

*Gottfried Wilhelm Leibniz.*

Las bases de la modernidad



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Dr. Enrique Luis Graue Wiechers  
**Rector**

Dr. Leonardo Lomelí Vanegas  
**Secretario General**

FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES ACATLÁN

Dr. Manuel Martínez Justo  
**Director**

Mtra. Nora Goris Mayans  
**Secretaria General Académica**

Lic. Rodrigo Zenteno Gaeta  
**Secretario de Estudios Profesionales**

Mtro. Fernando Martínez Ramírez  
**Coordinador de Servicios Académicos**

Dra. Laura Páez Díaz de León  
**Secretaria de Posgrado e Investigación**

Dr. Felipe Cruz Díaz  
**Coordinador de Investigación Multidisciplinaria Aplicada**

Lic. Luis Paniagua Hernández  
**Jefe de la Unidad de Servicios Editoriales**

*Gottfried Wilhelm Leibniz.*  
Las bases de la modernidad

**Coordinadores**

Luis Antonio Velasco Guzmán • Víctor Manuel Hernández Márquez



GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ  
LAS BASES DE LA MODERNIDAD

Luis Antonio Velasco Guzmán  
Víctor Manuel Hernández Márquez  
(coordinadores)

Portada: Norma Guadalupe Rojas Borja  
Corrección de estilo: Claudia Eliuth Colomer Hernández  
Formación: Zita Patricia Flores Angeles

Primera edición: 2018

D.R. © UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
Ciudad Universitaria, Delegación Coyoacán,  
C.P. 04510, Ciudad de México, México.

FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES ACATLÁN  
Av. Alcanfores y San Juan Totoltepec s/n,  
C.P. 53150, Naucalpan de Juárez, Estado de México.  
Unidad de Servicios Editoriales.

*Prohibida la reproducción total o parcial  
por cualquier medio sin la autorización escrita  
del titular de los derechos patrimoniales.*

ISBN: 978-607-30-0189-2

Impreso y hecho en México  
*Printed and made in Mexico*

# ÍNDICE

## PRESENTACIÓN

Luis Antonio Velasco Guzmán  
y Víctor Manuel Hernández Márquez 9

## CONSTRUYENDO COMUNIDAD INVESTIGADORA: LA RED IBEROAMERICANA LEIBNIZ

Juan A. Nicolás  
Universidad de Granada 15

## I. PENSAMIENTO MATEMÁTICO Y ANALÍTICO

### LEIBNIZ Y LAS MATEMÁTICAS: PROBLEMAS EN TORNO AL CÁLCULO INFINITESIMAL

Alberto Luis López  
Facultad de Estudios Superiores Acatlán, UNAM 31

### *CHARACTERISTICA UNIVERSALIS* Y ABSOLUTISMO LÓGICO. LA INFLUENCIA DE LEIBNIZ EN ALGUNOS DE LOS CREADORES DE LA LÓGICA CONTEMPORÁNEA

Víctor Manuel Hernández Márquez  
Universidad Autónoma de Ciudad Juárez 63

EL ARGUMENTO DE LA NATURALEZA INTRÍNSECA UNA LECTURA PANPSIQUISTA DE LEIBNIZ	Rubén Reyes Moreno Facultad de Estudios Superiores Acatlán, UNAM	99
II. ESTUDIOS SOBRE LOS <i>NUEVOS ENSAYOS</i> <i>SOBRE EL ENTENDIMIENTO HUMANO</i>		
FELICIDAD EN LEIBNIZ: <i>VIDEO MELIORA PROBOQUE</i>	Marco Alberto Bautista Moreno Facultad de Estudios Superiores Acatlán, UNAM	123
LA <i>INQUIETUD</i> EN LA SEGUNDA PARTE DE LOS <i>NUEVOS</i> <i>ENSAYOS SOBRE EL ENTENDIMIENTO HUMANO</i>	Valente Vazquez Bautista Facultad de Filosofía y Letras, UNAM	155
PERCEPCIÓN Y CONCIENCIA EN LOS <i>NUEVOS ENSAYOS</i> <i>SOBRE EL ENTENDIMIENTO HUMANO</i>	Luis Antonio Velasco Guzmán Facultad de Estudios Superiores Acatlán, UNAM	171
III. LEIBNIZIANA LITERARIA, HISTÓRICA Y CIENTÍFICA		
LEIBNIZ EN BORGES: LA FASCINACIÓN POR EL INFINITO	Roberto Sánchez Benítez Universidad Autónoma de Ciudad Juárez	211
LA FILOSOFÍA DEL ARRABAL Y EL “DUALISMO CARTESIANO” EN LEIBNIZ	Juan Carlos Moreno Romo Universidad Autónoma de Querétaro	249
EL FUEGO DE PROMETEO EN EL FÓSFORO ÍGNEO DE LEIBNIZ REFLEXIONES SOBRE “EL MEJOR DE LOS MUNDOS POSIBLES”	Angel Alonso Salas Colegio de Ciencias y Humanidades, UNAM, Plantel Azcapotzalco	279

#### IV. PROBLEMAS ÉTICOS Y POLÍTICOS

ENTENDIMIENTO, ÉTICA Y PAZ EN LEIBNIZ

Arturo Ramos Argott  
Facultad de Estudios Superiores Acatlán, UNAM 303

SOBRE EL FUNDAMENTO DEL DERECHO EN LEIBNIZ:  
METAFÍSICA Y POLÍTICA

Fernando Huesca Ramón  
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla 329

LA OTRA MODERNIDAD DE LEIBNIZ: EL SUJETO *VERSUS*  
EL INDIVIDUO

Juan Carlos Orejudo Pedrosa  
Universidad Autónoma de Zacatecas 353

#### V. EL PROBLEMA DEL FUNDAMENTO

LEIBNIZ Y HEIDEGGER: LOS PRINCIPIOS DEL  
PENSAMIENTO Y LA DIFERENCIA ENTRE *SER* Y *ENTE*

Roberto Estrada Olgún  
Universidad Autónoma de Ciudad Juárez 377

LEIBNIZ Y HEIDEGGER: LA TRANSFORMACIÓN  
DEL PROBLEMA FUNDAMENTAL DE LA METAFÍSICA

Jonathan J. Guereca Carreón  
Universidad Autónoma de Ciudad Juárez 417





## PRESENTACIÓN

Este libro está constituido por catorce ensayos de autoría diversa, donde el interés de cada uno de sus autores, no es otro sino el de hacer pública su peculiar comprensión de algún tópico del pensamiento de Leibniz o relacionado con él. La heterogeneidad temática evidente en la diversidad de estos ensayos, así como la tremenda dificultad por encontrar un solo hilo conductor para interpretar un mismo problema, ambas características presentes en el conjunto de textos que conforman este libro, hacen patente la complejidad de pensamiento del filósofo alemán, así como la dificultad inherente al intento individual de acercarse a sus verdades más profundas.

Al ser conscientes de estos obstáculos, por razones que más tienen que ver con la *armonía preestablecida* que con una decisión racional y previsor, el Cuerpo Académico 82, Estudios Filosóficos de la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez (UACJ) y el Seminario Permanente de Filosofía Moderna de la Facultad de Estudios Superiores Acatlán (FES Acatlán), auspiciado este último por el Programa de Apoyo a la Investigación para el Desarrollo y la Innovación (PAIDI) y ya con un plan de trabajo que contemplaba una serie de reuniones académicas, jornadas de trabajo interinstitucionales

y foros estudiantiles, decidieron unir esfuerzos para presentar al final del proyecto bi-institucional un libro que reuniera un abordaje multifacético y pluridimensional de algunas perspectivas reconocidas del –tan profundo, como inasible, y todavía no conocido en su totalidad– programa leibniziano.

Unir esfuerzos en este sentido implicaba, tanto para los integrantes de un grupo como para los del otro, convocar a más estudiosos de la obra del “autor del sistema de la armonía preestablecida”, Leibniz, que estuvieran dispuestos a participar de las actividades del proyecto FESA-UACJ. Así, las convocatorias de ambos grupos reunieron a estudiosos de la Modernidad de varias instituciones de educación superior y media superior a lo largo de todo el país (a saber: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Universidad Autónoma de Querétaro, Universidad Autónoma de Zacatecas, Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, Colegio de Ciencias y Humanidades de la UNAM, Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, Facultad de Estudios Superiores Acatlán de la UNAM, la Universidad Autónoma de Chihuahua y la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez), en reuniones de intenso trabajo académico y de exposición de los avances de investigación, dando como resultado que todos los integrantes de este macro proyecto fuésemos leídos y criticados al interior de las sesiones –realizadas con esta finalidad–, tanto en los espacios adecuados para este fin en la FES Acatlán como en las instalaciones correspondientes de la UACJ.

Evidentemente, los asistentes a estas reuniones tenían la libertad de incorporar las sugerencias hechas por el grupo de auditores para los trabajos presentados en los términos en los que cada autor considerara que era idóneo realizar las modificaciones a su texto o no. Posteriormente, fueron presentadas las versiones afinadas de los textos particulares a los coordinadores del libro colectivo y éstos se dieron a la tarea de revisar y sugerir por última vez algunas adecuaciones a los ensayos para su correspondiente paso al Comité

Editorial de la FES Acatlán. Cabe señalar que en este momento del proceso de gestación del texto, la mayoría de los autores agradecieron las observaciones hechas con más puntualidad y definición a sus textos, que las generalidades recibidas en las sesiones del Coloquio en la UACJ o en las de la Jornada y las del Foro Leibniz en la FES Acatlán.

