



*Leibniz*

REPRESENTACIÓN Y ANALOGÍA

Mauricio Beuchot



# Directorio

---

**Emilio José Baños Ardavín** | Rector

**Eugenio Urrutia Albisua** | Vicerrector de Investigación

**Mariano Sánchez Cuevas** | Vicerrector Académico

**Herminio Sánchez de la Barquera Arroyo** | Decano de Ciencias Sociales

**Johanna Olmos López** | Directora de Investigación

Portada: Gottfried Wilhelm Leibniz, Christoph Bernhard Francke, c. 1729.

Diseño gráfico y editorial: Miguel Ángel Carretero Domínguez

Coordinación Editorial: Elvia Guerrero Hernández

Producción: Dirección de Investigación UPAEP

## **LEIBNIZ. REPRESENTACIÓN Y ANALOGÍA**

Mauricio Beuchot

Derechos reservados® por la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, A.C. Prohibida la reproducción parcial o total de esta obra por cualquier medio. Se autorizan breves citas en artículos y comentarios bibliográficos, periodísticos, radiofónicos y televisivos, dando al autor y al editor los créditos correspondientes.

ISBN: 978-607-8631-75-9

Primera edición: agosto 2023

**Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla**

**21 Sur 1103, Barrio de Santiago, Puebla, México**

**HECHO EN MÉXICO**

# Índice

---

|                                                                                                 |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Introducción . . . . .                                                                          | 4   |
| Panorama de la filosofía de Leibniz . . . . .                                                   | 6   |
| La armonía universal en Leibniz y la proporción analógica . . . . .                             | 23  |
| La ontología de Leibniz. el problema de los universales y el<br>problema del individuo. . . . . | 34  |
| La semiótica y la filosofía del lenguaje en Leibniz . . . . .                                   | 51  |
| Teodicea y moral en Leibniz. . . . .                                                            | 62  |
| El universo analógico de Leibniz . . . . .                                                      | 74  |
| La compleja lógica de Leibniz . . . . .                                                         | 85  |
| Conclusiones. . . . .                                                                           | 110 |
| Bibliografía. . . . .                                                                           | 112 |

# Introducción

---

Al paso de la exposición de la filosofía de Leibniz, me interesa en este trabajo señalar su relación con la noción de analogía. Él fue muy atento a ese concepto, a tal punto que alguno de sus estudiosos, como Maurice Halbwachs, ha llegado a decir que toda su construcción filosófica está basada en la analogía.<sup>1</sup> Asimismo, ese ámbito analógico de pensamiento fue lo que Gilles Deleuze captó como el pliegue barroco de Leibniz: el deseo de desplegarse y replegarse de manera rizomática.<sup>2</sup> Además, muy significativamente, un volumen colectivo compilado por Quintín Racionero y Concha Roldán lleva en el título los conceptos de analogía y de expresión.<sup>3</sup> Para realizar esa empresa procederé por el siguiente camino.

Primero haré una exposición de las líneas principales del pensamiento filosófico general de Leibniz, que es muy vasto. Únicamente señalaré algunos puntos de importancia que trató y desarrolló; pero los tocaré sólo *in nuce*, para abordar algunos de ellos de manera más específica en los capítulos que vienen después.

Luego veremos un tema que ya inicia la relación de Leibniz con la noción de analogía, a saber, el de la armonía. Él usó mucho la idea de una armonía preestablecida por Dios entre el alma y el cuerpo del hombre y entre todos los seres de la creación. Allí se encuentra una idea de proporción, que es lo que significa de suyo la analogía. En efecto, los latinos tradujeron el vocablo griego *analogía* como *proportio*.

Viene después la ontología o metafísica de Leibniz, que está polarizada por su estudio de los universales y el de los particulares. En efecto, siempre estuvo muy preocupado por el individuo y su constitución entitativa, pero en relación

---

1 M. Halbwachs, *Leibniz. Vida, doctrina y obra*, México: Ed. América, 1943, p. 33.

2 G. Deleuze, *El pliegue. Leibniz y el barroco*, Barcelona: Paidós, 1989, pp. 168 ss.

3 Q. Racionero - C. Roldán (comps.), G. W. Leibniz. *Analogía y expresión*, Madrid: Editorial Complutense, 1995.

con el dominio de los universales, que centra también en Dios, como si Él mismo hiciera una armonía preestablecida entre lo individual y lo universal. De esto resultó la idea de mónada o substancia activa, núcleo de su sistema metafísico, el cual es una monadología.

Seguimos con la semiótica y la filosofía del lenguaje de Leibniz. Para él el estudio de los signos era indispensable, porque siempre estuvo planeando una lógica simbólica, y eso requería tener una teoría que abarcara los símbolos. El lenguaje es algo que, desde Adán, ha sido lo propio del hombre. Además, siempre estuvo buscando un lenguaje perfecto, como muchos pensadores de su siglo XVII.

Vendrá en seguida una reflexión sobre la teodicea y la moral en Leibniz. Ambas cosas se siguen de su metafísica, pues, por lo que hace a la teodicea, aplica sus principios ontológicos a las pruebas de la existencia de Dios, tanto la ontológica como la cosmológica y la teleológica. Y algo parecido hace en la moral, ya que ésta depende de las condiciones metafísicas del ser humano y de su relación con Dios y con el resto del universo.

Eso nos hace aterrizar en la lógica, para la que Leibniz fue sumamente dotado, como excelente matemático que era. Elaboró muchos intentos de cálculo lógico, sin llegar a resultados cabales, pero sí planteando las bases para la construcción posterior de la lógica simbólica. Allí mismo se ve que su concepción del cálculo estaba basada en la analogía, pues da mucha importancia a la similitud o semejanza.

Llegaremos, así, a un capítulo conclusivo, en el cual se sintetizará la presencia del concepto de analogía en el sistema de Leibniz. Ésta fue bastante importante en su filosofía. Él es, en efecto, uno de los pensadores que me ha dado esa noción de analogía o proporción como clave para la construcción filosófica. Al hacer crítica de la razón, no tuvo un racionalismo muy fuerte; fue consciente de las limitaciones del conocimiento humano, y, por lo mismo, sostuvo una racionalidad analógica.

Terminaremos con una bibliografía selecta. Y, sobre todo, confiando en que se aprecie la importancia de la noción de analogía para el pensar filosófico, al ser considerada y estudiada en un filósofo tan preclaro.

# Panorama de la filosofía de Leibniz

---

## Introducción

Leibniz fue uno de los filósofos racionalistas más connotados de la modernidad. En mucho siguió a Descartes, aunque también lo abandonó en varios puntos. Sin embargo, fue Spinoza al que más criticó. También cuestionó a los empiristas, como Locke. En cambio, recuperó muchas cosas de la filosofía aristotélica y de la escolástica. Fue un gran matemático, descubridor del cálculo infinitesimal, por el mismo tiempo que Newton. Tuvo un aprecio muy grande por la lógica, y buscaba un lenguaje universal, por lo que fue precursor de la lógica matemática o simbólica. Asimismo, hizo aportaciones a la ontología. Inició, además, la teodicea, con ese nombre. En política se distinguió por su ánimo conciliador (quiso unificar a los países europeos cristianos contra los turcos y reunir a las iglesias) y por su optimismo. Fue su optimismo tan grande, que Voltaire se burlaba de él en su novela *Cándido*, precisamente acusándolo de candidez. En todo caso, Leibniz ha sido uno de los más grandes filósofos de la modernidad, oscilando entre el Barroco y la Ilustración. En todo ello muestra su talante analógico, pues se coloca en el medio de las teorías opuestas, y trata de integrarlas en una mediación que las haga coherentes.

## La vida y la obra

Gottfried Wilhelm Leibniz nació en Leipzig, en 1646.<sup>4</sup> Ingresó en la universidad de esa ciudad a los quince años. Allí estudió filosofía, en especial la antigua, con Jakob Thomasius; él lo condujo a Aristóteles, pero Leibniz prefería a Descartes. También leyó a Campanella, Bruno, Bacon y Hobbes. En 1663 presentó su tesis de bachiller en artes con el tema de la individuación, en la que defendía

---

4 Y. Belaval, *Leibniz. Initiation à sa philosophie*, Paris: Vrin, 1962, pp. 13-19.



la postura de Suárez, de línea nominalista. Pasó luego a Jena, donde aprendió matemáticas, con Erhard Weigel; y, posteriormente, a Altdorf, donde completó un curso de jurisprudencia y se doctoró en leyes a los veintiún años.

Viajó por Europa, y conoció a varios pensadores. En 1672 estuvo en París, donde perfeccionó sus conocimientos de matemáticas y de filosofía moderna. Fue allí en una misión diplomática, para hacer que Luis XIV desviara su atención de Alemania y la dirigiera hacia los musulmanes, pero no tuvo éxito. Su estancia allí le permitió frecuentar al cartesiano Arnauld (el de Port-Royal), al físico matemático Huygens y a un amigo de Spinoza, von Tschirnhaus. Igualmente conoció a Malebranche y leyó los manuscritos matemáticos de Pascal, que le ayudaron a crear el cálculo infinitesimal. También estuvo en Londres, donde departió con otro amigo de Spinoza, Oldenburg, así como con el químico Bayle y los matemáticos Wren, Pell y Collins. Hacia 1676 descubrió el cálculo infinitesimal. Al parecer, Leibniz conocía el cálculo de fluxiones de Newton, por lo que se ha concedido la prioridad a este último, aunque el trabajo de Leibniz era mejor y más fecundo. Ese año de 1676 Leibniz fue nombrado bibliotecario en Hannover. Regresó de París pasando por Londres, donde vio a Newton, y por Ámsterdam, donde visitó a Spinoza, con quien siempre mantuvo diferencias.

En Hannover fue consejero áulico, y en su biblioteca hizo trabajos no filosóficos, sino históricos. El año 1682 fundó las *Acta eruditorum*. En 1684 publicó su mejor obra matemática: *Nova methodus pro maximis et minimis*, en la que expone de manera muy completa el cálculo infinitesimal. En 1686 escribió el *Systema theologicum*, donde buscaba la reconciliación de católicos y protestantes. Esto se ve en su importante correspondencia con Bossuet. Hizo muchos viajes, negoció asuntos políticos con gente importante, para lograr la paz mundial. Aprovechó a los poderosos para fomentar la cultura, como cuando en 1700 fundó la Academia de Berlín. Fue a Rusia en 1711, y habló con Pedro el Grande, proponiéndole proyectos para el progreso material y moral de ese pueblo. Estuvo en Viena de 1712 a 1714, como consejero de Carlos VI; allí conoció al príncipe Eugenio de Saboya, quien le pidió un resumen de su filosofía y escribió para él la *Monadología* y los *Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en razón*. Regresó a Hannover, y allí trabajó hasta terminar sus días, en 1716.

Leibniz tuvo un temperamento pacificador. Es decir, le gustaba la armonía, la concordia.<sup>5</sup> Producto de un ansia de seguridad y de protección. Por eso fue tan conciliador entre católicos y protestantes, lo mismo que, en su sistema, entre las distintas escuelas filosóficas: Platón y Aristóteles, los escolásticos y Descartes, etc. Su principio era el de la armonía preestablecida, y buscaba siempre el acuerdo y la paz.

Fue autor de muchas obras, varias de ellas muy significativas. Sólo podemos mencionar algunas. Entre ellas se cuentan: *Discurso de metafísica* (1685); *Nuevo sistema de la Naturaleza y comunicación de las substancias* (1695); *Sobre el arte combinatoria* (1696); *Sobre el origen radical de las cosas* (1697), donde sostiene su optimismo de que éste es el mejor de los mundos posibles; *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* (redactados en 1703, aunque publicados póstumamente, hasta 1765), donde examina sistemáticamente el *Ensayo* de Locke (pero, dado que este autor había muerto, se abstuvo de publicarlos); *Ensayos de teodicea sobre la bondad de Dios* (1710), que tratan del problema del mal y de la libertad del hombre, contra las críticas de Bayle; *Monadología* (1712); *Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en razón* (1714).

## Idea de la filosofía

Atinadamente dice Émile Boutroux que la reflexión filosófica de Leibniz tenía como objetivo *la universalidad y la conciliación de los contrarios*.<sup>6</sup> Entre el cristianismo y la filosofía moderna encontraba muchas oposiciones de ese estilo. Quería ponerse el mismo objeto que Aristóteles: recobrar la armonía de las cosas, sobre todo en ese pensamiento de la modernidad, en la que parecía estar perdida totalmente. El método para lograr ese fin sería el eclecticismo y la búsqueda personal. Y, en verdad, a pesar de haber atendido a los otros filósofos, fue muy original y creativo. Concedía que la mayor parte de las escuelas filosóficas tenían razón en lo que afirmaban, pero no en lo que negaban. Quería entresacar de todas la filosofía perenne. Aceptaba el progreso filosófico, pero basado en el estudio de los pensadores anteriores.

5 B.-A. Scharfstein, *Los filósofos y sus vidas*, Madrid: Cátedra, 1984, p. 181.

6 É. Boutroux, "La philosophie de Leibniz", en G. W. Leibniz, *La monadologie*, Paris: Librairie Générale Française, 1991, p. 179.



Además, veía que tenía que ser con un método experimental, matemático y metafísico al mismo tiempo (es decir, juntaba los tres grados de abstracción de los escolásticos: el de la física, el de la matemática y el de la metafísica). Tendía a buscar la razón de la esencia y de la existencia de las cosas; por eso, además del principio de no contradicción, usaba el de razón suficiente. A ese principio metafísico añadía otros dos, más particulares, el de continuidad y el de los indiscernibles. El primero hace ver que “la naturaleza no da saltos”, sino que pasa de lo pequeño a lo grande, hay un proceso paulatino y armónico en ella. El otro establece que los indiscernibles son idénticos; en efecto, si dos cosas son diferentes, deben diferir no sólo en número, sino con una diferencia “cualitativa, interna, absoluta”.<sup>7</sup>

Ese afán de concordia que tenía Leibniz, incluso de conciliación de los contrarios, es donde reside su analogismo; tiene, además y por lo mismo, una dialéctica; por eso puede hablarse de que la noción de analogía daba vertebración a su construcción sistemática.

## Las bases y el método: lógica y filosofía del lenguaje

Leibniz tuvo la intención de construir una ciencia y una enciclopedia universales, y en verdad abarcó todos los campos del saber según el estado que tenían en su época. Influido por las obras del franciscano mallorquín medieval Raimundo Lulio, a través de barrocos modernos como Kircher, Alsted e Izquierdo, proyectó una lógica combinatoria que pudiera contener todos los pensamientos humanos. Como debía proceder con símbolos y con el modelo del álgebra, la llamó “*Characteristica universalis*” o “*Speciosa universalis*”; ella se aplicaría a todas las ciencias.<sup>8</sup> Eso le ha valido ser considerado como antecesor de la lógica matemática o simbólica. La plasmó en el *De arte combinatoria*; pero también dejó muchos fragmentos de ensayos de diversos cálculos, las más de las veces incompletos. Con todo, Leibniz desarrolla (al menos en sus bases) el cálculo de la identidad y de la inclusión, así como el de la similaridad y la congruencia. Por eso da una cabida muy amplia a la analogía, a través de la similaridad, que apoya la congruencia y la combinación entre las nociones. En efecto, no siem-

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 186.

<sup>8</sup> M. Beuchot, “El *ars magna* de Lulio y el *ars combinatoria* de Leibniz”, en *Diánoia* (UNAM), 31 (1985), pp. 183 ss.

pre alcanzamos identidades, y debemos contentarnos con semejanzas entre las cosas.<sup>9</sup> Eso nos da un cálculo más flexible, basado en la analogía.

En cuanto a la filosofía del lenguaje, Leibniz tiene toda una semiótica, pues estudia el signo en cuanto tal, independientemente de que sea lingüístico o no, y se conoce su interés por los jeroglíficos y otros sistemas sígnicos.<sup>10</sup> Los sistemas sígnicos tienen una función informativa y otra recordativa o mnemónica; los que corresponden a la primera función tienen propiamente signos, los segundos, notas. En cuanto al signo lingüístico, para Leibniz el lenguaje es un instrumento cognoscitivo, no nada más un medio de representación, como para Locke. Por eso pensó en hallar la lengua adámica (o de Adán), que habría sido la original, y la que tenía de manera más clara las ideas de las cosas. Incluso tendría relación natural con las esencias, donde ahora todo parece relación artificial o arbitraria. Así, proyectó una lengua filosófica universal. El lenguaje refleja el orden real, por eso nuestro autor ponía de relieve las palabras universales y no los nombres propios, como Locke. La lengua original tenía términos generales, y se fueron particularizando. Tales términos significaban clases o relaciones de semejanza entre los individuos, es decir, analogías. Esas analogías entre palabras y cosas fueron muy fuertes en la lengua original, y se fueron perdiendo.

La filosofía del lenguaje de Leibniz refleja su ontología, en la que Dios se expresa en las mónadas que crea; por eso es una teoría de la expresión. Los sistemas de signos son expresión de las cosas, al modo como las mónadas son expresión de Dios. El cosmos entero es un sistema sígnico. Y aquí nuestro autor inserta la doctrina de la analogía, pues las palabras deben tener alguna semejanza o imagen de las cosas; no son meramente arbitrarias, guardan cierta similitud con sus significados. Por eso es una teoría de la expresión y la analogía.<sup>11</sup> Aunque no niega la arbitrariedad de la elección de los signos, Leibniz retiene el que debe haber analogía, y ésta implica cierta naturalidad. De ahí que no todos los sistemas sígnicos sean iguales, sino que unos son mejores que otros, más adecuados. Inclusive, las lenguas son mejores mientras más recuperen la de Adán,

9 G. W. Leibniz, *Investigaciones generales sobre el análisis de las nociones y las verdades* (1686), trad. e introd. de M. Beuchot y A. Herrera Ibáñez, México: Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 1986, pp. 19 ss.

10 M. Dascal, *Leibniz. Language, Signs and Thought*, Amsterdam-Philadelphia: John Benjamins Publ. Co., 1987, pp. 47 ss.

11 H. Poser, "Analogia und Expressio bei Leibniz", en Q. Racionero – C. Roldán (comps.), *G. W. Leibniz. Analogía y expresión*, Madrid: Universidad Complutense, 1995, pp. 21 ss.

en la medida en que se acerquen a ella. Eso motivó su estudio de la historia de las lenguas. El carácter cognoscitivo y mnemónico que daba al lenguaje lo llevó a estudiar mucho los nombres, pero sobre todo los comunes, no tanto los propios (a diferencia de Locke). Los comunes son primeros, los propios son derivados de ellos, e incluso abreviaturas suyas. El esquema enunciativo básico es el de sujeto-cópula-predicado.<sup>12</sup>

## El conocimiento: la epistemología

Leibniz se encuentra acosado por el racionalismo de Descartes y el empirismo de Locke.<sup>13</sup> Al primero le concede que hay conocimientos que sólo pueden tener un origen innato; al segundo, que algo tienen que hacer los sentidos. Hay elementos innatos, pero solamente de manera virtual, y no de contenido, sino como disposiciones, y los sentidos dan solamente la estimulación para que se actúen esas disposiciones innatas. El alma tiene, pues, virtualidades; cuando se repliega sobre sí misma por la apercepción, encuentra objetos de conocimiento; por eso el verdadero conocimiento proviene del interior, lo exterior es sólo aquello que lo impulsa. El conocimiento confuso es la percepción y el conocimiento distinto es la apercepción. Y como la apercepción es el conocimiento que la mónada tiene de sí misma, el verdadero conocimiento es interno, y el externo es la condición de su desarrollo.

Vemos de nuevo el analogismo de Leibniz: concuerda a Descartes y a Locke: todos nuestros conocimientos son innatos, y todos son empíricos, pues los sentidos los ocasionan y se activan desde el innatismo de la razón. Así, la mente conoce mediante ideas innatas e ideas obtenidas por la experiencia. La experiencia es percepción, la cual es la captación directa de las cosas, pero además se da la apercepción, que es una captación refleja de la misma mente, es la conciencia. Las ideas innatas son las más claras y distintas.<sup>14</sup>

En cuanto a los principios, Leibniz distingue las verdades de razón, necesarias y que se refieren a todos los mundos posibles, y las verdades de hecho, contingentes y referidas al mundo actual. Las primeras se basan en el principio de no

12 J. Echeverría, *Leibniz*, Barcelona: Barcanova, 1981, pp. 89-90.

13 É. Boutroux, *op. cit.*, pp. 227-234.

14 G. W. Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, I, c. 1, § 2, Madrid: Editora Nacional, 1983, p. 75.

contradicción o de identidad; las segundas, en el de razón suficiente, que establece que nada existe sin una razón suficiente de su existencia.<sup>15</sup> Se conectan por el pensamiento mediante las ideas de número, espacio y tiempo, reguladas por el principio de continuidad entre las cosas más dispares.

El principio de identidad no siempre es aplicable, por eso tiene más vigencia el de razón suficiente, basado en la semejanza o analogía: “Uno de los grandes principios de la filosofía de Leibniz, que es al mismo tiempo el fundamento esencial de su lógica, el principio de razón suficiente, expresa bien, cuando se lo comprende, toda la importancia atribuida a tal sistema en las relaciones de semejanza”.<sup>16</sup> En ese sentido, la silogística aristotélica, que Leibniz apreciaba mucho y aun desarrolla, ayuda a encontrar, mediante la analogía, nociones intermedias: “Lo mismo que entre la identidad y la semejanza se llega a restituir la continuidad, igual entre la semejanza y la analogía –el orden, en el sentido más amplio y más flexible–, se puede pasar por nociones intermedias”.<sup>17</sup> Hay entre las cosas una cadena de diferencias infinitesimales, o una serie de semejanzas infinitamente próximas, lo cual da a su sistema una notable continuidad, tanto en el conocimiento como en el ser.

En cuanto al problema de los universales, Leibniz oscila entre el nominalismo y el realismo. Es nominalista en la medida en que considera que es un error pensar que los géneros o las especies tienen una existencia propia en forma de realidades universales. “Pero los nominalistas se equivocan, por su parte, después de haber negado la existencia separada de los universales, en negar también que existan, entre los individuos, semejanzas reales: entonces les es imposible explicar la existencia misma de las palabras y su uso propio. Es verdad que no existen más que individuos; pero entre los individuos reconocemos semejanzas, y esas semejanzas son realidades”.<sup>18</sup> Es decir, la analogía universal es la que funge como base de los universales, de esas ideas que necesitamos para el conocimiento. La analogía coloca a Leibniz en una especie de realismo moderado, pues, aunque rechaza el realismo platónico, no se reduce a un nominalismo de la semejanza. De alguna manera, abstraer es analogizar; nos aparta de lo individual y nos acerca a lo universal, sin perder base en aquél: “Pero a medida que

15 O. Saame, *El principio de razón en Leibniz*, Barcelona: Laia, 1988, pp. 35 ss.

16 M. Halbwachs, *Leibniz. Vida, doctrina y obra*, México: Ed. América, 1943, p. 33.

17 *Ibid.*, p. 36.

18 *Ibid.*, pp. 52-53.

nos habituamos a considerar así las cosas bajo el ángulo de los semejantes, nos alejamos del individuo, que no existe sino a condición de encerrar lo distinto, lo diferente. Cuando nos elevamos a las ideas adecuadas, nos alejamos de él lo más posible. ¿Podremos llegar a alcanzarlo?”.<sup>19</sup> Esto se ve en que las ideas mejores y más claras son las que no alcanzamos con la experiencia, sino que están en nosotros de manera innata.

## La fundamentación metafísica: la ontología

La ontología o metafísica general de Leibniz versa eminentemente sobre la substancia. Él tiene claro que ésta debe poseer unidad verdadera y fuerza (*vis*). Ésta es más que la potencia de los escolásticos, que se queda en mera posibilidad, pues viene a ser un estímulo que pugna por hacer pasar al acto, a la realidad.<sup>20</sup> Es una *vis activa*, intermedia entre la potencia y el acto, y desarrolla un esfuerzo para poner en la existencia las esencias. Todas, en efecto, desean pasar al acto, pero no todas lo alcanzan. Por eso adopta una ontología dinámica.

De este modo, Leibniz desecha el mecanicismo hobbesiano y cartesiano y pasa de la explicación física a la metafísica. Adopta una física dinamicista y se centra en la substancia. Sin embargo, no le satisfacía la manera como Descartes y Spinoza describieron la substancia, pues, en su opinión, ambos habían distorsionado nuestra comprensión de la naturaleza humana, de la libertad y de Dios. Afirmar, como lo hacía Descartes, que hay dos substancias independientes, pensamiento y extensión, era crear el dilema irresoluble de explicar de qué manera pueden interactuar como cuerpo y mente, en el caso del hombre, y como creador-creatura, en el caso de Dios. Pero si se reduce toda la realidad a una única substancia, como hacía Spinoza, se pierde la distinción entre los diferentes elementos de la naturaleza. Por eso Leibniz pensó que la substancia es la mónada (que es una, como la substancia de Spinoza, pero múltiple hasta el infinito, como querían los atomistas mecanicistas, Hobbes y Descartes).

Las mónadas son simples, por lo que solamente pudieron tener origen por creación, una realizada por Dios como continua. Además, dado que la materia es divisible hasta el infinito, las mónadas son innumerables. Cada mónada tiene,

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>20</sup> É. Boutroux, *op. cit.*, pp.195-196.

asimismo, una naturaleza análoga al alma, de ahí el panpsiquismo. Poseen conocimiento y voluntad, aunque sean de nivel muy bajo. Hay percepción consciente o apercepción y percepciones insensibles o inconscientes. Además, tienen apetición, que es el deseo y el esfuerzo de pasar de un estado a otro, en lo cual consiste su cambio o mutación. Allí se combinan las causas finales, que determinan el movimiento, y las causas eficientes, que lo realizan.

Así, las cosas son mónadas o constan de ellas, unidades básicas de ser (unitarias pero múltiples).<sup>21</sup> Es decir, hay sustancias simples, que constan de una mónada, y compuestas, que constan de varias. Por ejemplo, el alma es una y el cuerpo es otra, pero el alma da unidad al compuesto. Y hay una armonía preestablecida por Dios entre los movimientos del alma y los del cuerpo. Sólo que las mónadas son espirituales, por lo que nuestro autor profesa un panpsiquismo o panvitalismo: todo es espiritual y viviente.

También contra Descartes, Leibniz sostiene que el constitutivo íntimo de las cosas no es el pensamiento ni la extensión, que tienen aspectos pasivos; sino que lo son la fuerza (*vis*) y la unidad (que evita que la sustancia sea mero agregado). La fuerza es activa, tanto en el alma, la cual tiene fuerzas inconscientes, como en los cuerpos, que tienen atracción, repulsión y otras actividades. Por eso la sustancia es un ente dotado de fuerza, para ser activo. Es sustancia lo que tenga unidad por sí misma; lo que no la tiene, es agregado. Y tales son los cuerpos inorgánicos, agregados de sustancias o mónadas de grado ínfimo. Los cuerpos orgánicos tienen, además, una mónada central (entelequia), que es su alma.

Por otro lado, toda la ontología de Leibniz es una teoría de la expresión, en el sentido de que la naturaleza expresa a Dios, y que las mónadas se expresan a sí mismas.<sup>22</sup> Todavía más, cada mónada contiene de alguna manera a las demás; es un espejo de todo el universo; y lo expresado tiene con la expresión alguna similitud, una analogía. Por ello, en esa ontología de la expresión, la analogía es fundamental, es el centro del sistema leibniziano.<sup>23</sup> Es una ontología de la

---

21 *Ibid.*, pp. 194-201.

22 G. W. Leibniz, *Monadología*, §§ 1-12, en *Monadología, Discurso de metafísica, la profesión de fe del filósofo*, Barcelona.: Folio, 1999, pp. 21-24.

23 H. Poser, art. cit., p. 22.



expresión y la analogía, esto es, de la expresión analógica que la naturaleza hace de Dios.

## El despliegue: la cosmología

Por influencia de Descartes, de joven Leibniz rechaza las formas substanciales de los escolásticos, y adopta una física mecanicista. Sin embargo, poco a poco se da cuenta de que es muy limitada.<sup>24</sup> En efecto, se queda únicamente con la causa material y la causa eficiente, y deja de lado la causa formal y la causa final. Además, hay un mecanicismo doble: o cartesiano o democríteo (el atomista de Demócrito), y ambos le resultan incompletos. Por eso vuelve a adoptar las formas substanciales de los escolásticos, y se centra en la substancia. Así, combina el atomismo con las formas substanciales, y elabora la idea de mónada, que es la substancia básica, la cual es un átomo de ser o de substancia, pero también se reviste de forma substancial, a tal punto que adquiere las características del alma: conocimiento (percepción y apercepción) y voluntad (conato y apetición). Así, Nuestro filósofo vuelve a mostrar su analogismo, pues adopta una postura media entre el cartesianismo y la escolástica, planteando las mónadas, que son átomos con forma substancial.

Leibniz rechaza, pues, la física geométrica de Descartes (basada en la extensión como constitutiva de los cuerpos),<sup>25</sup> y, por influjo de sus conocimientos de la filosofía antigua, opta por una especie de atomismo: todo se compone de substancias elementales, las “mónadas”. Ellas son átomos metafísicos, simples, activos, inmateriales o espirituales (de ahí su pampsiquismo), cerrados e incommunicables (“no tienen ventanas”). La mónada posee fuerza de resistencia, que la hace aparecer como extensa, y fuerza de actividad, que le hace cumplir la armonía preestablecida que le otorgó Dios con respecto a lo que está fuera de ella. Su actividad es doble: de percepción, por la que se representa el mundo externo, y de apetición, por la que tiende a pasar de una percepción a otra. La percepción puede ser oscura o inconsciente, consciente, aunque confusa, clara pero no distinta, y clara y distinta o plenamente consciente (apercepción). A diferencia de todas las demás creaturas, sólo el alma tiene apercepción.

24 É. Boutroux, *op. cit.*, pp. 188-194.

25 G. W. Leibniz, *Discurso de metafísica*, § 12, en *Monadología, Discurso de metafísica, la profesión de fe del filósofo*, ed. cit., pp. 77-78.

Hay una materia prima, que es el elemento confuso de toda substancia individual, es una propiedad abstracta (consta de extensión y de impenetrabilidad), es móvil; y hay una materia segunda (consta de fuerza elástica y movimiento actual), que es el cuerpo tal como lo vemos, y es el fondo de actividad que está en la materia, es el conjunto de mónadas que conforman un organismo; y cada mónada es una mónada central para otros organismos, etc., hasta el infinito. Por eso la materia segunda es una visión confusa de la realidad. En cambio, la entelequia unida a la materia prima es la substancia, mientras que la materia segunda es un compuesto de substancias, y por ello mismo no tiene realidad substancial.<sup>26</sup> La mente es lo más perfecto, sobre todo como memoria; y el cuerpo es tan sólo una especie de mente momentánea. Los cuerpos constan de una fuerza activa y una pasiva, que permiten que haya movimiento.

Las cosas existen por la creación de Dios. Pero como las substancias, es decir, las mónadas, no pueden actuar entre ellas (“no tienen ventanas” ni puertas), Dios ha establecido entre todas una armonía, la armonía preestablecida (o *vinculum substantianle*), en la que Él funge como un gran relojero que pone a punto los movimientos de todas las cosas. Y es que los compuestos operan a semejanza de los simples, sólo que a un nivel superior. Si entre el alma y el cuerpo hay armonía, también la hay entre todos los cuerpos y las almas. Es el principio leibniziano de la *analogía* universal.

La existencia del mundo exterior es fenoménica o aparente, porque sólo se da lo espiritual. Pero, a diferencia de los sueños y las alucinaciones, que son fenómenos puros, la existencia del mundo es un fenómeno bien fundado. Su criterio es la capacidad de predicción. Es lo que permite el conocimiento de las leyes de la naturaleza. Estas leyes no son ni completamente contingentes, como creían los epicúreos y Bayle, ni completamente necesarias, como creían Hobbes y Spinoza, sino convenientes, según el *principio de lo mejor*, por el que la naturaleza busca lo que le es más adecuado. La naturaleza, por fin, se compone de simples vivientes, animales y hombres; tal es la jerarquía de los seres, según una analogía de atribución o jerárquica.

---

26 El mismo, *Discusión metafísica sobre el principio de individuación*, introd., trad. y notas de M. Beuchot, México: Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 1986, pp. 21 ss.

## El ser humano: la psicología

Leibniz concede a Descartes que alma y cuerpo son dos sustancias que no pueden interactuar. De Malebranche rescata la idea de que es Dios el que efectúa esa interacción. Pero lo resuelve de manera diferente: no es el ocasionalismo (Dios hace que los movimientos del alma sean ocasión de los del cuerpo), sino la armonía preestablecida (o vínculo substancial).<sup>27</sup> Ésta procede de la manera siguiente.

