz tiene en su eje el principio de razón. Pues bien, el principio de razón llega hasta el origen radical de todas las cosas. Que «nada hay sin razón» nos pone, evidentemente, ante algo que no puede ser otra cosa que creación por medio de razones y con razones. De ahí ha de derivar que en Leibniz la razón sea iluminación racional de la realidad, en cuanto participación de la luz de la razón divina²⁵.

En esta empresa, Leibniz no se apoya únicamente en el método, sino que su pensamiento en este respecto reposa sobre la base de la firmeza de las capacidades cognoscitivas humanas. Pues, a diferencia de las otras mónadas del universo, el hombre —como explica en los párrafos 29 y 30 de su *Monadología*— pertenece a la categoría de los espíritus, y por ello es capaz de conocer verdades necesarias y eternas: «No es solamente un espejo del universo de las criaturas, sino una imagen de la divinidad. El espíritu no consiste solamente en una percepción de las obras de Dios; sino que él mismo es capaz de producir alguna cosa que se le asemeje, aunque en pequeño». «Nuestra alma,

²¹ G. W. LEIBNIZ, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, lib. IV, 5, 1, G. *Phil.* V, p. 377.

²² Para entender la relación entre Leibniz y Descartes, resulta fundamental el ya clásico estudio de Y. BELAVAL, *Leibniz, critique de Descartes*, París, Gallimard, 1960. En castellano, se encuentra expuesto el anticartesianismo de Leibniz, en lo que se refiere al argumento ontológico, en: A. NAVARRO (Introducción y traducción), *Leibniz/Eckhard. Correspondencia Filosófica*. Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, 17. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1994. Cfr. J. L. FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, «El complemento leibniziano del argumento ontológico», *Studium*, XXIII, (1983), pp. 379-392.

²³ G. W. LEIBNIZ, *Discours de Métaphysique, parag.* 1, G. *Phil.*, IV, p. 428.

²⁴ Cfr. A. L. GONZÁLEZ, «Presupuestos metafísicos del Absoluto creador en Leibniz», en *Las pruebas del Absoluto en Leibniz* (ed. A. L. González), Pamplona, Eunsa, 1996, pp. 17-45: «Aquí se introduce otro fundamental presupuesto metafísico de la filosofía leibniziana, que incide directamente en el problema de la creación. Nos referimos al principio de razón suficiente, verdadero motor de la metafísica del filósofo de Hannover», p. 31.

²⁵ A. PÉREZ DE LABORDA, «Leibniz y la innecesidad mundanal de Dios», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XII, (1985), pp. 45-66.

siguiendo las vías según las cuales Dios ha regulado las cosas (*pondere, mensura, numero*), imita en su pequeño mundo lo que Dios hace en el grande»²⁶.

Desde esta perspectiva, es claro, en su metafísica, que *praeter Mundum seu Aggregatum rerum finitarum datur Unum aliquod Dominans*²⁷; donde *praeter* no significa, por así decir, una añadidura de Dios al mundo, de un modo tal que en el estudio de la naturaleza hubiera de prescindirse de la cuestión del origen radical, y que en la especulación sobre las causas no entrase en consideración el universo físico. Antes bien, lo que es *praeter mundum* se revela como la culminación necesaria en el proceso del conocimiento humano que investiga el conjunto de las cosas existentes, el universo actual; y, a la vez, como el principio del cual deben deducirse las razones que conforman la naturaleza de los fenómenos. En este sentido, y como ha sostenido J. A. Nicolás, el principio de razón suficiente llega en Leibniz hasta el origen radical de las cosas, ante la pregunta por el todo: ¿porqué hay algo y no más bien nada?²⁸. La respuesta a esta pregunta desde la visión creadora del Intelecto Absoluto, ha de derivar la inteligibilidad del mundo.