Con esta última parte del desarrollo dialógico entre los coordinadores del colectivo y los autores de los ensayos que lo conforman, llegamos a la conclusión de que todo este esfuerzo teórico, académico, filosófico, estilístico y hasta institucional, no sólo había logrado ya una rara unidad respecto de la forma en la que el grupo de estudiosos del pensamiento de Leibniz comenzaba a responsabilizarse por la necesidad del diálogo filosófico grupal o “de comunidad de investigación” –para apropiarnos de un sentido del *trabajo en red* propuesto en este mismo libro por Juan A. Nicolás–, sino también que efectivamente se habían alcanzado las expectativas del colectivo en su conjunto, sobre todo, al hacer la evaluación final de la faena académica en su totalidad al percatarnos que el número de los ensayos decreció, mientras que la calidad de los que quedaron se vio considerablemente favorecida.

Por último, nos percatamos de que la diversidad de enfoques y temas corroborados en la pluralidad ensayística del libro colectivo, hacía muy difícil una introducción general a la obra o en el mejor de los casos, hacía que cualquier intento de “introducir” al libro colectivo evidentemente resultaría en un esfuerzo tan artificial como superficial con resultados eminentemente catastróficos. Ante este problema inminente, debido a la natural prolijidad de los intereses filosóficos particulares, consideramos que fue una decisión salomónica el haber acordado anticipadamente con cada uno de los autores que hiciera lo posible por presentar un texto organizado, es decir, que al menos, si no lo presentaba explícitamente en un subtítulo al interior de su ensayo, sí existiera el orden mínimo y tácito con el que el autor le permitiera a su lector entender

cuál es el propósito de su trabajo, así como el contexto de donde proviene el problema o la hipótesis interpretativa que está suponiendo. En este sentido, siempre se cuidó que en cada ensayo existiera un apartado específico en el que su autor externé sus ideas finales en relación con lo que acaba de desarrollar argumentalmente. Con esto, esperamos que la introducción particular de cada ensayo nos permita evitar justificadamente la pseudo-necesidad de realizar, al principio de todo el libro colectivo, un apartado tan frío como infértil, en el que se presente el tema del ensayo que realizó cada uno de los catorce autores. Si nuestros lectores, no obstante, creen indispensable una guía de esta naturaleza que permita avizorar los temas o problemas que cada autor tratará en su ensayo, le recomendamos revisar el índice y aseguramos que encontrará el esquema de lo que busca, así como en las primeras páginas de cada texto, la clarificación de su propósito.

Hemos antepuesto a los catorce capítulos organizados en las cinco últimas partes temáticas, el original texto de Juan A. Nicolás, Presidente de la Red Iberoamericana Leibniz y responsable de la “Cátedra G.W. Leibniz de Filosofía” de la Universidad de Granada, quien nos ofrece las razones más contundentes para trabajar conjuntamente, organizadamente, holísticamente, la filosofía, en este caso, de Leibniz, pues esta forma de coparticipar permite a la larga un cambio ya no meramente cuantitativo, sino en algún momento, otro eminentemente cualitativo. Se trata de una exhortación a unir esfuerzos filosóficos de manera sistemática e institucional para continuar con el estudio de Leibniz –aunque bien cabe esta exhortación al esfuerzo por entender a cualquier otro filósofo fundamental–.

En este esfuerzo por unir intereses, recursos, intenciones, proyectos, voluntades, ¡y hasta instituciones!, dos colegas de la Universidad Nacional Autónoma de México ocupan un lugar muy importante en cada uno de los magníficos escenarios en los que se desarrollaron las actividades que dieron

como resultado este libro: uno es el Dr. Alejandro Herrera Ibáñez (del Instituto de Investigaciones Filosóficas), sin duda el más grande leibniziano de México y el otro es el Dr. Antonio Marino López (de la Facultad de Estudios Superiores Acatlán), indiscutiblemente el más socrático de los participantes en los eventos conjuntos sobre Leibniz, ambos “maestros” en el más elevado sentido del término, son a quienes de una y otra parte de los dos grupos académicos que organizaron este trabajo desean rendir un cálido homenaje con esta publicación.

Si bien ninguno de los dos, ni Alejandro Herrera ni Antonio Marino, contribuyó con un texto definido en este colectivo (¿“armonía preestablecida” o “esencias invisibles?”), su contribución va más allá que la que se encuentra en un número definido de páginas, por muchas que éstas fueran y por magníficas que pudieran ser, como de hecho lo serían si efectivamente las hubieran escrito. Su contribución fundamental en este libro encuentra su justo reflejo en la gratitud de cada uno de los autores al haber escuchado las sugerentes observaciones del primero (en los magníficos escenarios de la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez), así como a las profundas objeciones del segundo (en los espacios *ad hoc* de la Facultad de Estudios Superiores Acatlán). Su participación en este sentido definió en gran medida el perfeccionamiento de nuestras aproximaciones al pensamiento filosófico de Leibniz. Vaya nuestra profunda gratitud a ellos y a nuestras Instituciones por haber hecho posible este libro.

Por último, atendiendo a los lineamientos internos del Programa de Apoyo a la Investigación para el Desarrollo y la Innovación (PAIDI) de la Facultad de Estudios Superiores Acatlán, los autores y participantes alumnos del Proyecto “Filosofía Moderna: las bases de la modernidad”, agradecemos a este Programa el generoso apoyo brindado para fortalecer las actividades del Seminario Permanente de Filosofía Moderna de la FES Acatlán –del que con toda certeza este

libro en coedición con la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, es uno de sus mejores logros-.

*Los coordinadores*

CONSTRUYENDO COMUNIDAD  
INVESTIGADORA:  
LA “RED IBEROAMERICANA LEIBNIZ”<sup>1</sup>

Juan A. Nicolás  
Universidad de Granada

**Génesis y objetivos  
de la *Red Iberoamericana Leibniz***

En los primeros años del siglo XXI se puso en marcha el proyecto “Leibniz en español” con el objetivo de hacer una edición sistemática de obras de Leibniz que recogiera lo más importante en los diversos ámbitos en los que intervino este autor. El resultado se plasmó en el proyecto de edición “Obras filosóficas y científicas” de G. W. Leibniz en 20 volúmenes, publicados por Editorial Comares (Granada) ([www.leibniz.es](http://www.leibniz.es)). Hasta la fecha se han publicado 9 volúmenes en 11 tomos.

---

<sup>1</sup> Vid. <http://leibniz.es/auiprincipal.htm>

El alcance de este proyecto ha sido, desde el comienzo, el ámbito cultural de la lengua española y portuguesa. Por ello, se han incorporado investigadores de España, Portugal e Iberoamérica como editores y traductores de diferentes volúmenes. En total participan más de 50 investigadores de una docena de países. Se cuenta también con la colaboración de los cuatro institutos alemanes dedicados a la edición crítica de las *Obras Completas* de Leibniz (Hannover, Münster, Berlín, Potsdam).

El planteamiento y ejecución de este proyecto puso de manifiesto dos circunstancias relevantes que dificultan el desarrollo de los estudios de Leibniz en nuestro idioma. En el aspecto instrumental es patente la falta de los medios textuales adecuados (apdo. 2.1). En el aspecto de recursos humanos la deficiencia en cuanto a interacción entre los investigadores interesados es más que evidente (apdo. 2.2).

Con el reto de responder a estas dos deficiencias se planteó la creación de una "Red Iberoamericana Leibniz", fundada oficialmente en el "I Congreso Iberoamericano Leibniz" celebrado en Costa Rica en julio de 2012. Esta RED se ha integrado en el Programa de Redes de Investigación de la Asociación Universitaria Iberoamericana de Posgrado (AUIP, [www.auiip.org](http://www.auiip.org)) y en el Programa de Redes temáticas de la Universidad de Granada.

Los objetivos de la RED son los siguientes:

- Objetivo principal:

- 1) Coordinar y fomentar el conocimiento, la discusión y el desarrollo del pensamiento de Leibniz en el ámbito cultural de España, Portugal e Iberoamérica.

Objetivos concretos:

- 1) Constitución de la "Red Iberoamericana Leibniz".
- 2) Creación de la "Biblioteca Hispánica Leibniz".
- 3) Celebración de reuniones y congresos sobre la filosofía leibniziana entre los miembros de la RED.



- 4) Intercambio y discusión de materiales y trabajos realizados por los miembros de la RED.
- 5) Realización de publicaciones conjuntas.
- 6) Colaboración en el proyecto de publicación de "Obras filosóficas y científicas" de G. W. Leibniz.
- 7) Intercambio de profesores y becarios entre los miembros de la RED y sus Universidades.
- 8) Colaboración para la asistencia a congresos internacionales externos a la propia RED.

### **Retos, iniciativas y propuestas de la Red Iberoamericana Leibniz**

#### *Necesidades instrumentales para el estudio de la obra de Leibniz*

En cuanto al aspecto instrumental se han detectado dos clases de problemas: falta de *textos de Leibniz* en nuestro idioma al alcance de los investigadores; y extrema dificultad para acceder a la *bibliografía secundaria* sobre Leibniz, especialmente en Iberoamérica.

#### *Textos de Leibniz*

En cuanto a la disponibilidad de los **textos de Leibniz** en nuestro idioma es fácil detectar que ha habido desde hace décadas muchos y muy esforzados estudiosos de Leibniz que han traducido textos relevantes de este filósofo. Esto ha facilitado la lectura de la obra leibniziana, muy dificultada por el hecho de no estar aún publicada en su totalidad, y por el hecho de que gran parte de ella está escrita en latín, idioma cada vez menos dominado por los investigadores. El resultado de esto ha sido la publicación de textos sueltos que responden a los intereses particulares del traductor, pero que no responden a un plan sistemático mínimamente estructu-

rado y de suficiente envergadura. Quizás los esfuerzos más destacados en esta línea sean los de Patricio de Azcárate en 1878 (cinco volúmenes que contenían entre otros los *Nuevos Ensayos* y la *Teodicea*), y el de Ezequiel de Olaso (*Escritos filosóficos*, 1982).