El alma es una gran mónada, incomunicable con el cuerpo (que es un agregado de mónadas, o una sustancia compuesta), lo que obliga a Leibniz a recurrir a la armonía preestablecida por Dios entre el alma y el cuerpo.<sup>28</sup> Según esta idea, Dios ha hecho que a los movimientos del alma correspondan los del cuerpo, programándolos de antemano, como un relojero que pusiera al unísono dos relojes. Otra vez la idea de Dios como relojero. Y, ya que el mundo exterior no puede actuar sobre el alma, las ideas que tiene son innatas. Es decir, en cuanto al origen de las ideas en el alma, Leibniz profesó el innatismo, en contra de Locke. El alma tiene dentro de ella ciertas ideas o percepciones inconscientes que, por la armonía preestablecida, se hacen conscientes, distinguiéndose de las otras sólo por el grado de claridad.

Tanto el entendimiento como la voluntad se rigen por el principio de razón suficiente. Si la libertad no encontrara una razón suficiente más fuerte para una acción que para otra, estaría en continua indecisión, como el ejemplo del asno atribuido a Buridán. Por eso el ser humano tiene una especie de inquietud, que le hace alejar el mal y buscar la felicidad, y en ese sentido se decide por una acción más que por otra. Pero lo hace el alma como un todo ordenado: “En realidad, no es exacto distinguir en el alma el entendimiento y la voluntad; es el alma entera la que obra y quiere, la que se orienta hacia el bien, la que pasa de un bien inferior a mayor bien; en esta compleja vida del alma, la indiferencia total no tiene sitio”.<sup>29</sup> En la acción voluntaria, a un movimiento espontáneo se une una reflexión. Siempre en el camino de la razón suficiente de la acción misma.

27 É. Boutroux, *op. cit.*, pp. 201-209.

28 G. W. Leibniz, *Discurso de metafísica*, § 14, ed. cit., pp. 81-83.

29 M. Halbwachs, *op. cit.*, pp. 110-111.

En cuanto a la libertad humana en relación con la presciencia divina, Leibniz da una solución distinta de la de los escotistas, los molinistas y los cartesianos.<sup>30</sup> No habla de una libertad de indiferencia, como ellos, sino de una espontaneidad del alma, por el principio de la identidad de los indiscernibles y, sobre todo, por el de razón suficiente. En el hombre hay inteligencia, o facultad de escoger, espontaneidad y contingencia (que es el sentido en que acepta la indiferencia de los escolásticos). La inteligencia es lo formal de la libertad y la espontaneidad y la contingencia, lo material. Además, Las acciones humanas son conocidas por Dios como lo que son: futuros contingentes. Concede razón a los molinistas en que la presciencia divina no quita la libertad. Y los agustinianos y tomistas están en la verdad si se ve la predeterminación divina como una fuerza inclinante, pero no determinante. Cuando el *fiat* de Dios hace que unos posibles existan, la existencia no los cambia en nada, pues no es una cualidad, y por eso no añade nada a su esencia o naturaleza. De esta manera Leibniz concilia doctrinas que parecían opuestas, con lo cual vuelve a mostrar su temperamento analógico.

## La teodicea o teología racional

Dios mismo es una mónada, la “mónada de las mónadas”, razón última de todas. Leibniz demuestra su existencia por el argumento ontológico, tratando de corregir a San Anselmo y a Descartes. Este último ya había mostrado que, si Dios es posible, existe (si hay una realidad en las esencias o posibilidades en número infinito, esa realidad debe estar fundada en algo existente y actual); pero no mostró que Dios fuera posible, y esto lo añade Leibniz: “En efecto, si todas las posibilidades no pueden ser planteadas al mismo tiempo como tales, si la posibilidad de ciertas esencias excluía la posibilidad de otras, Dios, es decir, el conjunto de todas las esencias, no sería, a su vez, posible. Pero no hay nada de esto, porque, antes de realizarse o de esforzarse, los posibles no encierran ‘ningún límite, ninguna negación, y, en consecuencia, ninguna contradicción’”.<sup>31</sup> Así, pues, Leibniz dice que, si el Absoluto es posible, entonces existe; pero le parece que es posible, porque la posibilidad no se opone a la perfección; luego existe.

30 É. Boutroux, *op. cit.*, pp. 262-273.

31 M. Halbwachs, *op. cit.*, pp. 119-120.

También argumenta por la verdad eterna (que sustenta a la verdad matemática), pues si hay verdades creadas, debe haber una verdad increada. Pero el argumento más propio de Leibniz es el que se basa en su principio de razón suficiente: todo ente exige una razón suficiente de su existencia. Si es contingente, la tiene en otro; si es necesario, la tiene en sí mismo. Y de esta última forma es Dios, luego existe. Es decir, por la necesidad que tienen todas las mónadas de una razón suficiente,<sup>32</sup> la cual tiene que ser el Creador, y por la misma armonía preestablecida, que tuvo que ser programada por Él. En efecto, es necesario que Dios establezca de antemano, con su sabiduría infinita, la armonización de los actos de los cuerpos con los de las almas.

En cuanto a la esencia o naturaleza de Dios, Leibniz sostiene que Él es *uno*, porque es la razón suficiente de la multiplicidad y del cambio; además, es *perfecto*, pues su cantidad de esencia no tiene límites; también tiene *potencia*, que es la base de las esencias y las existencias; igualmente tiene *entendimiento*, del que surgen las esencias, y *voluntad*, de la que surgen las existencias. Lo cual corresponde a las funciones de la mónada: ser *sujeto* de base, tener *percepción* y *apetición*.<sup>33</sup>

Leibniz tiene una visión optimista de la realidad, y trata de justificar la presencia del mal en ella en su *Teodicea* (justificación de Dios). Sostiene que Dios ha hecho el mejor de los mundos posibles.<sup>34</sup> Es decir, Él ha escogido, de los mundos posibles, el más perfecto, a saber, aquel que es al mismo tiempo más simple en hipótesis y más rico en fenómenos; esto se da a semejanza de una línea de geometría, cuya construcción fuera fácil, y cuyas propiedades y efectos fuesen muy admirables y de gran extensión. Y es que Dios es el único que puede ver todas las posibilidades y calcular cuál es la mejor: *dum Deus calculat, fit mundus*.

## La conducta en la sociedad

En su ética, Leibniz se pregunta por la finalidad del hombre y el medio para conseguirla. Dicho fin es la felicidad, y el medio para alcanzarla es la virtud. Y la razón es la que se encarga de dar orientación a nuestras apeticiones y accio-

32 G. W. Leibniz, *Teodicea*, I, § 7, Madrid: Aguilar, s.f., pp. 101-102.

33 É. Boutroux, *op. cit.*, pp. 247-248.

34 G. W. Leibniz, *Teodicea*, III, § 416, ed. cit., pp. 413-414.

nes hacia ese bien. De alguna manera esa moralidad es innata al ser humano.<sup>35</sup> Y el auténtico medio consiste en desarrollar la perfección en nosotros, de modo que haya siempre un progreso que se va dando en la vida moral del individuo en la sociedad.

Así, la ética de Leibniz es de virtudes, es decir, busca como perfección la virtud, sobre todo la de la caridad, que se plasma como justicia. La bondad moral es el amor, que es el vínculo de armonía entre los espíritus en la Ciudad de Dios, así como de todos los hombres en la sociedad cristiana. Por eso la virtud propiamente dicha es el amor cristiano, a saber, la caridad; y su opuesto, el vicio, es el egoísmo. De ahí que la adhesión a Dios sea la suprema felicidad de toda sociedad.

Como buen jurista, Leibniz señala muy claramente la conexión entre moral y derecho, resultando el derecho natural, que debe realizarse en el de gentes y en el de cada pueblo. En cuanto a su filosofía política y del derecho, nuestro autor –guiado por su optimismo– trata de conducir al mundo a la paz y la armonía. Cree que es posible lograr la unión de las iglesias cristianas y de los países europeos, para que luchen contra otros enemigos, como los turcos.

En ese sentido, Leibniz dice que el hombre, cuando ha logrado el orden ético en sí mismo y el orden político en la sociedad, es el microcosmos, imagen y expresión de todo lo existente: “Leibniz no dice que el alma del hombre sea únicamente un espejo del Universo, sino, además una imagen de la Divinidad; que nuestro espíritu, no contento con percibir las obras de Dios, es capaz de producir en pequeño algo que se les parezca, ‘porque para no decir nada de las maravillas de los sueños, en los cuales inventamos sin esfuerzo, y hasta sin voluntad, cosas en las que habría que pensar mucho para encontrarlas durante la vigilia, nuestra alma es arquitectónica hasta en las acciones voluntarias, y *descubriendo las ciencias según las cuales Dios ha ordenado las cosas (pondere, mensura, numero)*, imita en el pequeño mundo en que se ejercita, lo que Dios hace en grande’”.<sup>36</sup> Tal es la percepción de la armonía del cosmos que tenía el gran Leibniz.

---

35 É. Boutroux, *op. cit.*, pp.288 ss.

36 M. Halbwachs, *op. cit.*, pp. 141-142.

De una manera semejante a Pufendorf, Leibniz combate el monismo de las ciencias naturales y defiende el que las ciencias morales tienen su propia autonomía.<sup>37</sup> A pesar de ser gran científico y consumado matemático, y a pesar de que buscaba un método de tipo matemático para todas las ciencias, trató de defender la distinción de las ciencias morales y las naturales. Igual que Pufendorf, sostiene el derecho natural; pero, a diferencia de él, no lo ve como la sociabilidad simplemente tal, sino como la perfección del hombre en sociedad. A diferencia de Hobbes y Spinoza, no concibe el derecho como el conjunto de las leyes, pues el derecho sería fuerza; la ley puede ser injusta, pero el derecho no, como lo sostiene el iusnaturalismo. También atendió al derecho positivo, tanto dentro de la nación como internacional.

## Conclusión

Vemos, así, que la analogía ocupa un lugar de principalidad en el sistema leibniziano. Tal sistema está basado muy fuertemente en la expresión: las cosas son expresión de Dios, y cada mónada es expresión de todo el universo. Pero no de una manera unívoca, como quería Spinoza, sino de una manera aproximada, analógica. La expresión requiere de la analogía, que es el modo que tiene de realizarse. Por esa intervención de la analogía, de la analogicidad, Leibniz replantea de manera diversa nociones capitales como las de objeto, sujeto, individuo y mundo.

Esto es lo que, según José Luis Pardo, supo ver Gilles Deleuze en Leibniz: “La tesis más general de Deleuze ha sido siempre, sin embargo, que pensar la modernidad requiere retirar la condición de convergencia de los individuos en el mismo mundo y la condición de clausura de las singularidades en una misma mónada (como se han retirado en la pintura, la literatura, la música, la política y la vida cotidiana), sin sustituir la coherencia ontoteológica del mundo por una fundamentación que recurriría a la subjetividad como principio. No es extraño, entonces, que Leibniz resulte de particular utilidad en este campo: pues, una vez retirada la regla de composibilidad, la ontología claroscuro se manifiesta con toda su riqueza, en ausencia de punto geometral capaz de reformar la anamorfosis, y convirtiendo –al hacer pasar la diferencia por los entes,

---

37 R. Sève, *Leibniz et l'école moderne du droit naturel*, Paris: PUF, 1989, pp. 122 ss. y 182 ss.



y no solamente por el Ser- en visibles a los diferentes cuya oscuridad es objetiva, obligando al pensamiento a transformarse para pensarlos y convirtiendo a las entidades en ilusiones ópticas con fundamento en la diferencia. Es, sin duda, discutible que pueda definirse de esa manera la tarea del pensamiento contemporáneo; pero, de ser así, ningún pensamiento mejor que el de Leibniz podría ofrecerse como laboratorio experimental para una transformación de las nociones de objeto, sujeto, concepto, individuo y mundo, capaz de elevar a la filosofía a la altura de los tiempos”.<sup>38</sup> Deleuze ha visto a Leibniz como un sabio barroco, y en el Barroco predomina el claroscuro; es, por ello, una ontología claroscuro la de Leibniz, y es, asimismo, el pliegue, el rizoma, lo nómada en la filosofía, en esa filosofía de la diferencia que Deleuze tanto buscara. Ese claroscuro, muy del Barroco, es precisamente el analogismo, es la analogicidad, una especie de rizoma; es la sensibilidad para la analogía: ese concepto intermedio entre la univocidad rígida y la equivocidad disoluta, que nos da al mismo tiempo apertura y rigor en nuestro hacer filosofía. Huidizo y enigmático, pero efectivo, como la *vis* de Leibniz, que pasa las esencias a la existencia.

---

38 J. L. Pardo, “El Leibniz de Deleuze y la ontología claroscuro”, en Q. Racionero – C. Roldán (comps.), *op. cit.*, pp. 518-519.

# La armonía universal en Leibniz y la proporción analógica

---

## Introducción

Hay filósofos que ven la armonía, que captan la concordia entre las cosas. Tienen una actitud optimista. Otros, en cambio, perciben demasiado vivamente los desencuentros y el caos, que también se dan en las cosas. Muestran una actitud pesimista, nihilista. Ninguno como Leibniz para señalar el orden de este que consideraba el mejor de los mundos posibles. Uno recuerda que la novela *Cándido*, de Voltaire, se dedica a indicar, mordazmente, que Leibniz (personificado en Pangloss), pecaba de ingenuidad y candidez con tanto optimismo.<sup>39</sup>

Ciertamente otros lo vieron también. Por eso se le pueden señalar antecesores. Todos en línea neoplatónica. Pero lo importante no es tanto señalar a esos que lo precedieron, sino a los que venimos después. ¿Qué nos dice a nosotros? ¿Qué tanta presencia puede tener su pensamiento? Me parece que es capaz de darnos lecciones ahora, para rescatar ese sentido de la armonía, proporción o analogía. Y precisamente con una racionalidad analógica, según intentaré hacerlo ver.

## Armonía preestablecida y continuidad del ser

La dirección del sistema de Leibniz es un idealismo platónico. Él mismo dice, comparándose con Locke, que el sistema de éste se encuentra más cercano al de Aristóteles y el suyo al de Platón: “Efectivamente, aunque el autor del *Ensayo* dice muchísimas cosas bellísimas que yo aplaudo, nuestros sistemas difieren mucho. El suyo tiene mayor afinidad con el de Aristóteles, y el mío con el de Platón, aun cuando uno y otro nos alejamos de las doctrinas de estos dos

---

39 Voltaire, *Cándido y otros cuentos*, Madrid: Alianza, 1974, pp. 50 ss.

clásicos en muchas cosas”.<sup>40</sup> Tiene la inquietud del universal platónico, pero también el de la substancia individual aristotélica. Por eso, desde muy joven, comenzó a reflexionar sobre eso. Y a ello se debe el que, para su bachillerato, haya elegido como tema de tesis el del individuo.

Efectivamente, en su *Disputatio metaphysica de principio individui*, de 1663, en la que incluso en el título sigue a Suárez, y que es su tesis o disertación de bachillerato, a los 17 años, saca como uno de sus corolarios la tesis de que “las esencias de las cosas son [tantas] como sus números” (*essentiae rerum sunt sicut numeri*).<sup>41</sup> Walter Kinkel comenta que es una “tesis de aire pitagórico, delatora de la dirección intelectual que comenzaba a tomar el espíritu de Leibniz”.<sup>42</sup> Tanto el ideal matemático como el de fusión de contrarios le vienen del espíritu pitagórico. Y puede decirse que esa disertación, presentada por Leibniz en su adolescencia, contiene las semillas de toda su filosofía posterior.

En efecto, al igual que los pitagóricos, Leibniz trata de conciliar los opuestos. De hecho, él mismo osciló entre dos opuestos, que eran el idealismo y el mecanicismo, que mediatizó en un organicismo. El idealismo, con Platón, ve lo universal; el mecanicismo, con Ockham, ve lo individual. Leibniz los sintetizó en algo a la vez universal e individual: la mónada.<sup>43</sup> Da la razón a Demócrito, en el sentido de que hay átomos reales, pero son pensantes, espirituales. Así reconcilia el espiritualismo y el materialismo.

Leibniz había leído a Hobbes, de quien tomó la noción de *conatus*, o tendencia al movimiento, e incluso profundizó en ella, como concepto de *vis* (fuerza); adoptó, asimismo, la teoría de los *indivisibilia* de Cavalieri. De esto sacó la *ley de continuidad*, que es una de las principales en su sistema. La continuidad es la que le da un sentido de unión de contrarios, de mediación entre las cosas: “La naturaleza no da saltos” (*Natura non facit saltus*).

A Leibniz, desde el principio, le preocupó el problema del individuo; por eso sintió que Spinoza no había podido resolverlo, y por ende no podía hacer una

40 G. W. Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, Prefacio, Madrid: Editora Nacional, 1983, p. 40.

41 G. G. Leibniz, *Discusión metafísica sobre el principio de individuación*, introducción, traducción y notas de Mauricio Beuchot, México: UNAM, 1986, p. 32. Por supuesto que también se podría traducir este corolario III como “Las esencias de las cosas son como números”.

42 W. Kinkel, “Leibniz”, en Varios, *Los grandes pensadores*, Buenos Aires, 1940, t. II, p. 132.

43 J. Fischl, *Manual de historia de la filosofía*, Barcelona: Herder, 1984, p. 269.

física. Le faltaba el concepto de fuerza. Y, en el plano de la práctica, le faltaba el concepto de libertad auténtica, porque el sistema spinoziano rechazaba las causas finales.<sup>44</sup>

De acuerdo con el principio de continuidad, el concepto de *continuum*, aunque fuera divisible al infinito y estuviera compuesto de partes, del tipo que fueran, no se agotaba. La misma materia es divisible, y aun dividida, lo es hasta el infinito. El análisis del infinito, inventado por él, le dio el método para resolver los problemas en el concepto de *continuum*, pues le aplicó el proceso de *continuación*.

Leibniz hereda la idea agustiniana –de corte pitagórico, pero también bíblico– de que todo está hecho con número, peso y medida (*numerus, pondus et mensura*, como dice el Libro de la Sabiduría: *Sap.*, xi, 21). “Del mismo modo que para Nicolás de Cusa y para Galileo, para Leibniz ‘todo está en la naturaleza, por decirlo así, acompasado según número, peso y medida’”.<sup>45</sup>

Leibniz distingue las verdades de razón de las verdades de hecho. Las verdades de razón son necesarias, el pensamiento agota su contenido, en ellas el sujeto y el predicado mantienen la relación de identidad. Su principio es el de no contradicción o identidad. Las verdades de hecho son contingentes, el pensamiento no puede agotar su contenido, en ellas el predicado está contenido en el sujeto, pero no hay identidad, sino que la solución se prorroga hasta el infinito. Su principio es el de razón suficiente. A cada hecho se le debe buscar el fundamento racional.<sup>46</sup>

En su *Teodicea*, Leibniz trata de justificar a Dios frente a la existencia del mal. Bayle había dicho que un Dios que permite el mal no merece el nombre de Dios, y por eso Leibniz trata de justificar el que haya mal en el mundo. Este mundo es el mejor de los mundos posibles. Por eso tiene que haber mal en él, porque Dios sabría si el mejor no debería contener males, y así lo hubiera hecho. Él no puede querer el mal, sólo puede permitirlo. La voluntad divina está determinada por el conocimiento de lo mejor, y así actuó. Consideró que el mal entra en

44 G. Leibniz, *Discurso de metafísica*, § 30, en *Monadología, Discurso de metafísica y La profesión de fe del filósofo*, Barcelona: Eds. Folio, 1999, pp. 101-103.

45 W. Kinkel, *op. cit.*, p. 154.

46 G. Leibniz, *Monadología*, § 32, en *Monadología, Discurso de metafísica y La profesión de fe del filósofo*, ed. cit., p. 31.

el concepto del mejor de los mundos posibles. Incluso se vio movido a crear por amor al bien. Esto le parece a Kinkel que no resuelve el problema del mal, sino que solamente lo encubre: “Se ve, pues, que cuando intentamos situarnos en el punto de vista dogmático al que Leibniz fue aquí conducido por sus ligaduras históricas, es justamente cuando aparece más claro que Leibniz encubre, pero no resuelve el problema, y que aquella ecuación fundamental del idealismo, según la cual el ser es lo verdadero y lo moral, queda vulnerada. Si se piensa, en efecto, que el Ser absoluto está realizado en el mundo, no es ya posible admitir que el mundo pueda contener el mal. Aunque claro es que el error no se halla propiamente en esa contradicción, sino en el principio de donde esta contradicción se deriva, o sea en equiparar la realidad contingente con el Ser absoluto y divino. Porque la razón moral no es todavía real. Debe solamente *llegar a ser real*”.<sup>47</sup>

Pero, visto desde una hermenéutica analógica, la solución leibniziana está basada en la racionalidad de Dios, cuya voluntad sólo puede querer lo que su inteligencia le presenta como bueno. Por eso para Él lo bueno es sobre todo ontológico, metafísico, y es el criterio del mejor de los mundos posibles y del optimismo universal. Hay tres tipos de mal: el metafísico, que es la imperfección que acompaña a todo lo que es contingente; el físico, que es el que más nos atormenta, a saber, el dolor, el sufrimiento, etc.; y el moral, que es el pecado, el cual es peor que el físico, pero del que nos dolemos poco, o por lo menos no tanto como del otro. Pues bien, la raíz de todo mal es el metafísico, la imperfección congénita de las cosas creadas; por eso Dios permite el mal, ya que de otra manera no se reflejaría esa imperfección. Se mantiene la armonía cósmica.

Las verdades de hecho, las mónadas y todo el universo requieren de una armonía preestablecida, hecha por Dios, que garantice que todos esos entes, inconexos e inconectables (las mónadas no tienen ventanas), estén acordes en sus movimientos y en sus interacciones.<sup>48</sup> Por eso también la armonía preestablecida es una de las pruebas que da Leibniz de la existencia de Dios. Pues el universo necesita de ese relojero admirable que ha puesto esa maravillosa armonía entre las cosas. Una hermenéutica analógica diría que hay el riesgo de circularidad, pues se tiene que probar que hay un Dios que ha efectuado esa armonía preestablecida, y no derivarlo de la supuesta armonía preestablecida

47 W. Kinkel, *op. cit.*, pp. 185-186.

48 G. Leibniz, *Monadología*, § 51, ed. cit., p. 37.

entre las cosas. Pero, con la misma hermenéutica analógica, esto se puede sacar del principio de razón suficiente, ya que todas las cosas requieren de una razón suficiente, sea que el ser la tenga en sí mismo, como Dios, o en otro, como las creaturas, que tienen esa razón precisamente en Dios. Y así sí puede operar la prueba, y discurrir hasta la existencia de un Dios que es razón suficiente de todo. Es la noción de fundamento, que aborreció Heidegger, y que precisamente atacaba usando a Leibniz, en su opúsculo *De la esencia del fundamento*.<sup>49</sup> Pero es que no vio que se trata de un fundamento desfondado, según aquella imagen medieval (en Alain de Lille y San Buenaventura) de Dios como una esfera cuyo centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna.

## Algunas fuentes de Leibniz

El neoplatonismo de Leibniz ha sido señalado y adjudicado a la influencia directa de algunos renacentistas. Lo hace Friedrich Meinecke, quien asevera: “Leibniz, con Shaftesbury, es sólo comprensible en conexión con la tradición neoplatónica, que en la vida individual no ve sino el reflejo de lo divino y en los hombres microcosmos del macrocosmos”.<sup>50</sup> En Leibniz se encuentra, pues, recibida a través de los renacentistas, la idea del hombre como microcosmos, compendio del mundo, síntesis de todas las cosas y análogo o ícono del universo. Inclusive, de ahí le viene el principio suyo tan importante de la continuidad en todo el cosmos.

Entre otros, también Rodolfo Mondolfo habla de las influencias que tuvo Leibniz. Dice que recibió el neoplatonismo a través de pensadores renacentistas, como Bruno y Campanella. En concreto, Leibniz tuvo en gran aprecio a Campanella, y a través de él recibió el neoplatonismo de San Agustín. Tomás Campanella, dominico, fue muy influido por el santo de Hipona. En efecto, en la *Teodicea*, Leibniz cita explícitamente a Campanella para el tema de su optimismo. Éste viene desde San Agustín.<sup>51</sup> Algo que proviene de Agustín y que llegó a Leibniz a través de Campanella es el espiritualismo idealista, según el cual en todas las cosas hay algo de vida. Es el antecedente del pansiquismo leibni-

49 M. Heidegger, “Esencia del fundamento (o sobre el principio de razón suficiente)”, en *Hoelderling y la esencia de la poesía, seguido de Esencia del fundamento*, México: Ed. Séneca, 1944, pp.49 ss.

50 F. Meinecke, *El historicismo y su génesis*, México: FCE, 1943, p. 46.

51 R. Mondolfo, “Leibniz en la historia de la filosofía. (Formación y acción histórica de su pensamiento)”, en sus *Ensayos críticos sobre filósofos alemanes*, Buenos Aires: Eds. Imán, 1946, p. 18.

ziano de las mónadas. “El sentido interior que San Agustín afirmaba para los animales y los hombres como actividad sintética de la conciencia que recoge y relaciona las sensaciones exteriores, tenía en la cosmología agustiniana su grado preparatorio en una especie de sentido inconsciente, implicado en el conato de conservación (apetición ciega, si bien constante) común a todos los seres, incluso los vegetales y hasta los minerales”.<sup>52</sup> Así, todo en el universo tenía vida anímica y, por lo tanto, se llegaba al pansiquismo o concepción dinámica y espiritual de todas las cosas. También de Campanella toma la idea de procesos inconscientes, así como la ley de la continuidad y la armonía en la que aun los males colaboran al bien universal.

De Bruno recoge Leibniz las sustancias mínimas o mónadas.<sup>53</sup> Incluso hay una obra de Bruno que lleva el nombre *De monade*. Otra lleva el título *De minimo*, y tiene la influencia de Nicolás de Cusa. Son mónadas animadas y armonizadas por Dios. Es la idea neoplatónica de un alma universal que está “toda en todo y en cualquier parte del todo” (*tota in toto et in qualibet totius parte*). “Por esta omnipresencia del alma universal, tanto en Bruno como luego también en Leibniz, cada cosa es espejo del universo, cada ser es un microcosmos: ‘en cualquier cosa (dice Bruno), por pequeña que sea, puedes intuir un mundo’; ‘en cada hombre, en cada individuo se contempla un mundo, un universo’”.<sup>54</sup> De hecho, Leibniz dice en la *Monadología*: “Ahora bien, este enlace o acomodamiento de todas las cosas creadas a cada una y de cada una a todas las demás, hace que cada substancia simple tenga relaciones que expresen todas las demás, y que ella sea, por consiguiente, un espejo viviente y perpetuo del universo”.<sup>55</sup> Y afirma que “...las Almas en general son espejos vivientes o imágenes del universo de las criaturas, pero que los Espíritus son, además, imágenes de la Divinidad misma...”.<sup>56</sup> En efecto, para Bruno todas las cosas tenían alma y vida. Y el hombre era un microcosmos. De ahí que se pudiera estudiar el universo en nosotros mismos. Llegaba a admitir espíritu en los minerales, a saber, lo que los alquimistas llamaban *elixir*. De él tomaba Leibniz también la armonía: “La armonía o concordia, para Bruno, precisa multiplicidad y no solamente unidad; diferencia y oposición, no pura igualdad”.<sup>57</sup> Asimismo, de él tomaba aspectos

52 *Ibid.*, p. 19.

53 Sin embargo, Guillermo Fraile reporta que el vocablo “mónada” ya se encontraba Platón (*Filebo*), Escoto Eriúgena y Santo Tomás (*Historia de la filosofía, III Del humanismo a la Ilustración*, Madrid: BAC, 1966, p. 670, nota 34).

54 R. Mondolfo, *op. cit.*, p. 31.

55 G. Leibniz, *Monadología*, § 56, ed. cit., p. 39.

56 *Ibid.*, § 83, pp. 47-48.

57 R. Mondolfo, *op. cit.*, p. 35.



de su optimismo. Así, San Agustín, Cusa, Campanella y Bruno están reunidos en el sistema metafísico de Leibniz.

En todo ello está presente la analogía, como proporción que es, o armonía, a saber, en la armonía preestablecida, y no sólo entre el cuerpo y el alma, sino entre todas las cosas, entre todas las mónadas. Esa armonía le da a Leibniz su optimismo, y es orden o analogía. Es la idea antigua del universo como cosmos, y la del hombre como microcosmos de ese macrocosmos. Asimismo, las mónadas, esto es, todas las cosas, sobre todo las almas, son cada una, espejo de todas las otras, reflejo del cosmos entero. Es la iconicidad (el espejo, la especularidad, la especulación) que hace de todas las cosas imagen de Dios, sobre todo en el caso del ser humano. Está muy presente en Leibniz esta racionalidad analógica, que se vale de una hermenéutica analógica.

### **Analogía cósmica y hermenéutica. Interpretación icónica**

Se puede hablar de un tono hermenéutico que ha adoptado recientemente la filosofía. Pero ese tono hermenéutico, aunque es alto, presenta sus riesgos. Sobre todo, el del equivocismo. A diferencia de relativismos saludables, como el del propio Leibniz, la hermenéutica reciente se ha dado al relativismo extremo, que muchos han propiciado en la posmodernidad.

Tampoco se trata, claro, de volver al univocismo que fue el ideal de la modernidad. Tanto en los ambientes racionalistas como en los empiristas, la modernidad se caracterizó por su cientificismo, las más veces positivista, y eso la llevó a estrecheces que desembocaron en callejones sin salida. No es dable, pues, querer regresar a esa situación.

Contra ese univocismo y ese equivocismo, que llevan a situaciones no deseadas, se nos presenta una opción, que fue muy olvidada, o relegada, por no querida, que es el término medio entre la univocidad y la equivocidad, a saber, la analogía. Hace falta lograr una racionalidad analógica.

En una ponencia en la Jornada de Hermenéutica Analógica, realizada en octubre de 2009 en el Instituto Superior de Filosofía, de Valladolid (“Analogía ontológica en Aristóteles: el fundador de la Hermenéutica Antigua”), la connotada

aristotelista y hermeneuta Teresa Oñate llegó a decir que la hermenéutica debe ser analógica, o no será.<sup>58</sup> Tal vez no sea posible universalizar la analogía como Gadamer universalizó la hermenéutica, pero sí se puede afirmar que toda hermenéutica tiene que ser analógica, porque lo unívoco no necesita interpretación y lo equívoco no la acepta; esto es, tiene que oscilar entre la univocidad y la equivocidad, pues la univocidad mata la hermenéutica por inanición, y la equivocidad la mata por inflación.

El sentido de la armonía del cosmos, que se dio en muchos filósofos, singularmente en los pitagóricos, los platónicos, San Agustín, Cusa, Campanella, Bruno y Leibniz, nos mueve a pensar que en la interpretación tenemos que reflejar esa proporción que se da en las cosas. Es decir, la hermenéutica tiene que ser reflejo de la ontología. Si, como dicen estos autores, sobre todo Leibniz, cada cosa es espejo de todas las otras, porque en ella se refleja la armonía del cosmos, en el hombre es donde más se tiene que dar ese reflejo del orden cósmico, y el orden es analogía entre las cosas, proporción entre elementos.

Eso es lo que significa el sentido de la continuidad, de la conexión entre los entes, la analogía universal o simpatía cósmica que veían los estoicos. Esa continuidad se da en la armonía, en el orden; por eso las cosas se miran unas en las otras, como en espejos.

Ese carácter especular que tienen todas las cosas, unas con respecto a otras, no debe movernos sino a darnos cuenta de que la interpretación va del fragmento al todo, trata de ubicar el fragmento en el todo, reconstruir a veces el todo a partir del fragmento; mas para eso se tiene que ser capaz de ver el todo en el fragmento mismo. Claro que esto último siempre tendrá una naturaleza hipotética, conjetural.

Actuamos por conjeturas, vivimos en las hipótesis, somos el animal heurístico. A tientas avanzamos, tratando de no caernos (en la equivocidad), buscando terca e ilusoriamente la luz óptima (de la univocidad), aunque casi nunca la encontramos. Pero, eso sí, podemos contentarnos con el claroscuro (la analogía), que nos da luz y sombras, como ocurre en la vida.

---

58 J. M. Enríquez Sánchez, "Jornada de Hermenéutica Analógica", en *Estudios Filosóficos* (Valladolid, España), vol. LIX, n. 171 (2010), p. 358.

Un optimismo moderado, no iluso; una armonía no preestablecida, sino alcanzada, conquistada. Tanto en nuestra hermenéutica como en nuestra ontología, buscamos esa situación, que para nosotros, seres humanos, es la óptima. Es el mejor de los mundos posibles. Porque es lo que alcanzamos. Y con eso nos resulta suficiente.

Eso nos hace pleno el mundo, porque es como nos podemos relacionar con él; y nos hace pleno el conocimiento, porque es como podemos interpretar, comprender. Hermenéutica suficiente, y suficiente ontología. Sin el desiderátum de Leibniz, que pedía mucho, tal vez inclinado a ello por su gran optimismo.