El «sistema del universo», en Leibniz, no se separa del conocimiento de Dios. La última resolución de las leyes de la naturaleza conduce a los principios del orden y de la perfección, los cuales señalan que el universo es el efecto de una potencia inteligente universal²⁹; y de este modo el principio de la perfección divina desciende hasta la explicación de los fenómenos particulares. «Este conocimiento —escribe— es el fruto principal de nuestras investigaciones, del mismo modo que ya lo habían considerado los antiguos, y, sin hablar de Pitágoras o de Platón, que son los que principalmente se acercan a esto, el propio Aristóteles se acercaba a ello en sus obras, particularmente en su *Metafísica*, al demostrar la existencia de un primer motor»³⁰.

Según el principio de la perfección divina, las ciencias descubren que Dios —como se ha dicho— ha regulado el mundo *pondere, mensura et numero*; pues «todo efecto expresa su causa»³¹, «del mismo modo que todo efecto íntegro representa la causa plena, pues mediante el conocimiento de tal efecto siempre se puede llegar al conocimiento de su causa (...). Y el mismo mundo representa en cierto modo a Dios»³². De ahí que Leibniz no hable nunca del conocimiento del universo, sino del conocimiento «de Dios y del universo».

²⁶ G. W. LEIBNIZ, *Principes de la Nature et de la Grâce*, *parag.* 14 *G. Phil.* VI, p. 604. La relación del ser humano a Dios es lo que en Leibniz, y desde una perspectiva antropológica, funda el ideal de vida filosófica como búsqueda de la felicidad. Véase al respecto el siguiente artículo: R. RENOLIALIGA, «El ideal de la vida filosófica según Leibniz», *Revista de Filosofía* (Universidad Complutense de Madrid), 3ª época, VII, 11, (1994), pp. 115-137.

²⁷ G. W. LEIBNIZ, *De rerum originatione radicali*, *G. Phil.*, VII, p. 302.

²⁸ J. A. NICOLÁS, «Razón suficiente y existencia de Dios. Introducción a una problemática leibniziana», *Pensamiento*, XLIII, (1987), pp. 447-462.

²⁹ «Toda sustancia es como un mundo entero y un espejo de Dios o bien de todo el universo, al cual cada una expresa a su manera», G. W. LEIBNIZ, *Discours de Métaphysique*, *parag.* 9, *G. Phil.* IV, p. 434. En el sistema de Leibniz las sustancias se distinguen entre sí según su grado de expresión respecto del Absoluto.

³⁰ G. W. LEIBNIZ, *Principes de la Nature et de la Grâce*, *parag.* 14, *G. Phil.* VI, p. 604.

³¹ G. W. LEIBNIZ, *Discours de Métaphysique*, *parag.* 28, *G. Phil.* IV, p. 314.

³² G. W. LEIBNIZ, *Quid sit Idea*, *G. Phil.* VII, p. 264. Desde esta perspectiva, se ha apuntado a una concepción de la estética en Leibniz, basada en la noción de belleza, desde el carácter extramental del objeto, y estudiando —desde la concepción monadológica— los conceptos de perfección, armonía y racionalidad: J. VILLANUEVA, «Reflexiones sobre la estética leibniziana», *Anuario Filosófico*, XVII/2 (1984), pp. 120-128.

No otro es el esquema al que obedece su obra de madurez, la *Monadología*: la contingencia y su consiguiente exigencia de un análisis infinito para comprenderla, incitan al espíritu humano a elevarse hasta «la razón suficiente o última», que debe encontrarse «fuera de la serie o series de todo el pormenor de las contingencias, por infinito que pueda ser». Pues se asiste ahí al ámbito «en el que se contienen todos los cambios como en su fuente»³³, y al que Leibniz asegura que puede acceder el entendimiento creado.

Desde estas premisas, la obra de Leibniz no puede —definitivamente— contarse entre los productos de la escuela cartesiana, pues parte de la perfección divina como principio del que deriva la explicación total del universo y, a la vez, como principio inmediato del razonamiento metafísico. Esto es así en virtud del innatismo profesado en su filosofía, según el cual la idea de Dios está presente en el alma humana y, con ella, las ideas estrictamente racionales, que actúan como principios para el conocimiento del mundo³⁴. Innatismo éste que, al tener su fundamento en las verdades necesarias y eternas fue ya criticado en su tiempo por Locke, en orden a una nueva construcción de la ciencia; este aspecto fue estudiado por A. M. Lorenzo Rodríguez, en «El conocimiento innato en Locke y Leibniz, una discusión acerca del fundamento de la certeza»³⁵.