A pesar del mérito indudable de cada uno de estos esfuerzos, no hay en español ni en portugués una edición de Obras de Leibniz que refleje siquiera aproximadamente la totalidad del pensamiento leibniziano en sus diversos ámbitos filosóficos y no filosóficos. Consecuencia de ello es el uso habitual entre los investigadores latinoamericanos de las traducciones inglesas hechas en Estados Unidos, que –por otro lado– tampoco representan ni de lejos el conjunto de la obra de Leibniz.

En esta situación la RED ha asumido como objetivo propio la contribución al proyecto de edición de *Obras filosóficas y científicas* puesto en marcha por la “Sociedad española Leibniz”. Tan es así que casi la totalidad de los participantes en dicho proyecto son miembros de la RED, y su colaboración tiene lugar en todos los niveles, desde la dirección del proyecto hasta la edición de los volúmenes y la traducción de los textos.

La cumplimentación de este proyecto ha de ser una respuesta potente a la deficiencia histórica de textos de Leibniz en español. Con ello los investigadores de nuestro ámbito cultural se situarán a la altura de los mejores países a nivel internacional.

### *Bibliografía secundaria*

Otra deficiencia relativa a los instrumentos de trabajo es el acceso a la **bibliografía secundaria**. En este tema hay que distinguir dos aspectos:

- a) Por un lado, está la dificultad material de acceso a libros y artículos sobre Leibniz publicados en los diversos medios internacionales. Esta dificultad se va paliando pro-

gresivamente gracias a la implantación de Internet, que facilita el acceso directo a muchas publicaciones. Pero esto no es suficiente por muchos motivos: los libros no suelen estar en acceso abierto con texto completo; en muchos casos las revistas cobran por acceder a sus publicaciones, y no todas las Universidades pueden permitirse la suscripción a todas las revistas relevantes en un área del saber como es la Filosofía; con frecuencia las publicaciones que no son recientes desaparecen del mercado y de Internet, resultando ya muy difícil acceder a ellas; muchas revistas tienen sus fondos a disposición en las correspondientes páginas web de Internet, pero solamente a partir de un determinado año, no han incorporado a esas páginas los números correspondientes a todos los años anteriores en que se publicó la revista; y por último, el conocimiento mismo de la existencia de las publicaciones depende del acceso a esa bibliografía que no siempre es accesible.

La RED ha querido responder a esta dificultad creando la “Biblioteca Hispánica Leibniz” ([www.bibliotecahispanicaleibniz.es](http://www.bibliotecahispanicaleibniz.es))

- b) Un dato muy relevante en relación con el acceso a la bibliografía secundaria en español es el hecho de que gran parte de la producción científica está completamente inaccesible y por tanto perdida. Se trata de toda la producción de los muchos investigadores sobre Leibniz que hicieron sus publicaciones en español o portugués hace cinco, seis, ocho o diez décadas. Todo ese material no está en Internet ni probablemente lo estará nunca. Pero representa los resultados del trabajo de muchos investigadores de la obra de Leibniz, que constituye la tradición sobre la que hoy nos movemos. Existe el peligro de instalarse exclusivamente sobre la tradición inglesa, alemana, francesa o norteamericana de interpretación de Leibniz. Por ello, la RED asume el

deber de recuperar todo ese material y ponerlo a disposición de la comunidad internacional para su aprovechamiento y discusión. Por tanto, uno de los objetivos de la RED es reconstruir la tradición hispano-americana de interpretación de Leibniz para ponerla en discusión e interacción con otras tradiciones similares.

Para responder a este objetivo la RED ha creado la “**Biblioteca Hispánica Leibniz**”. Este recurso informático tiene como objetivo la recopilación y puesta a disposición de la comunidad internacional de todo lo publicado sobre Leibniz en español y portugués desde 1878 (año de la publicación de cinco volúmenes de Obras de Leibniz por Patricio de Azcárate). También se recopila todo lo publicado por autores españoles, portugueses y latinoamericanos en otros idiomas distintos del español y del portugués.

La plasmación informática de este proyecto (presentado en público por primera vez en el año 2012) es una base de datos que contiene tanto la ficha bibliográfica de cada publicación como el texto completo de los artículos, si la legislación lo permite. Se recogen tanto artículos como libros y tesis doctorales. La base de datos es abierta y gratuita y hasta la fecha se han recopilado más de 2000 publicaciones.

Con este instrumento se pretende por un lado, rescatar las numerosísimas publicaciones que hoy resultan no sólo inaccesibles por su pertenencia a la época anterior a Internet, sino además y sobre todo, resultan desconocidas, por lo que no pueden entrar en la dinámica de la discusión y aprovechamiento científico. En este sentido, la Biblioteca Hispánica Leibniz quiere ser un homenaje a todos aquellos investigadores que han estudiado a Leibniz antes que nosotros en nuestro mismo ámbito cultural.

Por otro lado, la Biblioteca Hispánica Leibniz quiere contribuir realmente y de modo viable y eficaz, a acercar a todos los investigadores actuales de la obra de Leibniz la bibliografía secundaria producida en nuestros idiomas por nuestros

antecesores. De este modo se combate el problema secular de las dificultades (en gran parte económicas) para acceder a la producción científica sobre un determinado tema o autor.

Este proyecto que es la Biblioteca Hispánica Leibniz no está cerrado ni mucho menos. Apenas ha dado sus primeros pasos, y requiere la colaboración de todos los miembros de la RED. Por un lado, es imprescindible que cada uno de los interesados envíe sus propias publicaciones para que sean puestas a disposición de toda la comunidad internacional. Desde el equipo central de la RED no podemos llegar a todo con celeridad. También es importante el envío a este equipo central de todas aquellas publicaciones antiguas que no estén aún recogidas en nuestra base de datos. Es prácticamente imposible llegar a las publicaciones de hace cincuenta o cien años en cada uno de los países implicados. Hay miembros de la RED realizando búsquedas en cada uno de los países, pero esta tarea sólo llegará a culminación con la colaboración de todos los miembros de la RED.

Por otro lado, es también fundamental la colaboración en el uso de la misma Biblioteca Hispánica Leibniz. Lo que da sentido a este proyecto es precisamente que utilicemos todos estos materiales para nuestras investigaciones en la medida en que sea pertinente. Este es el modo de ir construyendo nuestra propia tradición latino-americana de comprensión y discusión de Leibniz y de ponerla a prueba en la discusión con trabajos procedentes de otros contextos filosóficos.

Naturalmente, la Biblioteca Hispánica Leibniz constituye una aportación parcial (solamente lo producido en español o portugués), que ha de ser completada con otros instrumentos similares para publicaciones en otros idiomas, principalmente la "Leibniz-Bibliographie" que mantiene activa la Niedersächsische Landesbibliothek (<http://www.leibniz-bibliographie.de>).

*Deficiencias en relación con recursos humanos  
para el estudio de Leibniz*

En relación con los recursos humanos es patente la escasa interrelación de los investigadores interesados en la obra de Leibniz entre sí, tanto entre España y Portugal con Latinoamérica, como entre los mismos países latinoamericanos.

La RED no sólo pretende proporcionar instrumentos para facilitar la investigación, sino que tiene como objetivo también promover la interrelación activa entre las personas interesadas para que sea realmente un elemento esencial de nuestra acción investigadora. Por ello se ha propuesto en este aspecto organizar reuniones, encuentros y congresos de diverso alcance, que faciliten el conocimiento, la relación y la colaboración en torno al estudio, valoración crítica y aprovechamiento para los problemas filosóficos actuales de la obra leibniziana.

En este plano la RED ha planteado como actividad principal la organización regular de un “Congreso Iberoamericano Leibniz” que reúna a todos los interesados en el pensamiento Leibniz de todo el ámbito cultural español y portugués, además de todos aquellos investigadores de otros países que colaboran habitualmente con nosotros o están interesados en presentar sus investigaciones en nuestro congreso.

En esta línea se han organizado hasta la fecha dos Congresos Iberoamericanos Leibniz. El primero tuvo lugar en San José de Costa Rica en julio de 2012 ([http://www.leibniz.es/memoria\\_de\\_la\\_actividad\\_justificante.pdf](http://www.leibniz.es/memoria_de_la_actividad_justificante.pdf)). Fue el acto fundacional de la RED y a él asistieron cerca de un centenar de personas. Asistió a este acto fundacional el Director Adjunto de la “Asociación Universitaria Iberoamericana de Posgrado” (AUIP), a cuyo programa de Redes de Investigación pertenece la RED. En este congreso se presentó por primera vez en público la “Biblioteca Hispánica Leibniz”. Las

actas de este Congreso fueron publicadas como número monográfico de la "Revista de Filosofía de Costa Rica".

El segundo Congreso Iberoamericano Leibniz se celebró en Granada en abril de 2014 (<http://www.leibniz.es/congreso-iberoamericanoleibniz.htm>). Asistieron alrededor de 200 congresistas de unos 25 países de América, Europa y Asia, y las Actas correspondientes han sido publicadas en diversas editoriales de España, Alemania e Inglaterra.

En este momento está anunciado el "III Congreso Iberoamericano Leibniz" que se celebrará en Curitiba (Brasil) del 6 al 9 de noviembre de 2017.

Además de estos grandes congresos, es muy importante para la RED impulsar encuentros de carácter más limitado en número de asistentes, pero no por ello necesariamente menos eficaces desde el punto de vista filosófico. Con esta motivación la RED ha organizado o contribuido a organizar Simposios, Talleres, Seminarios, etc. Así ha ocurrido en Buenos Aires, México D.F., Puebla, Curitiba (Brasil), etc. Ya hay previstas nuevas reuniones de este tipo en Bogotá y París.

En esta línea es de destacar la iniciativa tomada por la Facultad de Estudios Superiores Acatlán (UNAM) desde su Seminario Permanente de Filosofía Moderna, compartida después con el Seminario Permanente de Filosofía Moderna y Contemporánea de la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez. Tras una doble reunión en ambas ciudades, finalmente se han formulado los resultados recogidos en los textos que constituyen este mismo volumen. Se abordan de modo puntual y detallado algunas de las cuestiones que ahora mismo están en discusión, tanto de la interpretación interna del pensamiento de Leibniz como de sus relaciones con otros autores y su posible explotación en la actualidad. En conjunto es una aportación valiosa y en muchos casos original a los estudios sobre Leibniz.