En la realidad hay un orden, una armonía. No se capta de inmediato ni directamente, hay que trabajarla, elaborarla cognoscitivamente. Y el orden es analogía, es proporción, esa proporción que determina la armonía, en la que ésta consiste y que la exhibe. El mundo es proporción, la realidad es analógica.

Además de ser analógica, la realidad es icónica, porque es especular, es espejo, cada partícula refleja la totalidad. En el fragmento resplandece el todo. Y esto es lo que necesitamos para conocer suficientemente la realidad, siempre cargada de conjetura y de aproximación: cada fragmento es ícono del todo, como cada mónada es ícono, imagen o espejo del mundo completo. Lo analógico es icónico, lo icónico tiene esa capacidad de hacer conocer analógicamente aquello de lo que es imagen. Por eso a partir de nosotros conocemos todo lo demás.

## Hermenéutica y ontología

Leibniz nos enseña que la hermenéutica se funda en la ontología, que la interpretación, la comprensión o el conocimiento tiene su fundamento en nuestra idea del ser, de lo que existe. Por eso insistió tanto en la metafísica.

Él nos alecciona acerca de que la pregunta radical es metafísica: “¿Por qué es el ser y no más bien la nada?”.<sup>59</sup> Es la pregunta que Heidegger vio como la más metafísica de todas, la pregunta por el fundamento.<sup>60</sup>

---

59 G. W. Leibniz, *De rerum originatione radicali*, en *Opuscula philosophica selecta*, ed. P. Schrecker, Paris: Vrin, 1959, p. 87: “...primum agnoscere debemus eo ipso, quod aliquid potius existit quam nihil...”.

60 M. Heidegger, *¿Qué es metafísica?*, Buenos Aires: Eds. Siglo Veinte, 1967, p. 112.

Quizá no tengamos que detenernos tanto en el fundamento, pues éste lo vemos de manera analógica, que es lo mismo que decir de manera indirecta, atemática, implícita. Por eso no nos comprometemos demasiado en ello, al menos no tanto como lo hacía Leibniz, que eso provocó un gran rechazo en Heidegger, la acusación de ontoteología. Nos conformamos con una ontología más módica, más moderada, más débil.

Ello bastará para asentar nuestra hermenéutica. Y es a lo que apuntará la hermenéutica como dirección y sentido. Detrás de nuestras interpretaciones están los hechos. Al menos, nuestras interpretaciones tienen que adecuarse a los textos, los cuales apuntan a sus hechos. Ésa es su razón suficiente. Por eso la razón suficiente, al menos en relación con nosotros, está dada en el apoyo argumentativo que brindemos a nuestras interpretaciones. Toda interpretación requiere de una razón suficiente.

Y tiene que guardarse la continuidad, la que responde al *conatus* o fuerza interpretativa, para ir trabajando paulatina y sucesivamente la interpretación de un texto, de modo que el intérprete se vaya autocorrigiendo, hasta llegar a una comprensión aceptable de su texto, dentro del contexto en el que cobra sentido. (El *conatus*, a través de Spinoza, llega a ser voluntad de potencia, en Nietzsche.)

Digo que la interpretación, además de analógica, es icónica, porque para la comprensión de un texto se tiene que conjeturar en los fragmentos el todo, en los detalles el conjunto. Por lo general, partimos de datos incompletos y vamos completando poco a poco nuestra comprensión, sin que ella parezca que va a ser alguna vez total.

Por eso una hermenéutica analógica reúne tanto la analogía como la iconicidad. (Para Charles S. Peirce la iconicidad era analogía, lo icónico era siempre analógico.) Tenemos que realizar en la hermenéutica esa idea que Leibniz ponía en la ontología, a saber, que cada mónada era espejo, imagen o reflejo de la totalidad, y saber captar en cada parte del texto lo que resplandece de manera fragmentaria pero que nos puede llevar a la comprensión suficiente del texto mismo. Tal vez nunca será completa (¿cuál es la comprensión plena y definitiva del texto de Platón, o del de Hegel, o del de Heidegger?), pero sí lo bastante como para aquietar nuestra sed de comprensión, para responder satisfactoriamente nuestras preguntas. Si sabemos que las interpretaciones definitivas de

los textos se nos irán siempre a lugares ideales, con todo, podemos contar con que, haciendo nuestro esfuerzo, llegaremos a la comprensión suficiente para nosotros, y con eso es bastante. Inclusive, es mucho.

Tal es la bondad de una racionalidad analógica, que participa del optimismo de Leibniz, pero de manera más moderada; toma en cuenta su afán de armonía, pero no la ve a ésta como preestablecida, sino que la va estableciendo paso a paso; y aprovecha su idea de que cada parte es espejo de la totalidad, para saber ver que cada fragmento es ícono del todo, y así buscar en los elementos del texto la configuración, así sea hipotética y conjetural, del texto en su totalidad.

## Conclusión

Avanzamos a tientas, en el camino de la interpretación, tanto en la hermenéutica como en la ontología. Nos afanamos en el conocimiento y la comprensión del hombre. Vivimos el mundo a través de los textos, como vivimos la realidad a través de los símbolos, el ser a través de sus signos, los entes. Pero tenemos algo que Leibniz supo ver, por eso su gran alegría, su optimismo fundamental: tenemos capacidad de apercepción, de anticiparnos a lo que captamos o percibimos, a lo que comprendemos.

Esa capacidad es la que nos ayuda a ver en el fragmento el todo, en los pedazos la totalidad, en los detalles ir configurando el texto completo. Y eso es capacidad analógica e icónica. Por eso una hermenéutica analógica, que nos haga avanzar en el despliegue de esa capacidad, que se encuentra en nosotros como pliegue barroco, que tan claramente veía Deleuze en Leibniz. Y ahí se está, siguiéndonos, dándonos continuidad, y tal vez hasta armonía, no preestablecida, pero sí ganada, lograda, con el esfuerzo de comprensión que necesitamos desatar para poder desplegar el pliegue, que nos hace pasar a lo real, que nos conecta con la realidad. Pliegue hermenéutico, que desemboca en pliegue ontológico, con optimismo suficiente.

# La ontología de Leibniz. el problema de los universales y el problema del individuo

---

## Introducción

Leibniz fue un gran metafísico. De él recoge Heidegger la pregunta “¿Por qué es el ser y no la nada?”, que se encuentra en uno de sus escritos menores.<sup>61</sup> Con ella muestra la inquietud mayor de la ontología. La filosofía de Leibniz sigue de cerca a la de Descartes; pero también es crítica de ésta (p. ej. en la demostración de la existencia de Dios), como lo es también del materialismo de los atomistas y de los mecanicistas, y, sobre todo, de la gnoseología empirista de Locke. Contra esta última, sostiene que hay ideas innatas; que las ideas no tienen sólo definición nominal; que se debe distinguir entre el acto ideatorio y el contenido de la idea; que se debe distinguir entre imagen e idea, así como entre palabra e idea. De este modo, parece considerar netamente como nominalista la postura del empirismo. A este nominalismo subjetivista opone el realismo platonizante, y los sintetiza en su tesis de la *objetividad ideal*.<sup>62</sup>

Si en cuanto al problema de los universales sostiene ese realismo, en el tema de la individuación sostiene la tesis nominalista, re-trabajada por Suárez, a quien siguió mucho, pues conocía las *Disputationes metaphysicae* de éste. Suárez le servía para concordar tanto el realismo como el nominalismo en una síntesis un poco diferente.

---

61 G. W. Leibniz, “De rerum originatione radicali (1697)”, en *Opuscula philosophica selecta*, Paris: Vrin, 1959, p. 87: “... primum agnoscere debemus eo ipso, quod aliquid potius existit quam nihil”.

62 J. Xirau, “Leibniz. Las condiciones de la verdad eterna”, en su obra *Descartes, Leibniz, Rousseau*, México: UNAM, 1973, p. 121.

## La monadología

Leibniz fue muy sensible con la noción de substancia.<sup>63</sup> Quiso rescatarla a toda costa. Conocía la doctrina aristotélica, continuada por los escolásticos, y también las teorías de los modernos. Trató de superarlas a ambas, e ideó el concepto de mónada. En contra del mecanicismo de los modernos, propuso un organicismo, según el cual, los átomos de realidad eran substancias simples (mónadas), individuadas en ellas mismas, y separadas unas de otras, de índole espiritual.

Dios, el que las creó, también dejó una armonía preestablecida, por la que esas mónadas se unían y conformaban cuerpos, que eran agregados, o unidades *per se*, como la del alma, que era una mónada rectora, o Dios, que era la mónada de las mónadas. Estas unidades eran cerradas en sí mismas, no tenían ventanas; pero se comunicaban por esa armonía, y expresaban el orden que el Creador había establecido, representaban la armoniosa proporcionalidad del todo, la analogía universal o cósmica.

En efecto, cada mónada es expresión de Dios, y además representa a todas las otras mónadas. Cada una de ellas contiene en sí misma todo el universo. Por eso decía Leibniz que el individuo es infinito, es susceptible de un sinnúmero de cualidades, aspectos o descripciones.

De esa metafísica u ontología, que era una monadología, surgen sus respuestas al tema del ente individual y al de los principios universales que lo rigen. Es decir, el problema de los universales y el problema de la individuación, según se verá a continuación.

## El problema de los universales

No en un tratado explícito, pero sí en varias partes de su obra, Leibniz afronta el problema de los conceptos y términos universales, y trata de explorar su significado. Es uno de los grandes problemas de la filosofía, con aspectos on-

---

63 É. Boutroux, "La philosophie de Leibniz", en G. W. Leibniz, *La monadologie*, Paris: Librairie Générale Française, 1991, pp. p194 ss.



tológicos y gnoseológicos, y no podía haberlo dejado de lado. Veamos los pasos de su tratamiento.

## Rechazo del nominalismo empirista

Leibniz responde al *Ensayo sobre el entendimiento humano*, de Locke, con los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*. Es importante para Leibniz destacar que las ideas no tienen sólo definición nominal sino además real, esto es, que no sólo hay sólo ideas nominales sino también reales, en contra del pensador inglés; porque, de otro modo, y de acuerdo con el nominalismo de éste, todas las ideas serían arbitrarias. En efecto, según Locke, las ideas se definen arbitrariamente por definición nominal. Pero, siendo tal definición arbitraria, también las verdades dependerían del arbitrio humano. Por eso es necesario poner de relieve la definición real.<sup>64</sup> Esto nos lleva a la distinción entre la palabra y la idea. La idea es también, como la palabra, un signo; pero es muy diferente. La palabra es arbitraria y subjetiva, la idea es necesaria y objetiva. Y la idea es independiente de la palabra, pues la palabra está mezclada con lo sensible, mientras que la idea es completamente pura. De otro modo, la verdad estaría supeditada a las palabras, y se dividiría según los signos, lo cual ridiculiza Leibniz así: “Entonces también tendremos verdades *literales*, las cuales se dividirán en verdades de papel o de pergamino, de tinta negra corriente o de tinta de imprenta, en vista de que las verdades hay que distinguirlas por los signos. Más vale colocar las verdades en su relación entre los objetos de las ideas, a causa de la cual una está comprendida o no en la otra. Eso no depende de las lenguas, y lo tenemos en común con Dios y con los ángeles; y cuando Dios nos manifiesta una verdad, aprendemos aquella que está en su entendimiento, pues aun cuando exista una infinita diferencia entre sus ideas y las nuestras en cuanto a la perfección y a la extensión, siempre resultará cierto que concuerdan en una misma relación. Por tanto, la verdad debe ser situada en dicha relación, y podemos distinguir entre las *verdades*, que son independientes de nuestro capricho y entre las *expresiones*, que inventamos según nos parece”.<sup>65</sup>

64 G. W. Leibniz, *Discurso de metafísica*, en *Tratados fundamentales*, primera serie, Buenos Aires: Losada, 1946 (2a. ed.), p. 129.

65 G. W. Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, IV, c. 5, § 2, Madrid: Editora Nacional, 1983, p. 476. Llama la atención el que Leibniz atribuya verdad a las ideas y no sólo a las proposiciones, como es lo usual. Lo hace al modo de Descartes. Sin embargo, Leibniz explica que lo hace de manera traslaticia, y que en realidad las únicas susceptibles de verdad o falsedad son las proposiciones. “Contentémonos –dice– con buscar la verdad en la correspondencia entre las proposiciones que hay en el espíritu y las cosas que se consideran. Es cierto que yo mismo he atribuido la verdad

Así, Leibniz no es nominalista completo, porque, además, planteará la existencia de verdades eternas y arquetipos de las cosas en la mente divina.

Distinguiendo entre signo e idea, distinguiremos lo subjetivo de lo objetivo. Para profundizar en esta distinción, hay que separar también la imagen de la idea. La imagen depende de los sentidos, y hay ideas que se vinculan con ellos, pero las ideas principales son más bien independientes, tanto de la sensación como de la imaginación. La función intelectual más perfecta es aquella en la que el contenido es conceptual o ideal, independiente de cualquier imagen: las ideas metafísicas, las ideas matemáticas, las ideas morales. “Así, las expresiones que están en nuestra alma, ya se las conciba o no, se las puede llamar ideas; pero las que se conciben o se forman, pueden denominarse nociones, *conceptus*. Pero de cualquier manera que se tome, es siempre falso decir que todas nuestras nociones proceden de los sentidos que se llaman exteriores, pues la que tengo de mí y de mis pensamientos y, por consiguiente, del ser, de la substancia, de la acción, de la identidad y de muchas otras, proceden de una experiencia interna”.<sup>66</sup> Ya se perfila el innatismo de las ideas de nuestro pensador.

Por una parte, no todos nuestros conceptos proceden de la experiencia sensible exterior, sino que algunos proceden de la interior. Por otra, ni siquiera todos nuestros conceptos, y mucho menos las ideas –que están en el alma y no se forman en ella–, dependen de la experiencia sensible ni de la imaginación. “Aun cuando lo veamos todo en Dios, no es por esto menos necesario que tengamos también nuestras ideas propias, es decir, no ciertas imágenes, sino afecciones o modificaciones de nuestro espíritu que correspondan a lo mismo que percibimos en Dios; pues como nuestros pensamientos se reemplazan constantemente unos por otros, se opera cierto cambio en nuestros espíritus”.<sup>67</sup> Con esto, Leibniz presiona para distinguir entre los actos y los contenidos del pensamiento, o, de manera aproximada, entre los conceptos formales y los conceptos objetivos. Los actos y las formas (*species*) del pensar pertenecen a cada individuo y son, por tanto, subjetivos. En cambio, los contenidos no dependen de los individuos pensantes. Leibniz ve muy claramente que los contenidos ideales

---

a las ideas, diciendo que las ideas son verdaderas o falsas; pero en tales casos siempre me refiero efectivamente a la verdad de las proposiciones que afirman la posibilidad del objeto correspondiente a la idea. En in sentido exactamente igual podemos decir asimismo que *un ser es verdadero*, es decir que la proposición que afirma su existencia actual o cuando menos su existencia posible es efectivamente una proposición verdadera” (*Ibid.*, § 11, p. 477).

66 El mismo, *Discurso de metafísica*, en *Tratados fundamentales*, ed. cit., p. 133.

67 El mismo, *Meditaciones sobre el conocimiento, la verdad y las ideas*, en *Tratados fundamentales*, ed. cit., p. 156.

rebasan la individualidad de los sujetos, no están en el tiempo y el espacio, son intemporales. De ahí que la verdad no dependa de las mentes individuales, sino que es eterna; no nace y muere con los individuos que la piensan, sino que es verdad independientemente de que sea pensada o no. El contenido de las ideas trasciende a los actos y formas de la ideación, se da con independencia de ellos. Leibniz trata de eludir el psicologismo, que hacía depender la idea respecto de la mente, y postula una existencia independiente para la idea, una especie de realismo ideal o de las ideas.

## Innatismo y ejemplarismo

Distinguiendo entre el acto del pensamiento como forma y el contenido del pensamiento como su materia, Leibniz llega a la postulación de las ideas innatas. No nos llegan de afuera por los sentidos, sino que Dios las ha puesto en nuestra alma y las está depositando continuamente en ella. Los contenidos ideales objetivos están en nosotros independientemente de nuestros actos y formas ideatorias. “Tenemos en el espíritu todas esas formas, e incluso en todo momento, porque el espíritu expresa siempre todos sus pensamientos futuros, y piensa ya, aunque confusamente, sobre lo que pensará algún día distintamente. Y nada podría sernos enseñado cuya idea no estuviese ya en el espíritu, la cual es como la materia de que se forma ese pensamiento”.<sup>68</sup> Claramente, pues, sostiene la existencia de ideas innatas en nuestra mente.

Según Leibniz, esto fue lo que comprendió Platón con su teoría de la reminiscencia, aunque hay que dejar de lado su doctrina de la preexistencia del alma. Pero, siguiendo a Platón, Leibniz pasa del innatismo al ejemplarismo, es decir, Dios pone en nosotros las ideas; y de esto se desprende que en él tienen su fundamento. “Nuestra certidumbre sería escasa o más bien nula si no hubiera otro fundamento de las ideas simples que el procedente de los sentidos. Habéis olvidado, señor, cómo he demostrado que las ideas están originariamente en nuestro espíritu y que aun nuestros pensamientos proceden de nuestro propio fondo, sin que las demás criaturas puedan tener una influencia inmediata sobre el alma. Por lo demás, el fundamento de nuestra certidumbre respecto de las verdades universales y eternas, está en las ideas mismas, independiente-

---

68 El mismo, *Discurso de metafísica*, en *Tratados fundamentales*, ed. cit., p. 131.

mente de los sentidos, como tampoco dependen de los sentidos las ideas puras e inteligibles, por ejemplo, la del ser, de lo uno o de lo mismo, etc. Pero las ideas de las cualidades sensibles como el color, el olor y el sabor, etc. (que, en efecto, no son más que fantasmas), proceden de los sentidos, es decir, de las percepciones confusas. Y el fundamento de la verdad de las cosas contingentes y singulares está en el hecho de que los fenómenos de los sentidos están ligados exactamente como las verdades inteligibles lo exigen. He aquí la diferencia que se debe hacer, mientras que la que vos hacéis entre las ideas simples y compuestas pertenecientes a las substancias y a los accidentes no me parece fundada, porque todas las ideas inteligibles tienen sus arquetipos en la posibilidad eterna de las cosas”.<sup>69</sup> Este ejemplarismo platónico es el que hace de nuestro autor un realista en cuanto al problema de los universales, a pesar de que en otros puntos sigue a los nominalistas, como en el hecho de que muchas de nuestras ideas provienen de los sentidos.

## El peligro del ontologismo

Los objetos exteriores no influyen sobre nosotros para que tengamos ideas. Estas se encuentran en nosotros y proceden de Dios, quien es el único que puede influir sobre nosotros. Ninguna otra cosa actúa sobre nuestra alma para producir en ella la idea, sino que sólo Dios es el que nos provee de ellas por vía de iluminación. “No tenemos, pues, en nuestra alma las ideas de todas las cosas sino en virtud de la acción continua de Dios sobre nosotros, es decir, porque todo efecto expresa su causa, y, por tanto, la esencia de nuestra alma es una cierta expresión, imitación o imagen de la esencia, pensamiento y voluntad divinos y de todas las ideas comprendidas en ellos. Puede, pues, decirse que sólo Dios es nuestro objeto inmediato fuera de nosotros y que por él vemos todas las cosas: por ejemplo, cuando vemos el sol y los astros, es Dios quien nos da y nos conserva las ideas de éstos y él quien nos determina a pensar en ellos de una manera efectiva, mediante su concurso ordinario, cuando nuestros sentidos están dispuestos de cierta manera, según las leyes establecidas por él”.<sup>70</sup> El origen de las ideas innatas es Dios, que las coloca en nuestra mente. Él interviene en nuestro conocimiento, por lo que puede pensarse que conocemos en Él.

69 El mismo, *Nuevo tratado sobre el entendimiento humano*, IV, c. 4, § 4, Buenos Aires: Aguilar, 1972, p. 60.

70 El mismo, *Discurso de metafísica*, en *Tratados fundamentales*, ed. cit., p. 133.

Pero, si Dios es el objeto inmediato de nuestro intelecto, se corre el riesgo de caer en un ontologismo como el de Malebranche, según el cual, conocemos las cosas por la intuición de las ideas divinas correspondientes. Es decir, conocemos todo en Dios. Malebranche explicaba la función de los sentidos con su ocasionalismo, a saber, las sensaciones son únicamente la ocasión para que Dios nos dé a conocer las cosas mediante sus ideas divinas. Leibniz evita ese ocasionalismo y más bien explica la función de los sentidos con su doctrina de la armonía preestablecida: Dios ha establecido las leyes del funcionamiento del hombre de modo que a cada sensación le corresponda armoniosamente una idea independiente por una concordancia establecida de antemano. Rechaza, pues, el ocasionalismo. Dice: “Sin embargo, no comparto la opinión de algunos sagaces filósofos que parecen sostener que nuestras ideas mismas están en Dios, y de ninguna manera en nosotros. (...) Es preciso también que el alma sea positivamente afectada de cierta manera cuando piensa en algo, y es necesario que haya en ella de antemano, no sólo la potencia pasiva de poder ser afectada así, la cual está ya completamente determinada, sino también una potencia activa, en cuya virtud ha habido siempre en su naturaleza signos de producción futura de ese pensamiento y disposiciones para producirlo en su momento”.<sup>71</sup> Y no sólo rechaza el ontologismo, sino la teoría cercana a él de un cierto averroísmo según el cual sólo tenemos el intelecto pasivo para recibir ideas, y Dios es el intelecto activo que las produce en nosotros. Directamente se opone a Malebranche, relacionándolo con el averroísta Pomponazzi, con el panteísta Spinoza y con los místicos quietistas, en un escrito donde combate la idea de un espíritu universal del que los espíritus individuales recibirían todo el conocimiento. Argumenta, entre otras cosas, que sabemos por experiencia que somos, en nuestra individualidad, algo que piensa, que apercibe, que quiere, y que somos distintos de cualquier otra cosa que piensa y que quiere, de modo que no podemos pensar con las ideas de otro ni ejercer nuestra voluntad con los deseos de otro.<sup>72</sup>

## Las ideas y principios en sí: las verdades eternas

Con mucha claridad, en la *Monadología*, Leibniz divide las verdades en verdades de hecho y verdades de razón. Las primeras necesitan pruebas, las segundas no,

71 *Ibid.*, p. 134.

72 El mismo, *Consideraciones sobre la doctrina de un espíritu universal*, en *Tratados fundamentales*, ed. cit., p. 56.

pues su opuesto es imposible; son verdades no sujetas al tiempo, eternas. Tales verdades se enuncian en proposiciones de identidad, que son principios primitivos o axiomas, no susceptibles de demostración. Y constan de ideas simples, plenamente inteligibles (por contraste con las ideas compuestas, que provienen de los sentidos), las cuales no son susceptibles de definición, por ser primitivas.<sup>73</sup> De estas verdades eternas dependen las verdades temporales. “Mas, para explicar con mayor claridad cómo de las verdades eternas o esenciales y metafísicas nacen las verdades temporales, contingentes o físicas, debemos reconocer que, por lo mismo que existe algo más bien que nada, hay en las cosas posibles, es decir, en la posibilidad misma o en la esencia, una cierta necesidad de existencia y, por así decirlo, una propensión a la existencia; en una palabra, que la esencia tiende por sí misma a la existencia. De aquí se sigue que todas las cosas posibles, es decir, que expresan la esencia o la realidad posible, tienden con igual derecho a la existencia”.<sup>74</sup>

Se ve, en efecto, que las ideas subsisten de alguna manera como entes posibles que tienden a la realidad. Ahora el problema es explicar cómo subsisten y cómo llegan a la realidad. Leibniz lo resuelve así: “Yo respondo que ni estas esencias ni estas verdades eternas de que se trata son ficciones, sino que existen en cierta región de las ideas, si puedo expresarme así, es decir, en Dios mismo, fuente de toda esencia y de la existencia de todos los seres. Y la existencia de la serie actual de las cosas demuestra bastante por sí misma que mi aserción no es gratuita. Pues como dicha existencia no contiene su razón de ser... sino que hay que buscarla en las necesidades metafísicas o las verdades eternas, y como lo que existe no puede proceder sino de lo que ya existía..., es preciso que las verdades eternas tengan su existencia en un cierto sujeto absoluto y metafísicamente necesario, es decir, en Dios, en el cual reside la virtud de realizar este mundo, que de otra manera sería imaginario”.<sup>75</sup> Lo cual se ve corroborado en la *Monadología*: “También es verdad que en Dios radica no sólo el origen de las existencias, sino también el de las esencias, en tanto que reales, o de lo que de real hay en la posibilidad. Y esto es así porque el Entendimiento de Dios es la región de las verdades eternas, o de las ideas de que dependen, y que sin Él no habría nada real en las posibilidades, y no sólo nada existente, sino tampoco

73 El mismo, *Monadología*, § 33, en *Monadología, Discurso de Metafísica, La profesión de fe del filósofo*, Barcelona: Folio, 1999, p. 32.

74 El mismo, *Del origen radical de las cosas*, en *Tratados fundamentales*, ed. cit., p. 169.

75 *Ibid.*, pp. 171-172.



nada de posible”.<sup>76</sup> Es, como vemos, un ejemplarismo divino el que está sosteniendo nuestro autor; por lo tanto, un realismo ontológico. Semejante al de San Agustín y otros neoplatónicos.

## Leibniz y la historia del principio de individuación

Ahora bien, si Leibniz fue realista platónico en cuanto al problema de los universales, en el tema de la individuación prefiere la secta de los nominalistas, filtrada por Suárez, el cual también fue nominalista en muchos puntos, aunque trató de conciliar a los tomistas, los escotistas y los ockhamistas.<sup>77</sup> Quizás por este espíritu tan irenista fue del agrado de nuestro autor.

Sin duda con un gran poder creativo, antes de entrar en contacto con el pensamiento cartesiano, Leibniz se suma a toda la tradición escolástica –y esto le dejará su impronta– que discutía el problema central del principio de individuación de cada ente. No se contenta con adoptar tal o cual solución escolástica, sino que ya desde entonces da muestras de su genio innovador.<sup>78</sup>

Leibniz recibió la filosofía medieval a través de los escolásticos de los siglos xvi y xvii, especialmente Suárez, que había tenido mucha influencia en Alemania.<sup>79</sup> Los escolásticos post-renacentistas solían dividirse en tres escuelas: la tomista, la escotista y la nominalista (terminista o nominal). Uno de los criterios de tal división era la respuesta que cada una de esas escuelas daba al problema de los universales; pero también correspondía a diferencias en cuanto al correlativo problema de los entes individuales, esto es, al principio de individuación. Los tomistas profesaban como principio de individuación la materia signada (determinada) por la cantidad, los escotistas sostenían como dicho principio la “haecceidad”, y los nominalistas ponían como principio de individuación sencillamente la entidad total de la cosa. Por otra parte, Suárez proponía –tratando de sintetizar las posturas de Tomás y de Escoto– una solución muy cercana a la de los nominalistas: la entidad total del individuo.<sup>80</sup>

76 El mismo, *Monadología*, § 43, ed. cit., p. 34. Cfr. el mismo, *Teodicea*, Madrid: Aguilar, s.f., pp. 49 y 112.

77 A. Robinet, “Suárez dans l’oeuvre de Leibniz”, en *Cuadernos salmantinos de filosofía*, VII (1980), pp. 191 ss.

78 G. Grua, “La position de Leibniz par rapport aux ontologies scolastiques et ses conséquences dans sa doctrine”, en *Doctor Communis*, 1 (1951), pp. 102 ss.

79 P. Mesnard, “Comment Leibniz se trouve placé dans le sillage de Suárez”, en *Archives de Philosophie*, 18 (1949), pp. 7 ss.

80 J. Assenmacher, *Die Geschichte des Individuationsprinzips in der Scholastik*, Leipzig: Meiner, 1926; J. R. Rosenberg,



## Principios aristotélicos

La clave para la comprensión de esta problemática y sus respectivas posturas se halla en la doctrina hilemorfista de Aristóteles. A grandes rasgos, el hilemorfismo aristotélico consiste en concebir al ente corpóreo como compuesto de materia prima y forma substancial. El cuerpo consta de ambos principios o causas, material y formal, con todas las propiedades que le vienen de ellos. La materia es el substrato o receptáculo potencial de la forma, y la forma es la perfección actualizadora que hace al compuesto ser una substancia y que le sean inherentes sus diversos accidentes. De este modo, cada materia funge como potencia que recibe y limita el acto de la forma. La forma es el acto que da entidad plena a la cosa, delimitada por la materia, y le da lo específico de la clase de cosas –por ejemplo, la humanidad– a la que el individuo pertenece. Y, así como la forma es principio de especificación, la materia es principio de individuación.<sup>81</sup>

Pero esta teoría general de Aristóteles sobre la materia y la forma (hilemorfismo) recibió –sobre todo en cuanto al principio de individuación– diversas interpretaciones y notables modificaciones según las escuelas que la estudiaron. Será conveniente, pues, examinar a los principales autores o escolarcas.

## Escuela tomista

Tomás de Aquino interpreta la materia y la forma como co-principios, esto es, se necesitan el uno al otro. La materia es la más dependiente, por ser puramente potencial, mientras que la forma es la que la actualiza, y, por tanto, tiene mayor carga ontológica, mayor perfección e independencia. La forma se comporta como acto, y la materia como potencia. Y, ya que la potencia limita al acto, la materia ha de limitar o restringir a la forma; será, por eso, principio de individuación, mientras que la forma lo es de especificación (coloca al individuo en una especie). La materia individualiza, pero no por sí sola, sino que se le añade el concurso de la cantidad, la cual interviene después de la composición con

---

*The Principles of Individuation. A Comparative Study of Saint Thomas, Scotus and Suárez*, Washington: The Catholic University of America Press, 1950.

81 Aristóteles, *Physica*, I, 7, 190b20; A. Mansion, *Introduction à la physique aristotélicienne*, Louvain: Nauwelaerts, 1945, D. Dubarle, “L'idée hylemorphiste d'Aristote et la compréhension de l'univers”, en *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 36 (1952), pp. 3 ss., 205 ss.

la forma.<sup>82</sup> Se trata, pues, de una materia determinada o dimensionada por la cantidad.<sup>83</sup>

Esto se explica atendiendo a la relación de la materia con la forma. La substancia corpórea se compone de ambas, pero recibe los accidentes por virtud de la forma: incluso el accidente de la cantidad, que está en la línea de la materia. Esta cantidad, que aporta la unidad numérica del individuo, es la extensión dimensional determinada, aunque –por otra parte– con cierta indeterminación en cuanto a la figura y la medida, ya que éstas pueden variar en el individuo, aun cuando éste permanezca siendo el mismo.<sup>84</sup> La determinación que conviene a tales dimensiones que afectan a la materia es la que justamente pertenece al individuo en el momento preciso en que se lo considera.

Según ya se ha dicho, la forma es principio de especificación y, como tal, no concurre directamente a la individuación del cuerpo: lo hace secundariamente, al permitir la inherencia de la cantidad en la substancia corpórea. Pero tampoco la materia individualiza sola, sino con el concurso de la cantidad, la cual adviene –en cuanto accidente– al compuesto por virtud de la forma, y no antes de ella.<sup>85</sup>

Por eso la cantidad concurre a individualizar junto con la materia en el compuesto, donde ya se da la forma, la cual permite la inherencia de los accidentes en la substancia. Por otra parte, ya que es un accidente, la cantidad sola mucho menos podría individualizar al compuesto o substancia corpórea.<sup>86</sup> En consecuencia, esta función individualizadora la ejerce la materia, primordialmente, y la cantidad es un aditamento que acude a “reforzarla” intrínsecamente. En efecto, siendo la cantidad algo accidental, sólo puede intervenir indirectamente; y la materia, a fuer de esencial, interviene directamente.<sup>87</sup> Pero el papel de la cantidad es importante, ya que confiere al cuerpo la extensión delimitada, la cual afecta a la materia, pues la cantidad produce el que la cosa sea extensa,

82 Sto. Tomás, *In I Sententiarum*, dist. 8, q. 5, a. 2.

83 El mismo, *De ente et essentia*, c. 2.

84 El mismo, *In Boethii De Trinitate*, q. 4, a. 2.

85 En este punto se han querido ver diferencias en Cayetano y el Ferrariense, ver U. Degl’Innocenti, “Il pensiero di S. Tommaso sul principio d’individuazione”, en *Divus Thomas* (Piacenza), 45 (1942), pp. 35 ss.; A. Gazzana, “La ‘materia signata’ di S. Tommaso secondo la diversa interpretazione del Gaetano e del Ferrarese”, en *Gregorianum*, 24 (1943), pp. 78 ss.; U. Degl’Innocenti, “Del Gaetano e del principio d’individuazione”, en *Divus Thomas* (Piacenza), 51 (1949), pp. 202 ss.

86 Sto. Tomás, *Quodlibetum I*, q. 10, a. 21; *Compendium Theologiae*, c. 1.

87 El mismo, *Summa Contra Gentiles*, l. I, c. 21.

que tenga extensión;<sup>88</sup> y esto lo hace gracias a la materia, porque la substancia material es la que propiamente es susceptible de extensión.