No puede obviarse a mi juicio ese fundamento de la metafísica racionalista de Leibniz. A partir del mismo puede entenderse toda su metafísica como basada en el principio de razón suficiente; tal como lo puso de manifiesto Juan A. Nicolás en 1993, en su libro: *Razón, verdad y libertad en Leibniz*³⁶. J. A. Nicolás expone las diversas formulaciones que recibe en la obra leibniziana el principio de razón suficiente, demostrando que éste abarca los diversos ámbitos de su pensamiento: desde la lógica y la gnoseología, hasta la metafísica y la moral; concluyendo con la hipótesis de una interpretación del principio en la línea de la racionalidad trascendental, según la cual tal principio sería una condición de posibilidad universal y necesaria del razonamiento coherente y del conocimiento racional del mundo.

En esta misma línea, pueden incluirse los siguientes estudios, por orden cronológico: «La noción de sustancia de Leibniz frente a la de Descartes», del propio J. Nicolás³⁷; «Una bancarrota de la razón pura. La justificación leibniziana de los primeros principios», de E. De Olaso³⁸; «Armonía y continuidad en el pensamiento de Leibniz: una ontología barroca», de L. Peña³⁹; y *Cálculo y ser. Aproximación a Leibniz*, de F. Martínez Marzoa⁴⁰. Este último plantea el problema de la reductibilidad de la lógica leibniziana a la identidad,

³³ G. W. LEIBNIZ, *Monadologie, parags. 37-39*, G. Phil. VI, p. 613. Cfr. desde una vertiente que pertenece ya a la teodicea: J. M. ORTÍZ IBARZ, *El origen radical de las cosas. Metafísica leibniziana de la creación*, Pamplona, Eunsa, 1988. Y, del mismo autor: «Leibniz: la nada en la creación», *Anuario Filosóf*

³⁴ Cfr. G. W. LEIBNIZ, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, I,1, 1-18 G. Phil. V, pp. 66-68.

³⁵ A. M. LORENZO RODRÍGUEZ, «El conocimiento innato en Locke y Leibniz, una discusión acerca del fundamento de la certeza», *Thémata*, 2, (1985), pp. 79-86.

³⁶ J. A. NICOLÁS, *Razón, verdad y libertad en Leibniz*, Universidad de Granada, Servicio de Publicaciones, 1993.

³⁷ J. A. NICOLÁS, «La noción de sustancia de Leibniz frente a la de Descartes», *Cuadernos de Filosofía y Ciencia*, Valencia, 4, (1983), pp. 161-172.

³⁸ E. DE OLASO, «Una bancarrota de la razón pura. La justificación leibniziana de los primeros principios», *Revista Latinoamericana de Filosofía*, XIV/3, (1988), pp. 303-322.

³⁹ L. PEÑA, «Armonía y continuidad en el pensamiento de Leibniz: una ontología barroca», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XVI, (1989), pp. 19-55.

⁴⁰ F. MARTÍNEZ MARZOZA, *Cálculo y ser. Aproximación a Leibniz*, Madrid, Visor, La balsa de la Medusa, 43, 1991.

desde la relación entre juicios analíticos y juicios sintéticos; abogaría, a mi parecer, por la existencia en Leibniz de una ontología no reducible al cálculo lógico.

Metafísica, determinismo y dinámica

La dependencia del mundo respecto del Intelecto Absoluto defendida por Leibniz es uno de los motivos de que su sistema haya sido en ocasiones encuadrado dentro del marco del determinismo, e incluso analogado al spinozismo. El propio Leibniz se defendió en vida de una tal acusación.

Los argumentos principales que separan a Leibniz del spinozismo determinista fueron analizados en 1975 por Jaime de Salas en «Hegel y Leibniz frente a Spinoza»⁴¹. J. de Salas explica en este artículo la preferencia de Hegel por Spinoza, principalmente porque la dialéctica idealista exige el monismo de la realidad.