Además de la aportación que estos textos suponen a diversas temáticas leibnizianas, esta iniciativa ha avanzado

exactamente en el objetivo de constituir comunidad, compartiendo tiempos, lugares, discusiones, intercambios, etc. Toda esta interacción “informal” es la que hace posible este volumen y otros que puedan venir después, y hace posibles nuevos encuentros y nuevos objetivos. Por ello hay que agradecer especialmente a la FES Acatlán-UNAM y a la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, y en particular a las personas que han participado en esta iniciativa, que la hayan hecho realidad. Toda la comunidad leibniziana latinoamericana e internacional agradecerá que se pongan a disposición los textos que constituyen este libro.

Esta iniciativa se inscribe en una amplia trayectoria de trabajo sobre Leibniz en México que comprende grupos de investigación en varias Universidades de México D.F., Puebla, Guanajuato, Ciudad Juárez, etc., muchos de ellos surgidos a raíz del impulso dado a estos estudios por Alejandro Herrera. Por ello, México es un centro importante para los objetivos de la RED, y esta iniciativa de la FES Acatlán-UNAM y Universidad Autónoma de Ciudad Juárez va exactamente en la línea que la RED quiere impulsar y multiplicar.

Por otro lado, la RED viene realizando “Jornadas Leibniz de la UGR” que van ya por la novena edición. Se trata de reuniones de bajo número de participantes, pero de buena calidad y rentabilidad científica ([http://www.leibniz.es/jornadas\\_leibniz.htm](http://www.leibniz.es/jornadas_leibniz.htm)). También en este mismo contexto de la Universidad de Granada se ha constituido una “Acción Integrada Hispano-portuguesa” que lleva funcionando ininterrumpidamente desde el año 2009. Se han producido ya varias publicaciones conjuntas con origen en este trabajo colectivo.

La RED también quiere contribuir a la constitución de la comunidad leibniziana latinoamericana e internacional mediante la información actualizada y permanente recogida en su página web (<http://www.leibniz.es/auipprincipal.htm>). Esta página quiere ser una fuente de información de actividades de todos los miembros de la RED y para todos los



miembros y el resto de investigadores de Leibniz. La eficacia de este instrumento depende de la colaboración de todos, enviando información que se publica inmediatamente en la página web, y aprovechando dicha información en la medida en que sea posible en cada caso.

Complementariamente, la RED también promueve publicaciones conjuntas entre sus miembros y/o con otros investigadores leibnizianos. Así ha ocurrido con las Actas de los dos Congresos Iberoamericanos Leibniz y con otras publicaciones promovidas por la RED. En este sentido se ha creado la colección NOVA LEIBNIZ ([http://www.leibniz.es/nova\\_leibniz.htm](http://www.leibniz.es/nova_leibniz.htm)) en Editorial Comares (Granada). Es una colección especializada en obras de investigación sobre Leibniz de la máxima calidad y novedad científica. Está abierta a todos los miembros de la RED y los investigadores que deseen publicar en ella.

### Red Iberoamericana Leibniz: perspectivas de futuro

Para acabar con esta exposición sobre el origen y alcance de la *Red Iberoamericana Leibniz* conviene echar una mirada al futuro. En estos momentos la RED está en plena expansión y consolidación, pasada ya una primera fase de implantación. A pesar de su corta vida, la RED ha puesto en marcha iniciativas de gran potencial de futuro, tales como la Biblioteca Hispánica Leibniz, la colección Nova Leibniz, los Congresos Iberoamericanos Leibniz, además de la implicación fundamental en el avance de la edición de “Obras filosóficas y científicas” de Leibniz.

Como refuerzo a todas estas iniciativas, la Universidad de Granada ha creado la “Cátedra G.W. Leibniz de Filosofía”. Es una apuesta clara y potente por la consolidación de los estudios sobre Leibniz en esta Universidad y en todos los proyectos de la RED Iberoamericana Leibniz que venimos describiendo. Será sin duda un apoyo importante tanto a la

tarea de formación de nuevos investigadores como a la discusión y desarrollo de la reflexión a partir de la obra de Leibniz. Esta Cátedra está abierta a todos los miembros de la comunidad latinoamericana y al resto de la comunidad internacional.

Pero la RED no sólo tiene futuro, sino que ha obtenido ya resultados relevantes a nivel internacional, tales como el reconocimiento como una de las 9 Asociaciones internacionales Leibniz que existen ahora mismo, y que están asociadas a la "Gottfried Wilhelm Leibniz-Gesellschaft" con sede en Hannover.

Es de destacar que en el reciente "X Internationaler Leibniz-Kongress" celebrado en Hannover en julio 2016 han asistido cerca de 50 miembros de la RED, con lo que ha constituido una de las minorías más importantes en cuanto a número de las que se encontraron en este congreso internacional. Pero lo más significativo fue que se convocó por primera vez el "Premio internacional Leibniz" a tesis doctorales. De los tres premios otorgados, dos fueron ganados por miembros de la RED. Uno fue para Griselda Gaiada, que presentó su tesis en la Universidad de La Plata, dirigida por O. Esquisabel; y otro fue obtenido por Laura Herrera, que presentó su tesis en la Universidad de Granada, dirigida por Juan A. Nicolás. Ambas tesis doctorales fueron publicadas en la colección Nova Leibniz. Ha sido un importante éxito internacional, que supone un reconocimiento al trabajo que se está haciendo desde la RED.

Este reconocimiento ha de ser un impulso para todos los miembros de la RED a seguir trabajando en investigaciones de la máxima calidad científica. Y ha de ser también un estímulo a investigadores jóvenes para hacer sus tesis doctorales sobre alguno de los múltiples aspectos de la obra de Leibniz. Hay todo un campo de trabajo por delante, y la RED quiere convertirse en una plataforma competitiva a nivel internacional para que los nuevos investigadores de nuestro ámbito

cultural puedan competir en igualdad de condiciones con los mejores.

Todo un abanico de tareas abiertas se presentan ante nosotros: culminación de la edición de "Obras filosóficas y científicas", cumplimentación y mantenimiento actualizado de la Biblioteca Hispánica Leibniz, ejecución de nuevas investigaciones en formato de Tesis doctorales, publicaciones de calidad en la colección Nova Leibniz, actualización y uso de la página web de la RED, propuesta y realización de nuevas reuniones tales como Jornadas, Seminarios, Congresos, etc. El panorama es apasionante, y la inagotable obra de Leibniz sigue mostrando cada vez nuevos modos en que ha contribuido a la constitución de la Modernidad y nuevas sugerencias para abordar muchos de los problemas filosóficos que hoy tenemos planteados.

La RED y sus diversas iniciativas quiere ser un instrumento útil para revitalizar el tejido científico y la vida intelectual, que nunca se puede reducir a relaciones de ideas o de textos, sino que necesita como presupuesto fundamental el contacto y el conocimiento entre personas. Y con ello contribuir a la constitución de una red de relaciones que pueda parecerse a una comunidad filosófica investigadora.



I  
PENSAMIENTO  
MATEMÁTICO  
Y ANALÍTICO



# LEIBNIZ Y LAS MATEMÁTICAS: PROBLEMAS EN TORNO AL CÁLCULO INFINITESIMAL

Alberto Luis López<sup>1</sup>  
Facultad de Estudios Superiores Acatlán, UNAM

*El lema de Leibniz fue: en el ámbito del espíritu  
se busca la claridad,  
en el mundo material se busca la utilidad.<sup>2</sup>*

---

<sup>1</sup> Agradezco al Programa de Apoyo a la Investigación para el Desarrollo y la Innovación (PAIDI) “Filosofía Moderna: las bases de la Modernidad” de la Facultad de Estudios Superiores Acatlán, por el generoso apoyo brindado al Seminario Permanente de Filosofía Moderna, coordinado por el Dr. Luis Antonio Velasco, sin el cual no hubiera sido posible la realización de este trabajo.

<sup>2</sup> Nef, Frédéric. *Leibniz et le langage*, Paris, PUF, 2000, p. 44. Cfr. Benson Mates, *The Philosophy of Leibniz, Metaphysics and Language*, Nueva York, Oxford University Press, 1986, p. 15 y Kuno Fischer, *Gottfried Wilhelm Leibniz: Leben, Werke und Lehre*. 5th ed. Heidelberg, Carl Winter Verlag, 1920, p. 31.

## Introducción

El cálculo infinitesimal elaborado por Leibniz en la segunda mitad del siglo XVII tuvo, como era de esperarse, muchos adeptos pero también importantes críticos. Uno pensaría que cuatro siglos después de haber sido presentado éste, en las revistas, academias y sociedades de la época, habría ya poco qué decir sobre el mismo; sin embargo, cuando uno se acerca al cálculo de Leibniz –tal y como me sucedió hace tiempo–<sup>3</sup> fácilmente puede percatarse de que el debate en torno al cálculo leibniziano ha trascendido las fronteras temporales del siglo XVII y XVIII y aún sigue vigente, al menos en parte y sobre ciertos puntos específicos. Lo anterior resulta un tanto inquietante, entre otras cosas porque implica que hay que revisar el cálculo leibniziano para tratar de entender el motivo por el que se sigue debatiendo actualmente.