En conclusión, la materia en relación con la cantidad, esto es, la materia determinada por la cantidad efectúa la individuación de la substancia corpórea. Con otras palabras, la substancia corpórea se individualiza por tener una determinada cantidad de materia, o, dicho de otra manera, por tener una materia determinada por la cantidad que compete a dicha substancia. Tal es el significado de la formulación del principio de individuación como *materia signata quantitate* en el tomismo.<sup>89</sup>

## Escuela escotista

Duns Escoto efectúa su propia interpretación del hilemorfismo aristotélico. Para él la materia no es pura potencia y receptividad, sino que tiene una entidad positiva fuera del intelecto y de su causa.<sup>90</sup> Ya que la materia tiene carácter positivo y actual, tiene su entidad propia independientemente de la forma.<sup>91</sup> Así, puede ser extendida sin recurso a la forma, y aun puede existir sin ella y antes de ella, al menos por virtud de la intervención divina.<sup>92</sup> Tanto la materia como la forma tienen su entidad propia, no dependiente la una de la otra.<sup>93</sup>

Asimismo, la entidad se identifica con la unidad. Y, como estos elementos (materia y forma) que entran en composición tienen ya cierta entidad, por lo mismo, tienen también cierta unidad. Pues bien, como en la substancia individual se conjuntan algo universal y algo particular (la especie y lo individual), en cada compuesto corpóreo hay de suyo dos compuestos (uno universal y otro particular), con sus respectivas materias y formas; lo cual nos daría seis entidades en el compuesto substancial: (i) un compuesto universal, con (ii) una materia universal y (iii) una forma universal; además, (iv) un compuesto individual, con (v) una materia particular y (vi) una forma particular.<sup>94</sup> Escoto

88 El mismo, *Summa Theologiae*, III, q. 77, a. 2.

89 A. G. Fuente, "Interpretaciones tomistas de la fórmula 'materia signata quantitate'", en *Estudios Filosóficos*, 10 (1961), pp. 461 ss.

90 J. Duns Escoto, *Opus oxoniense*, I, II, d. 12, q. 1, n. 13.

91 *Ibid.*, I, II, d. 12, q. 2, n. 3.

92 *Ibid.*, I, II, d. 12, q. 2, n. 4.

93 T. Barth, "Der Hylemorfismus des Johannes Duns Scotus", en *Wissenschaft und Weisheit*, 26 (1959), pp. 215 ss.

94 J. Duns Escoto, *Reportata parisiensis*, I, II, d. 12, q. 8, n. 8.

da también su propia interpretación de la forma substancial. No hay una sola forma en el individuo, sino una pluralidad de formas; por ejemplo, en el hombre se darían la forma vegetativa, la sensitiva y la intelectual, aunque no tengan exactamente existencia actual cabe el compuesto, sino existencia “formal”.<sup>95</sup>

Esto hace, sin embargo, que el compuesto substancial conste de dos substancias incompletas que son la materia y la forma. Y, como cada una tiene su entidad, ninguna de las dos confiere la unidad al compuesto. Sobre todo, no lo hace la materia; y tiene que hacerlo, entonces, algo que –sin ser propiamente la forma misma– esté en el orden de la forma. Decididamente, Escoto rechaza la individuación por parte de la materia y la cantidad. Para explicar la individuación, la expresa como un proceso de restricción o contracción sucesiva. El punto de partida es el universal o la naturaleza común. Así como, en el plano lógico, el universal es contraído por diferencias hasta llegar a la especie especialísima y en ella se da la unidad numérica que constituye al individuo, así también, en el plano ontológico, la naturaleza común o universal se contrae por formalidades progresivamente más particulares hasta llegar al individuo.<sup>96</sup> Tales formalidades son elementos entitativos que se distinguen entre sí con una distinción formal, intermedia entre la distinción real y la distinción de razón.<sup>97</sup> Sin embargo, no tienen unidad numérica, pues son determinaciones formales o específicas, y la unidad específica no alcanza a la unidad numérica. Por tanto, debe darse una formalidad o determinación formal última, que cierre la unidad del individuo, y que sea el principio de individuación. A esta formalidad última y sobreañadida Escoto la llama “haecceidad” (“*haecceitas*”) el ser de suyo *esto*.<sup>98</sup>

Y es que la substancia es individualizada por algo positivo que determina de manera última a la naturaleza común o universal, haciéndola, por así decir, naturaleza individual. En consecuencia, debe ser individualizada por algo que funja como diferencia última.<sup>99</sup> Lo cual no puede ser –como se ha visto– ni la materia, ni la forma, ni el compuesto de ambas, pues ninguno de ellos implica singularidad. Es algo distinto de ellos (con distinción *formalis ex natura rei*); tal principio de individuación es la última realidad del ente (*ultima realitas en-*

95 El mismo, *In VII Metaphysicorum*, q. 20, nn. 2-5.

96 El mismo, *Opus oxoniense*, l. II, d. 9, q. 2, n. 10.

97 M. Grajewski, *The Formal Distinctions of Duns Scotus*, Washington: The Catholic University of America Press, 1944.

98 J. Duns Escoto, *Reportata parisiensia*, l. II, d. 12, q. 5, n. 8.

99 El mismo, *Opus oxoniense*, l. II, d. 3, q. 6, nn. 11-13.

*tis*);<sup>100</sup> la cual, a pesar de que no es la forma, pertenece a ella, porque es una determinación positiva –una *formalitas*– de la quiddidad o esencia de la cosa; y esto sólo puede darse en el orden formal: es la formalidad última o *ultima actualitas formae*,<sup>101</sup> que es como escoto define la *haecceitas*.<sup>102</sup> En una fórmula difícil, Gilson la resume diciendo: “Se trata, entonces, de una individuación *de* la quiddidad, pero no *por* la quiddidad. Tal vez podría decirse, sin traicionar a Duns Escoto, que es una individuación de la forma, pero no por la forma”.<sup>103</sup>

## Escuela nominalista

Ockham comienza su enseñanza física recogiendo las dos tesis de Escoto: (i) la materia tiene cierta entidad o acto propio, aunque es potencia con respecto a la forma, y (ii) hay una pluralidad de formas en el compuesto substancial. Pero da una interpretación distinta tanto a la materia como a la forma.

Para evitar distinciones y entidades innecesarias (tal es la célebre “navaja de Ockham”), nuestro pensador identifica la materia con la privación (de forma);<sup>104</sup> identifica además la materia y la potencia;<sup>105</sup> y también identifica materia, cantidad y extensión, es decir, no hay distinción real –única distinción que admite– entre la cantidad y la substancia material, puesto que la substancia misma está constituida por su unidad *numérica*; en consecuencia, la substancia se individualiza por sí misma, ya que substancia y cantidad son lo mismo.<sup>106</sup> Así, la cantidad no le sobreviene a la materia como un accidente añadido por virtud de la forma substancial, sino que “la cantidad continua permanente es el *objeto* mismo, que tiene sus partes dispuestas en el espacio; además, la cantidad discontinua (*discreta*) o número es lo mismo que aquello que es numerado, y no una entidad que sobrevenga a los elementos”.<sup>107</sup>

100 *Ibid.*, l. II, d. 3, q. 6, n. 15.

101 El mismo, *Reportata parisiensia*, l. II, d. 12, q. 6, n. 13.

102 T. Barth, “Individualität und Allgemeinheit, bei J. Duns Scotus. Ein ontologische Untersuchung”, en *Wissenschaft und Weisheit*, 22 (1955), pp. 129-216; 23 (1956), pp. 117-136; 24 (1957), pp. 106-119, 198-220; S. Belmond, “L’heccéisme scotiste. Ce qu’il n’est pas, ce qu’il est”, en *Études Franciscaines*, 47 (1935), pp. 159 ss.; M. F. Sciacca, “La ‘Haecceitas’ di Duns Scotus”, *Studi sulla filosofia medievale e moderna*, Napoli: Perella, 1935.

103 É. Gilson, *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Paris: Vrin, 1952, pp. 464-465.

104 G. de Ockham, *Summulae in libros Physicorum*, pars I, c. 11.

105 El mismo, *In I Physicorum*, tr. 4, c. 1.

106 El mismo, *In IV Sententiarum*, q. 4.

107 El mismo, *Summa Logicae*, pars I, c. 44.

A esta peculiar teoría de la materia le corresponde una correlativa teoría de la forma. Para Ockham, “puesto que la materia es comprendida sólo como una ‘substancia plástica’, la forma no será otra cosa que la *figura*”.<sup>108</sup> Y, en esta perspectiva en que la materia y la forma tienen entidad propia y son independientes, el compuesto de ambas aparece como una yuxtaposición de las mismas. Sin embargo, Ockham insiste en que para la unidad de la substancia corpórea –que es el compuesto de materia y forma– basta la simple yuxtaposición de sus dos elementos, sin ningún otro aditamento. Ambos elementos (materia y forma) constituyen un todo, y no hay diferencia entre el todo natural y el todo artificial: la yuxtaposición o composición de forma y materia constituye la entidad total de la cosa.<sup>109</sup>

Por eso a Ockham le parece resuelto el problema del principio de individuación ya de antemano. La substancia corpórea se individualiza por sí misma, por toda su entidad, pues su esencia no se distingue realmente de su existencia, y, por ello, cada substancia se individualiza por su misma esencia intrínsecamente, no por algo extrínseco que se le añada.<sup>110</sup>

Toda distinción, según Ockham, es separabilidad real entre cosa y cosa. Y lo que distingue identifica, es decir, da unidad. Ahora bien, los entes corpóreos se distinguen realmente unos de otros numéricamente. Luego tienen una distinción y una unidad –indivisión– que brota de su misma entidad.<sup>111</sup> Tal distinción, separación, unidad numérica o individuación la realizan de manera intrínseca,<sup>112</sup> ya que algo extrínseco –según se ha dicho– sería diferente de la misma entidad en cuestión. Por ello, desde los principios intrínsecos de la cosa, ésta se individualiza por sí misma, esto es, por su entidad total.<sup>113</sup> En consecuencia, el principio de individuación, para Ockham, es la misma entidad total de la sustancia corpórea.

108 P. Doncoeur, “La théorie de la matière et de la forme chez Guillaume d’Ockham”, en *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 10 (1921), pp. 42-43.

109 G. de Ockham, *Summulae in libros Physicorum*, pars I, c. 15.

110 P. Vignaux, *Nominalisme au XIVe siècle*, Montréal-Paris: Institut d’études médiévales, 1948, pp. 85 ss.

111 G. de Ockham, *In I Sententiarum*, d. 2, q. 5.

112 *Ibid.*, d. 2, q. 6.

113 *Ibidem*.

## La síntesis suareciana y la solución de Leibniz

Suárez también concede a la materia entidad propia: tiene un acto entitativo, aunque imperfecto, porque está en potencia para diversas formas.<sup>114</sup> Pero, al tener entidad propia, la materia no puede limitar al individuo. La materia y además la forma, que constituyen la esencia, tendrán que hacerlo. Y, así, el ente individual está limitado por su esencia (materia y forma), junto con su existencia. Queriendo conciliar a Tomás y a Escoto, Suárez obtiene una conclusión que más bien lo acerca a los nominalistas: de lo que ha aseverado se sigue que la individuación es efectuada por la entidad total de la cosa misma individual.<sup>115</sup>

La razón de esto es que el individuo añade algo real a la naturaleza común; pero es un producto total de la creación de Dios, y, por lo tanto, la substancia singular se individualiza por su propia entidad total, es individual por sí misma, por su propia entidad y por sus principios intrínsecos; no necesita de ningún otro elemento individuante.<sup>116</sup> Ya que la substancia singular es un compuesto de una materia y una forma, el principio de individuación consistirá en esa materia y esa forma unidas en composición,<sup>117</sup> lo cual equivale a decir que el principio de individuación es la entidad total de la cosa.

Es muy de tomar en cuenta la solución que aporta Suárez al problema, ya que será prácticamente la misma que –con influencias nominalistas– adoptará Leibniz en la *Disputatio de principio individui*, § 4; en lo cual se ve una continuidad a pesar de las innovaciones leibnizianas.<sup>118</sup> Sin empañar la originalidad de Leibniz, se lo puede considerar como tributario de los nominalistas y de Suárez,<sup>119</sup> como puede apreciarse en la lectura de la *Disputatio* y de sus obras posteriores.

114 F. Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, disp. 13, sect. 4, n. 9; *ibid.*, disp. 13, sect. 5, n. 11.

115 J. Roig Gironella, “La síntesis metafísica de Suárez”, en el mismo, *Investigaciones metafísicas*, Barcelona: Ed. Atlántida, 1948, pp. 125-216, especialmente pp. 183 y 186; B. H. Brink, *Francisci Suarezii doctrina de causa materiali et de materia prima*, Roma: Universitas Gregoriana, 1944, G. Siegmund, “Die Lehre vom Individuationsprinzip bei Suárez”, en *Philosophische Jahrbuch*, 1928, pp. 50 SS.

116 F. Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, disp. 5, sect. 6, n. 1.

117 *Ibid.*, disp. 5, sect. 6, n. 15.

118 L. Jugnet, “Essai sur les rapports entre la philosophie suaréziennne de la matière et la pensée de Leibniz”, en *Revue d'histoire de la philosophie et d'histoire générale de la civilisation*, 3 (1935), pp. 126-136.

119 Ver la excelente introducción de J. Quillet a su traducción francesa de la *Disputatio* de Leibniz, en *Les études philosophiques*, 1979, especialmente pp. 80-84. Ver, además, A. Herrera Ibáñez, “La ontología del joven Leibniz”, en *Diánoia*, 27 (1981), pp. 87-91. Ver también J. J. E. Gracia, “Suárez y la individuación”, en *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 10 (1983), pp. 157-182; I. Angelelli, “Leibniz's Early Thesis on the Principle of Individuation”, ponencia presentada en el Congreso sobre Leibniz celebrado en Hannover, noviembre de 1983.



Leibniz tuvo el mismo espíritu ecléctico de Suárez, y por eso trató de concordar la solución realista con la nominalista. Al decir que toda la entidad de la cosa es su principio de individuación, está diciendo que es tanto la materia como la forma. Con esto atiende a las dos partes: del tomismo adoptó la materia como tal principio, y del escotismo la forma, reunidas en el todo de la entidad de la cosa, lo cual satisfacía a los nominalistas y a los suarecianos. Aquí se nos vuelve a manifestar el analogismo de Leibniz, que trataba de conciliar y sintetizar diversas opiniones, aun contrarias.

## Conclusión

Podemos, por tanto, colegir que Leibniz asigna a los universales un *status* ontológico de esencias que existen en la mente divina. Es cierto que habla de conceptos o ideas innatos, los cuales tendrían existencia en la mente humana; pero, en definitiva, son conceptos formales cuyo contenido objetivo es recibido de Dios por una cierta iluminación. Por otra parte, para Leibniz esos contenidos encuentran sus representantes principales en las ideas simples y los primeros principios, esto es, las verdades eternas, las cuales existen en Dios,<sup>120</sup> como arquetipos y leyes de todas las cosas. Dado todo esto, su postura ante los universales es un tipo de realismo extremo.

En cambio, en cuanto al principio de individuación, ya desde su juventud, Leibniz opta por el nominalismo. Defiende un principio de individuación como la totalidad del ente mismo, que es lo que había defendido Suárez, quien trataba de integrar el tomismo, el escotismo y el nominalismo, aunque aquí se inclina claramente al ockhamismo. Es la misma actitud concordista de Leibniz, que trataba de buscar la conciliación de las distintas posturas en pugna.

---

120 C. D. Broad, *Leibniz*, Cambridge: University Press, 1975, pp. 157-158.

# La semiótica y la filosofía del lenguaje en Leibniz

---

## Introducción

A semejanza de los escolásticos, Leibniz tuvo mucho aprecio por el estudio de los signos y del lenguaje, a pesar de la tendencia epistemológica de la filosofía moderna. Tanto la semiótica como la filosofía del lenguaje decayeron sensiblemente, a causa de ese giro más epistemológico de la modernidad; sin embargo, hay en este periodo algunos grandes propulsores que contribuyeron a la semiótica, como John Locke, quien dio el nombre “Semiotiké” a esta disciplina, y la plantea como algo que se debe desarrollar en el futuro. Y el otro es, precisamente, Leibniz, a quien debe mucho esta rama del saber. También fue eminente en lógica y filosofía del lenguaje.

Si Locke fue el que lanzó esta idea de la semiótica, ella estaba ya en ejercicio en los escolásticos de su época, como en João Poinset o Juan de Santo Tomás. Los escolásticos la cultivaban sin ese nombre, dentro de la lógica material o lógica mayor; en cambio, Locke propuso la idea de una ciencia totalmente dedicada a los signos, pero no fue realizada por él, y tuvo que esperar a ser rescatada mucho después por Charles Sanders Peirce. Con todo, otros modernos, como Leibniz, hicieron sus aportaciones a la semiótica, como también las hizo a la lógica, según veremos a continuación.

## Semiótica

Leibniz siguió por el mismo camino por el que discurrió Locke. Para su semiótica fue muy importante la relación del signo con la idea.<sup>121</sup> Leibniz conoció el

---

121 H. Burkhardt, *Logik und semiotik in der Philosophie von Leibniz*, München: Philosophia Verlag, 1980, pp. 147 ss.

*Ensayo sobre el entendimiento humano*, de Locke, e incluso escribió, como réplica a sus planteamientos, los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, que no publicó por haberlos terminado a la muerte del empirista inglés, y juzgó que no era conveniente dar a luz una discusión con alguien que ya no se podía defender. Pero el interés de Leibniz por la semiótica y el signo es independiente, más bien en relación con sus intereses por la lógica.

En efecto, Leibniz tuvo siempre una extraña pasión por la lógica, en la cual inscribía el estudio de los signos. Sobre el estudio del fenómeno signico dejó apuntes interesantes. No alcanzó a sistematizar mucho, pero por lo menos llegó a una realización más amplia que la de Locke, el cual, como vimos, sólo dejó apuntada la necesidad de la ciencia de la semiótica. Leibniz mantuvo polémica con Locke a propósito de las ideas, y por ello recorrió analítica y críticamente el *Ensayo* de este autor, y le opuso sus *Nuevos ensayos*, en los que ataca su empirismo y defiende algo muy extendido en los racionalistas: la existencia de ideas innatas. Pero no parece que Leibniz haya dependido de Locke para interesarse en una ciencia de los signos; ya en otros escritos había abordado el problema del signo, incluso en general, como en una tabla de definiciones, compuesta alrededor de 1672, por no mencionar sus escritos sobre el cálculo lógico, la combinatoria que heredaba de Lulio, Kircher y los herméticos.<sup>122</sup>

En esas definiciones se encuentra la del signo, que corre así: “Un signo es lo que ahora sentimos y, además, juzgamos que está conectado con algo por la experiencia anterior, propia o ajena”.<sup>123</sup> Así, un signo consta de un vehículo de signo, algo que se significa y algún o algunos intérpretes, que lo perciben en algún tiempo. “De acuerdo con esta definición, la función primaria de cualquier signo es evocar su significado en la mente de un intérprete. E incluso, dentro del marco de esa función fundamental, es posible distinguir varias funciones especiales, a cuenta de las diferencias entre tipos de intérpretes, de cosas significadas, o de vehículos de signo y de las coordenadas temporales involucradas”.<sup>124</sup> Por otra parte, Burkhardt muestra que Leibniz tomó de los escolásticos la mayoría de sus definiciones del signo, principalmente de Domingo Báñez (*Institutiones Minores Dialecticae*, Coloniae, 1600).<sup>125</sup>

122 Athanasius Kircher ya usaba el nombre “*Semeiologia*”.

123 G. Leibniz, *Sämtliche Schriften*, Berlin: Deutsche Akademie der Wissenschaften, 1950 ss., VI, ii, 500. Citado por H. Burkhardt, *op. cit.*, p. 175.

124 M. Dascal, *Leibniz. Language, Signs and Thought*, Amsterdam-Philadelphia: John Benjamins Publ. Co., 1987, p. 31.

125 H. Burkhardt, *op. cit.*, p. 175.

En cuanto a la división de los signos surgida de esa definición, lo primero que resulta es la distinción entre las funciones *informativa* y *mnemónica*, y de ella surgen dos tipos de signos: los que tienen función informativa son propiamente *signos*, y los que tienen función mnemónica son *notas*. Ya se había visto algo parecido en los estoicos, a saber, la división de los signos en indicativos y conmemorativos o recordativos.

El interés de Leibniz en estas funciones se debe a que no todo lo que hacemos con signos es comprendido por nosotros. No siempre los signos nos hacen conocer, pero nos hacen recordar o tener presentes las cosas a las que se refieren. Así, con una falta de información, los signos pueden servirnos de símbolos de las cosas, y de esa manera operar con ellas. Esto fue un paso de Leibniz hacia su idea de una Característica Universal, o cálculo lógico de todas las cosas. Pues, en efecto, no nos evocan las ideas, pero nos hacen presentes de alguna manera las cosas, como lo hace una señal, y con eso basta. El ejemplo más claro es el del álgebra, pues en ella sólo hay sustitución, no plena información. Es como un razonamiento ciego, sin interpretación completa. En las nociones complejas, y la mayoría de nuestras nociones lo es, sólo se puede tener conocimiento ciego o simbólico: “...cuando una noción es muy compleja, no podemos pensar simultáneamente todos sus ingredientes... las más de las veces el pensamiento de las cosas complejas sólo es simbólico”.<sup>126</sup> Esto dio a Leibniz una gran soltura para ver los signos como marcas de las cosas, sin exigir la completa comprensión o interpretación de los mismos, y poder avanzar así en su proyecto de un cálculo racionador, esto es, de un cálculo lógico que se aplicara a todos los seres. Nunca alcanzó cabalmente el logro de esa empresa, pero por lo menos abrió caminos a otros lógicos que avanzaron un poco más (nunca del todo) en esa búsqueda de la lógica perfecta.

## Filosofía del Lenguaje

Como ya hemos visto, en oposición a Locke y su *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Leibniz escribió sus *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* (redactados hacia 1704 y que fueron publicados hasta 1765). Mientras que para el primero el lenguaje es un medio de representación, para el segundo el lenguaje

126 G. Leibniz, “Meditationes de cognition, veritate et ideis”, en *Die philosophischen Schriften*, ed. C. I. Gerhardt, Hildesheim – New York: Georg Olms Verlag, 1978, vol. IV, p. 423.

es más bien un instrumento cognoscitivo de la realidad<sup>127</sup> (no de lo ideal conceptual, sino de lo real en sí).<sup>128</sup> En esta línea, Leibniz piensa en una lengua universal (adámica) como origen de las lenguas y, por tanto, que lo que ahora parece arbitrario es una relación natural (de fonestisia). Y piensa en una lengua filosófica universal como proyecto. Todo ello es acorde con la idea de Leibniz de que hay un orden real, reflejado en el pensamiento y expresado por el lenguaje. Es una especie de retorno a los modistas (*modistae* o estudiosos de los *modi significandi*) medievales. Al revés de Locke, da más importancia a los términos generales que a los nombres propios. Las palabras generales fueron primero, y se fueron particularizando, tanto en la lengua universal como en el aprendizaje individual. Las generales significan clases o relaciones de similitud entre individuos. Y lo que había en la lengua original era una fuerte analogía entre las palabras y las cosas, y se ha ido perdiendo en las lenguas posteriores.<sup>129</sup>

Así, pues, en Leibniz hay toda una semiótica y una filosofía del lenguaje. En cuanto a la semiótica, su misma filosofía del lenguaje está basada en ella, pues aborda el signo en sí mismo, independientemente de que sea lingüístico o de otro tipo. El signo lingüístico es uno más entre ellos. Es conocido el interés de nuestro pensador por los jeroglíficos, ideogramas, etc. Su teoría del lenguaje tiene como algo peculiar el ser una teoría de la expresión, acorde con sus ideas filosóficas fundamentales, que se basan en Dios y las mónadas que Él creó, las cuales lo expresan. Así, cada sistema de signos es una expresión de la esencia de las cosas, al modo como las mónadas son expresión de Dios. Además, esta relación de expresión necesita de la doctrina clásica (antigua y medieval) de la analogía, ya que las palabras han de guardar cierta semejanza o imagen de las cosas, no son meramente arbitrarias. En efecto, aun cuando la elección de los caracteres parece convencional, no lo es, dado que las relaciones entre los signos han de reflejar de la mejor manera las relaciones entre las cosas. Por eso los sistemas de signos no son equivalentes, sino unos mejores que otros, según el

127 El mismo, *Discusión metafísica sobre el principio de individuación*, introd., trad. y notas de M. Beuchot, México: Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 1986, pp. 29-30.

128 El mismo, *Investigaciones generales sobre el análisis de las nociones y las verdades* (1686), trad. e introd. de M. Beuchot y A. Herrera Ibáñez, México: Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 1986, pp. 19-30.

129 M. Halbwachs, *Leibniz. Vida, doctrina y obra*, México: Editorial América, 1943, p. 26: "Nuestros idiomas pierden, cada vez más, el contacto directo con los objetos, nuestras palabras no tienen analogía con lo que representan". Por eso Leibniz proponía una característica universal que usara pequeñas figuras en lugar de palabras. Como las palabras no pueden representar idénticamente las cosas, lo hacen por semejanzas, por analogías. De hecho, la importancia que otorga a las semejanzas, dado que la identidad es inalcanzable, permite la idea de razón suficiente, en lugar de la razón absoluta: "Uno de los grandes principios de la filosofía de Leibniz, que es al mismo tiempo el fundamento esencial de su lógica, el principio de razón suficiente, expresa bien, cuando se lo comprende, toda la importancia atribuida a tal sistema de relaciones de semejanza" (*ibid.*, p. 33).

grado de su adecuación a las cosas. Así, en contra del arbitrarismo o convencionalismo de Locke, Leibniz sostiene que en la lengua original la relación entre las palabras y las cosas no era convencional, y se fue haciendo tal conforme el paso de la historia: en efecto, en el origen de las palabras se da algo natural, algo que establece la relación entre las cosas y los sonidos y movimientos de los órganos de la voz.<sup>130</sup>

Leibniz creía, pues, que había existido una lengua original, adámica o adamítica, a saber, la que habló Adán en el paraíso. Y era una lengua anterior a las que conocemos; por ello no podía reducirla, como otros, al hebreo. Las lenguas son tanto más perfectas cuanto más se acerquen a esa lengua primordial y prototípica. Han partido de sus estructuras básicas, lo cual hace pensar en una idea generativo-transformacional en Leibniz.<sup>131</sup> Eso lo condujo al estudio genético e histórico de las lenguas. De la lengua primitiva salen dos grandes troncos: el jafético y el arameo. El jafético se subdivide en escita (turco, eslavo, griego y finlandés) y céltico (lenguas germánicas y celtas, que, al mezclarse con el griego, produjeron el latín). El arameo lleva al egipcio y al árabe (donde incluye el sirio, el caldeo, el hebreo y otros).<sup>132</sup> En su busca de los elementos originales de las lenguas, que serían ciertos ruidos guturales, dio mucha importancia a las onomatopeyas y a las interjecciones.

Así como la tesis de la expresión, otra tesis peculiar a Leibniz es que el lenguaje no tiene sólo una función comunicativa, sino también mnemónica o de recuerdo. Además de servir para hablar con los demás, sirve para hablar con uno mismo y, sobre todo, para recordar. También puede ayudarnos a encontrar las ideas innatas que están sembradas en nuestra mente. Por eso se dedicó mucho a estudiar los nombres: la denominación, las etimologías, etc. Y en eso se dio otra diferencia fundamental con Locke: la explicación de los nombres comunes. Para Locke tienen una función auxiliar, para Leibniz tienen una función esencial en el lenguaje: “[Y]a que al hablar de géneros y de especies no nos estamos refiriendo más que a una similitud más o menos amplia, es natural que indiquemos todos los tipos de similitud o conveniencia, y, en consecuencia, que empleemos términos generales de todos los grados”.<sup>133</sup> Los nombres comunes

130 G. W. Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, III, c. 1, § 1, Madrid: Editora Nacional, 1983, pp. 321-322.

131 M. Dascal, “About the Idea of a Generative Grammar in Leibniz”, en el mismo, *op. cit.*, pp. 125-144.

132 J. Echeverría, *Leibniz*, Barcelona: Barcanova, 1981, pp. 136-137.

133 G. W. Leibniz, *Nuevos ensayos*, III, c. 1, § 3, ed. cit., p. 323.

son más básicos que los propios, ya que son aprendidos primero; y, además, los nombres propios parecen ser meras aplicaciones abreviadas de los comunes. Pero, además de la lexicografía, nuestro autor estudió también la sintaxis. Partiendo de la estructura gramatical, buscaba la forma lógica, y encontró que los enunciados predicativos se reducen todos al esquema sujeto-cópula-predicado. Todos llevan el “es”, como “Pedro escribe” = “Pedro es escribiente”, “Yo alabo a Tito” = “Yo soy alabador de Tito”, etc.

Leibniz quería elaborar una lengua universal que pudiera expresar todas las cosas. Mas, para elaborar dicha lengua universal, hay que fijar los elementos primitivos y los modos de su combinación.<sup>134</sup> Esa lengua llevaría a comprender la realidad en sus elementos más simples. Por ello Leibniz concebía esa lengua universal como el medio de conocer la realidad y no sólo de representarla. Según su sistema, Leibniz supone que hay un orden en la naturaleza y que los pensamientos y las expresiones lingüísticas tienen que reflejarlo, como lo hizo idealmente la lengua adámica. Con ello vuelve al realismo de los *modistae* medievales (correspondencia entre los *modi essendi*, *modi cognoscendi* y *modi dicendi* o *significandi*).

Ya que lo posible es real y a la inversa, la lengua universal reproduce las posibilidades racionales de la realidad, *i.e.* la misma estructura de la realidad. Se efectúa el análisis hasta sus elementos más simples, y sus combinaciones nos hacen conocer todo el universo.<sup>135</sup> Así, los símbolos pueden ser arbitrarios, pero deben ser proporcionales a la realidad. Esta proporción es el fundamento de su verdad. Es la alusión a la analogía entre lenguaje y realidad. La lengua original, de hecho, como vimos, guardaba estricta analogía con las entidades que representaba. Con ello me parece Leibniz otro pensador que, al igual que Aristóteles y Tomás, logró efectuar el equilibrio acordado entre el lenguaje y el ser, entre la semiótica y la ontología, a través de la idea de la analogía.

En efecto, la noción de analogía ocupa un lugar preponderante en la filosofía del lenguaje de Leibniz, al igual que en toda su filosofía, pues tiene como noción importante la de comparación. Comparamos los signos y los idiomas, para movernos entre ellos. Leibniz llega a decir que la comparación es el fundamen-

134 M. Beuchot, “El *ars magna* de Lulio y el *ars combinatoria* de Leibniz”, en *Diánoia* (UNAM), 31 (1985), pp. 190-194.

135 W. G. Leibniz, *Dissertatio de arte combinatoria*, ed. C. I. Gerhardt, *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, Berlin: Weidmann, 1875, nueva edición Hildesheim – New York: Georg Olms Verlag, 1978, vol. IV, pp. 27-104.



to de toda su filosofía. En efecto, la comparación es la raíz de toda relación, y por eso, en una carta a la reina Sofía Carlota, asegura que toda su filosofía se basa en el “es como” (anticipándose al “ver como” de Wittgenstein), es decir, en la comparación.<sup>136</sup> La comparación y la combinación son la base de su sistema. Es un arte de combinaciones, un *ars combinatoria*, como la que desplegó en su juventud.

## La lógica de la semiótica

Muy conectada con la semiótica está la lógica. Ya que hemos de tratar de ella más adelante, en un capítulo posterior, sólo señalaré lo que más se relaciona con nuestro tema de ahora. Leibniz, en *Del arte combinatoria* y en muchos opúsculos lógicos, a veces inconclusos y hasta fragmentarios, busca hacer realidad la lógica como cálculo, de espíritu luliano, aunque sin éxito completo.<sup>137</sup> Para ello trata de construir un lenguaje perfecto, a saber, una *characteristica universalis*. Tendrá cifras o letras, esto es, símbolos o números característicos; tales serán los términos, y las proposiciones serán vistas como ecuaciones. Principalmente, desarrolla el cálculo de la identidad y la inclusión, el de la similitud y la congruencia. Adopta como modelo la silogística aristotélica, pero va más allá, pensando su cálculo lógico como una especie de lógica de relaciones. Utiliza la suma y la resta como operaciones principales, con lo cual señala el carácter matemático que desea para su cálculo. Además, formula los principios de identidad y razón suficiente. Todo eso lo coloca como uno de los genios de la lógica.