En 1984 Concha Roldán abordó este asunto en su artículo: «Crítica de Leibniz al determinismo absoluto de Spinoza»⁴². C. Roldán examina la interpretación necesitarista de Leibniz, que lo asimilaría al spinozismo. Con su trabajo, pretende mostrar la distancia entre ambos pensadores; y defender entonces que la crítica al necesitarismo de Spinoza en la filosofía leibniziana es algo más que una cuestión de distinciones verbales, puesto que Leibniz consigue ciertamente salvaguardar la contingencia y la libertad en el mundo.

Para mostrar lo anterior, C. Roldán examina, la concepción de la sustancia, que no puede ser única en Leibniz. Segundo, la lógica de la posibilidad, como condición de la contingencia; en este punto, el error radical de la lógica de Spinoza residiría en haber confundido las ideas generales con las nociones individuales. Y, tercero, el análisis de la libertad, que incluye las nociones de espontaneidad, contingencia e inteligencia.

A mi juicio, tanto éste como los demás estudios mencionados en este artículo conducen, para un adecuado esclarecimiento de lo que ha sido la metafísica de Leibniz en el siglo XVII, a la investigación de la noción que vertebra esta metafísica: la noción de sustancia individual; cuya definición es dada de un modo sistemático en la obra de 1686, el *Discurso de Metafísica*. La definición de la sustancia individual es obtenida en esa obra tras la aplicación de algunas de las conclusiones obtenidas en la lógica y en la física y tras la decisión de Leibniz de fundamentar aquellas en la denominada por Aristóteles «filosofía primera», como sostengo en mi libro *Individuo y unidad. La sustancia individual según Leibniz*⁴³. La unidad real es, sobre todo, la determinación básica que determina la concepción leibniziana de la sustancia individual.

El logro de la unidad metafísica es algo que Leibniz consiguió a través de la rehabilitación de la noción clásica de «forma», que en su original sistema trata de hallar su concordancia con la noción física de «fuerza» que introduce en la ciencia de la dinámica. Tema que es abordado de un modo especial a partir de la fecha mencionada en la mayoría

⁴¹ J. DE SALAS ORTUETA, «Hegel y Leibniz frente a Spinoza», *Anales del Seminario de Metafísica*, X, (1975), pp. 101-126.

⁴² C. ROLDÁN, «Crítica de Leibniz al determinismo absoluto de Spinoza», *Revista de Filosofía* (C.S.I.C., Madrid), VII, (julio-diciembre, 1984), pp. 327-338.

⁴³ M. J. SOTO BRUNA, *Individuo y unidad. La sustancia individual según Leibniz*, Pamplona, Eunsa, 1988.

de la correspondencia que Leibniz mantiene con científicos y filósofos y también en los escritos de madurez⁴⁴.

Cabe mencionar en ese respecto la edición de los *Escritos de dinámica* de J. Arana y M. Rodríguez Donís⁴⁵. En su introducción, Juan Arana, expone cómo la invención de la dinámica en Leibniz se encuentra ligada al rechazo del mecanicismo y a la necesidad de introducir algo inextenso en lo extenso; algo transfenoménico en lo fenoménico: tal es la noción de «fuerza» que, ya a mi juicio, Leibniz análoga en su metafísica a la noción de forma sustancial, que ha de constituir a la sustancia. Pues ya desde sus primeros estudios de física, Leibniz había alcanzado a atisbar el principio que puede decirse rige toda su metafísica y que ha de conducir a la «monadología»: la posición de la «verdadera unidad» fuera de la materia, así como lo que se deriva de ello, esto es, la posición de lo que es real, como verdadera unidad, en lo formal⁴⁶.