El propósito de este artículo no es presentar las tesis principales del cálculo, tampoco hacer una defensa del mismo y mucho menos desarrollar una crítica de sus fundamentos matemáticos, epistémicos u ontológicos. Mi propósito es menos ambicioso, pretendo mostrar, en primer lugar, dos de las primeras objeciones que se formularon contra el cálculo infinitesimal y que fueron hechas por dos contemporáneos de Leibniz, a saber, Rolle y Nieuwentijt; por otro lado, y sirviéndome de lo anterior, quiero presentar dos comentaristas actuales que abordan el tema del cálculo. Lo anterior con el objetivo de ilustrar cuál es el estado de la cuestión, es decir, en qué momento está el debate sobre el cálculo infinitesimal y en qué se enfocan actualmente los comentaristas al hablar sobre él, pues al hacerlo –e incluso a veces sin pretenderlo– mantienen abierto el debate sobre los aciertos y desaciertos del método infinitesimal.

---

<sup>3</sup> Luis López, Alberto. “Berkeley: el origen de la crítica a los infinitesimales”, *Cuadernos Salmantinos de filosofía*, núm. 41, 2014, pp. 195-217.



## Contexto del cálculo leibniziano

En 1684, Leibniz publicó en la revista científica *Acta Eruditorum*<sup>4</sup> el texto fundador del cálculo infinitesimal, a saber, *Nova methodus pro maximis et minimis, itemque Tangentibus, quae nec Fractas nec Irrationales Quantitates moratur, et singulare pro illis calculi genus* (“Nuevo método para las máximas y mínimas así como para las tangentes, que no se detiene ante las cantidades fraccionarias o irracionales y es un singular género de cálculo para estos problemas”); en dicho texto –por cierto– presenta sin demostrar el método para diferenciar todo tipo de cantidades racionales, irracionales, enteras o fraccionarias. Dos años después, en 1686, volvió a retomar la cuestión en un segundo artículo publicado nuevamente en el *Acta Eruditorum*; ese escrito fue presentado a modo de *addendum* y llevó por título *De geometria recondita et analysi indivisibilium atque infinitorum* (“Sobre geometría oculta y análisis de indivisibles y de infinitos”).<sup>5</sup> Este artículo estaba consagrado a los métodos de integración y “en él se encuentra el primer uso del signo de integración (la primera letra de la palabra *Summa*) y la ecuación de la cicloide escrita bajo la forma:

$$y = \sqrt{2x - x^2} + \int dx : \sqrt{2x - x^2}$$

---

<sup>4</sup> Las *Acta Eruditorum* constituyeron la primera revista científica alemana. La revista fue fundada por Leibniz en la ciudad de Leipzig, su primer número apareció en 1682 y el último (de la primera época) en 1731; a partir de entonces fue nombrada *Nova Acta Eruditorum* y duró, ya con ese nombre, hasta 1782. Leibniz publicó varias de sus obras en ella y lo hizo desde el primer volumen, en el que apareció su escrito matemático *De vera proportione circuli ad quadratum circumscriptum in numeris rationalibus*.

<sup>5</sup> Debo decir que ambos textos aparecen en la edición de Javier de Lorenzo, trad. Teresa Martín Santos, Madrid, Tecnos, 1994, segunda edición. Por otro lado, el primer texto, *Nova methodus*, se reproduce en la edición de Javier Echeverría de los escritos de Leibniz, Madrid, Gredos, 2011, pp. 326-337.

donde las abscisas  $x$  son contadas perpendicularmente en la base de la cicloide y la radio del círculo generador es tomado por unidad.”<sup>6</sup>

A finales de los años ochenta del siglo diecisiete Leibniz presentó su nuevo cálculo, pero su difusión no fue inmediata sino más bien gradual y se debió en gran medida a los hermanos Jakob Bernoulli y Johann Bernoulli; sobre todo este último fue especialmente relevante para la difusión del cálculo, porque lo introdujo en los medios franceses de inspiración malebranchista con motivo de las lecciones dadas por el marqués Guillaume de L'Hôpital en 1691-1692. Los primeros textos en los que se implementó el nuevo cálculo, dentro de la Academia de Ciencias de París, datan de 1693 y aparecen en los registros de las Actas de las reuniones de dicha Academia, primero bajo la firma del marqués de L'Hôpital y de Pierre Varignon y después bajo las de Joseph Sauveur y Thomas Fantet de Lagny.<sup>7</sup> En esa época, en 1696, el marqués Guillaume de L'Hôpital, alumno de Johann Bernoulli, publicó en París el primer tratado (casi un libro de texto) consagrado al nuevo cálculo: *Analyse des infiniment petits, pour l'intelligence des lignes courbes* (“Análisis de los infinitamente pequeños para el estudio de las líneas curvas”).

El resumen más claro de la historia del cálculo leibniziano lo hizo el propio Leibniz en su ensayo de 1714 *Historia et origo calculi differentialis*,<sup>8</sup> que redactó con la clara intención de presentarse como el verdadero inventor del cálculo.

---

<sup>6</sup> Boudenot, Samueli, J. J. *30 ouvrages de mathématiques qui ont changé le monde*, París, Ellipses, 2006, p. 139.

<sup>7</sup> Para más detalles véanse las notas de Michel Blay en “Deux moments de la critique du calcul infinitésimal: Michel Rolle et George Berkeley”, *Revue d'histoire des sciences*, núm. 39, 3, 1986, pp. 223-253.

<sup>8</sup> Gerhardt, C. I., (ed) *Mathematische Schriften von Leibniz*, vols. I-VII, Berlin y Halle, reimp. Georg Olms Verlag. Hildesheim-Nueva York, 1843-63/1962. De aquí en adelante utilizaremos la forma canónica GM, volumen, páginas. En este caso GM, V, pp. 392-410.

*Leibniz y el cálculo infinitesimal*

Leibniz consideraba que todas las ciencias constituían una unidad, en gran medida por eso abordó tantas áreas del saber, como las matemáticas, la física, la historia, la filosofía, el derecho y algunas otras más. Un ejemplo de esto fue su *scientia infiniti*, como él mismo llamó a su cálculo diferencial e integral en una carta a Wolff de 1713,<sup>9</sup> sobre la que pretendió dar una exposición sistemática que –por cierto– nunca llevó a cabo.<sup>10</sup> En relación con esto, y sin entrar en la conocida polémica sobre la invención del cálculo (que desde hace más de un siglo fue zanjada salomónicamente diciendo que tanto Newton como Leibniz usaron vías y métodos diferentes para llegar [cada uno por su cuenta] al mismo descubrimiento<sup>11</sup>), hay que decir que a Leibniz no le resultó fácil obtener la aprobación sobre su nuevo método, pese a lo que algunos pudieran pensar, como es el caso de Knecht quien afirma laxamente que “el cálculo diferencial e integral tiene éxito y rápidamente se impone al mundo científico tanto por los nuevos resultados que pueden alcanzarse con él como por la elegancia, simplicidad y certeza de su uso.”<sup>12</sup> Entre quienes no se mostraron del todo convencidos con el método

---

<sup>9</sup> Carta a Christianum Wolfium de 1713, GM V, p. 382 ss. Al menos en un principio el cálculo infinitesimal se presentó bajo dos aspectos: cálculo diferencial (derivado del problema de la tangente) y cálculo integral (derivado del problema de la cuadratura); sin embargo, Leibniz se encargó de mostrar la reciprocidad entre ambas nociones al publicar en las *Acta Eruditorum* de 1693 su *Supplementum geometriae dimensoriae*, donde dio la demostración de que la integración es la operación inversa de la diferenciación.

<sup>10</sup> GM I, p. 7.

<sup>11</sup> Hace mucho tiempo que ésta es la postura dominante, véase, por ejemplo, la actitud de Bertrand Russell en su libro *Leibniz: A critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, Cambridge, Cambridge University Press, 1900, p. 6.

<sup>12</sup> Knecht, Herbert H. *La logique chez Leibniz*, Lausanne, L'age d'homme, 1981, p. 303.

leibniziano, al menos en un principio, se encontraba el importante matemático neerlandés Christiaan Huygens, de ahí que Leibniz se esforzase especialmente para obtener su reconocimiento debido a que, por algún tiempo, aquél se mostró escéptico respecto a los fundamentos de su método, hasta que al constatar que podía resolver problemas antes irresolubles decidió finalmente aprobar el método leibniziano. El reconocimiento del neerlandés puede constatarse en una carta del 1º de septiembre de 1691, en la que señala que se alegra del descubrimiento de Leibniz porque lo llevará a tener un conocimiento mucho mayor, entre otras cosas, “de las cuadraturas y sus relaciones y dependencias mutuas.”<sup>13</sup>

Fue característico del pensamiento de Leibniz que le interesase más el método que los propios resultados, y eso fue justamente lo que sucedió con el cálculo infinitesimal, pues para cuando lo desarrolló ya se conocían muchos resultados parciales en matemáticas pero había que encontrar un método general que englobara dichos resultados. Ese método, como puede colegirse, era para Leibniz el cálculo infinitesimal, el cual –creía– permitía resolver muchos problemas irresolubles hasta entonces por la geometría analítica cartesiana.<sup>14</sup> Ésta introducía el cálculo en la geometría, pero estaba limitada a ciertos problemas (que en gran medida motivaron su *De geometria recondita*), que Leibniz examinó con cuidado en aras de plantear un nuevo método que no estuviera sometido a tales limitaciones. Con dicho método pretendía representar y estudiar las curvas independientemente de la manera en que fueran presentadas, lo que resultaba especialmente útil para la cuestión de la máxima y la mínima curvatura de una curva y que dio paso a su *Nova methodus pro maximis et minimis* de

---

<sup>13</sup> Carta de Huygens a Leibniz en GM II, p. 98.

<sup>14</sup> Una sucinta e interesante contextualización de los antecedentes del cálculo leibniziano la da Knecht en su libro sobre Leibniz. Herbert H. Knecht, *op. cit.*, nota 10, pp. 296 ss.