Después de haber trabajado en el *ars combinatoria*, trata de la *characteristica universalis* y del *calculus universalis*. Estas tres ramas constituían la *logica nova* leibniziana. El *ars combinatoria* pertenece a la tradición luliana;<sup>138</sup> la *characteristica universalis* era un lugar común en el siglo xvii, sobre todo a partir de la *mathesis universalis* de Descartes; y el *calculus universalis* entronca con el *algebra speciosa* de Vieta y con el cálculo de conceptos y relaciones de Jungius. Con

136 G. Iommi Amunátegui – A. Iommi Echeverría, “La comparación en una carta de Leibniz”, en *Pensamiento*, 68 (2012), pp. 163-167.

137 G. W. Leibniz, *Investigaciones generales sobre el análisis de las nociones y las verdades* (1686), ed. cit., pp. 19 ss.

138 M. Beuchot, art. cit., pp. 184-189.

esto se puede decir que el cálculo o la forma calculística está en lo más fundamental de la concepción leibniziana de la lógica.

## Dialéctica

Por otra parte, Leibniz roza la dialéctica, tal vez por haber sido un eminente lógico formal. Al menos se acerca a ella, y quizá por haber usado mucho la noción de analogía. Él recupera la ley de continuidad o simpatía universal de los estoicos. “Gracias a esta ley universal de continuidad, lo que estaba separado se enlaza, lo que era diverso se convierte en semejante, la distinción se reduce a analogía: todo está en todo”.<sup>139</sup> Esto lo hace al reflexionar sobre la idea de infinito. Todo tiene una fuerza (*vis* o *conatus*) y ésta debe ejercerse incluso hacia el infinito. “La fuerza hecha para la infinidad debe tender sin cesar a ‘pasar de una percepción a otra’, y este deseo incesante que la mueve se llama *apetito*. Aristóteles tuvo razón cuando dijo: ‘La vida de la naturaleza está en el deseo’. De aquí este continuo progreso de todos los seres, este esfuerzo para elevarse desde el grado inferior al superior, esta serie no interrumpida de formas en las que tanto la diversidad como la analogía son igualmente maravillosas, de ‘manera que podemos decir que siempre y en todos sitios es lo mismo, con mayor o menor grado de perfección’”.<sup>140</sup> En Leibniz también se encuentra la iconicidad, que es un aspecto de la analogía, porque decía que todo ente era imagen o espejo de todos los demás entes (cada mónada era un sumario de todo el mundo).

Dado que Leibniz usa, para los contrarios, la idea de *composibles*, Guitton señala que la mediación que encuentra es virtual. Hay mediación, pero es sólo virtual, que es lo mismo que implícita. No son intermediarios reales, y, sin embargo, siempre Leibniz está buscando y proponiendo intermediarios. Encontró grados de ser en las cosas, donde ciertos grados intermedios sirven de mediadores entre los extremos; ejemplo: entre la perfección y la enfermedad coloca la salud, la cual es sólo un grado intermedio entre ellas. Vemos, otra vez, al igual que en Pascal, una dialéctica que no concluye, que mantiene la oposición de los contrarios. En efecto, para Leibniz, “los contrarios permanecen sin relación el uno con el otro. No solamente no se identifican, sino que no tienen comunicación, separados como están por las oposiciones de plano, de nivel o

139 A. Fouillée, *Historia general de la filosofía*, Santiago de Chile: Zig-Zag, 1955 (2a. ed.), p. 378.

140 *Ibid.*, pp. 379-380.

de grado. Se componen solamente a los ojos del lógico, que, como el arquitecto, ve la disposición de las diversas piezas”.<sup>141</sup> Por eso se puede decir que solamente rozó la dialéctica, pero al menos se acercó a ella, desde la lógica formal, en la que fue tan connotado.

## Dialéctica y analogía en Leibniz

Leibniz es alguien que ha dado un lugar muy importante a la noción de analogía en su sistema.<sup>142</sup> Comienza por la ontología: la realidad que vemos viene de Dios, es una expresión suya; y ella lo expresa a Él, por analogía, es decir, de modo proporcional, solamente aproximativo. También la analogía se cierne entre los distintos órdenes de la realidad creada: el inanimado es análogo al vegetal, éste lo es al animal y éste al racional. Debido a ello, toda la naturaleza se expresa en el hombre, o el hombre expresa a toda la naturaleza; por eso, el ser humano es el microcosmos, un mundo en miniatura. Así, es el análogo de toda la realidad, el ícono del universo, del ser. De modo semejante dice Leibniz que en cada mónada está reflejado todo el cosmos.

Con ello vemos que la analogía ocupa un lugar de principalidad en el sistema leibniziano. En efecto, dicho sistema está basado muy fuertemente en la noción de expresión: las cosas son expresión de Dios, y cada mónada es expresión de todo el cosmos. Pero no son expresión suya de una manera unívoca, como quería Spinoza, sino de una manera aproximada, analógica. La expresión requiere de la analogía, la cual es el modo que aquélla tiene de realizarse. Por esa intervención de la analogía, de la analogicidad, Leibniz replantea de manera diversa nociones capitales como las de sujeto, objeto, individuo y mundo. No tienen la rigidez que uno percibe en los demás sistemas racionalistas, sino cierta flexibilidad, incluso ductilidad, apertura con cierre.

Esto es lo que, según José Luis Pardo, supo interpretar Deleuze en Leibniz. Su tesis más general es pensar la modernidad más allá del pretendido fundamento en la subjetividad (en lugar de ontoteología, sería una egología). De ahí su aprecio por Leibniz, ya que, al superar la regla de composibilidad, la ontología claroscuro de éste se muestra en toda su riqueza, aun cuando carezca de un

141 J. Guittou, *Pascal et Leibniz*, Paris: Aubier-Montaigne, 1951, p. 60.

142 Esto ha sabido resaltarlo M. Halbwachs, *op. cit.*, pp. 26 ss.

punto geometral capaz de reformar la anamorfosis, y haciendo visibles a los diferentes cuya oscuridad es objetiva, pues con ello se obliga al pensamiento a transformarse para pensarlos y a transformar las entidades en ilusiones ópticas con fundamento en la diferencia.<sup>143</sup> Esto sirve incluso para el pensamiento contemporáneo, pues sigue anclado en el sujeto, aunque ansía ir hacia el objeto. Quién sabe si logre escapar del subjetivismo y llegar a un objetivismo (o quizá a equilibrar el uno y el otro en una nueva síntesis). En todo caso, Deleuze ha visto a Leibniz como un sabio barroco, y en el Barroco predomina el claroscuro; es, por ello, una ontología claroscuro la de Leibniz, y es, asimismo, el pliegue, el rizoma, lo nómada en la filosofía, en esa filosofía de la diferencia que Deleuze tanto buscara.

Y de esa interpretación no está lejos la que percibe la ontología claroscuro como analógica. Ese claroscuro que se da en Leibniz es la analogía, la analogicidad, tan presente en el Barroco. Trasciende la obtusa pretensión de claridad unívoca, como la de Descartes, al igual que la mezquina admisión de la mera oscuridad equívoca, como en Montaigne. Postura analógica, como la de Pascal, que ve lo claroscuro como la posibilidad máxima del conocer humano, ciertamente una posibilidad pobre y reducida, pero con una realización suficiente.

Y estamos, aquí, en una dialéctica parecida a la de Pascal, que también se debatía entre Montaigne y Descartes, entre el escepticismo pirrónico y el académico; opciones que se superaron al buscar una tercera, intermedia, moderada, obediente a la realidad y a las formas en que podemos conocerla. Dialéctica entre lo unívoco y lo equívoco, pero que, al igual que en Pascal, en Leibniz no llega a una reconciliación, a una superación de la tesis y la antítesis en una síntesis (como pretenderá Hegel), sino que se queda en la conciliación, a veces producto de negociaciones arduas, entre los dos opuestos, que conviven y no se destruyen, que aprenden a coexistir sin aniquilarse (en aras de una pretendida superación), e incluso colaboran el uno con el otro.

---

143 J. L. Pardo, “El Leibniz de Deleuze y la ontología claroscuro”, en Q. Racionero – C. Roldán (comps.), *G. W. Leibniz. Analogía y expresión*, Madrid: Universidad Complutense, 1995, pp. 518-519.

## Conclusión

Como se ve, Leibniz ha sido un hito muy importante en la historia de la semiótica. Sus pasos han sido dados desde un pasado muy digno y rico, a un presente que ha cosechado numerosos logros, preparando un futuro en el que aún se podrán conseguir muchos más. Esto es algo que vemos sobre todo en el cultivo y desarrollo de esa parte tan importante y tan compleja –y, por lo mismo, difícil– que es la pragmática, a la que pertenece de manera eminente la noción de analogía, que tanto usó Leibniz.

En efecto, sus ideas de comparación y combinatoria, que constituyen el fondo de su pensamiento, se inscriben en el marco de la idea de analogía. Es, pues, la filosofía de Leibniz, y no solamente su semiótica, sumamente analógica. La semiótica prepara a la filosofía del lenguaje, y ésta a la lógica, de modo que hay una reflexividad en todo el proceso, y cada etapa prepara para la otra y, a la vez, se apoya en ella. Leibniz es como el relojero –imagen que tenía de Dios– que pone en armonía preestablecida todas las partes de su sistema.

# Teodicea y moral en Leibniz

---

## Introducción

En este capítulo abordaré la teodicea, que tanto preocupó a Leibniz, así como la moral, que no dejó de lado, aunque siempre en dependencia de los principios ontológicos de su sistema. Se ve que la teodicea fue algo que lo apasionó, ahora sería un filósofo analítico dedicado a la filosofía de la religión, como se la llama en esa línea.

Se dedicó a corregir y mejorar los argumentos anteriores para demostrar la existencia de Dios, y los aceptó como concluyentes. Quizá gracias a su talante optimista, pues a muchos no les han convencido a lo largo del tiempo y de la historia.

Sin embargo, el trabajo de Leibniz sobre estos aspectos de la religión, a saber, la existencia de Dios, sus atributos, su compatibilidad con la presencia del mal, la creación y el tema del mejor de los mundos posibles, así como el de la providencia y la libertad del hombre, son cosas que todavía se estudian, y en las cuales Leibniz ha tenido mucho que decir.

Sólo se planta en los posibles, porque no es tan ingenuo como para profesar un optimismo absoluto, sino que se da cuenta de los límites de la bondad del mundo. Es lo que señalaré como su espíritu analógico, prudente y moderado. No es un racionalista extremo, como Hegel, sino mitigado y que reconoce, como con cierta humildad, que este mundo (el mejor de todos) contiene mal, aspectos negativos, límites.

## La teodicea

Leibniz es el que acuña el nombre de “teodicea”, que es justificación de Dios. Sobre todo, fue para responder a Pierre Bayle, quien decía que un Dios que permite el mal y el sufrimiento no merece ser Dios. Con ello se anticipó al ruinoso terremoto de Lisboa, que Voltaire aprovechó mucho para sus denuos contra la religión. El propio Voltaire se burlaba del optimismo de Leibniz en su famoso cuento *Cándido*, en el personaje de Pangloss, que era el preceptor del muchacho cuyo nombre da título a la obra y que pecaba de candidez, mientras que el otro pecaba de optimismo desaforado, típicamente leibniziano.<sup>144</sup>

Podemos abarcar con el nombre de “teodicea”, como llegó a hacerse, tanto las pruebas de la existencia de Dios como la de sus atributos, entre ellos los de la bondad, sabiduría y omnipotencia, a los que parece oponerse la existencia del mal, ya que, si el mal se da, o bien Dios no lo conoce, y entonces no es omnisciente; o lo conoce, pero no puede evitarlo, y entonces no es omnipotente; o puede evitarlo pero no quiere hacerlo, y entonces no es bueno. A todo ello Leibniz trata de dar respuesta, basándose, como es lógico, en sus principios ontológicos.

Leibniz es el filósofo de la posibilidad.<sup>145</sup> La misma existencia depende, para él, de grados de posibilidad. Dios debería tener el máximo grado de posibilidad, porque la existencia es algo de su esencia, una perfección suya. Por eso la existencia es una de sus propiedades. Pero la existencia no puede ser propiedad de una creatura, pues entonces tendría que existir por necesidad, y solamente existe gracias al grado de posibilidad que la empuja a la actualidad o realidad.

Así como Francisco Suárez tenía una ontología modal, así Leibniz tiene una lógica modal por excelencia, es decir, depende de su ontología, también modal. No porque dependa de modos de ser (en la esencia), como en Suárez, sino porque depende de modos de existir (según el modo de su posibilidad).

En cambio, la existencia sí es una propiedad de Dios, es una perfección suya, una cualidad simple que es positiva y absoluta. La existencia es una parte de la esencia de Dios, en tanto que la existencia de los seres finitos se les da en la

<sup>144</sup> Voltaire, *Cándido y otros cuentos*, Madrid: Alianza, 1974, pp. 50 ss.

<sup>145</sup> G. W. Leibniz, *La teodicea o Tratado sobre la libertad del hombre y el origen del mal*, I, § 8, Madrid: Aguilar, s.f., p. 102.



medida en que se les quita el obstáculo para su actividad, es decir, su actualidad o realidad.

Leibniz piensa la existencia en términos de posibilidad y composibilidad o compatibilidad con otros. Lo que existe es compatible con más cosas que las que son incompatibles con él. Es lo que tiene posibilidad y algo más. Es lo que resulta más posible o compatible con más cosas. Así, todo ser actual o real lo es porque era posible. Dios, al crear, no añadió nada a su concepto, sencillamente le permitió actuar su poder.

Si la existencia fuera propiedad de los seres finitos, Dios no tendría la libertad de elegir entre crear o no crear alguno de ellos. En cambio, en el caso de Dios, la existencia es una perfección suya, esto es, una cualidad simple, positiva y absoluta que le es propia y exclusiva. Es lo que Leibniz usó en su versión del argumento ontológico de San Anselmo.

Leibniz critica la versión que Descartes hizo de ese argumento, porque sólo probó que, si el Ser Divino es posible, es real, pero no probó que es posible. Por eso el filósofo alemán demuestra primero que Él es posible, porque todas las perfecciones divinas son compatibles. Y luego deduce la existencia de Dios, pues ésta se encuentra entre sus propias perfecciones.<sup>146</sup> Sin embargo, la existencia no es una perfección que tenga grados, como la posibilidad. Se existe o no se existe, pero no se existe más que otro.

Así, Dios no es existente en grado sumo, pues para Él la posibilidad es la compatibilidad de sus perfecciones dentro de su esencia o naturaleza. De esa perfección de su propia esencia que es la existencia, se sigue que Dios existe. Y nada más. Es que no hay ningún obstáculo para su ser, no puede ser impedido en la actuación de su poder. Y el que Leibniz atribuya la existencia a Dios no es susceptible de la crítica de Kant de que la existencia no es un predicado, ya que Peter Thomas Geach ha mostrado que la existencia puede ser predicada de individuos, no de universales.<sup>147</sup>

A esta prueba ontológica Leibniz añade algo complementario, que es un argumento basado en la existencia de verdades eternas, el cual es un argumento ya

146 El mismo, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, IV, c. 10, § 7, Madrid: Editora Nacional, 1983, pp. 527-528.

147 P. Geach, "Form and Existence", en *God and the Soul*, London: Routledge and Kegan Paul, 1970 (reimpr.), pp. 42-64.

de San Agustín. Las verdades eternas existen, pero en el mundo real o actual no hay nada que haga a esas verdades verdaderas ni eternas, luego su verdad y eternidad se basan en el ser eterno y necesario, que es Dios.<sup>148</sup> Están, pues, en el intelecto divino, sin el cual no habría nada posible o actual. Él es el fundamento de la existencia de las esencias o posibilidades. Esas verdades necesarias son las que hacen posibles a las verdades contingentes.

Para Leibniz, como para toda una tradición (por ejemplo, en Santo Tomás), el argumento ontológico es a priori, mientras que el cosmológico es a posteriori. Este último tiene su fundamento en el principio de razón suficiente. Es decir, todo ente tiene una razón suficiente de su existencia.<sup>149</sup> Este argumento es a posteriori porque requiere la premisa de que algo existe. Si algo existe, debe tener una razón suficiente de que exista, ya sea en él o en otro.

Así, los seres finitos no tienen su razón suficiente en ellos mismos, sino fuera de ellos. Son contingentes y requieren de un ser necesario. El problema reside en que podemos aceptar la existencia de seres finitos, pero no aceptar que la deban a una razón suficiente, precisamente a un ser necesario. Sin embargo, Leibniz exige esa razón suficiente y, además, tiene que explicar las minúsculas particularidades de todo lo que existe.<sup>150</sup>

Por eso también tiene una prueba que es muy parecida al argumento del propósito, o del diseño. Se basa en su principio de la armonía preestablecida. De la compatibilidad de las partes del universo deducimos que Dios es la causa común de todas ellas.<sup>151</sup> Además, que es infinitamente sabio y bueno. Por eso ha hecho el mejor de los mundos posibles. Con este argumento no podemos probar que Dios existe, pues la existencia de un ente real sólo se conoce directamente, pero puede conocerse su concepto, y éste es el de un ser necesario. Es decir, no podemos probar la existencia de Dios como persona, pero sí podemos probar la existencia de un ser necesario.

148 G. W. Leibniz, *Monadología*, §§ 43-44, en *Monadología, Discurso de metafísica, la profesión de fe del filósofo*, Barcelona: Folio, 1999, pp. 34-35.

149 *Ibid.*, § 32, p. 31.

150 *Ibid.*, §§ 36-37, p. 35.

151 El mismo, "Nuevo sistema de la naturaleza y de la comunicación de las substancias, así como de la unión que hay entre el alma y el cuerpo", § 16, en *Tratados fundamentales (primera serie)*, Buenos Aires: Losada, 1939, pp. 30-31; *Nuevos ensayos*, IV, c. 10, § 7, ed. cit., p. 528-530.

Sin embargo, Leibniz acepta un Dios personal, inteligente, libre, creador y conservador, que actúa por causas finales y tiene una providencia paternal sobre todas sus creaturas.<sup>152</sup> Es la Mónada primera, la razón última de las cosas, es la causa de la armonía universal. Y es el creador de todo lo que existe, ya que “la sabiduría de Dios lo conoce, su Bondad lo elige, y su Poder lo produce”.<sup>153</sup>

Es decir, la armonía preestablecida prueba la existencia de un regulador de las mónadas. Y la razón suficiente exige que haya un entendimiento que conciba los posibles y una voluntad que los elija, unos de preferencia a otros. Y ése es Dios.<sup>154</sup> Así podemos estar seguros de que creó el mejor de los mundos posibles, expresión del optimismo.

Pero se presenta entonces el problema del mal. Leibniz divide el mal en metafísico, físico y moral. El metafísico es simplemente la finitud y la limitación; el físico es el de las catástrofes de la naturaleza, y el moral es el del pecado.<sup>155</sup>

El mal metafísico es condición necesaria de todo mundo creado.<sup>156</sup> Porque, si no, se confundiría con su Creador. Sin embargo, podemos decir que este mundo es el más perfecto de los mundos imperfectos posibles. Para captar esto no hay que verlo en sus detalles, sino en su conjunto, aun cuando todos los bienes no son posibles en conjunto, y Dios tiene que elegir entre ellos.

El mal físico, que conlleva sufrimiento, no es tan grande como algunos dicen. Hay más gozo que dolor, como se ve en la normalidad de las gentes. Incluso el dolor nos hace apreciar mejor el placer.<sup>157</sup>

El mal moral, o pecado, Dios no lo ha querido, sino que lo permite, para hacer al hombre libre de elegir entre el bien y el mal.<sup>158</sup> El pecado surge de la virtud, pero ella también es condición de la virtud, la cual es nuestra verdadera

152 El mismo, *Discurso de metafísica*, § 5, en *Monadología, Discurso de metafísica, la profesión de fe del filósofo*, ed. cit., pp. 69-70.

153 El mismo, *Monadología*, § 55, ed. cit., p. 39.

154 El mismo, *La teodicea*, I, § 9, ed. cit., p. 103; *Monadología*, §§ 38 ss., ed. cit., pp. 33 ss.

155 El mismo, *La teodicea*, I, § 21, ed. cit., p. 113.

156 *Ibid.*, I, § 22, ed. cit., p. 113.

157 *Ibid.*, I, § 23, ed. cit., p. 114.

158 *Ibid.*, I, § 24, ed. cit., p. 115.

grandeza. Dios actúa no solamente de la manera más perfecta metafísicamente, sino también moralmente.<sup>159</sup>

Lo que le interesa a Leibniz es que el mundo está suficientemente bien hecho como para que el placer pueda ser acorde con la moralidad. Es decir, que el gozo sea compatible con la virtud. El verdadero placer al que tiende nuestra naturaleza es a la conciencia de nuestro libre desarrollo. Éste se da cultivando nuestra razón, buscando la verdad, y cultivando nuestra voluntad, amando a los demás seres racionales, hasta hacer de su felicidad la nuestra, y, sobre todo, amando a Dios.

Se ve la recta intención de Leibniz, de fundar una moral en sus principios metafísicos. Y es que la ética tiene que estar asentada en la ontología, sobre todo en esa ontología de la persona que es la antropología filosófica o filosofía del hombre, que es la que nos hace conocer al ser humano, para saber qué ética, qué derecho y qué política podemos ofrecerle para su bien.

## La analogía universal

El sistema de Leibniz está sustentado en un principio de analogía universal. Hay una semejanza que se da entre las sustancias activas, esto es, entre las mónadas. Aunque cada ser es diferente de todos los demás por virtud de su propia individualidad, también es parecido a ellos. Está vinculado a ellos por el principio de continuidad. Entre una cosa y otra hay una serie continua, porque hay infinitos intermediarios, que enlazan la primera con la segunda. En la naturaleza no hay saltos. De ello se sigue que cada mónada contiene de forma propia e individual todo cuanto contiene la universalidad de las mónadas. A su manera contiene el infinito, es el “espejo” del universo.

Esto supo recalcarlo bien Alfred Fouillée, cuando escribió: “gracias a esta ley universal de continuidad, lo que estaba separado se enlaza, lo que era diverso se convierte en semejante, la distinción se reduce a analogía: todo está en todo”.<sup>160</sup> Esta última frase era el lema de los estoicos, con el que explicaban la simpatía cósmica, que aquí, en Leibniz, es una analogía universal.

159 *Ibid.*, II, § 119, ed. cit., pp. 180-184; *Discurso de metafísica*, § 1, ed. cit., p. 65.

160 A. Fouillée, *Historia general de la filosofía*, Santiago de Chile: Zig-Zag, 1955 (2a. ed.), p. 378.

Pero esto trae consigo sus problemas y parece que contrapone los principios entre sí. “¿Cómo puede conciliarse en las mónadas el principio de los indiscernibles, que requiere la variedad, y el principio de los continuos, que requiere la unidad? ¿Cómo pueden ser todos los individuos diferentes y semejantes al mismo tiempo? Para eso, dice Leibniz, precisa que cada uno lleve en sí y posea en potencia todo cuanto está desarrollado y es actual en todos los demás; en consecuencia, que comprenda el infinito; pero, por otra parte, es preciso que cada uno de ellos esté desarrollado y determinado en diferente grado. De este modo habrá unidad y diversidad: cada uno de los individuos, sin cesar de ser distinto, representará a todo el resto y tendrá relaciones sin número con todos los demás; será el ‘espejo del universo’. En este espejo viviente podemos percibir todo cuanto tiene lugar en todos los demás seres, y hasta todo cuanto se ha hecho y hará; tan grande es esta armonía de cosas, que hizo decir a Hipócrates en otro tiempo: ‘Todo conspira’”.<sup>161</sup>

Este principio de la analogía cósmica va de la mano del de continuidad y del de la armonía universal. Precisamente, esa armonía se da gracias a la analogía que existe en las cosas del mundo. El pensador alemán tuvo una finísima percepción de las semejanzas entre las cosas, de sus correspondencias.

Leibniz, así, es un genio de la analogía. Pero, como también lo es de la posibilidad, ve que en las cosas esa analogicidad se da en potencia, y, ya que son seres limitados, no pueden realizarla de manera infinita.

En contra de Spinoza, Leibniz mantiene la multiplicidad y diversidad de las sustancias. Pero, a diferencia de Bruno, no cree en infinitos universos. Hay uno solo, que es infinito. Nosotros únicamente vemos los detalles que tenemos cerca, sólo Dios ve la totalidad. “Dios solamente, dice Leibniz, que es el centro de todo y cuya circunferencia no está en sitio alguno, abraza inmediatamente el infinito con su presencia eterna”.<sup>162</sup> Es una expresión que se ha encontrado en filósofos anteriores, como en Alanus de Insulis o Alain de Lille y en San Buenaventura. Dios es el que hace la armonía cósmica, y la armonía está basada en la proporción, es decir, en la analogía.

---

<sup>161</sup> *Ibidem.*

<sup>162</sup> *Ibid.*, p. 379.

La creación es una sinfonía, programada por Dios para que se ejecute entre todas sus partes. En especial, el ser humano es el que más refleja la armonía que Dios quiere. Aquí es donde opera la analogía para conocer al Creador. “Siendo como somos imagen de Dios, según Leibniz, los atributos de la creatura pueden darnos a conocer los del creador. ‘Las perfecciones de Dios, dice Leibniz, son las de nuestras almas; pero él las posee sin límites. Es un océano del cual hemos recibido algunas gotas. En nosotros hay algún conocimiento, alguna potencia, alguna bondad, pero todo eso lo posee él por entero’”.<sup>163</sup> Esa trinidad de conocimiento, potencia y bondad nos hacen verlo como omnisapiente, omnipotente y bondadoso.

Especialmente, Leibniz resalta la libertad en el hombre. Hay espontaneidad en las cosas. Las cosas avanzan por sí mismas. Lo único que detiene el deseo es lo que se le pueda oponer. Si no, las cosas, al igual que los seres humanos, alcanzarían el fin para el que han sido hechos. Él ve una concordia entre las causas eficientes y las finales. “Las almas actúan según las leyes de las causas finales, por apeticiones, fines y medios. Los cuerpos actúan según las leyes de las causas eficientes o de los movimientos. Y los dos reinos, el de las causas eficientes y el de las causas finales, son armónicos entre sí”.<sup>164</sup> Pero siempre se trata de una armonía preestablecida por el Creador.

## La moral

Gracias a esa espontaneidad de las creaturas, y a la contingencia que tienen, el hombre es libre. Pasa del deseo espontáneo a la voluntad libre. Para eso se añade la inteligencia. “La inteligencia es como el alma de la libertad”.<sup>165</sup> No se trata de una libertad de indiferencia, en la que los dos polos atraen y gana el más atractivo, y que nace de la ignorancia, sino de la deliberación de la inteligencia. Tiene que ser una razón la que las atraiga. Y eso elimina la creencia la fatalidad o el destino. En efecto, al obedecer a mis razones, sigo mis motivos, son los míos, con lo cual soy libre.

<sup>163</sup> *Ibid.*, p. 386.

<sup>164</sup> G. W. Leibniz, *Monadología*, § 79, ed. cit., p. 46.

<sup>165</sup> El mismo, *La teodicea*, III, § 288, ed. cit., p. 325.

Ciertamente parece poca y estrecha la libertad que deja Leibniz al hombre, pero él mismo excluye el determinismo. “[S]ólo Dios es perfectamente libre, y los espíritus creados no lo son sino en la medida en que están por encima de sus pasiones: esta libertad se refiere profundamente a nuestro entendimiento. Pero la libertad del espíritu, en tanto se opone a necesidad, se refiere a la voluntad pura, en tanto se distingue del entendimiento. Es lo que se llama *libre arbitrio*, y consiste en la pretensión de que el acto de la voluntad es contingente, aunque el entendimiento le aporte razones o impresiones fortísimas; éstas nunca aportan una necesidad absoluta o, por así decirlo, metafísica. En este sentido es en el que yo acostumbro afirmar que el entendimiento puede determinar a la voluntad, según la prevalencia de las percepciones y razones, si bien de una manera tal que, lejos de ser a su vez segura e infalible, inclina sin hacer necesario”.<sup>166</sup> O sea que el ser humano tiene la libertad que le deja su inteligencia, pero es suficiente, pues cuando sigue sus dictados se obedece a sí mismo, y con ello es libre. El hombre es libre en la medida de la virtud que haya alcanzado.

La acción racional, de esa libertad, es espejo de la racionalidad del mundo y de Dios. Estamos en armonía con ellos. Es producto de la Providencia. Así concordaba Leibniz la libertad humana con la Providencia divina, y el libre albedrío con el determinismo universal. Pero dice que el pecado proviene del error y la ignorancia, y con ello está causando que hacer el bien sea libre y hacer el mal no lo sea. Sin embargo, dado que es libertad de la inteligencia, y no de la voluntad, no se ve la diferencia que tenga con la de Spinoza y los estoicos. Parece que es el mismo tener conciencia de la necesidad de nuestros actos.

Se podrá alegar que Dios podría evitar el pecado o mal moral, pero forma parte de la armonía universal. “[E]l orden de las cosas exige que, una vez suprimidos los pecados, la serie total de las cosas hubiera sido completamente distinta. Suprimida o cambiada la serie de de las cosas, también la razón última de las cosas, es decir, Dios, quedaría suprimida y cambiada”.<sup>167</sup> La misma inteligencia de Dios exige que su voluntad deje las cosas como están. Para no romper la armonía del mundo.

<sup>166</sup> El mismo, *Nuevos ensayos*, II, c. 21, § 8, ed. cit., pp. 203-204.

<sup>167</sup> El mismo, *La profesión de fe del filósofo*, en *Monadología, Discurso de Metafísica, Profesión de fe del filósofo*, Barcelona: Folio, 1999, p. 167.



Según Leibniz, la felicidad consiste en la armonía. Y la máxima felicidad es tener en el alma la armonía universal, es decir, la de Dios.<sup>168</sup> Para él, lo principal es el intelecto, y cree que en él puede basar la moral. Incluso que con la razón se puede demostrar a las personas de diferentes credos cuál es el verdadero. Las mismas acciones buenas que se deben hacer hay que determinarlas mediante el cálculo. La que produzca mayor bien y menor mal es la que hay que elegir, y se encuentra como en las matemáticas (no por la prudencia, como para la tradición). El amor es gozarse en el bien del otro, y el bien del otro es la fortuna, la salud y la inteligencia. Pero todas dependen de la inteligencia misma. Tal parece que Leibniz confunde la perfección moral con la metafísica.

Ésta es la impresión que nos deja el sistema de Leibniz, no en balde se coloca en la corriente del racionalismo. Trata de suavizar su postura en relación con Descartes y, sobre todo, con Spinoza, pues se aparta de ellos en muchas cosas. Pero el resultado es muy parecido, pues todo se confía al intelecto o razón, y los sentimientos son dejados muy de lado, como si el hombre solamente tuviera que someterlos a la razón y sujetarlos al intelecto.

Además, Leibniz aplica sus principios a la moral y al derecho. En cuanto a la moral, acepta doctrinas de los escolásticos, pero les da su sesgo propio. Por ejemplo, admite que *ens, bonum et verum convertuntur*, pero los entiende en el marco de su sistema. El bien no se reduce a una propiedad de la cosa, sino que se da en relación con las demás, en el concierto cósmico. Sobre todo, con Dios. La bondad moral consiste sobre todo en el amor. Es reconocer el vínculo substancial con las demás cosas y principalmente con Dios. Ya que es el origen y el fin de todas las cosas, también lo es de la vida moral. “[L]o que ha recibido la existencia real es lo mejor, lo que es conforme a la armonía universal; esto se demuestra a partir del efecto y, como dicen las escuelas, *a posteriori*, por el hecho mismo de haber sido creado lo existente. Pues todo lo que existe es lo mejor o ‘lo más armónico’; y ello se demuestra gracias a una demostración irrefutable, porque la primera y única causa *eficiente* de las cosas, es el espíritu; y la causa motriz del espíritu o *fin* de las cosas es la armonía, y la del espíritu absolutamente perfecto es la armonía suprema”<sup>169</sup> Es decir, siempre busca Leibniz la armonía suprema, la proporción mayor, la analogía perfecta.

<sup>168</sup> *Ibid.*, pp. 152-155.

<sup>169</sup> *Ibid.*, p. 212.

En la moral de nuestro pensador el amor es la ley del cosmos y la ley de Cristo. Es la suprema virtud. Pero Leibniz también realizó una intensa labor jurídica, tanto para el derecho positivo, como para el de gentes y el natural. Sobresale su trabajo en el ámbito de este último. Y, en el ámbito de la religión, su espíritu amante de la armonía y de la paz tuvo siempre como ideal la unión de las iglesias cristianas, aunque no tuvo éxito.

## Reflexión

Podemos decir, pues, que Leibniz es un genio de la analogía, porque la ve en la armonía universal. La armonía es proporción, y “*proportio*” fue el nombre con el que los latinos tradujeron el vocablo griego “*analogía*”. Ya desde los pitagóricos, que introdujeron esa noción en la filosofía, la analogía fue la proporción, y en ésta se encabalgaba la armonía.