Para un estudio profundo sobre la conexión, en Leibniz, entre la física y la metafísica, resulta fundamental la obra de A. Pérez de Laborda; en la cual además se halla analizada la correspondencia de Leibniz con Clarke, crucial a este respecto⁴⁷. Cabe recordar aquí la edición castellana de la correspondencia entre Leibniz y Clarke, editada en 1980 por Eloy Rada bajo el título: *La polémica Leibniz-Clarke*⁴⁸. En esta obra se pone de manifiesto cuál es uno de los elementos básicos del modelo filosófico leibniziano: el carácter ideal del orden en el mundo y la consiguiente necesidad de un Dios ordenador. La teoría científica de Leibniz se presenta así como una alternativa a las explicaciones materialistas de Hobbes; por su parte, el problema del espacio, el de la intervención de Dios en el mundo, la cuestión del vacío, las relaciones entre el espacio y el tiempo, son temas que confluyen para edificar una nueva metafísica y una teología natural que tiene en cuenta los resultados de las ciencias.

Por su parte, la unidad metafísica del pensamiento de Leibniz, es expuesta desde el concepto de «relación» por M. A. Zabalza Goicoecheandía⁴⁹, trabajo éste que fundamenta la noción de relación en la noción de sustancia, descartando por lo tanto toda interpretación fenomenista del pensamiento leibniziano.

La monadología

En lo que se refiere al sistema monadológico, cumbre de su metafísica, se observa en el pensamiento de Leibniz una evolución continuada y consecuente desde la rehabilitación

⁴⁴ Cfr. M. S. FERNÁNDEZ-GARCÍA (Introducción y traducción), *Leibniz/Bayle: Correspondencia Filosófica*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, 77. Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999.

⁴⁵ J. ARANA CAÑEDO-ARGÜELLES (Estudio preliminar y notas), *Escritos de dinámica. Gottfried Wilhelm Leibniz*; traducción: J. Arana Cañedo-Argüelle

⁴⁶ Cfr. B. ORIO DE MIGUEL, «Metafísica y Ciencia en la epistemología de Leibniz», en J. A. NICOLÁS / J. ARANA (eds.), *Saber y conciencia. Homenaje a Otto Saame*, Granada, Comares, 1995.

⁴⁷ A. PÉREZ DE LABORDA, *Leibniz y Newton*. II. *Física, Filosofía y Teodicea*, Universidad Pontificia de Salamanca, 1981. Asimismo, el siguiente artículo: I. MURILLO, «Ciencias naturales, metafísica y cristianismo en Leibniz», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XII, (1985), pp. 67-78.

⁴⁸ E. RADA, *La polémica Leibniz-Clarke*, Barcelona, Taurus, 1980. Cfr. G. I. AMUNÁTEGUI, «El espacio en Leib

⁴⁹ M. A. ZABALZA GOICOECHEANDÍA, «Relación» en *Leibniz. Significado y usos*, Pamplona, Ediciones Eunat, 1995.

de las formas hasta su concepción de la mónada⁵⁰. Este proceso viene sin duda mediado —como acabamos de ver— por la noción de fuerza, cuyo antecedente lo encuentra nuestro autor en el concepto aristotélico de «entelequia» y en el uso escolástico de la «forma»: «Entonces, para encontrar estas unidades reales, me vi obligado a recurrir a un *punto real y animado*, por así decir, o a un átomo de substancia, que debe envolver algo de forma o de activo, para hacer un ser completo. Es necesario entonces recurrir y como rehabilitar las *formas substanciales*. (...) Su naturaleza consiste en la fuerza, y de ello se sigue algo análogo al *sentimiento* y al *apetito*; y que era necesario concebirlas según la noción que tenemos de las almas»⁵¹. Y unos años más tarde no duda en denominar a estas formas «mónadas»: «Y este principio substancial es lo que en los vivientes se llama *alma*, en los otros seres *forma substancial*, y que con la materia constituye la substancia verdaderamente o uno *per se*, y esto hace lo que yo llamo *mónada*. (...) Si no se dieran átomos de substancia, a saber, las mónadas carentes de partes, no se darían átomos de materia o de extensión mínima, o últimos puntos (...). Pero el alma o la forma análoga al alma no es una simple modificación, sino un constitutivo substancial *per se*, o lo que yo suelo llamar *mónada*, en la cual hay *perceptio* y *appetitus*»⁵².