1684.<sup>15</sup> Con su nuevo método Leibniz podía encontrar –como apunta Martin– “a partir de la ecuación de cualquier curva, gracias a los diferenciales, la tangente y recíprocamente reencontrar la curva misma a partir de la ecuación de la tangente o de una variable dependiente de la tangente”;<sup>16</sup> además, podía calcular la superficie formada por una curva con su abscisa y sus ordenadas o con otras curvas. La geometría analítica cartesiana no podía resolver estos problemas más que para ciertas curvas, mientras que para Leibniz su método era capaz de resolverlo para todas las curvas y hacerlo sólo mediante el cálculo (entre otras cosas porque [para él] se trataba de un método puramente axiomático-deductivo).

Desde luego la configuración del sistema de signos, necesario para las diversas notaciones, era central para el nuevo método y por eso resultó tan importante el tema para el filósofo de Leipzig, lo que explica su correspondencia con Bernoulli sobre esta cuestión en el año 1696<sup>17</sup> y sobre todo su carta a Huygens de octubre de 1690, donde trata con mayor detalle los beneficios de su notación respecto a la de Newton.<sup>18</sup> De manera resumida se puede decir que la notación de Leibniz es consecuencia de considerar que una curva es descrita por un punto que tiene una abscisa ( $x$ ) y una ordenada ( $y$ ); siendo esta última una función de aquélla y estando cada una de las dos designada con una letra.<sup>19</sup>

---

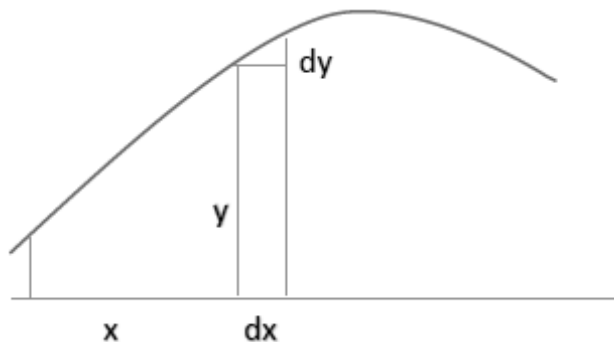
<sup>15</sup> *Acta Eruditorum*, 1684; GM V, pp. 220 ss.

<sup>16</sup> Leibniz, Gottfried Martin. *Logique et métaphysique*, Paris, Beauchesne, 1966, p. 67.

<sup>17</sup> Carta de Leibniz a Bernoulli del 8 de marzo de 1696: GM III, 262. Respuesta de Bernoulli a Leibniz el 7 de abril del mismo año: GM III, p. 273.

<sup>18</sup> La carta a Huygens es del 3 de octubre de 1690: GM II, pp. 49 ss.

<sup>19</sup> En esta parte retomó la exposición de Barthélemy sobre el cálculo leibniziano. Barthélemy, Georges. *Histoires des Sciences*, Paris, Ellipses, 2009, pp. 708 ss.



Leibniz consideró un incremento de  $x$  infinitamente pequeño ( $y$ , sin embargo, distinto de cero), y lo llamó *diferencial* de  $x$  notándolo como  $dx$ ; la variable pasó de  $x$  a  $x + dx$  mientras la función de  $y$  a  $y + dy$ . A su vez mostró cómo calcular  $dy$  por un  $dx$  dado arbitrariamente, y cómo obtener la información deseada, esto es, las variaciones de  $y$  y la apariencia de la curva. Consideró diferenciales de diferenciales, notados como  $d^2y$ , por  $d(dy)$ , incorporando de esta manera una práctica de los infinitamente pequeños de diferentes órdenes (de segundo orden, tercero o más). Al mismo tiempo, Leibniz consideró reconstituir una línea  $x$  a partir de la  $dx$  que la compone, lo que designó como  $x = \int dx$ , empleando como símbolo —como ya mencioné— la ‘s’ estilizada de *summa*. En relación a esto, Barthélemy considera que “estamos en presencia de dos nuevas operaciones, inversas la una de la otra. Ellas mantienen buenas relaciones con las operaciones tradicionales, a través de reglas como la que indica cómo diferenciar un producto  $u v$  de dos magnitudes:  $d(u v) = u \cdot dv + v \cdot du$ ”.<sup>20</sup>

Debido a que las magnitudes  $x$  e  $y$ , geométricas por naturaleza, se prestaron al cálculo aritmético (algebraico), lo mismo pasó con las nuevas magnitudes que eran los diferenciales, aunque hay que decir que no eran magnitudes que respetaran plenamente las mismas reglas que las otras; aña-

---

<sup>20</sup> *Ibidem.*, p. 709.

dir un número finito de diferenciales, cualquiera que sea, no permite recomponer un segmento dado, de ahí que su estatus (de los diferenciales) haya sido incierto, no obstante su aceptación y uso en el siglo XVIII. Precisamente ese estatus incierto fue, entre otras cosas, lo que llevó a algunos de los contemporáneos de Leibniz a cuestionar el nuevo método infinitesimal.

La recepción crítica del cálculo o “no hagas cosas buenas que parezcan malas”

Para algunos matemáticos del siglo XVII y XVIII el cálculo de Leibniz adolecía de rigor, pues como la noción misma de infinito era problemática consideraban que su método olvidó que el criterio de rigor tradicional, en matemáticas, rechazaba el uso de conceptos infinitos, es decir, sólo permitía magnitudes finitas. Para algunos su olvido o negligencia trajo como consecuencia justamente la falta de rigor, lo que lo llevó a caer en incoherencias y errores. A esto se sumó el hecho de que muchos de sus simpatizantes dieron diversas interpretaciones sobre el nuevo método, lo que no ayudó en nada a que fuera mejor comprendido y valorado. Desde luego para Leibniz su método era bastante riguroso y no suponía la realidad de cantidades infinitesimales, por eso hacia el final de su vida<sup>21</sup> argumentó, a modo de respuesta a sus críticos, que los infinitesimales eran una especie de ‘ficciones’ bien fundamentadas. Es cierto que con ello su doctrina parece solucionar ciertos problemas, pues se aclara que los infinitesimales no son cantidades positivas reales aunque tampoco deben ser tomados como nada, es decir, como *non quanta*.

Antes de hablar sobre las críticas de Rolle y Nieuwentijt al cálculo debo decir que para algunos comentaristas, como

---

<sup>21</sup> *Vid. infra*, nota 49.

Katz, Sherry o Arthur,<sup>22</sup> el texto leibniziano *Cum Prodiisset* fechado alrededor de 1701 resulta importante para comprender mejor “la postura fundacional” del alemán,<sup>23</sup> pues fue a partir de entonces que comenzó a difundirse mayormente su método; sin embargo, ya antes había publicado varios artículos sobre su propuesta y esas primeras publicaciones fueron las que la dieron a conocer, por lo mismo fueron las que detonaron varias de las críticas que recibió.

*Michel Rolle, un crítico desde la Academia*

Michel Rolle (1652-1719) fue un matemático francés que se dedicó al estudio de la teoría de ecuaciones y que pasó a la historia de la disciplina por haber desarrollado el teorema que lleva su nombre, es decir, el teorema de Rolle;<sup>24</sup> sin embargo, lo retomo aquí no por su teorema sino por su participación en el debate sobre el cálculo diferencial, recogido en las actas de 1700 de la Academia de Ciencias de París.

El acta del sábado 17 de julio de 1700 señala lo siguiente sobre el matemático francés: “El señor Rolle comenzó a leer un escrito contra los supuestos fundamentales de la geometría de los infinitamente pequeños. Lo ponemos como consecuencia del primer día.”<sup>25</sup> Como bien se señala en las actas,

---

<sup>22</sup> Richard, Arthur, T. W. “Leibniz’s Syncategorematic Infinitesimals, Smooth Infinitesimal analysis and second-order Differentials”, en [www.humanities.mcmaster](http://www.humanities.mcmaster). Cap. 1.

<sup>23</sup> Katz, Mikhail G., David Sherry, “Leibniz’s Infinitesimals: Their Fictionality, Their Modern Implementations and Their Foes from Berkeley to Russell and Beyond”, *Erkenntnis*, núm. 78, 3, 2013, p. 577.

<sup>24</sup> Sobre ese teorema puede verse el artículo de Ernesto Pérez-Chavela y Kyriakos Petakos, “Una nota sobre el Teorema de Rolle”, *Miscelánea Matemática*, 50, 2009, pp. 89-94.

<sup>25</sup> Vid. *Procès-verbaux des séances de l’Académie royale des sciences*, tomo 19, 1700, p. 281. Las referencias de las citas las tomo del artículo de Michel Blay, *op. cit.*, nota 5, pp. 223-253. He cotejado las citas con las actas originales, éstas pueden consultarse en línea en <http://gallica.bnf.fr/>.



Rolle criticó el cálculo por considerar que había insuficiencia y falta de rigor lógico en sus conceptos y principios fundamentales. Su lectura lo llevó a formular ejemplos para mostrar que el nuevo cálculo llevaba al error, ya que no daba los mismos resultados que los obtenidos al usar los métodos clásicos, como por ejemplo los empleados por el connotado matemático neerlandés Johannes Hudde (1628-1704).

En una segunda acta nuevamente se hace mención de Rolle y de su crítica al cálculo; se trata del acta del miércoles 21 de julio del mismo año 1700, en la que se dice que “M. Rolle ha terminado su discurso contra la geometría de los infinitamente pequeños.”<sup>26</sup> En las actas puede leerse que en esa misma sesión el matemático Pierre Varignon, miembro tanto de la Academia francesa como de sus pares inglesa y alemana, defendió el nuevo cálculo contra los ataques de Rolle: “M. Varignon ha respondido fuerte a estos discursos en ausencia de los principales autores del cálculo diferencial que apenas son mencionados.”<sup>27</sup> Pese a que la primer acta no registró los argumentos de Rolle, es posible hacerse una idea de los mismos a través de la respuesta que dio Varignon el sábado 7 y el miércoles 11 de agosto de ese año;<sup>28</sup> sin embargo, lo que sí se puede conocer claramente son algunas de las dificultades que Rolle presentó al nuevo cálculo y que quedaron registradas en las actas de la Academia del miércoles 11 de agosto. En ellas puede leerse lo siguiente: “Dificultad I. Si en geometría hay infinitamente grandes, infinitos los unos de los otros, e infinitamente pequeños, infinitamente los unos de los otros.”<sup>29</sup>

En otra página de la misma acta aparece una segunda cuestión: “Dificultad II. Si una cantidad mayor o menor a su

---

<sup>26</sup> *Ibidem.*, p. 286.