Y la armonía, según Leibniz, es la obra de Dios, pues no solamente creó todas las cosas, sino que las puso en concordancia unas con otras, como un relojero que pusiera en coordinación dos relojes. Pero también fue la obra de Leibniz, amante de la concordia y de la paz. Por eso llegó a decir que en todos los sistemas filosóficos encontraba algo de verdad, y que no podían desecharse en bloque. También dijo que los sistemas decían verdad en lo que afirmaban, y falsedad en lo que negaban.

Se dio a la tarea de concordar y poner en armonía los sistemas más diversos, a veces contrapuestos, como a los aristotélicos o escolásticos con los modernos cartesianos. No siempre logró esa síntesis ecléctica de la mejor manera, pero su esfuerzo fue notable, con el impulso que él mismo adjudicaba a las substancias (la *vis* o energía).

Y por eso quiso concordar a las iglesias, porque tenía mucha confianza en la razón, y en que ella conduciría a los espíritus a la armonía. Igualmente, se afanó por lograr la paz entre las naciones europeas. Cosa que, obviamente, no pudo alcanzar. Porque la razón no siempre es moral, sino muchas veces calculadora y al servicio de los intereses. Pero se ve que era hombre de paz, hasta el extremo de querer concordarlo todo, en el seno de la armonía universal ejecutada por el Creador.

De esta manera Leibniz es uno de los adalides de la filosofía mundial, que exploró honesta y valientemente en esos temas tan difíciles, y a los que les procuró una respuesta concienzuda y bien ponderada.

## Conclusión

Por eso Leibniz es interesante aun hoy en día. No queda periclitado ni olvidado. Tiene mucho que decir a la filosofía actual y, como puede verse, varios de los temas que trató en la filosofía de la religión siguen estudiándose, y él mismo, con sus respuestas, ha hecho grandes aportaciones a la discusión actual. La prueba está en la ingente literatura que lo aborda.

Ciertamente se nota su racionalismo, que va junto con su optimismo, pues creía que todo se podría resolver por la razón, no solamente las discusiones filosóficas, sino también las teológicas, sin pensar que en punto de religión hay mucha animosidad al defender las creencias propias. Él tenía el ideal de que los que discutieran se sentaran el uno frente al otro, con alguien que fungiera como juez, y únicamente se dijeran el uno al otro: “*Calculemus*”, pero la historia ha mostrado que eso no basta. Quizás es necesario, pero claramente no es suficiente. Hay que atender también al lado emocional del ser humano.

# El universo analógico de Leibniz

---

## Introducción

Al paso de la exposición de la filosofía de Leibniz, me ha interesado señalar su relación con la noción de analogía. Ahora lo haré explícitamente. Él fue muy atento a ese concepto, a tal punto que alguno de sus estudiosos, como Maurice Halbwachs ha llegado a decir que toda su construcción filosófica está basada en la analogía.<sup>170</sup> Asimismo, ese ámbito analógico de pensamiento fue lo que Gilles Deleuze captó como el pliegue barroco de Leibniz: el deseo de desplegarse y replegarse de manera rizomática.<sup>171</sup> Además, muy significativamente, un volumen colectivo compilado por Quintín Racionero y Concha Roldán lleva en el título los conceptos de analogía y de expresión.<sup>172</sup> Para realizar esa empresa procederé por el siguiente camino. Señalaré su temperamento analógico, para después resaltarlo en su visión del cosmos. Es un universo analógico, un cosmos orgánico.

## Talante y talento analógicos

Efectivamente, en nuestro recorrido por algunos puntos importantes de la filosofía de Leibniz, podemos apreciar su talante analógico. Por lo mismo, nos puede dar buenas enseñanzas para una racionalidad que se quiere analógica también. En Leibniz la práctica o experimentación de la analogía se nos muestra en su búsqueda de la armonía en el cosmos, de una manera que se nos antoja cuasi pitagórica. También en otras partes de su filosofía, como en la lógica, donde la proporción y el argumento analógico llegan a adquirir una presencia muy fuerte.

---

170 M. Halbwachs, *Leibniz. Vida, doctrina y obra*, México: Ed. América, 1943, p. 33.

171 G. Deleuze, *El pliegue. Leibniz y el barroco*, Barcelona: Paidós, 1989, pp. 168 ss.

172 Q. Racionero - C. Roldán (comps.), G. W. Leibniz. *Analogía y expresión*, Madrid: Editorial Complutense, 1995.

Esta analogicidad se debe a la mezcla que este pensador trató de hacer con el platonismo y el aristotelismo, a través de la escolástica; y también a la empresa que tuvo de concordar la filosofía tradicional con la moderna. Es algo que necesitamos hacer hoy en día. Y es lo que él nos enseña. De ahí su gran actualidad y, sobre todo, su vigencia para apoyar una racionalidad analógica, que trata de hacer algo parecido.

Leibniz fue siempre un pensador muy afecto a la analogía. Como lo expresa en su autobiografía, él conoció primero la escolástica y algo de filosofía antigua (sobre todo platónica y aristotélica); luego se adhirió a Descartes y su mecanicismo; su lectura de Spinoza lo hizo reaccionar, porque vio en el panteísmo de éste las consecuencias lógicas del cartesianismo; por eso volvió a muchas tesis de la escolástica y además del neoplatonismo.<sup>173</sup> También tomó cosas de los empiristas, por ejemplo, de Hobbes, el concepto de *conatus* (tendencia al movimiento).

Entre las cosas que recogió de la escolástica, además de las nociones de forma, causa y otras, está la de la analogía. Incluso, cuando siente que ya tiene un sistema propio, en 1685, según lo expone en su *Discurso de metafísica* (1686), vuelve a muchas de esas nociones, aunque les da un sentido a veces distinto del aristotélico-escolástico. Donde se lo ve más neoplatónico es al final de su trayectoria, principalmente en la *Monadología* (1714), acerca de las esencias como eternas y absolutas, la unidad del ser, las ideas innatas, etc.

De la escolástica toma la silogística y la aplicación de la analogía, así como la lógica de Lulio. El uso de la analogía le da la sensibilidad hacia la unidad o continuidad del mundo, al modo de los estoicos, que veían una simpatía universal o analogía cósmica. Además, Leibniz encontraba vida en todo, profesaba un panvitalismo, por lo mismo que sentía en todo la presencia del espíritu, el cual animaba las cosas.<sup>174</sup> Su mundo es un mundo de formas y espíritus, las mónadas son pensantes. La materia se ve reducida a hipótesis bien fundada. Todo está animado, todo es viviente. Todo tiene percepción y deseo.

173 *Vita Leibnizii a seipso*; en A. Foucher de Careil, *Nouvelles lettres et opuscules inédits de Leibniz*, Hildesheim: Olms, 1975, p. 382.

174 G. W. Leibniz, “Monadología”, § 69; en *Monadología, Discurso de metafísica, la profesión de fe del filósofo*, Barcelona.: Folio, 1999, p. 43.

Un aspecto muy analógico e icónico en Leibniz es la idea del hombre como microcosmos, esto es, como resumen del mundo, como espejo suyo, a la vez que análogo e ícono de este, sólo que lo centra en el alma humana. Escribe: “El alma es un mundo pequeño donde las ideas distintas son una representación de Dios y las confusas una representación del universo”.<sup>175</sup> Todo el cosmos es una representación de Dios. Mas, en el alma, las ideas claras y distintas son las que con mayor brillo lo representan e Él, pues con esa diafanidad conoce. En cambio, las ideas claras, pero confusas, representan al universo, porque él tiene esa misma característica de confusión.

Asimismo, Leibniz es moderno pero también barroco, pues, como hemos visto, aplica la idea del microcosmos al alma. Pero el alma del hombre es microcosmos en sentido reducido o indirecto, porque no tiene materia, contiene las cosas materiales en sus ideas, de manera psíquica, intencional. Debe decirse que es intencionalmente todas las cosas, en las ideas; es el microcosmos intencional. Y esto sí es muy importante, porque el hombre, de suyo, es intencionalidad, se dirige a todas las cosas. Las es, pero no solamente de manera intencional, sino ontológica. Y esto se refleja en su intencionalidad, tanto cognoscitiva como volitivo-afectiva, pues las puede conocer y amar a todas.

Además, así como cada espíritu es una representación de Dios, así, “cada mónada es un microcosmos, una representación completa de todo el universo, un espejo viviente en el cual se refleja toda la creación. Son mundos en escorzo, centros de una circunferencia infinita”.<sup>176</sup> Leibniz lo dice así: “Toda sustancia es como un mundo completo y como un espejo de Dios; o bien, de todo el universo que cada una de ellas expresa a su manera, algo así como una misma ciudad es vista de diferente manera según las diversas situaciones del que la contempla”.<sup>177</sup>

Por eso entiende el mundo como orden, armonía (preestablecida por Dios).<sup>178</sup> Y eso le da un gran optimismo. Dios no quiere el mal, pero lo permite, porque así

175 El mismo, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, II, c. 1, § 1; ed. J. Echeverría Azponda, Madrid: Editora Nacional, 1983, p. 117.

176 G. Fraile, *Historia de la filosofía*, t. 3: Del Humanismo a la Ilustración (siglos XV-XVIII), Madrid: BAC, 1966, p. 672.

177 G. W. Leibniz, *Discurso de metafísica*, § 9; ed. cit., p. 74.

178 El mismo, “*Monadología*”, § 79; ed. cit., p. 46.

habría de ser el mejor de los mundos posibles.<sup>179</sup> Hay infinitos mundos posibles, pero Dios eligió el mejor de ellos y es el actual.

Se podría objetar que un mundo mejor es el que no incluye el mal. Por eso Leibniz distingue entre mal metafísico, físico y moral. El metafísico es la misma imperfección de los seres que no son Dios, y éste no ofrece dificultad. El mal físico es el sufrimiento, y el moral, el pecado. Ellos sí ponen dificultad, sobre todo el del dolor, porque nos rebelamos más ante él. Con todo, lo resuelve diciendo que el mejor de los mundos posibles incluye el mal físico y el moral porque, de otro modo, a priori Dios habría elegido un mundo sin ellos. Pero vemos que Dios eligió un mundo con estos males, luego era el mejor de los posibles.<sup>180</sup> Pero queda claro que, dada la bondad de Dios, Él no puede querer el mal, sólo puede permitirlo.

Debido a esa armonía, Leibniz defiende la libertad, a diferencia de Spinoza, aunque le queda muy restringida. Según nuestro autor alemán, “la necesidad metafísica (principio de contradicción) anula la libertad. Pero la libertad es compatible con la necesidad moral (principio de razón suficiente), porque éste determina la razón y la voluntad, pero no anula la contingencia. El hecho elegido por necesidad moral sigue siendo en sí mismo contingente y no necesario. Lo elegimos de hecho, pero en absoluto podríamos no elegirlo. Tenemos conciencia de que podríamos obrar de otro modo, pero, si lo hiciéramos, obraríamos irracionalmente”.<sup>181</sup> La necesidad plena, la metafísica, es la del principio de identidad o no contradicción; la necesidad moral pertenece al principio de razón suficiente, porque, dentro del sistema armonioso de Leibniz, toda acción requiere de una razón suficiente para su existencia y validez (moral o jurídica).

## Un mundo armónico o analógico

Así, pues, Leibniz tiene un gran sentido de la armonía. Como buen matemático que era, poseía sensibilidad para la proporción o analogía. Desde su disertación de bachillerato, *Disputatio metaphysica de principio individui*, presentada a los 17

179 El mismo, *La Teodicea o Tratado sobre la libertad del hombre y el origen del mal*, I, §§ 8-9; Madrid: Aguilar, 1928, pp. 102-103.

180 *Ibid.*, II, § 226; ed. cit., p. 281.

181 G. Fraile, *op. cit.*, p. 685.



años, “entre sus corolarios encuéntrase la tesis siguiente: ‘essentiae rerum sunt sicut numeri’, tesis de aire pitagórico, delatora de la dirección intelectual que comenzaba a tomar el espíritu de Leibniz”.<sup>182</sup>

Igual que para los pitagóricos, San Agustín, Nicolás de Cusa y Galileo, para Leibniz todo en la naturaleza está hecho según número, peso y medida. Y cuando él distingue entre verdades necesarias o de razón y verdades de hecho, en las primeras, “precisamente porque el pensamiento agota enteramente su contenido, Leibniz cree poder designar la relación de sujeto y predicado mediante el concepto de identidad”.<sup>183</sup> Ya que el juicio es, para él, una igualdad, las verdades necesarias o de razón se rigen por el principio de identidad, mientras que las de hecho se rigen por el principio de razón suficiente, implican causas, tal vez una cadena infinita de éstas. Además, ninguna explicación agota un fenómeno o hecho.

Todo esto nos habla del espíritu analógico de Leibniz. De hecho, se ha estudiado la presencia de la analogía en él, por ejemplo por Maurice Halbwachs, quien dice: “Uno de los grandes principios de la filosofía de Leibniz, que es al mismo tiempo el fundamento esencial de su lógica, el principio de razón suficiente, expresa bien, cuando se le comprende, toda la importancia atribuida a tal sistema en las relaciones de semejanza”,<sup>184</sup> esto es, la analogía; y también se ha estudiado su utilización de la misma.<sup>185</sup> Su principal lección para una racionalidad analógica radica en la conexión de todas las cosas entre sí. Ella depara una continuidad entre éstas como la que necesita la ciencia (esto será recuperado por Peirce) y la sensación de armonía entre los seres, lo cual abre al optimismo.

En cuanto al Dios de Leibniz, no es ni la substancia única de Spinoza, ni la forma substancial de todas, o un alma del mundo, como en el neoplatonismo. “Si entre las numerosas definiciones que da de Dios y los múltiples atributos que le hace corresponder (omnipotencia, omnisciencia, bondad suprema, etc.), buscamos una caracterización que sea propiamente leibniziana, en el sentido de que dé razón de su sistema filosófico y no se reduzca a una maniobra tác-

182 W. Kinkel, “Leibniz”, en Varios, *Los grandes pensadores*, t. II: Edad moderna y contemporánea, Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1940, p. 132.

183 *Ibid.*, p. 156.

184 M. Halbwachs, *Leibniz. Vida, doctrina y obra*, México: Ed. América, 1943, p. 33.

185 H. Poser, “Analogia und Expressio bei Leibniz”, en Q. Racionero – C. Roldán (comps.), *G. W. Leibniz. Analogía y expresión*, Madrid: Universidad Complutense, 1995, p. 23.

tica político-religiosa, la más propia podría ser la siguiente, a mi modo de ver: *Dios es armonía*".<sup>186</sup> Y así es, en efecto, Dios es el que hace armonía dentro de sí mismo, con las ideas o esencias posibles que contiene en su mente, que son infinitas, y entre las cosas actuales o existentes, que también son infinitas.

Incluso se vale de esa armonía preestablecida por Dios entre todas las cosas para usarla como prueba de la existencia del Absoluto. Todas las ideas divinas, o esencias posibles, tienden a la existencia. Cada una de ellas tiene un grado de perfección, y llegan a la existencia las que posean el más alto. Son las más aptas para existir. De hecho, es tendencia a coexistir, pues son las que resultan compatibles con las otras esencias. El principio de optimización es el que rige a las existencias. En cambio, hay cosas imposibles, y nunca llegarán a existir.<sup>187</sup> Todo se acomoda en la armonía hecha por Dios, la cual es el mundo.

Esta idea de armonía, de Leibniz, es muy analógica. Nos muestra su inserción en esta vía, lo cual exhibe de muchas maneras. Su idea de Dios como armonía, la creación como producción de armonía entre las cosas y las mónadas como reflejo de todo el universo, en un cosmos ordenado según el principio de optimización, esto es, de actualización de las esencias posibles que tengan el mayor grado de esencia o de posibilidad, a saber, de aptitud para existir. Es un mundo armonioso, regido por la proporción matemática, y en el que todo ocupa su lugar dentro de su orden. Su mismo optimismo es analógico, porque no es excesivo, como lo pintó Voltaire en su novela *Cándido*, sino que toma en cuenta el drama que se juega en el mundo de los posibles, ya que muchos no llegarán a la existencia, y se oponen y luchan entre sí, como enemigos o contrarios, para disputarse el acceso a la existencia, a la actualidad o realidad. Por eso Leibniz es, también (al igual que Pascal) un pensador en cierta medida trágico; tiene sensibilidad para ese horror o angustia que daba el infinito, el vacío, el *horror vacui*.

En Leibniz reaparece, después de Galileo, el *deus calculans*, el Dios matemático que, gracias a sus cálculos, entre la infinidad de mundos posibles elige el mejor y, así, ha creado el mejor de éstos. Pero como a Leibniz le interesa el individuo, la esencia individual, con ello el libro de la naturaleza se conecta con el libro de

186 J. Echeverría, *Leibniz*, Barcelona: Barcanova, 1981, p. 58.

187 *Ibid.*, pp. 63 ss.

la historia.<sup>188</sup> De hecho, será tiempo en que se buscará hacer la historia natural. En un escrito fragmentario de Leibniz que lleva el título de *Apokatástasis* (que era la idea de *palingenesia* de los estoicos, o conflagración por la que todo se acababa y volvía a surgir, y de *apokatástasis* del teólogo Orígenes de Alejandría, o renacimiento de todas las cosas incluso del diablo) habla de una especie de eterno retorno de lo mismo, la cual se debe explicar mediante un *ars combinatoria*. Leibniz, que trabajó en una biblioteca, la de Hannover, y que escribió la historia de esa casa, toma esos símiles como filósofo de la historia (el libro y la biblioteca universal imaginaria de la historia, con muchas lecturas posibles, pero sólo una atinada y la más compacta).<sup>189</sup> Así, Leibniz, a pesar de ser moderno, es de una modernidad barroca, científica y hermetista a la vez.

En resumen, hemos visto las enseñanzas que nos da este pensador tan atento a la idea de analogía que fue Leibniz. La recoge de los pitagóricos, que era proporción. En él, es la idea de que las esencias de las cosas son como números lo conecta con la antigua escuela itálica, esto es, la de los pitagóricos, asentados en Crotona, Tarento y Metaponto. Se da en forma de armonía y continuidad. Es la armonía preestablecida. Se enfrenta a la tragedia, a saber, a la del infinito, que había horrorizado a Pascal y para la que, sin embargo, su optimismo creía que se le podía encontrar alguna esperanza de sentido armonioso.

## Superación del racionalismo univocista y del empirismo equivocista

Leibniz era un racionalista anómalo; un barroco, aunque ilustrado. Su carácter barroco supo verlo Deleuze, quien le atribuyó el pliegue del barroquismo, como preludio de su idea de rizoma; en definitiva, el concepto de analogía, como forma de filosofar.<sup>190</sup> Pero, además, Leibniz tiene la idea de que los contrarios pueden concordarse, llegar a una armonía. Posee el anhelo de abarcar las dos caras del hombre. La manifiesta, que es la de la razón que lo define; y la oculta, que es la de la imaginación o fantasía, que lo constituye por dentro. Por eso, además de la metafísica, está el mito; además de la lógica, la poesía; además de

188 H. Blumenberg, *La legibilidad del mundo*, Barcelona: Paidós, 2000, p. 132.

189 *Ibid.*, p. 146.

190 G. Deleuze, *El pliegue. Leibniz y el barroco*, Barcelona: Paidós, 1989, pp. 168 ss.

la metonimia, la metáfora. Cosas todas ellas que están dentro de nosotros. Y desde allí nos trabajan.

Sin embargo, Leibniz no se encerró en la univocidad de la lógica. Supo incorporar la analogía a su sistema. Fue lo que le dio la apertura y el optimismo. De otra manera se hubiera enclaustrado en el pesimismo. Pero tampoco se fue a un optimismo equívoco, ingenuo y desbocado, como el que le achacó Voltaire con el personaje Panglós, de su novela *Cándido*. Fue prudente, y eso le llevó a darse cuenta de que no todo aflora al ser, y que si hay ser más bien que nada es por alguna razón suficiente. Fue un pensador con una mentalidad analógica.

Así pudo nuestro pensador superar el univocismo de los racionalistas y el equivocismo de los empiristas. En efecto, el racionalismo, en su cerrazón unívoca, desembocó en el monismo absoluto de Spinoza. Leibniz lo conoció y admiró, pero disintió de él y hasta le fue muy adverso. Por otra parte, el empirismo, con su apertura equívoca, se fue distendiendo hacia el relativismo, hasta llegar a un escepticismo, como el de Hume. Leibniz se opuso a ello, con su crítica a Locke, en los *Nuevos ensayos*, que, dado que había muerto el empirista inglés y no podría defenderse, con mucha caballerosidad nuestro filósofo alemán no los publicó. Pero tuvo sus disidencias tanto con el racionalismo como con el empirismo. Por eso desplegó una filosofía diferente, analógica, síntesis de elementos de las dos anteriores.

Una idea muy analógica ha sido la del hombre como microcosmos, es decir, como síntesis de todos los reinos del ser, porque participa del mundo mineral, del vegetal, del animal y del espiritual. Pero Leibniz fue más allá. Para él, cada mónada contenía todo el universo. Reflejaba a Dios, lo expresaba, y representaba a todas las demás mónadas. Quizás por eso pudo dar con el cálculo infinitesimal, de manera alterna a Newton y con el escalofrío que le produjeron a Pascal los dos infinitos, el de lo grande y el de lo pequeño, ambos inmensos, sin término.

En cuanto a las mónadas, no tienen ventanas, pero representan al universo entero. Cada una es un espejo viviente de todo el cosmos. Sólo que de manera potencial. Pero enlazadas en su armonía. Es su acción interna, compatibilizarse con las demás. Hay multiplicidad y diversidad. “Si, no obstante, imperan el

orden y la armonía, ello es porque cada mónada, a su modo, lo es todo y todo está en cada mónada”.<sup>191</sup>

Con esto sortea difícilmente el panteísmo, pero se escapa de él, ya que rechaza a Spinoza; y más bien hay que pensar en un panenteísmo, ya que todo está en todo, por esa presencia potencial del todo en cada mónada. Más que recibir el influjo de Giordano Bruno, recibe el de Nicolás de Cusa: “No cabe duda de que Leibniz está inmediatamente influido, en su teoría monadológica, por G. Bruno. Pero, a través del italiano, es el pensamiento del Cusano el que actúa de nuevo con su fórmula favorita *quodlibet in quolibet* [todo en todo], con su *coincidentia oppositorum* [coincidencia de los opuestos] y con su mundo mirado como una *explicatio* de Dios”.<sup>192</sup>

De hecho, existe en Leibniz una idea de coincidencia de los opuestos, una suerte de dialéctica. Así, Jean Guitton encuentra y señala esto.<sup>193</sup> Pero una dialéctica diferente, sin síntesis; no como la de Hegel, sino como la de Cusa. Acerca lo distante, hace que se encuentren los contrarios, reduce las dicotomías hasta lograr que se toquen. Y lo hace por virtud de intermediarios, con entidades intermedias, como lo hará después Peirce, que tanto se parece a Leibniz.

Se trata de una dialéctica analógica, no de esa dialéctica pretendidamente unívoca, que desea lograr la unidad perfecta. Leibniz es moderado, deja los opuestos sin síntesis, sino colocados el uno junto al otro, a través de intermediarios y, sobre todo, por el estudio profundo de sus diferencias, para encontrar sus semejanzas, sus analogías. Por eso era un espíritu analógico.

Leibniz muestra un afán de concordia, de armonización, de hacer coincidir lo que está separado: “Mientras que Pascal está preocupado por respetar los intervalos entre los órdenes, al punto de parecer sobreponerlos, Leibniz, ya que ha discernido en el ser órdenes o planos, guarda el afán de hacer desvanecer sus diferencias; busca los términos medios para unir esas zonas contrarias y para permitir al pensamiento pasar de la una a la otra de manera continua. Por eso vemos a Leibniz definir, por todas partes donde se puede, nociones

191 J. Hirschberger, *Historia de la filosofía*, Barcelona: Herder, 1967 (2a. ed.), t. II, p. 84.

192 *Ibidem*.

193 J. Guitton, *Pascal et Leibniz. Étude sur deux types de penseurs*, Paris: Aubier-Montaigne, 1951, pp. 55 ss.

intermediarias”.<sup>194</sup> Por eso era tan ecléctico y mediador, entre lo universal y lo particular, entre los escolásticos y los modernos, entre lo posible y lo real, entre el determinismo y la libertad, entre el empirismo y el innatismo, entre el catolicismo y el protestantismo. Era un espíritu conciliador y, por lo mismo, analógico.

Ya que la analogía es proporción, Leibniz tuvo mucho sentido de esta última. Trataba de proporcionar los elementos, es decir, de hacerlos proporcionados para unirse, para configurar un todo, a veces como agregados, a veces, con unidad *per se*. Lo hace con intermediarios, con nociones que son semi-nociones, al modo como después lo hará Héctor-Neri Castañeda, que tanto se inspiró en ese filósofo alemán. “Generalmente da un sentido nuevo y más pleno a una palabra ya conocida; así, entre Descartes y la Escuela, restaura un intermediario, que es la *fuerza*. Entre Locke y el innatismo, admite lo *virtual*. Entre Bayle y la predestinación espinosista, inventa un término medio con la noción de *necesidad moral*, inherente a la realización de lo mejor”.<sup>195</sup> Eso le ha dado a Leibniz un aire de ambigüedad, pero es más bien analogicidad, ya que se daba a la tarea de profundizar en las nociones que juntaba, para que no fuera un acercamiento arbitrario, sino bien razonado, con una razón suficiente.

De esta manera concilió las formas substanciales de la escolástica con el mecanicismo de Descartes, que veía la substancia como cosa extensa. Entre la forma y la extensión, Leibniz propuso la fuerza o resistencia (algo que reaparecerá en Peirce como segundidad o reacción a una acción, lo propio de la substancialidad, en medio de la relación). La mónada está entre el punto matemático y el átomo concreto de Epicuro. “Las formas substanciales, así restablecidas en un sentido nuevo, aparecen como términos medios entre la materia y la forma fija, entre la potencia y el acto”.<sup>196</sup> A veces ponía demasiados intermediarios, de manera parecida a lo que introducía en los infinitesimales. Se puede dividir hasta el infinito, se puede analizar sin término, se puede profundizar sin llegar al tope.

Ya que el problema de la ontología de Leibniz es el de la comunicación (entre las mónadas sin ventanas y entre el alma y el cuerpo), hay un halo de armonía

---

<sup>194</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>195</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>196</sup> *Ibid.*, p. 58.

preestablecida; sin embargo, se afana por encontrar intermediarios, como él mismo quiso ser mediador entre países y religiones. “Lo que parece admirar a Leibniz es la identidad virtual de los contrarios, y la búsqueda de un término medio para poner esta identidad en evidencia”.<sup>197</sup> Lo hacía en las matemáticas, especialmente en geometría; pero también en la filosofía, como lo hemos como en su epistemología, en su ontología y en su teología. Ese profundizar en los conceptos hasta unirlos, es la misma estrategia de sutilizar hasta el infinito y, en lugar de negar, afirmar el ser.

Para lograr la coincidencia de los opuestos, Leibniz utiliza un procedimiento muy analógico, el de la disociación. Es una aplicación y profundización del análisis cartesiano. Consiste en separar un concepto, recortarlo y, así, encontrar el modo de conectarlo con su opuesto. Es, en el fondo, un procedimiento matemático, que separa un elemento, lo purifica y lo lleva al extremo. “El cálculo infinitesimal no es más que una aplicación nueva de una operación de paso al límite que es constante en matemáticas. Así, el propósito de Leibniz ha sido el de disociar, cada vez que ha podido; y, una vez que ha disociado, pensar que, llevando cada noción a su límite, realizándola así en su puridad, reencontrará la unidad de todo lo que es divergente”.<sup>198</sup> Es un procedimiento analógico, el cual consiste en distinguir para unir, separar las nociones para analizarlas con cuidado y así ver en dónde pueden conectarse unas con otras.

## Conclusión

Hemos visto, pues, el espíritu analógico de Leibniz. Se da la analogía en la expresión, es decir, en la representación que unas mónadas hacen de las otras, de modo que cada una es virtualmente todas. Y también en esa dialéctica extraña, que no lleva los opuestos a una síntesis, sino que los conecta, en una *coincidentia oppositorum*, de acuerdo con la cual llegan a tocarse y vivir en la tensión y también alimentarse de ella.

---

<sup>197</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>198</sup> *Ibid.*, p. 144.



# La compleja lógica de Leibniz

---

## Introducción

Dejo para el final la lógica de Leibniz, porque es un tema difícil y árido. Leibniz fue un lógico eminente. Desde muy joven se dio a la tarea de construir un cálculo universal. Comenzó con el arte combinatoria, semejante al arte magna de Lulio. Pero experimentó varios otros cálculos. Dejó incompleta su labor, con diversos intentos fragmentarios. Sin embargo, hizo aportaciones estupendas a la lógica, siendo uno de los hitos importantes de su historia.

Trataré de dar algunos ejemplos, que he creído interesantes. Ellos serán una muestra del trabajo de Leibniz en esta rama de la filosofía, para que se vea la grandeza de su obra.

## Sentido del arte combinatoria en Leibniz (1666)

¿Qué es la combinatoria (o el cálculo lógico) para Leibniz? Tal vez demos una noción parcial, pues sólo atenderemos a su *De arte combinatoria* (1666), sus ensayos hacia un *Cálculo lógico* (1679) y sus *Generales Inquisitiones* (1686), ya que su trabajo posterior es más conocido y estudiado.<sup>199</sup> Leibniz coloca la combinatoria en el género supremo o categoría de la relación. En efecto, él parte del ente, que no es un género, sino que trasciende y fundamenta a todos los géneros o predicamentos existentes. Puede decirse que, para nuestro pensador, en el *De arte combinatoria*, el ente es considerado como un todo que contiene partes, es decir: todo ente (real o conceptual, actual o posible) tiene partes, reales

---

199 Para una visión general de la búsqueda del cálculo lógico en Leibniz, ver R. Kaupi, *Ueber die leibnizsche Logik. Mit besonderer Berücksichtigung des Problems der Intension und der Extension*, Helsinki: Acta Philosophica Fennica, 1960 y H. Burkhardt, *Logik und Semiotik in der Philosophie von Leibniz*, München: Philosophia Verlag, 1980.

o conceptuales (p. 44).<sup>200</sup> Dentro de los diversos géneros del ente, esto es, entre las diversas especies que se agrupan bajo los géneros, las cosas que difieren en especie, (a) o difieren en que tienen partes distintas o (b) en que tienen sitios distintos, con lo cual aparecen diversas afecciones o modos del ente.

El *ente* tiene, pues, *afecciones*, que no son entes, sino modos o propiedades suyas (p. 5). Entre las afecciones del ente (*i.e.* de la substancia, que propiamente es ente, mientras que los accidentes son sus afecciones) hay dos principales: una absoluta, que es la *cualidad*, y otra respectiva, que es doble: o bien es el respecto de la cosa o todo a su parte, y surge la *cantidad*, o es el respecto que guarda una cosa con la otra, y surge la *relación*. La relación es lo que fundamenta al arte combinatoria, como veremos, y es además lo que la conecta con la metafísica. Pues la relación es una afección del ente, y la metafísica trata no sólo del ente, sino además de sus afecciones, al menos *in actu signato* (*i.e.* de manera potencial).

La relación, que es el fundamento del arte, es de dos clases: conveniencia y unión (p. 35). La conveniencia es relación entre cosas. La unión es relación entre partes, y es la más importante, porque hace que las partes formen un *todo*, que sean consideradas como algo *uno*. El *uno* es lo que aprehendemos simultáneamente por un acto de intelección, y, por ello mismo, las partes no son intuitas de manera explícita. La *unidad* es lo que se abstrae a partir del uno que se ha aprehendido. Y el *número* es lo abstraído como un *todo*, prescindiendo de sus unidades o partes. En cambio, la *cantidad* es el número de las partes. Todavía no surge el arte de la combinación, pero surgirá a partir de estas nociones metafísicas, por lo cual nos hemos detenido en ellas, pues forman el sustrato ontológico de ese instrumento lógico que es el arte (y, a partir de la relación se fundamentará ontológicamente la combinación lógica). En efecto, considerada intrínsecamente una cosa o un ente, en ella son lo mismo el número y la cantidad. Sin embargo, al considerar extrínsecamente una cosa, surge la *razón* o la *relación*. Y de esta manera se vuelve posible un arte que estudie sus relaciones de combinación.

---

200 Cito, entre paréntesis, las páginas de la obra de Leibniz, *Disputatio de arte combinatoria*, ed. C. I. Gerhardt: *Philosophische Schriften*, Berlin: Weidmann, 1875; nueva edición Hildesheim-New York: Georg Olms Verlag, vol. IV, 1978, pp. 27-104.

El tipo de relación que sirve de fundamento al arte de Leibniz es la *complexión* (p. 36) o complicación. Efectivamente, el ente es un todo, y el todo es un número. Ahora bien, el todo se puede dividir en partes o todos menores que tienen partes comunes (como un conjunto en subconjuntos, de ahí que Leibniz, en la definición 14, diga que la clase de cosas es un conjunto de todos menores o partes que convienen en algo). Así se forma la *complexión*, que se toma (def. 9) como la *unión* del todo menor en el todo mayor. La *complexión* será el fundamento ontológico del arte en cuanto que posibilita (y consiste en) las relaciones entre conjuntos y subconjuntos.