La relación entre la forma sustancial y el concepto de sustancia individual se encuentra explicada en el artículo —escrito en lengua castellana— de Joyce M. Zürcher «Contingencia y analiticidad en Leibniz»⁵³, principalmente a través del examen del *Discurso de metafísica*. A través del concepto de individualidad y la formulación de las proposiciones contingentes, el artículo defiende la compatibilidad entre la afirmación de la contingencia en Leibniz y la analiticidad última de las proposiciones; asunto este que Leibniz elaborará en su *Monadología*.

Merece ser destacada aquí la monografía dedicada a la cuestión de la contingencia en Leibniz, publicada en recientemente por A. Fuertes⁵⁴. El trabajo pretende realizar un esbozo histórico del encuadramiento de la contingencia dentro de la teoría leibniziana de la modalidad. Al analizar los dos tipos de necesidad propuestos por Leibniz, señala la necesidad hipotética como carácter de la contingencia. Señala asimismo que a partir de la estancia de Leibniz en París, comienza un período para el filósofo en el que se observa en sus escritos una mayor presencia de la metafísica; en este sentido, la contingencia es analizada desde la armonía y el principio de razón suficiente. Termina con una investigación de la existencia contingente desde los principios de la creación y la elección divina del mejor de los mundos posibles. La sustancia creada aparece entonces en su individualidad («mónada») y en oposición a la sustancia única del spinozismo.

La mónada concebida por Leibniz es principio de autorrealización y de dinamismo; y constituye sin duda su mayor original aportación a la metafísica del XVII, además de

⁵⁰ Cfr. E. VILLANUEVA, «La teoría de la sustancia en Leibniz», *Revista Latinoamericana de Filosofía*, XIV/2, (1988), pp. 141-157; el artículo supone una crítica a la noción de sustancia en Leibniz, debido a la imposibilidad de caracterizar la sustancialidad de los cuerpos materiales desde la doctrina de la monadología.

⁵¹ G. W. LEIBNIZ, *Système Nouveau de la Nature*, G. Phil. IV, pp. 478-479.

⁵² G. W. LEIBNIZ, *De ipsa natura*, G. Phil. IV, pp. 511-512.

⁵³ J. M. ZÜRCHER, «Contingencia y analiticidad en Leibniz», *Revista de Filosofía* (Universidad de Costa Rica), XXVI/63 y 64, (1988), pp. 97-101.

⁵⁴ A. FUERTES, *La contingencia en Leibniz (I)*. Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, 126. Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2001.

constituir una fuente de inspiración para la elaboración del idealismo posterior. Este último aspecto lo puse de manifiesto en los artículos: «La unidad en la filosofía de Leibniz» y «El significado de la monadología leibniziana en Christian Wolff» y «La herencia de Leibniz en la filosofía idealista alemana»⁵⁵.

En realidad, la caracterización de la mónada como la verdadera sustancia de la naturaleza y la atribución a ésta de la «expresión» o «representación» como actividad fundamental⁵⁶ es, en primer lugar, lo que aleja a Leibniz definitivamente de las concepciones cartesianas y empiristas de la época; y es, además, lo que separa a Leibniz del spinozismo⁵⁷: pues en Spinoza la expresión es la actividad de la sustancia única, mediante la cual se autoconstituye y relega al «modo» al estatuto de «reflejo»; mientras que en Leibniz la actividad expresiva proviene de la propia forma que es la mónada, según la ley que la constituye desde el inicio mismo de su creación⁵⁸. Este asunto es abordado asimismo por J. Pérez de Tudela, en «Sobre las relaciones entre la armonía, el conocimiento y la perfección en los textos de Leibniz»⁵⁹, donde expone el significado de la expresión como reflejo del mundo en la mónada. A este respecto, J. de Salas explicó bien en su momento que el spinozismo se acerca más a la dialéctica hegeliana, debido a la unicidad de la realidad; mientras que el principio de los indiscernibles y el pluralismo leibnizianos no harían posibles una asimilación de nuestro filósofo al idealismo⁶⁰.