<sup>27</sup> *Ibidem.*, p. 287.

<sup>28</sup> *Ibidem.*, p. 309.

<sup>29</sup> *Ibidem.*, p. 311.

diferencial, se puede tomar por igual a la misma cantidad.”<sup>30</sup> Michel Blay señala que lo planteado por Rolle “apunta a una de las claves de la práctica del nuevo cálculo”, expresada en el primer “requerimiento o suposición” del –como señalé– primer libro de texto del cálculo, a saber, el *Analyse des infiniment petits* de L’Hôpital, y que se refiere a la posibilidad de olvidarse del incremento de la variable con respecto a la variable misma. En el párrafo dos de dicho ‘requerimiento’ se dice lo siguiente:

Se pide que se puedan tomar indistintamente, una por la otra, dos cantidades que no difieran entre sí más que por una cantidad infinitamente pequeña, o (lo que es lo mismo) que una cantidad que no incremente o no disminuya más que por otra cantidad infinitamente menor que ella, pueda considerarse que permanece siendo la misma.<sup>31</sup>

Una tercera dificultad que encuentra Rolle del cálculo leibniziano es anotada en el acta del mismo miércoles 11 de agosto de 1700: “Dificultad III. Si los diferenciales son los ceros absolutos.”<sup>32</sup> La respuesta de Varignon, que aparece en las mismas actas y se basa en el método newtoniano de causas primeras y últimas, así como en la práctica de los “geómetras” (que hoy llamaríamos matemáticos), resulta insatisfactoria porque afirma que los infinitesimales no son ni algo ni son nada, son más bien –dice– “evanescentes”. Su respuesta, que representa a los defensores del cálculo leibniziano, es la siguiente:

---

<sup>30</sup> *Ibidem.*, p. 312.

<sup>31</sup> *Analyse des infiniment petits* (Paris, 1696), 2. Cfr. Michel Blay, “Deux moments de la critique du calcul infinitésimal: Michel Rolle et George Berkeley”, *op. cit.*, nota 5, p. 231. Puede consultarse la traducción al español: *Análisis de los infinitamente pequeños para el estudio de las líneas curvas* (trad. Rodrigo Cambray), México, UNAM, 1998, p. 29.

<sup>32</sup> *Procès-verbaux des séances de l’Académie royale des sciences*, tomo 19, 1700, p. 316.

El señor Rolle ha tomado los diferenciales por dos cantidades dadas o determinadas, y además por ceros absolutos, lo que le hizo encontrar contradicciones que se disipan tan pronto como uno reflexiona que el cálculo en cuestión no supone nada semejante. Por el contrario, en este cálculo la naturaleza de los diferenciales consiste en no tener nada fijo y en disminuir incesantemente hasta cero, *influxu continuo*; no considerándolos al punto (por así decir) de su desvanecimiento; *evanescentia divisibilia*. Esto es lo que la palabra variable significa en la definición primera de los infinitamente pequeños y nuevamente en la segunda. Es una porción de magnitud cuya disminución puede proceder tanto como cero, y cuyo incremento puede ir de cero a algo, esto es lo que es llamado por el señor Newton *incrementa vel decrementa momentanea* o bien *fluxiones*.<sup>33</sup>

La argumentación de Rolle era básicamente algebraica (basada en Johannes Hudde y Pierre Fermat) y pretendía mostrar, con ayuda de ejemplos relativos a la determinación de los extremos de curvas particulares, que el nuevo cálculo leibniziano conducía al error. Por su interés en refutar el cálculo al matemático francés no cesó en sus cuestionamientos; sus nuevas críticas aparecen en los registros de las actas de la Academia de París el 27 de noviembre y el 1 de diciembre de 1700. Allí se puede leer que Rolle desarrolla la idea de que el nuevo cálculo diferencial no sólo no da los medios para deducir el método de Hudde, como afirma de L'Hopital en su *Analyse*, sino que de hecho se trata, más bien, del "arte de ocultar los métodos encontrados por otros principios, por ejemplo los del señor Hudde de máximos y mínimos."<sup>34</sup>

En cuanto a la defensa del cálculo hay que decir que resulta interesante el hecho de que Varignon haya recurrido a Newton, contrincante de Leibniz, pues al hacerlo indirectamente reconoció al autor de los *Principia* como una figura de

---

<sup>33</sup> *Ibidem.*, pp. 312-313.

<sup>34</sup> *Ibidem.*, p. 394.

autoridad que podía servir para defender al propio filósofo alemán. Varignon, que se erigió como adalid del nuevo cálculo leibniziano, quiso resolver las dificultades planteadas por Rolle (que de hecho son una síntesis de las cuestiones centrales que se le criticaron al cálculo) integrándolas todas en una sola, con el propósito de responder así al conjunto de los problemas planteados.

Por otro lado, Varignon también intentó dar una prueba de los infinitamente pequeños mediante los métodos tradicionalmente aceptados, pero se limitó a explicar los diferenciales como cantidades que podrían ser vistas como más pequeñas que cualquier otra cantidad dada, lo que desde luego no ayudó a explicar el tipo de naturaleza de las nuevas cantidades. Lo que sí fue capaz de hacer, según menciona Schubring,<sup>35</sup> fue señalar que era propio tanto de algebristas como de geómetras rechazar las cantidades infinitamente pequeñas estableciendo la suma de series infinitas. Fue así que intentó presentar la “consistencia” del método como respuesta a los cuestionamientos planteados por Rolle (quien llegó a considerarlo “una colección de falacias ingeniosas”),<sup>36</sup> para lo cual se sirvió de ejemplos tradicionales de geometría y mecánica y se remitió a Huygens y Pascal, esto es, a matemáticos valorados y respetados por el propio Rolle.

### *Bernard Nieuwentijt y sus Consideraciones sobre el cálculo*

El matemático neerlandés Bernard Nieuwentijt fue un caso especial dentro de los detractores de Leibniz, incluso el propio filósofo lo mencionó en una carta a Varignon de 1702, en la que indica que tanto el neerlandés como el matemático alemán Dethleff Clüver fueron de sus primeros oponentes:

---

<sup>35</sup> Schubring, Gert. *Conflicts between Generalization, Rigor and Intuition*, Nueva York, Springer, 2005, p. 191.

<sup>36</sup> Morris, Kline. *El pensamiento matemático de la Antigüedad a nuestros días*, II, Madrid, Alianza Editorial, 1992, p. 568.

Pienso que en aras de establecer los fundamentos de las ciencias es muy importante que haya críticos; es de esta manera que los escépticos, con mucha razón, se enfrentaron a los principios de la geometría; que el padre Gottignes, un sabio jesuita, quiso proporcionar mejores fundamentos para el álgebra, y que Clüver y Nieuwentijt recientemente se han enfrentado, aunque de diferente forma, a nuestro análisis infinitesimal [...] no debemos lamentar el esfuerzo que se necesita para justificar nuestro análisis contra todas aquellas personas capaces de entenderlo.<sup>37</sup>

En cuanto al matemático alemán (cuyo nombre también se escribe Detlev Clüver), su crítica apareció en su artículo *Monitum ad Geometras* publicado en las *Acta Eruditorum* de 1687. Si bien su escrito fue esperado con expectación, una vez recibido no fue especialmente valorado porque había muy pocas novedades en él; sin embargo, y por algún tiempo, Clüver, que también era astrónomo y filósofo, mantuvo una abundante correspondencia con Leibniz y con Jakob Bernoulli. De hecho, fue hasta 1700 que el matemático suizo Jakob Hermann quiso zanjar las diferencias entre ellos al dedicarle a Clüver unas cuantas secciones en su ensayo contra Nieuwentijt, titulado *Responsio ad considerationes secundas Cl. Viri Bern. Nieuventijt*.

Mucho más interesante fue la controversia entre Leibniz y Bernard Nieuwentijt. La disputa entre ambos<sup>38</sup> se originó

---

<sup>37</sup> Carta de Leibniz a Varignon del 2 de febrero de 1702, en Gottfried, Martin. IV, pp. 94-95.

<sup>38</sup> Las diferencias entre Leibniz (L) y Nieuwentijt (N) fueron básicamente las siguientes: L<sub>1</sub>) los infinitesimales son variables, L<sub>2</sub>) existen infinitesimales de orden superior, L<sub>3</sub>) los productos de los infinitesimales no son ceros absolutos y L<sub>4</sub>) los infinitesimales pueden ser rechazados cuando sean infinitamente pequeños en relación con otras cantidades. N<sub>1</sub>) los infinitesimales son constantes, N<sub>2</sub>) no existen infinitesimales de orden superior, N<sub>3</sub>) los productos de los infinitesimales son ceros absolutos y N<sub>4</sub>) los infinitesimales de primer orden no pueden ser rechazados. *Vid.* Goldenbaum, Ursula, Douglas Jesseph (eds.), *Infinitesimal*

cuando éste publicó en 1694 sus *Considerationes circa analyses ad quantitates infinite parvas applicatae principia et calculi differentialis usum in resolvendis problematibus geometricis*. Nieuwentijt criticó que las magnitudes infinitamente pequeñas, usadas en el cálculo diferencial leibniziano, eran tratadas como cero o nada. El matemático neerlandés arguyó que si la noción de una magnitud infinitamente pequeña fuese admitida, entonces todas las diferencias de orden superior deberían que ser consideradas como igual a cero. Nieuwentijt quiso desarrollar una versión del cálculo infinitesimal que sólo contuviera diferenciales de primer orden y permitiera calcular diferenciales infinitamente pequeños sin que fueran rechazados.<sup>39</sup> Justificó su postura crítica, de que el cálculo trataba infinitesimales de primer orden como cero, retomando un ejemplo de las *Lectiones Geometricae* de Barrow en donde un infinitesimal es rechazado al calcular una tangente.