Para Leibniz, un todo tiene partes, intermedias y mínimas. Las partes intermedias son las clases, las partes mínimas son las unidades o individuos (son indivisas). Las partes intermedias tienen *complexión*, las partes mínimas tienen *sitio*. Y tanto la *complexión* como el *sitio* pueden variar, esto es, sufrir un cambio de relación, no de substancia; así surge la *variación*, que es el cambio de relación (def. 1), y es doble: de *complexión* y de *sitio*. La *complexión* es diferencia de partes, el *sitio* es diferencia de colocación. Pero están relacionadas entre sí, de modo que la misma diferencia de *sitio* llega a ser diferencia de *complexión*.

Esto se explica porque el *sitio* es la localidad de las partes (def. 3). Y el *sitio* puede ser absoluto o relativo. El *sitio* absoluto es el de las partes en el todo, corresponde al orden o disposición. El *sitio* relativo es el de las partes con respecto a las partes, corresponde a la vecindad o composición, y origina las variaciones de la *complexión* (defs. 4-7). Vemos que la *complexión* se vincula con el *sitio*, pues la *complexión* reaparece en la noción peculiar de *sitio* relativo, *i.e.* no absolutamente de los individuos en un conjunto, sino de los subconjuntos en el conjunto, y la *complexión* se recupera, así, como relación del todo menor con el todo mayor, según se había definido. Las nociones de *complexión* y de *variación* son el fundamento del arte leibniziano, en cuanto basada en la *variación* de *complexiones*. Por eso los lugares, fundamentos o Tópicos del arte son las *complexiones* en cuanto capaces de variar.

*Complexión* y *sitio* se reúnen, pues hay que combinar las cosas de acuerdo con sus diferencias y conveniencias de partes y de colocación. Para las primeras, se usan las *complexiones*; para las segundas, las disposiciones. De acuerdo con las *complexiones*, las cosas se juzgan por su materia; de acuerdo con los *sitios*, se

juzgan por su forma. Y las complexiones son las más importantes, y abarcan tanto las especies de cosas como las especies de atributos (pp. 44-45).

La complexión se nos muestra, ya, como el género subalterno de la combinación. Para Leibniz, de hecho, las *complexiones* son *complicaciones*. Considera su arte como un “arte complicatoria” (p. 69). La razón de esto es que el número es la cantidad de cosas que pueden variar (def. 8), y el *exponente* es el número de las partes mínimas (def. 10). Ahora bien, las partes (mínimas) varían según un exponente, y las complexiones variables o complicaciones reciben su denominación según el exponente, a saber, si el exponente es 2, se llaman “com2naciones”; si es 3, “con3naciones”, etc. (def. 11). (En otra parte de esta misma obra, Leibniz considera el exponente 0, que da lo que él llama la “0-nación”, y el 1, que da la “unión”). Así, pues, la noción de complexión o complicación se concretiza en combinación. Arte relacional, complicatoria y combinatoria. Aunque Leibniz sólo llega a llamarla “arte combinatoria” y “arte complicatoria”, bien podría llamarse igualmente “arte relacional” o “arte de relaciones”.

¿Qué tipo de ciencia es esta arte? ¿A qué ciencia corresponde el Arte? Leibniz dice que la *Metafísica*, considerada como doctrina de las cosas comunes a todos los géneros de entes (p. 36), trata del número, en cuanto es algo universalísimo. Pero de la metafísica, añadiendo al número otra consideración –la de la cantidad–, surge la *Matemática*. Ésta no es una ciencia única, sino un agregado de disciplinas que versan sobre la cantidad, y entonces surge la *Analítica* (o *Mathesis Universalis*, en el sentido de Descartes), que es la doctrina de las razones y las proporciones. Y la *Aritmética* surge como doctrina de la cantidad no expuesta, o número; al modo como la *Geometría* surge de la expuesta o figurada, esto es, de la figura (p. 35). Así, la Matemática se divide en (a) Aritmética y Análisis, que tratan de la cantidad de los entes, y en Geometría, que trata sobre la cantidad de los cuerpos. De esta manera, el arte pertenece a la Aritmética, más aún, a la Aritmética pura (cercana al álgebra), cuyas bases (apoyos o “tópicos”) son las complexiones (p. 30).

Y el arte se desprende de la *Metafísica* como Matemática, guardando una subalternación peculiar. La complexión y el sitio, si se consideran en sí mismos, como doctrina del todo y las partes, pertenecen a la Metafísica. Pero, si se consideran en su variabilidad, *i.e.* en la cantidad de la variación (def. 2), pertenecen a la Aritmética. En otras palabras, la variación de la complexión pertenece a la

Aritmética pura; la del sitio, a la Aritmética figurada. De este modo, la Lógica que ejerce este arte pertenece a la Aritmética, tomada en un sentido cercano al álgebra.

## Aspectos o partes del arte

El arte de Leibniz aspira a ser al mismo tiempo una lógica inventiva y demostrativa; se divide en esos dos aspectos que son partes o segmentos de un proceso. Pues el arte combinatoria, con la complexión, complicación o combinación se propone primeramente descubrir relaciones entre cosas; y, una vez encontradas, justificarlas. En cuanto a la invención o descubrimiento, el proceso es analítico o resolutorio, se busca lo más general, y tiene como fin llegar a los *teoremas* o proposiciones de verdad eterna (p. 69), esto es, a las proposiciones necesarias, por contraposición a las proposiciones contingentes, que son el punto de partida.

Y es que las proposiciones y los argumentos son combinaciones. De las proposiciones necesarias se puede dar demostración (p. 70); de las proposiciones contingentes, sólo constatación. Hay un tipo intermedio; las proposiciones de observación o proposiciones universales que no son de verdad eterna; de ellas se da inducción, procediendo por observaciones y teoremas. Las proposiciones necesarias no dependen, por lo demás, del arbitrio de Dios –sino de su inteligencia–; las demás si dependen de su arbitrio.

En cuanto Arte Inventiva, o Tópica, procede por proposiciones contingentes y argumentos probables; en cuanto Arte Demostrativa, procede por argumentos basados en la definición (p. 76). Y ambos aspectos se fundamentan en la complexión, que es tanto complexión de cosas como complexión de atributos. Pues, en cuanto a la complexión de las cosas, se buscan las relaciones de los términos simples; y, en cuanto a la complexión de las propiedades, se buscan las relaciones de los términos complejos. Así, respecto de lo primero, surge en el Arte de la teoría de las divisiones y, respecto de lo segundo, surge la teoría de las proposiciones. Y estas dos teorías pertenecen a la parte inventiva o Tópica de la lógica, mientras que a la parte judicativa, demostrativa, o Analítica, pertenece la doctrina de los argumentos o silogismos (p. 45).

Leibniz pretende abarcar los dos grandes segmentos de la lógica aristotélico-escolástica: Tópica y Analítica, siguiendo los pasos consabidos: (a) definición-división, (b) proposición y (c) argumentación. Y son interpretadas bajo la luz de la combinatoria, pues la definición y la división consisten en combinaciones de conceptos genéricos y específicos; y esto correspondía al tratado de los predicables en la lógica aristotélica –ya que el tratado de los predicamentos forma cuerpo aparte. Sin embargo, hay otras marcadas diferencias, porque, para la tradición, tanto la Tópica como la Analítica constituyen tratados de la argumentación, y Leibniz adjudica a la Tópica el tratamiento no de la argumentación, sino de los términos y las proposiciones. La proposición, por su parte, consiste en diversas combinaciones de sujetos y predicados, y la argumentación consiste en combinaciones de premisas y conclusiones, interviniendo especialmente en la silogística la combinación del término medio o demostrativo. La combinatoria maneja operatoriamente los términos medios silogísticos. Así obtiene más combinaciones que las usuales para los escolásticos. Sigue más de cerca a Lulio en esto. En el arte de Leibniz se recogen los ideales del arte luliano: una lengua universal –con escritura universal– (p. 72), una *Mathesis Universalis* (p. 35), una Enciclopedia universal y una Mnemotecnia (pp. 72-73).

## Los ensayos sobre el cálculo lógico (1679)

Después de haber trabajado en el *ars combinatoria*,<sup>201</sup> en estos ensayos Leibniz trata de la *characteristica universalis* y del *calculus universalis*. Según Hans Burkhardt, estas tres ramas constituían la *logica nova* leibniziana,<sup>202</sup> de la que aquí se tocan las dos últimas. El *ars combinatoria* pertenece a la tradición luliana; la *characteristica universalis* era un lugar común en el siglo xvii; el *calculus universalis* entronca con el *algebra speciosa* de Vieta y con el cálculo de conceptos y relaciones de Jungius.<sup>203</sup> De esta manera, se puede decir que el cálculo o la

201 Para un estudio completo sobre el *ars combinatoria*, ver M. Serres, *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, Paris: PUF, 1968, 2 vols., y C. Krüger, *Rationalismus und Entwurf einer universalen Logik bei Leibniz*, Frankfurt a/M.: Klostermann, 1969.

202 Ver H. Burkhardt, *op. cit.*, p. 320.

203 Para algunos, el cálculo lógico es idea original de Leibniz, por ejemplo para Jürgen Mittelstrass, *Neuzeit und Aufklärung. Studien zur Entstehung der neuzeitlichen Wissenschaft und Philosophie*, Berlin, 1970, pp. 441 ss.; pero los estudios de Hans Kangro han relacionado esta idea especialmente con Jungius, ver “Heuretica (Erfindungskunst) und Begriffskalkül - ist der Inhalt der Leibnizhandschrift Phil VII C 139r-145r Joachim Jungius zuzuschreiben”, en *Sudhoffs Archiv*, 25 (1968), pp. 48 ss.; el mismo, “Joachim Jungius und Gottfried Wilhelm Leibniz”, en *Studia Leibnitiana*, 1 (1969), pp. 175-207. También se pueden poner como antecedentes a Descartes, Hobbes y Abraham Johannes Cuffeler, ver H. Burkhardt, *op. cit.*, pp. 320-321.

forma calculística está en lo más fundamental de la concepción leibniziana de la lógica.

## Lógica y cálculo

Leibniz desarrolló diversos modelos de cálculo lógico. El de 1679 ha sido llamado “cálculo aritmético” o “cálculo numérico”, expuesto de manera fragmentaria; tales fragmentos han sido editados por Louis Couturat<sup>204</sup> y analizados por Franz Schmidt.<sup>205</sup> Podemos decir que estos fragmentos fueron ensayos primerizos y tentativos del cálculo lógico: todavía no es propiamente un cálculo novedoso y original que se pretenda como tal, sino un nuevo *Aufgabe* para un cálculo antiguo;<sup>206</sup> es decir, se sirvió del “cálculo aritmético” para representar la silogística.

En efecto, Leibniz toma como base la lógica aristotélica –que él llama “usual”–, en cuanto versa primariamente sobre la consecuencia silogística categórica. Así trata los términos y las proposiciones, orientado hacia la silogística categórica. Al nivel de las proposiciones, considera las inferencias inmediatas (oposición, subalternación y conversión); y, en cuanto a los silogismos, sus figuras y modos (pp. 43 y 76).<sup>207</sup> Es más bien, por tanto, una lógica de términos. Pero no sólo toma en cuenta esa lógica “de base” que es la silogística; alude a otras formas de inferencia no-silogística, que se encuentran difusas y hasta distorsionadas por los discursos retóricos (y el lenguaje ordinario), a las que hay que quitar los engaños de las palabras falazmente adornadas o encubiertas (p. 71). Por eso atiende a las inferencias que llama “escolásticas” (académicas) y “no-escolásticas” (retórica y lenguaje ordinario), que pueden examinarse y evaluarse con el cálculo, a través de sus elementos (números y letras) y sus reglas (p. 76). Llega a distinguir, como en la escolástica, las consecuencias en materiales y formales (p. 77), tanto del lenguaje científico como del lenguaje ordinario; y a todas ellas quiere proveer de un instrumento de análisis, que es su cálculo lógico.

204 L. Couturat, *Opusculs et fragments inédits de Leibniz*, Paris, 1903, nueva edición, Hildesheim: G. Olms, 1961, pp. 42 ss.

205 Él los ha traducido al alemán, *Fragmente zur Logik*, Berlin, 1966 y les ha dedicado acuciosos estudios, “Die Entwicklung der Leibnizschen Logik”, en *Kantstudien*, 52 (1960/61), pp. 43 ss. y “Die symbolischen Elemente der Leibnizschen Logik”, en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 20 (1966), pp. 595 ss.

206 Como lo dice Karl Dürr, *Neue Beleuchtung einer Theorie bei Leibniz. Grundzüge des Logikkalküls*, Darmstadt, 1930, p. 91, referido por Burkhardt, *op. cit.*, p. 336.

207 Se citará entre paréntesis, siguiendo la paginación de la ya citada edición de Couturat.



## Noción de término

Los términos son las partes de la proposición categórica, esencialmente el sujeto y el predicado. Pero Leibniz no considera como términos propiamente dichos –aunque formen parte de la proposición– al cuantificador ni a la cópula (p. 49), así como tampoco al signo de negación. Pues bien, el término puede ser simple o compuesto (p. 42), según conste de uno o muchos –esto último es lo más frecuente–; particular o universal, según lleve cuantificador particular o universal –y el término indefinido, que no lleva cuantificador, será considerado como universal– (p. 61); positivo o negativo –o infinitado, o absolutamente máximo– (p. 67), según lleve o no la partícula negativa. Leibniz encuentra dificultad en expresar el término negativo con el signo “-”, ya que afecta a todo el término complejo y no siempre al término simple que se desea negar; por eso prefiere anteponer el signo “no” (pp. 69-70). Sin embargo, en algunos pasajes llega a utilizar el “-” para negar. Por otra parte, declara que los términos positivos y los negativos son contradictorios (pp. 67-68).

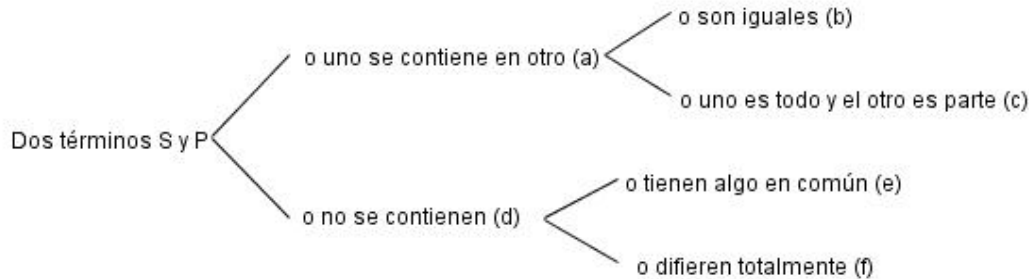
Todo término es representable por un número característico, cifra o literal –como en el álgebra o análisis especioso– (pp. 42, 49, 57, 78), que se usará para calcular con términos, como se hace con los conceptos al razonar. Con una única condición, que es la regla fundamental de todo el cálculo: el término compuesto tendrá un número que sea el producto de multiplicar sus términos componentes (pp. 49 y 53). Cada término será transformado, así, en un número característico.

## Noción de proposición

Las proposiciones que sirven a Leibniz como base de su estudio son las categóricas, que –según nos dice– son fundamento de las hipotéticas, modales, etc., *mutatis mutandis* (pp. 49 y 75). La proposición categórica consta de términos (sujeto y predicado), cópula, cantidad (universal o particular) y cualidad (afirmativa o negativa) (p. 77). La estructura de la proposición básica (la categórica afirmativa) es la de inherencia: el predicado es inherente al sujeto, o el concepto del predicado está contenido en el concepto del sujeto (pp. 51, 62, 67) y la proposición negativa lo único que hace es contradecir a la afirmativa (p.

68). Así como el término puede transformarse en un número, así la proposición puede transformarse en una ecuación (p. 60).

En [II]<sup>208</sup> (pp. 51-53), Leibniz se ve interesado en las relaciones entre los términos; a partir de esas relaciones obtendrá las proposiciones. Podemos esquematizar su análisis en el siguiente cuadro:



En (a) tenemos los términos congruentes, en (b) los términos coincidentes, en (c) los términos que se relacionan como género y especie, en (d) los términos dispares o disparatados, en (e) los términos co-especiales, y en (f) los términos heterogéneos.

La proposición universal afirmativa (UA) puede constar de términos que se relacionan como el todo a la parte y como dos todos coincidentes. La particular afirmativa (PA) puede constar, además de éstos, de términos que se relacionan como la parte al todo. La universal negativa (UN) y la particular negativa (PN) lo único que hacen es contradecir a las dos anteriores.

208 Entre corchetes pondré el número romano de los opúsculos fragmentarios de 1679. Corresponden a:

[I]: *Elementa characteristicae universalis* (Elementos de la característica universal)

[II]: *Elementa calculi* (Elementos del cálculo)

[III]: *Calculi universalis elementa* (Elementos del cálculo universal)

[IV]: *Calculi universalis investigationes* (Investigaciones sobre el cálculo universal)

[V]: *Modus examinandi consequentias per numeros* (Modo de examinar las consecuencias por números)

[VI]: *Regulae ex quibus de bonitate consequentiarum formisque et modis syllogismorum (categoricorum) judicari potest per numeros* (Reglas por las que se puede juzgar, mediante números, la bondad de las consecuencias y las forma y modos de los silogismos (categóricos)).

## Noción de cálculo

Para Leibniz, el cálculo consiste en transformar los términos en números literales y operar con ellos como la razón opera con conceptos (p. 49). El artificio reside en suplir los términos por números característicos –cifras o letras, como en el álgebra– (pp. 42, 49, 67); de esa manera se conocerán las relaciones entre los términos (pp. 18, 63-64), la verdad o falsedad de las proposiciones (pp. 55, 66), y la corrección de las inferencias (pp. 72-73). Leibniz es consciente de que el cálculo lógico ha sido intentado, pero declara que en él tiene novedad, por una construcción más adecuada y por los resultados (p. 71). Se trata de asignar caracteres o números característicos a los términos, ecuaciones a las proposiciones y esquematizar las reglas de las consecuencias, esquemas que se olvidan en la vida común y sólo se usan en la lógica de las escuelas (p. 70). Aclara que todavía no ha pensado todos los “caracterismos” para cada uno de los términos; mientras tanto adoptará números y literales (p. 73). Con ello las proposiciones se podrán expresar como ecuaciones (p. 60), ciertamente las categóricas, pero éstas fundan a las modales, hipotéticas y otras (p. 49). Lo mismo, partiendo de los silogismos categóricos, se pueden aplicar las reglas a silogismos modales, hipotéticos y otros, por más complicados que sean, para encontrar si la consecuencia es correcta, tanto por la materia como por la forma. Esto se hará con números, dada su facilidad y seguridad (p. 77). Leibniz ve el cálculo lógico como un invento admirable, que ilustrará la mente y enriquecerá las ciencias con facilidad, seguridad y en breve tiempo (p. 44).

Así, pues, el cálculo –según Leibniz– comienza por la asignación de números característicos a los términos, y tiene como regla fundamental el que el término compuesto resulta como producto de multiplicar los números de los términos componentes. A Leibniz le interesa que se sepa cuándo el sujeto y el predicado son divisibles entre sí (dado que esto corresponde a su teoría de que sujeto y predicado guardan una relación de inherencia, manifestada en la divisibilidad, y dado que de esa manera la proposición podrá convertirse en ecuación); de acuerdo con ello le interesa –para tener más datos– saber cuándo el número de un término es igual o mayor (o ambas cosas) que la unidad, cuándo es un número primo, cuándo es un número incógnito, etc., cosas que ayudarán en el manejo de las proposiciones como ecuaciones. Por ello ensaya varios métodos para señalar eso.

En [I] (pp. 46-48) propone la siguiente simbolización, mediante cinco reglas o cánones: (i) la letra mayúscula representa un número correspondiente a un término; (ii) la letra minúscula representa un número coeficiente o que multiplica a la mayúscula para satisfacer la ecuación que debe surgir de la proposición; (iii) la letra minúscula representa el número igual o mayor que la unidad; (iv) la letra griega minúscula como exponente representa el número que ciertamente es mayor que la unidad; (v) la letra latina minúscula afectada por un exponente griego representa un número del que no consta si es mayor o igual que la unidad.

En [II] no usa las letras mayúsculas, sino sólo minúsculas.

En [III] aparece esporádicamente el uso de una letra hebrea (p. 58), significando un número incógnito. Además, hay los siguientes cambios: (i) la letra griega significa el número primo que no puede ser sujeto en ninguna proposición universal afirmativa, a menos que se unan dos términos idénticos como sujeto y predicado. (ii) Las letras latinas de las primeras (a, b, c, etc.) significan un número íntegro del que se tiene certeza, primo o no primo. (iii) Las letras latinas de las últimas (s, t, u, etc.) significan un número íntegro, primo o no primo, del que no se tiene certeza o incierto (p. 59). Las letras  $\varpi$ ,  $\sigma$ ,  $\phi$ ,  $\psi$ ,  $\omega$  representan fracciones o nociones negativas (p. 62).

En [IV] vuelve a usar letras mayúsculas, como en [I], y letras minúsculas para representar términos; y surge el problema de la negación o infinitación de los términos, optando por el signo “no” en lugar del signo “-” para representarla (pp. 68-70).

En [V], sin embargo, usa los signos “+” y “-” (p. 75), así como los signos “ $\cap$ ” y “.” (pp. 73-74), y adopta el que las letras griegas y latinas representen números que son primos entre sí (p. 72). No aparecen letras mayúsculas, sino sólo minúsculas.

En [VI] tampoco aparecen letras mayúsculas; sólo letras minúsculas o números con los signos “+” y “-” (p. 78).

Estos cambios de simbolismo para los términos afectan la representación de las proposiciones. Leibniz procura representar las cuatro del cuadrado de la opo-

sición: Universal Afirmativa, Universal Negativa, Particular Afirmativa y Particular Negativa (UA, UN, PA y PN)). Usualmente toma las verdaderas y dice que las falsas se definen por oposición a aquéllas. También, frecuentemente, analiza sólo las afirmativas, diciendo que las negativas se esclarecen por oposición a aquéllas. Se han entresacado tres presupuestos fundamentales que sigue Leibniz para representar con el cálculo numérico las cuatro proposiciones y la silogística: (a) la semejanza formal entre las relaciones de contención y de parte o fracción; (b) la composición de conceptos es conmutativa, como la multiplicación; c) la idempotencia,  $aa = a$ , para los números primos característicos –aunque no lo expresa en su cálculo numérico–; la potencia de los números primos también es siempre igual al número primo  $a^n \sim a$  para cualquier  $n \geq 1$ .<sup>209</sup>

En [I] Leibniz aporta definiciones (a las que también llama “reglas”) para las proposiciones categóricas verdaderas –las falsas se definen por negación de las anteriores– que proceden según que el sujeto (S) y el predicado (P) sean o no divisibles entre sí (pp. 42-43):<sup>210</sup>

UA: S/P (la fracción debe equivaler a un íntegro)

PA: S/P o P/S

UN: ni S/P ni P/S, *i. e.*  $S \neq P$  y  $P \neq S$

PN: no S/P, *i. e.*  $S \neq P$

Y, de acuerdo con esta divisibilidad o no-divisibilidad, procede a transformar las proposiciones en ecuaciones:

UA: Todo H es A:  $\underline{y}H \text{ equ. } rA$  (donde  $\underline{y} = 1$ )

PA: Algún A es H:  $\underline{r}A \text{ equ. } \underline{y}H$  (donde  $\underline{r}$  o  $\underline{y} = 1$ )

Algún H es A:  $\underline{y}H \text{ equ. } \underline{r}A$

UN: Ningún H es B:  $\underline{y}H \text{ equ. } \underline{r}B$  (donde  $\underline{y}$  y  $\underline{r} > 1$ )

Ningún B es H:  $\underline{r}B \text{ equ. } \underline{y}H$

PN: Algún A no es B:  $\underline{r}A \text{ equ. } \underline{y}B$  (donde  $\underline{r} > 1$ )

209 B. Mates, “Individuals and Modality in the Philosophy of Leibniz”, en *Studia Leibnitiana*, 4 (1972), p. 97, citado en Burkhardt, *op. cit.*, p. 337.

210 Los símbolos de divisibilidad, “/”, y de no-divisibilidad, “≠”, están tomados de R. Kauppi, *Ueber die Leibnizsche Logik*, ed. cit., p. 147.

Burkhardt hace las siguientes observaciones críticas a esta presentación del cálculo: “Con la simbolización de los conceptos de una proposición mediante un número característico, que debe llenar las condiciones señaladas, Leibniz no estuvo bien avenido [*zurechtgekommen*]. A través de este método no hubiera obtenido ningún cálculo útil. A saber, no habría dado ninguna representación válida de la proposición-E, pues en ese simbolismo una proposición-I siempre es verdadera y, consecuentemente, la contradictoria proposición-E nunca verdadera. Así mismo, la introducción de términos infinitos o la negación interna tampoco le ayudaría. Además, Leibniz llegó, al paso del desarrollo de su cálculo numérico, a otras ideas”.<sup>211</sup>

En [II] se repite el análisis de las proposiciones según la divisibilidad del S y el P. La UA es verdadera si el número del S es divisible (de manera exacta) por el número del P (pp. 62-63). La PA es verdadera si el número del S es divisible por el número del P y el número del P es divisible por el número del S (pp. 56-57).

En [III] se explica que, cuando no consta el cociente, se puede poner un número indefinido,  $\underline{x}$ ,  $\underline{y}$ ,  $\underline{z}$ , en lugar de ese incógnito. Así, en toda ecuación o proposición convertible de modo simple, alguna letra debe significar el término con cuantificación universal; y, multiplicado por una letra incógnita, significa el término con cuantificador particular. La representación que se ofrece de las proposiciones es la siguiente (pp. 57-58 y 65-66):

UA:  $\frac{\underline{a}}{\underline{b}}$  equ.  $\underline{y}$  o  $\frac{\underline{b}}{\underline{a}}$  equ.  $\underline{y}$

PA:  $\frac{\underline{N}h}{1}$  equ.  $\underline{z}$

UN:  $\frac{\underline{f}}{\underline{g}}$  equ.  $\frac{\underline{\alpha}...}{\underline{\delta}...}$  o  $\frac{\underline{g}}{\underline{f}}$  equ.  $\frac{\underline{\delta}...}{\underline{\alpha}...}$

PN:  $\underline{m}$  equ.  $\underline{fd}$  o  $\underline{m}$  equ.  $\underline{fd}$  o  $\underline{ac}$  equ.  $\underline{b}$ , *i. e.*  $\underline{c}$  equ.  $\underline{bca}$

En [IV] se establece que, puesto que en toda UA el P se contiene en el S, por ello el número característico del S se puede dividir por el del P; y además en toda PA el número característico del S, multiplicado por otro número, se puede

211 H. Burkhardt, *op. cit.*, p. 337.

dividir por el número característico del P (p. 69). De acuerdo con ello, surge el siguiente esquema de las proposiciones (pp. 69-70):

UA: Todo H es A, luego H equ.  $\underline{r}A$

PA: Algún A es H, luego  $\underline{r}A$  equ.  $\underline{y}H$

UN: Ningún H es B, luego  $\underline{y}H$  no equ.  $\underline{r}B$

PN: Algún A no es H, luego H no equ.  $\underline{r}A$

En [V], una vez que se han asignado a los términos sus números característicos compuestos, se tienen las siguientes reglas sobre las proposiciones (pp. 75-76): (i) En la UA, el número del S con el signo “+” puede dividirse exactamente por el número del P con el signo “-” por el número del P con el signo “-”. Pero dos números de diversos signos no deben tener un divisor en común, o no deben poder dividirse por el mismo número. (ii) Cuando no tiene lugar esto que se ha dicho de la UA, la proposición es PN. (iii) En la UN, en lugar del P o del S, o ambos, escríbanse dos números, uno con “+” y otro con “-”, observando que algún número afectado por “+” en un término tenga un divisor común con algún número afectado por “-” en el otro término. (iv) Cuando la proposición es PA, lo que se ha dicho sobre la UN, no tiene lugar.

En [VI] se tiene la versión más desarrollada del cálculo, con una serie de definiciones o reglas y teoremas sobre los números característicos –cifras y letras– con que se expresan los términos (pp. 78 ss.). Con ellos Leibniz da cuenta de las cuatro proposiciones y las inferencias inmediatas: subalternación, oposición y conversión. Las pruebas de los teoremas proceden *more mathematico*.

Regla-definición I: Si se da una proposición, para cualquier término suyo (S o P) escríbanse dos números, uno con “+” y otro con “-”, cuidando que dos números del mismo término no tengan divisor común, o sean primos.

Regla-definición II: UA es verdadera cuando el número del S y del P que llevan el mismo signo son divisibles entre sí: “Todo sabio es justo”, *i. e.*  $+70-33+10-3$ , o también  $+cdh-ef+cd-e$ . Cuando esto no sucede, es falsa.

Regla-definición III: PN es verdadera cuando UA es falsa: “Algún piadoso no es sabio”, *i. e.*  $+10-3+70-33$ , o también  $+cd-e+cdh+ef$ .



Teorema 1: UA y PN son contradictorias, no pueden ser ambas verdaderas o falsas simultáneamente.

Regla-definición IV: UN es verdadera cuando dos números de diversos términos, con distintos signos, tienen divisor común: “Ningún piadoso es miserable”, *i.e.*  $+10-3+5-14$ , o también  $+cd-e+1-cm$ . Cuando esto no sucede, es falsa.

Teorema 2: UN se puede convertir de manera simple.

Regla-definición V: PA es verdadera cuando UN es falsa: “Algún afortunado es miserable”, *i.e.*  $+11-9+5-14$ , o también  $+n-p+1-cm$ .

Teorema 3: UN y PA se oponen de manera contradictoria.

Teorema 4: PA puede convertirse de manera simple.

Teorema 5: Siempre tiene lugar la subalternación, *i.e.* de la universal se puede concluir la particular correspondiente.

Teorema 6: UA y UN se oponen de manera contraria (no pueden ser ambas verdaderas, pero pueden ser ambas falsas).

Teorema 7: PA y PN se oponen de manera subcontraria (pueden ser simultáneamente verdaderas, pero no falsas).

Teorema 8: UA puede convertirse de manera accidental.

Las pruebas de estos teoremas proceden matemáticamente, y Leibniz los va apoyando en los teoremas ya demostrados. Hasta este punto Leibniz ha tratado solamente de las inferencias inmediatas o de dos términos (subalternación, oposición y conversión) Cuando pasa a las inferencias mediatas o de tres términos (la silogística), da las indicaciones indispensables; pero, a la hora de exponerlas operatoriamente con ejemplos y prescribir las reglas pertinentes, interrumpe su discurso y deja truncas sus notas. Merece la pena atender al fragmento que sobre esto nos ha quedado: “De las consecuencias simples, en las que sólo hay dos términos, paso a las consecuencias con tres términos o a los silogismos categóricos. Pero entonces hay que tener algún mayor cuidado

de tomar aptamente los números de los términos; porque un mismo término, a saber, el medio, está en ambas premisas, y por ello los números característicos de ambas premisas deben acomodarse a las reglas. Y, para que se dé esto, acomódese el medio mismo a un extremo, a saber, al término mayor o al menor, pero después, acomódesele el otro término a él mismo. En lo cual hay que notar que es mejor acomodar el sujeto al predicado que a la inversa, como constará por las reglas anteriores al que lo examine. Así, pues, si hay alguna premisa en la que el término medio es el sujeto, comiencese por ella, y a los números de su predicado, tomados arbitrariamente, acomódensele esos mismos números del sujeto o del término medio; ya descubiertos así los números del término medio, acomódense también a ellos los números del otro término en la otra premisa. Obtenidos ya así los números característicos del término mayor y del menor, fácilmente aparecerá si observan entre sí la ley que prescribe la forma de la conclusión, esto es, si la conclusión se extrae de las premisas por la fuerza de la forma. Pero, a fin de hacer más fácil esta asunción de los números, prescribiré algunas reglas ciertas” (pp. 83-84).

En este punto detiene Leibniz su disquisición. Toda reconstrucción de su idea será fundamentalmente a base de conjeturas.

El propio Leibniz fue crítico con respecto a su “cálculo numérico”. Se percató de que esta versión del cálculo lógico no procedía, en base a un contraejemplo. Dicha versión del cálculo, teniendo como criterio el ordenamiento de los números, hace válido un silogismo falso del modo AOO de la tercera figura.<sup>212</sup> Así, el cálculo es *completo*, porque se puede probar con él todo silogismo válido; pero *no es correcto*, porque no se puede refutar todo silogismo falso. De esta manera, el criterio del ordenamiento de los números no es suficiente para una representación de la silogística libre de contradicción. Por eso Leibniz se ve forzado a buscar otro criterio para la validez de una forma inferencial, y lo encuentra en la *regresión* (probar si la apuesta contradictoria de la conclusión es compatible con las premisas).<sup>213</sup>

212 Leibniz mismo lo nota en *Opusculs et fragments inédits de Leibniz*, ed. Couturat, ed. cit., p. 246, y no fue Couturat, *La logique de Leibniz*, Paris, 1901, p. 334, como lo muestra Ch. Thiel, “Leibnizens Definition der logischen Allgemeingültigkeit und der ‘arithmetische Kalkül’”, en *Studia Leibnitiana*, Supplementa XVIII, Leibnizkongress 1977, Wiesbaden 1981, Teil 3.