El hecho de que la actividad expresiva deba ser explicada como la multitud de percepciones intramonádicas mediante las cuales, en virtud de la armonía preestablecida, la sustancia percibe el mundo exterior⁶¹, ha sido la causa de la incorporación de este término a la filosofía alemana posterior como *Vorstellung*. Desde esta perspectiva, se ha abierto el camino para la interpretación idealista de la metafísica de Leibniz.

Pienso, finalmente, que la selección de los trabajos presentados en este artículo, muestra bien el interés que ha suscitado en las últimas décadas la metafísica de Leibniz en el ámbito de habla hispana. Con estas palabras concluía Albert Heinekamp el volumen

⁵⁵ M. J. SOTO BRUNA, «La unidad en la filosofía de Leibniz», *Thémata*, 5 (1988), pp. 167-180. «El significado de la monadología leibniziana en Christian Wolff», *Anuario Filosófico*, XXIV/2 (1991), pp. 349-366. «La herencia de Leibniz en la filosofía idealista alemana», *Thémata*, 10 (1992), 543-551.

⁵⁶ Cfr. la carta a Arnauld de septiembre de 1687, *G. Phil.* II, p. 112, y el parágrafo 57 de la *Monadología*, *G. Phil.* VI, p. 616.

⁵⁷ M. J. SOTO BRUNA, «Univocidad y analogía en la teoría de la expresión», en Q. RACIONERO / C. ROLDÁN (Compiladores), *Analogía y expresión*, Madrid, Editorial Complutense, 1995, pp. 537-544. En el apartado dedicado a la metafísica, este libro recoge sin duda las principales aportaciones en castellano a la cuestión leibniziana de la analogía; para nuestro tema, destacaría las siguientes investigaciones: J. A. NICOLÁS, «Fundamento y expresión en Leibniz», pp. 231-236; E. DE OLASO, «Conocimiento y expresión en Leibniz. Algunas reflexiones críticas», pp. 237-246; L. PEÑA, «Verdad y existencia: la ontología combinatoria de las Generales Inquisitiones», pp. 247-256; Q. RACIONERO, «Verdad y expresión. Leibniz y la crítica del subjetivismo moderno», pp. 257-276; R. VALDEMORO, «La doctrina leibniziana de la expresión en los años de París (1672-1676)», pp. 277-288.

⁵⁸ Este punto y sus antecedentes metafísicos lo expliqué en: *Expresión. Esbozo para la historia de una idea*. Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, 15. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1994; y M. J. SOTO BRUNA, *La recomposición del espejo*, Pamplona, Euna, 1995.

⁵⁹ J. PÉREZ DE TUDELA, «Sobre las relaciones entre la armonía, el conocimiento y la perfección en los textos de G. W. Leibniz», *Anales del Seminario de Metafísica*, (Número extra en Homenaje al Prof. Sergio Rábade Romeo), (1992), pp. 499-520.

⁶⁰ J. DE SALAS, «Hegel y Leibniz frente a Spinoza», *Anales del Seminario de Metafísica*, art. cit., pp. 105 y ss.

⁶¹ Debe volver a citarse en este punto el libro de J. DE SALAS, *El*

que cierra la edición de las Actas del Congreso celebrado en Madrid (Sociedad Española Leibniz) en 1989: «Entre los últimos quince y veinte años la investigación leibniziana ha experimentado un incremento considerable en los países de habla española. En casi ninguna otra lengua se han traducido en este tiempo tantas obras de Leibniz como en español. De igual manera, han aparecido innumerables monografías y artículos sobre Leibniz obra de investigadores españoles, bien en su lengua materna, bien en algún idioma extranjero»⁶². Aunque la investigación sigue a mi juicio estando abierta a ulteriores estudios de la obra metafísica del filósofo de Hannover.

* * *

M^a Jesús Soto Bruna
Universidad de Navarra
Departamento de Filosofía
E-31080 Pamplona
mjsoto@unav.es

⁶² A. HEINEKAMP, «Leibniz y España», en Q. RACIONERO / C. ROLDÁN (Compiladores), *Analogía y expresión*, o. c., p. 555.