213 En *Opusculs et fragments inédits de Leibniz*, ed. Couturat, p. 247.

Con este nuevo criterio de la regresión se aleja del cálculo numérico. “Se trata nada menos que de la formulación de la *validez general lógica*. A saber, Leibniz aclara la validez general de un esquema proposicional mediante la imposibilidad de un contraejemplo para cada interpretación. Esta formulación de la validez general por medio de la regresión es, por otra parte, una aclaración de la predilección que tuvo Leibniz por ese método de prueba silogística presente en su anterior cálculo de letras”.<sup>214</sup>

Leibniz busca, pues, una mayor generalidad para el cálculo. En consecuencia, su abandono del cálculo numérico no se debió, como pretendió Couturat, a su complicación, sino más verosímilmente a su escasa generalidad. Leibniz busca una generalidad mayor en el cálculo literal o con letras, que ya comienza a utilizar –como hemos visto– junto con el cálculo numérico de estos escritos fragmentarios.

## Las investigaciones generales sobre el análisis de las nociones y las verdades (1686)

En las *Generales Inquisitiones*<sup>215</sup> no propone Leibniz un solo cálculo, sino muchos, y no uno novedoso, sino cálculos para una teoría antigua, dando la impresión de estar buscando uno para sus propios pensamientos y no para cualquier contenido (n. 76).<sup>216</sup> Los aspectos más notables son el intento de representar los razonamientos con diagramas (nn. 107 y 123) y el de hacerlo con números (n. 124), cosas que ya tenían antecedentes en los ensayos de 1679. Leibniz ve como resultados principales de su investigación lógica y calculística el haber descubierto: (a) la forma en que todas las verdades pueden expresarse por números; (b) la forma en que surgen las verdades contingentes, y que tienen de algún modo naturaleza de números inconmensurables; (c) que las verdades absolutas y las hipotéticas tienen las mismas leyes y se pueden contener en los mismos teoremas generales, de modo que todos los silogismos (aun los hipotéticos) sea dado hacerlos categóricos; y (d) cuál es el origen de los términos abstractos (n. 137), el cual se conoce a través del estudio de los términos con-

214 H. Burkhardt, *op. cit.*, p. 339.

215 *Generales Inquisitiones de analysi notionum et veritatum*, en L. Couturat (ed.), *Opuscles et fragments inédits de Leibniz*, ed. cit., pp. 356-399.

216 Dado que las proposiciones o teoremas vienen numerados en las *Generales Inquisitiones*, “n” aludirá al número, y “p” –donde se use– seguirá aludiendo a la página.

cretos. Así, su búsqueda del cálculo lógico se ha enriquecido y sus pasos han avanzado hacia éste. Continuó profundizando en la naturaleza calculística de los términos, las proposiciones y los razonamientos, yendo más allá de los trabajos de 1679, que tenían un carácter más fragmentario y tentativo. Ha logrado avanzar en su empresa.

## Términos

En este escrito Leibniz tiene una noción de término como el elemento básico, es decir, primitivo, en el que se analiza la proposición (p. 363) y, por ende, el raciocinio; es decir, en definitiva, toda la lógica. El término es lo que contiene el proceso lógico entero, toda la ciencia lógica, de ahí su importancia. Según lo demostrará Leibniz, el silogismo puede reducirse a la proposición y ésta al término, por lo cual puede decirse que toda la lógica está pre-contenida en él.

Leibniz hace varias divisiones de los términos. Éstos pueden ser positivos (como “ente”) y privativos (como “no ente”). Asimismo, partiendo de que el ente puede ser 1) por sí, a saber, la substancia, o 2) por accidente, al primero le corresponde el sustantivo y al segundo el adjetivo –por más que Leibniz reduzca el adjetivo al sustantivo. Además, el término también puede ser necesario o mudable. Por último, el término puede ser integral o parcial, de acuerdo con si requiere o no de un añadido para cobrar sentido, y el añadido puede ser, a su turno, directo u oblicuo. Nuestro lógico omite el directo, para efectos del cálculo (pp. 356-357), y dice que hay problemas con el oblicuo, causados por las múltiples combinaciones a que da lugar (p. 359). Debido a ello, en su característica sólo empleará términos integrales.

Los términos integrales y parciales (o partículas) surgen de la idea de Leibniz del análisis o resolución, de gran importancia para su construcción lógica. Para él, el análisis es la resolución de los términos sustituyéndolos por sus valores o definiciones. Con el fin de dar un ejemplo de la sustitución de un término por un valor suyo, pone el de un nombre que es sustituido por su descripción definida correspondiente: “Alejandro Magno” puede serlo por “el rey de Macedonia vencedor de Darío” (p. 362). Comenta la sustitución *salva veritate*, a la cual entiende como coincidencia o identidad. Dicha sustitución o coincidencia corresponde a la inferencia mutua (p. 363), esto es, a la implicación mutua, lo

que ahora llamamos bicondicional o equivalencia. El propio Leibniz asevera que construye su sistema a partir de la noción de coincidencia (p. 363), la cual opera en el análisis o resolución.

Por otra parte, la resolución puede ser finita o infinita. Además, puede ser de los términos en la mente, sin recurrir al experimento; ésta no necesita prueba ni presupone otra proposición distinta; o puede ser de las percepciones o experiencias, y ésta sí presupone la verdad del experimento (n. 131). La verdad se demuestra por la resolución de los términos en sus valores, es decir, en los términos que contienen (n. 132). De esta manera, la proposición verdadera necesaria se prueba reduciéndola a proposiciones idénticas (o resolviendo su opuesta en contradictoria) y la proposición verdadera contingente por una resolución cada vez más continuada o prolongada (nn. 133-134); en ambos casos, la resolución se aplica a los términos; éstos se resuelven en otros cada vez más simples.

Con esto, los términos compuestos se resuelven en integrales. Entre los integrales, hay algunos que se pueden resolver y otros que son irresolubles o simples. Los que pueden resolverse lo hacen en parciales o partículas (p. 358). Los que son irresolubles son los términos primitivos; en ellos se acaba la resolución directa y, a partir de ellos, surgen los demás compuestos.

Es dable señalar los siguientes elementos (pp. 358-359): los términos se dividen en (i) integrales y (ii) parciales o partículas. Los primeros pueden ser primitivos o derivados. Los primitivos pueden ser simples (como “A”) o compuestos (como “AB”, sin que lo acompañe ningún sincategorema o partícula gramatical). Los derivados pueden ser simples (como “A en B”, con un sincategorema) o compuestos. Las partículas, a su turno, pueden ser primitivas o derivadas. Las primeras se dividen en simples o sincategoremas primitivos (como “en”) y en compuestos de partículas primitivas (como “con-en”). Los derivados pueden ser simples, los cuales constan de partícula simple y término primitivo, o pueden ser compuestas de partícula compuesta y término primitivo.

Dando continuidad a esta idea del análisis, y debido a su importancia, Leibniz pone una lista de términos integrales simples y otra de partículas. En la primera (pp. 360-361) coloca los términos primitivos simples: (i) El Término –Ente y No Ente–, (ii) El Ente o posible –concreto, no abstracto–, (iii) El Existente,

(iv) El Individuo, (v) El Yo, (vi) los fenómenos sensoriales confusos –los cuales son percibidos por nosotros con claridad, pero no podemos explicarlos con distinción–, (vii) Lo Extenso y (viii) Lo Pensante. En la otra lista (pp. 361-362) coloca los términos parciales o respectivos: (i) Lo Idéntico o lo Coincidente –es decir, lo que se puede sustituir en una proposición *salva veritate*; y, por oposición a los *idénticos*, surgen los *disparatados*–, (ii) Sujeto, (iii) Predicado, (iv) Es, (v) Todo y (vi) Algún. Estos dos últimos son los cuantificadores.

## Proposiciones

La noción de proposición categórica de Leibniz (que comprende sujeto, cópula y predicado), recoge los tres sentidos de la cópula que se ponen en la actualidad como principales: identidad, inclusión e inherencia entre S y P (sujeto y predicado). El sentido de la inherencia es el aristotélico. “A es B” sería “B inhiere en A” (nn. 4 y 16). El sentido de inclusión establece que “A es B” sería “A contiene a B” (n. 16). El sentido de identidad o equivalencia surge cuando parafrasea “A es B” como “B puede sustituir a A” o “A coincide con B” (n. 4).

De manera cercana a Frege, Leibniz distingue entre el contenido proposicional y la aseveración de éste. La aseveración es comprendida como el asignar valor de verdad a la proposición (n. 14). La proposición puede ser categórica o hipotética; la hipotética se reduce a la categórica (y hasta la categórica puede reducirse a un término, de acuerdo con lo que ha expuesto en otras partes de su obra).

Atendiendo a su cantidad, las proposiciones se pueden dividir en universales y particulares. Mirando su cualidad, en afirmativas y negativas. La afirmativa es “A contiene a B” (n. 16) y la negativa es “A no contiene a B” (n. 32). Asimismo, la proposición puede ser verdadera o falsa. Es verdadera la que coincide con “AB es B”, o puede reducirse a ella (n. 40); es falsa aquella cuyo contenido es el que “AB es no B” (n. 35). Dicho de otra forma, lo verdadero es lo que –en sí o en un sustituto– nunca encierra contradicción (n. 56), mientras que lo falso es lo que sí lo hace (n. 57). Para las verdades hay varias divisiones (nn. 60-61): Verdades necesarias, las que pueden reducirse a idénticos y sus opuestas a contradictorios. Verdades imposibles, las que proceden a la inversa. Verdades posibles, aquellas de las que se puede demostrar que en la resolución nunca

incurrirán en contradicción. Y verdades contingentes, aquellas que piden una resolución continuada hasta el infinito.

Además, Leibniz añade axiomas e hipótesis. Las últimas se dividen en definiciones y experimentos. No hay experimentos primeros, pero sí verdades primeras, que son los axiomas. Inclusive, puede decirse que los experimentos son proposiciones verdaderas y se resuelven en axiomas. Así nos resulta que la proposición necesaria es la que se puede demostrar por idénticos y por definiciones, sin que anteceda ningún recurso a los experimentos; solamente se da este recurso a la experiencia donde consta que el término es posible. Esto significa que se están dividiendo las verdades en analíticas y sintéticas.

Por lo que hace a las proposiciones de segundo y tercer adyacente, Leibniz considera las de tercer adyacente (S es P) como reductibles a las de segundo adyacente (S es, o más bien SP es) (n. 145). Pero distinguiendo aquellas en las que figura un término individual o completo y un término común o incompleto. Tal resolución se da de manera más propia cuando el término es individual (n. 71), pues la existencia es la posibilidad y algo más. En efecto, la existencia posible es la misma esencia, mientras que la existencia (*i.e.* la actualidad de la esencia) es lo máximamente posible o compatible con muchos o componible. (Es lo que place a una mente y no displace a otra más potente) (n. 73). Las proposiciones existenciales son verdaderas, pero no necesarias, ya que sólo se demuestran mediante resolución infinita (n. 74). Leibniz añade otra clasificación relacionada con la anterior (n. 144): Proposiciones esenciales de tercer adyacente (“El círculo es figura plana”), proposiciones esenciales de segundo adyacente (“La figura plana, que se relaciona a algún punto único del mismo modo, es” –en el sentido de “es pensable”); además, proposiciones existenciales de tercer adyacente (“Todo hombre es o existe dañado por el pecado”) y proposiciones existenciales de segundo adyacente (“El hombre dañado por el pecado es” –o “existe” o “es ente en acto”). Lo más notable en estas clasificaciones es la preocupación por el estudio de la proposición contingente, muy acorde con las preocupaciones del *Discours de métaphysique*, del mismo año que estas *Generales Inquisitiones*.

Otro aspecto que obtiene relieve en los diversos cálculos ensayados por Leibniz en las *Generales Inquisitiones* es su esfuerzo por integrar y expresar calculísticamente los tipos de proposición del cuadrado tradicional de las oposiciones



(a saber: universal afirmativa, universal negativa, particular afirmativa y particular negativa). Como se deja entrever, el *test* para comprobar si un cálculo está siendo adecuado es constatar que dé cuenta de las proposiciones del consabido cuadrado de la oposición. Partiendo de ellas se establecen las consecuencias o silogismos (que se reducen a proposiciones), tanto los silogismos categóricos como los hipotéticos.

## Aparato inferencial

Llegando al razonamiento o noción de inferencia, Leibniz no distingue entre lógica de proposiciones y lógica de términos, sino que tiende a verlas como la misma. En su sistema de inferencia la regla principal (que también se puede ver como ley) es la de la substitución, la cual refleja su teoría de la coincidencia, pues dos expresiones coincidentes pueden substituirse *salva veritate*; y puede asimismo considerarse como intercambiabilidad de términos definientes o equivalentes; pues –como se ha visto en el inciso anterior– Leibniz adjudica lo mismo a las proposiciones y a los razonamientos, dado que, al parecer, identifica proposición y consecuencia (cfr. n. 25).

Como se ha visto, las *Generales Inquisitiones* contienen varios cálculos, pero el más importante es el que suele llamarse “cálculo de la coincidencia” o “cálculo coincidencial”. Seguiremos aquí a Raili Kauppi, quien ha entresacado las principales tesis (axiomas y teoremas) de este cálculo coincidencial, y vale la pena transcribir la página en la que hace tal reconstrucción:<sup>217</sup>

“En el cálculo de la coincidencia se tiene el axioma o *propositio per se vera*:

(1)  $A=A$ .

La proposición

$A = \text{non-}A$

---

<sup>217</sup> R. Kauppi, *Ueber die Leibnizsche Logik*, ed. cit., p. 172

es una *propositio per se falsa*. De su falsedad se sigue, con fundamento en el principio de contradicción,

$$(2) A \neq \text{non-}A.$$

Las cuatro proposiciones siguientes han de entenderse como axiomas que se derivan como corolarios de la definición de la coincidencia:

$$(3) \text{ Si } A = B, B = A,$$

$$(4) \text{ Si } A \neq A, B \neq A,$$

$$(5) \text{ Si } A = B \text{ y } B = C, A = C,$$

$$(6) \text{ Si } A = B, \text{non-}A = \text{non-}B.$$

De estas proposiciones se sigue la que va a continuación, la cual es también probada por Leibniz a partir de la definición de la coincidencia:

$$(7) \text{ Si } A = B, AC = BC.$$

Las siguientes dos proposiciones se mencionan sin: prueba:

$$(8) A = \text{non-non-}A,$$

$$(9) A = AA.$$

La primera de ellas se sigue de la definición de la negación, la segunda *ex natura huius characteristicae*, a saber, se sigue de la naturaleza de esta característica. Luego Leibniz introduce la conmutatividad y la asociatividad de la suma lógica:

$$AB = BA,$$

$$A(BC) = (AB)C,$$

sólo que sin mencionar sus nombres.

Vienen después los siguientes teoremas:

- (10)  $\text{non-A} = \text{non-A}$ .
- (11) Si  $A = B$ ,  $A \neq \text{non-B}$ .
- (12) Si  $\text{non-A} = B$ ,  $\text{non-B} = A$ .
- (13) Si  $A = \text{non-B}$ ,  $A \neq B$ .
- (14) Si  $A = B$ ,  $AB = B$ .
- (15) Si  $A = BC$ ,  $AB = BC$ .
- (16) Si  $A = BC$ ,  $A = AC$ .”

Finalmente, Leibniz aplica estos axiomas y teoremas a la adquisición de otros teoremas más particulares, que corresponden a las distintas nociones que maneja y a los tipos de proposiciones que enuncia, en lo cual no sólo procede de manera extensional, sino además intensional (es decir, no solamente toma en cuenta la extensión de los términos, sino también su intensión o comprensión), la cual encierra mayores dificultades. Pero él tenía mucho interés en la intensión lógica.

Las *Inquisiciones generales* marcan un avance para Leibniz. No llega a un cálculo único, pues construye varios. Pero va más allá de las tentativas de 1679. Tampoco es completamente novedoso, pues contiene la lógica aristotélica y, además, algunas ideas propias anteriores. Pero ya simboliza términos y proposiciones con números y diagramas. Además, aplica sus investigaciones sobre la coincidencia, la inherencia y la identidad, con la substitución *salva veritate*. Es un paso grande en la búsqueda de los símbolos y las leyes generales del raciocinio, de todas sus formas.

## Conclusión

Tal es la grandeza de la obra lógica de Leibniz. Uno de los más conspicuos cultivadores de esta disciplina. En ella fue eminente, y, como hemos podido ver, hizo valiosas aportaciones a ella. Creo que principalmente se destaca su construcción (al menos en el intento) de una lógica basada en la combinación

o comparación, lo cual implica la similaridad, a saber, la proporción, es decir, la analogía. Andaba en busca de una lógica analógica.

## Conclusiones

---

Al principio de este trabajo, nos sirvió de contexto un resumen de la vida, obra y doctrinas principales de Leibniz. Así cobró sentido su deseo de armonía en el cosmos, plasmada en la proporción, o analogía, es decir, en el equilibrio proporcional de los entes en el ámbito del ser.

Así surgió su ontología, centrada en la substancia mínima, la mónada, átomo del universo que es el individuo metafísico, de índole espiritual. Mónadas sin ventanas, pero que se comunican por una armonía preestablecida por el Creador, y que se da puntualmente en el concierto de todo el cosmos. Si bien de joven nuestro autor dedicó una disertación al ente individual, se puede encontrar su teoría de los universales, a través de sus otras doctrinas, como lo hemos hecho. Fue analógico, pues supo oscilar entre el platonismo y el nominalismo, adoptando lo que le parecía mejor de cada una de estas corrientes, evitando sus inconvenientes. Optó por el nominalismo en cuanto a la individuación, pero por el platonismo en el asunto de los universales, prototipos prístinos de las cosas, así como también adoptó las platónicas ideas innatas en la teoría del conocimiento o epistemología.

Su filosofía del lenguaje aspiraba a encontrar las raíces de una lengua universal, que recuperara la perfección de la lengua original, enseñada por Dios a Adán. Por eso tuvo una semiótica orientada a construir (¿o reconstruir?) un lenguaje perfecto, dentro de toda una línea de esos intentos, que recorre la historia de la filosofía.

El rigor argumentativo quiso plasmarlo en su teodicea, en la que se hizo célebre por querer justificar a Dios a pesar de la existencia del mal. Tuvo que hacer compatible la realidad del mal con la omnipotencia, la omnisapientia y la providencia divinas. Para ello hizo ciertas distinciones. Hay un mal moral, que es el más deplorable, el de la culpa; un mal físico, que contiene el sufrimiento, que

tanto nos duele; y un mal metafísico, que tal vez explica a los dos anteriores, y es la imperfección, pero que se minimiza al pensar que estamos en el mejor de los mundos posibles.

La ética de Leibniz, así como su filosofía del derecho y de la política, busca la armonía, la concordia, el equilibrio. Se trata de una vida conforme a la naturaleza, a saber, una ética racional, un iusnaturalismo jurídico y una política que trata de poner en concordia y armonía los países y las religiones.

Su lógica soñaba con un cálculo exactísimo, como el de las matemáticas, en la línea de la arte magna de Lulio, aquí vista de manera más sencilla, como arte combinatoria. Hizo muchos ensayos de esa lógica, que dejó incompletos, pero marcó el camino hacia la lógica matemática, de la que es considerado como uno de sus más preclaros antecesores.

En todo ello se manifiesta su preferencia por la proporción, la armonía, y es en lo que consiste la analogía, esa semejanza que se da entre las cosas y que las equilibra, las conecta y las armoniza. Y es el espíritu analógico que encontramos en este gran pensador.

Fue uno de los grandes filósofos, y nos ha dejado enseñanzas que aun ahora son susceptibles de desarrollo y guardan vigencia. Varios pensadores recientes han retomado ideas de Leibniz y las han dispuesto para que den un gran servicio en la filosofía actual.

# Bibliografía

---

## Obras de Leibniz

LEIBNIZ, G., *Die philosophischen Schriften*, ed. C. I. Gerhardt, Berlin: Weidmann, 1875, nueva edición Hildesheim –New York: Georg Olms Verlag, 1965 ss.

LEIBNIZ, G., *Sämtliche Schriften*, Berlin: Deutsche Akademie der Wissenschaften, 1950 ss.

LEIBNIZ, G. W., *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, éd. L. Couturat, Paris, 1903, nueva edición Hildesheim – New York: G. Olms, 1961.

LEIBNIZ, G. W., *Textes inédits*, éd. G. Grua, Paris: PUF, 1948, 2 vols.

LEIBNIZ, G. W., *Opuscula philosophica selecta*, ed. P. Schrecker, Paris: Vrin, 1959.

LEIBNIZ, G. W., *Selections*, ed. P. P. Wiener, New York: Charles Scribner's Sons, 1951.

LEIBNIZ, G. W. *Tratados fundamentales*, primera serie, Buenos Aires: Losada, 1939 (1a. ed.), 1946 (2a. ed.).

LEIBNIZ, G. W., *Escritos filosóficos*, trad. E. de Olaso, Buenos Aires: Ed. Charcas, 1982.

LEIBNIZ, G. *Monadología, Discurso de metafísica y La profesión de fe del filósofo*, Barcelona: Eds. Folio, 1999.



LEIBNIZ, G. W., *Discusión metafísica sobre el principio de individuación*, introd., trad. y notas de M. Beuchot, México: Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 1986.

LEIBNIZ, G. W., *Investigaciones generales sobre el análisis de las nociones y las verdades (1686)*, trad. e introd. de M. Beuchot y A. Herrera Ibáñez, México: Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 1986.

LEIBNIZ, G. W., *Sistema nuevo de la naturaleza*, Buenos Aires: Aguilar, 1963.

LEIBNIZ, G. W., *La Teodicea o Tratado sobre la libertad del hombre y el origen del mal*, Madrid: Aguilar, s.f.

LEIBNIZ, G. W., *Correspondencia con Arnauld*, Buenos Aires: Losada, 1946.

LEIBNIZ, G. W., *Vita Leibnizii a seipso*, en *Nouvelles lettres et opuscules inédits de Leibniz*, éd. A. Foucher de Careil, Hildesheim: Olms, 1975.

LEIBNIZ, G. W., *Nuevo tratado del entendimiento humano*, Buenos Aires: Aguilar, 1972.

LEIBNIZ, G. W., *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, ed. J. Echeverría Azponda, Madrid: Ed. Nacional, 1983.

#### Obras sobre Leibniz

BELAVAL, Y., *Leibniz. Initiation à sa philosophie*, Paris: Vrin, 1962.

BEUCHOT, M., “El *ars magna* de Lulio y el *ars combinatoria* de Leibniz”, en *Diánoia* (UNAM), 31 (1985), pp. 183-194.

BOUTROUX, É., “La philosophie de Leibniz”, en G. W. Leibniz, *La monadologie*, Paris: Librairie Générale Française, 1991, pp. 179-307.

BROAD, C. D., *Leibniz. An Introduction*, Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

- BURKHARDT, H., *Logik und Semiotik in der Philosophie von Leibniz*, Berlin: Philosophia Verlag, 1980.
- DASCAL, M., *Leibniz. Language, Signs and Thought*, Amsterdam-Philadelphia: John Benjamins Publ. Co., 1987.
- DELEUZE, G., *El pliegue. Leibniz y el barroco*, Barcelona: Paidós, 1989.
- ECHEVERRÍA, J., *Leibniz*, Barcelona: Barcanova, 1981.
- FERRER, G., “Actitud filosófica de Leibniz”, en *Escritos del Vedat* (Torrent, Valencia), 2 (1972), pp. 309-372.
- GRUA, G., “La position de Leibniz par rapport aux ontologies scolastiques et ses conséquences dans sa doctrine”, en *Doctor Communis*, 1 (1951), pp. 102-105.
- GUITTON, J., *Pascal et Leibniz*, Paris: Aubier-Montaigne, 1951.
- HALBWACHS, M., *Leibniz. Vida, doctrina y obra*, México: Ed. América, 1943.
- HEIDEGGER, M., *Hoelderling y la esencia de la poesía, seguido de Esencia del fundamento*, México: Ed. Séneca, 1944.
- HERRERA IBÁÑEZ, A., “La ontología del joven Leibniz”, en *Diánoia*, 27 (1981), pp. 87-91.
- IOMMI AMUNÁTEGUI, G. – A. IOMMI ECHEVERRÍA, “La comparación en una carta de Leibniz”, en *Pensamiento*, 68 (2012), pp. 163-167.
- JUGNET, L., “Essai sur les rapports entre la philosophie suarézienne de la matière et la pensée de Leibniz”, en *Revue d’histoire de la philosophie et d’histoire générale de la civilisation*, 3 (1935), pp. 126-136.
- KANGRO, H., “Heuretica (Erfindungskunst) und Begriffskalkül - ist der Inhalt der Leibnizhandschrift Phil VII C 139r-145r Joachim Jungius zuzuschreiben”, en *Sudhoffs Archiv*, 25 (1968), pp. 48-66.

- KANGRO, H., “Joachim Jungius und Gottfried Wilhelm Leibniz”, en *Studia Leibnitiana*, 1 (1969), pp. 175-207.
- KAUPPI, R., *Ueber die leibnizsche Logik. Mit besonderer Berücksichtigung des Problems der Intension un der Extension*, Helsinki: Acta Philosophica Fennica, 1960.
- KINKEL, W., “Leibniz”, en Varios, *Los grandes pensadores*, Buenos Aires, 1940, t. II, pp. 127-191.
- KNOBLOCH, E., “Analogy and Mathematical Thought in Leibniz”, en Q. Racionero – C. Roldán (comps.), *G. W. Leibniz. Analogía y expresión*, Madrid: Universidad Complutense, 1995, pp. 135-146.
- KRÜGER, C., *Rationalismus und Entwurf einer universalen Logik bei Leibniz*, Frankfurt a/M.: Klostermann, 1969.
- MESNARD, P., “Comment Leibniz se trouve placé dans le sillage de Suárez”, en *Archives de Philosophie*, 18 (1949), pp. 7-32.
- MONDOLFO, R., *Ensayos críticos sobre filósofos alemanes*, Buenos Aires: Eds. Imán, 1946.
- NAERT, E., *La pensée politique de Leibniz*, Paris: PUF, 1964.
- OLASO, E. DE, “Leibniz y el escepticismo”, en *Revista Latinoamericana de Filosofía* (Buenos Aires), X/3 (1984), pp. 197-229.
- PARDO, J. L., “El Leibniz de Deleuze y la ontología claroscuro”, en Q. Racionero – C. Roldán (comps.), *G. W. Leibniz. Analogía y expresión*, Madrid: Editorial Complutense, 1995, pp. 507-520.
- POSER, H., “Analogia und Expressio bei Leibniz”, en Q. Racionero – C. Roldán (comps.), *G. W. Leibniz. Analogía y expresión*, Madrid: Editorial Complutense, 1995, pp. 21-29.

ROBINET, A., “Suárez dans l’oeuvre de Leibniz”, en *Cuadernos salmantinos de filosofía*, VII (1980), pp. 191-209.

SAAME, O., *El principio de razón en Leibniz*, Barcelona: Laia, 1988.

SCHMIDT, F., “Die Entwicklung der Leibnizschen Logik”, en *Kantstudien*, 52 (1960/61), pp. 43-58.

SCHMIDT, F., “Die symbolischen Elemente der Leibnizschen Logik”, en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 20 (1966), pp. 595-605.

SERRES, M., *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, Paris: PUF, 1968, 2 vols.

SÈVE, R., *Leibniz et l’école moderne du droit naturel*, Paris: PUF, 1989.

XIRAU, J., *Descartes, Leibniz, Rousseau*, México: UNAM, 1973.

Otras obras

AQUINO, T. de, *Opera*, Taurini-Romae: Marietti, 1955 ss.

ARISTÓTELES, *Opera*, ed. I. Bekker – O. Gigon, Berlin: W. de Gruyter, 1961 ss.

ASSENMACHER, J., *Die Geschichte des Individuationsprinzips in der Scholastik*, Leipzig: Meiner, 1926.

BARTH, T., “Individualität und Allgemeinheit, bei J. Duns Skotus. Ein ontologische Untersuchung”, en *Wissenschaft und Weisheit*, 22 (1955), pp. 129-216; 23 (1956), pp. 117-136; 24 (1957), pp. 106-119, 198-220.

BARTH, T., “Der Hylemorfismus des Johannes Duns Scotus”, en *Wissenschaft und Weisheit*, 26 (1959), pp. 215-231.

BELMOND, S., “L’heccéisme scotiste. Ce qu’il n’est pas, ce qu’il est”, en *Études Franciscaines*, 47 (1935), pp. 159-170.

- BLUMENBERG, H., *La legibilidad del mundo*, Barcelona: Paidós, 2000.
- BRINK, H., *Francisci Suarezii doctrina de causa materiali et de materia prima*, Roma: Universitas Gregoriana, 1944.
- DEGL'INNOCENTI, U., "Il pensiero di S. Tommaso sul principio d'individuazione", en *Divus Thomas* (Piacenza), 45 (1942), pp. 35-81.
- DEGL'INNOCENTI, U., "Del Gaetano e del principio d'individuazione", en *Divus Thomas* (Piacenza), 51 (1949), pp. 202-208.
- DONCOEUR, P., "La théorie de la matière et de la forme chez Guillaume d'Ockham", en *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 10 (1921), pp. 42-56.
- DUBARLE, D., "L'idée hylemorphiste d'Aristote et la compréhension de l'univers", en *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 36 (1952), pp. 3-29, 205-230.
- DUNS ESCOTO, J., *Opera*, Quaracci: Institutum Franciscanum, 1910 ss.
- ENRÍQUEZ SÁNCHEZ, J. M., "Jornada de Hermenéutica Analógica", en *Estudios Filosóficos* (Valladolid, España), vol. LIX, n. 171 (2010), pp. 353-361.
- FISCHL, J., *Manual de historia de la filosofía*, Barcelona: Herder, 1984.
- FOUILLÉE, A., *Historia general de la filosofía*, Santiago de Chile: Zig-Zag, 1955 (2a. ed.).
- FRAILE, G., *Historia de la filosofía*, t. 3: Del Humanismo a la Ilustración (siglos XV-XVIII), Madrid: BAC, 1966.
- FUENTE, A. G., "Interpretaciones tomistas de la fórmula 'materia signata quantitate'", en *Estudios Filosóficos*, 10 (1961), pp. 461-470.
- GAZZANA, A., "La 'materia signata' di S. Tommaso secondo la diversa interpretazione del Gaetano e del Ferrarese", en *Gregorianum*, 24 (1943), pp. 78-85.

- GEACH, P., *God and the Soul*, London: Routledge and Kegan Paul, 1970 (reimpr.).
- GILSON, É., *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Paris: Vrin, 1952.
- GRAJEWSKI, M., *The Formal Distinctions of Duns Scotus*, Washington: The Catholic University of America Press, 1944.
- HEIDEGGER, M., *¿Qué es metafísica?*, Buenos Aires: Eds. Siglo Veinte, 1967.
- MANSION, A., *Introduction à la physique aristotélicienne*, Louvain: Nauwelaerts, 1945.
- MEINECKE, F., *El historicismo y su génesis*, México: FCE, 1943.
- ROIG GIRONELLA, J., *Investigaciones metafísicas*, Barcelona: Ed. Atlántida, 1948.
- ROSENBERG, J. R., *The Principles of Individuation. A Comparative Study of Saint Thomas, Scotus and Suárez*, Washington: The Catholic University of America Press, 1950.
- SCHARFSTEIN, B.-A., *Los filósofos y sus vidas*, Madrid: Cátedra, 1984.
- SCIACCA, M. F., *Studi sulla filosofia medievale e moderna*, Napoli: Perella, 1935.
- SIEGMUND, G., “Die Lehre vom Individuationsprinzip bei Suárez”, en *Philosophische Jahrbuch*, 1928, pp. 50-70, 179-198.
- SUÁREZ, F., *Disputationes Metaphysicae*, Madrid: Gredos, 1966 ss.
- VIGNAUX, P., *Nominalisme au xive siècle*, Montréal-Paris: Institut d'études médiévales, 1948.
- VOLTAIRE, *Cándido y otros cuentos*, Madrid: Alianza, 1974.





ISBN: 978-607-8631-75-9



9 786078 631759 >



ANIVERSARIO | UPAEP



Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla  
21 Sur 1103, Barrio de Santiago, C. P. 72410, Puebla, México

HECHO EN MÉXICO