Con respecto a lo anterior, en la primera sección de sus *Considerationes* fue donde Nieuwentijt habló sobre Barrow al decir que “el afamado autor explica esta tesis en su razonamiento: Si una cantidad determinada tiene un radio mayor que cualquier otro asignable a cualquier otra cantidad, el último será igual a cero.”<sup>40</sup> El neerlandés insistió en el principio de que dos cantidades sólo podían ser llamadas iguales si no tenían diferencia alguna, de modo que dos magnitudes que diferían por una cantidad infinitamente pequeña no eran *stricto sensu* iguales. Este principio lo expuso en la segunda

---

*Differences. Controversies between Leibniz and his Contemporaries*, Berlin, Walter de Gruyter, 2008, p. 199 ss.

<sup>39</sup> Jesseph, Douglas. *Berkeley's Philosophy of Mathematics*, Chicago, University of Chicago Press, 1993, p. 169. Jesseph pone como ejemplo de Nieuwentijt el que haya tomado la derivada de la ecuación  $y = 2x^2 + 3x$  como  $dy/dx = 4x + 2dx + 3$ , reteniendo el término  $2dx$  en el lado derecho de la ecuación.

<sup>40</sup> Nieuwentijt, Bernard. *Considerationes circa analyses ad quantitates infinite*, Amsterdam, Johann Wolters, 1694, p. 6.

sección de su escrito: “Declaro que esta proposición es indubitable y contiene en sí misma, con la mayor evidencia, ciertas señales de verdad: *las cantidades sólo son iguales cuando su diferencia es cero o igual a nada.*”<sup>41</sup> Si bien el objetivo de este principio era eliminar la práctica habitual de utilizar cantidades infinitamente pequeñas en el análisis, eso no significa que se opusiera al uso de infinitesimales, más bien pugnaba porque sólo se aceptasen los de primer orden. En relación a esto, Jesseph señala lo siguiente en su libro *Berkeley's Philosophy of Mathematics*:

[Nieuwentijt] parece haber pensado que la divisibilidad infinita de una cantidad legitimaba las magnitudes infinitesimales, pero introdujo un principio, enunciado en su *Analysis infinitorum*, que haría que cualquier supuesto diferencial de orden superior fuera igual a cero: *Cualquier cosa que sea tomada por un número, pero que no pueda ser multiplicado tanto como para ser igual a cualquier cantidad dada, por muy pequeña que sea su magnitud, no es una cantidad, sino que es simplemente nada en cuestiones geométricas.*<sup>42</sup>

El planteamiento de Nieuwentijt era que un diferencial de primer orden, tal como  $dx$ , podía ser multiplicado infinitamente para que fuera igual a cualquier cantidad dada, pero un diferencial de segundo orden, tal como  $dx^2$ , era menor a cualquier cantidad dada, incluso si fuera multiplicado infinitamente, lo que traía como consecuencia que debía considerarse como nada.

Antes de pasar a la respuesta de Leibniz a Nieuwentijt es interesante revisar lo que él mismo mencionó del neerlandés en un borrador no fechado, pero que por el tema que trata se colige fácilmente que fue escrito tras revisar las *Considerationes*:

Quando mi cálculo infinitesimal, que incluye cálculo de diferenciales y sumas, apareció y se extendió, ciertos vetera-

---

<sup>41</sup> *Ibidem.*, p. 10.

<sup>42</sup> Jesseph, Douglas. *Berkeley's Philosophy of Mathematics*, p. 169.

nos demasiado escrupulosos comenzaron a manifestar su inconformidad [...] Pero para mencionar uno de ellos por su nombre, incluso antes de esto se levantó contra mí en Holanda Bernard Nieuwentijt quien, de hecho, contaba con buena erudición y gran habilidad, pero uno que más deseaba darse a conocer por la revisión de nuestros métodos que por hacerlos progresar. [...] es llevado a caer en supuestos que nadie admite, como que se obtenga algo diferente de multiplicar 2 por m que de multiplicar m por 2; que esto último era imposible a pesar de que lo primero fuera posible; también que el cuadrado o el cubo de una cantidad no es una cantidad o cero.<sup>43</sup>

En cuanto a la respuesta del filósofo alemán hay que decir que no resultó muy convincente, pues pareció confesar que una diferencia infinitesimal era tan diminuta que realmente no era una diferencia como tal, ya que las cantidades que diferían por una cantidad infinitesimal bien podrían ser consideradas iguales. La respuesta de Leibniz se dio en una carta de julio de 1695 en la revista *Acta Eruditorum*, en donde arguyó lo siguiente:

Pienso que aquellas cosas son iguales no sólo porque su diferencia sea absolutamente ninguna, sino también porque su diferencia es incomparablemente pequeña, y aunque esta diferencia no necesita ser llamada absolutamente nada, tampoco es una cantidad comparable con aquello cuya diferencia lo es. De la misma manera que si se altera una línea añadiéndole un punto, o una línea a una superficie, la cantidad no aumenta, es lo mismo si añades a una línea otra línea, pero una incomparablemente menor; y no cualquier incremento puede mostrarse en cualquier tipo de construcción.<sup>44</sup>

---

<sup>43</sup> Child, J. M. (ed.), *The early mathematical manuscripts of Leibniz*, Chicago-London, The Open Court Publishing Co., 1920, pp. 145-146.

<sup>44</sup> La respuesta lleva por título *Responsio ad nonnullas difficultates, a Dn. Bernardo Niewentyt circa methodum differentialem seu infinitesimalem motas*. La cita dice: "*Caeterum aequalia esse puto, non tantum quorum differentia est omnino nulla, sed et quorum differentia est incomparabiliter parva; et licet ea Nihil*



Debido a que las respuestas de Leibniz no fueron convincentes, al año siguiente, es decir, en 1696, Nieuwentijt lo replicó con sus *Considerationes secundae* que dividió en cinco secciones. La primera –señala Mancosu– versó sobre la eliminación de cantidades infinitamente pequeñas en el cálculo leibniziano. La segunda intenta mostrar que en problemas de análisis infinitesimal uno siempre puede arreglárselas sólo con diferenciales de primer orden. La tercera contiene una réplica a la respuesta de Leibniz sobre las objeciones hechas por el propio Nieuwentijt en sus *Considerationes*. La cuarta trata sobre el propio método del neerlandés del análisis infinitesimal. Finalmente, la quinta consideración versa sobre el cálculo exponencial.<sup>45</sup>

Tiempo después, en 1700, nuevamente Jakob Hermann respondió a nombre de los leibnizianos con su *Responsio ad Clarissimi Viri Bernh. Nieuwentiit Considerationes Secundas*, la cual siguió la misma estructura de las *Considerationes secundae* para intentar dar un comentario puntual a cada una de las objeciones. Con este escrito, que no dejó contento al matemático neerlandés, terminó el debate entre Nieuwentijt y Leibniz.

### El debate contemporáneo del cálculo leibniziano

Cuando uno revisa bibliografía secundaria sobre el cálculo de Leibniz puede constatar fácilmente que éste, pese a su innegable valor y funcionalidad, sigue generando debates, al menos entre los filósofos, sobre todo por la vaguedad que

---

*omnino dici non debeat, non tamen est quantitas comparabilis cum ipsis, quorum est differentia. Quemadmodum si lineae punctum alterius lineae addas, vel superficiei lineam, quantitatem non auges. Idem est, si lineam quidem lineae addas, sed incomparabiliter minorem. Nec ulla constructione tale augmentum exhiberi potest*". Leibniz, G. W. *Opera omnia*, vol. 3, p. 328.

<sup>45</sup> Mancosu, Paolo. *Philosophy of Mathematics and Mathematical Practice in the Seventeenth Century*, Nueva York, Oxford University Press, 1996, p. 162 ss.

mostró su inventor al intentar explicar qué eran los infinitesimales. Si bien es cierto que hay bastante consenso al entenderlos como “ficciones”, entendidas éstas como términos sincategoremáticos (algo a lo que el propio filósofo apuntó en su carta a Pinsson del 29 de agosto de 1701),<sup>46</sup> a partir de ahí surgen debates en torno a qué entender por esto, es decir, de qué tipo de ficciones sincategoremáticas (lo que alude a un orden semántico) se trata y si basta con decir que son tales para comprender claramente el problema en cuestión. Frecuentemente los seguidores son más dogmáticos que aquél al que siguen, lo que implica en este caso que algunos leibnizianos creen que el asunto es relativamente simple o no tan complicado y por ello puede resolverse más o menos rápido, entre otras cosas porque están convencidos de que no hay ningún tipo de falacia lógica en el cálculo diferencial de Leibniz; como consecuencia, minimizan incluso a quienes manifestando simpatía por el autor del *Nova methodus* reconocen ciertas carencias en su sistema.<sup>47</sup> No analizaré aquí las diversas polémicas contemporáneas sobre los infinitesimales, tan sólo quiero señalar dos posturas en torno a éstos con la finalidad de mostrar que el debate filosófico sobre el cálculo leibniziano continúa y, de hecho, está lejos de ser zanjado.

*Arthur y la interpretación estándar  
del infinitesimal sincategoremático*

Una postura actual, y que tiene ya algún tiempo, sobre cómo interpretar el infinitesimal leibniziano la representa Richard

---

<sup>46</sup> Leibniz, carta a Pinsson del 29 de agosto de 1701, Ak XX, 494.

<sup>47</sup> Ejemplo de ellos es el artículo, sin duda interesante, de Mikhail G. Katz y David Sherry: “Leibniz’s Infinitesimals: Their Fictionality, Their Modern Implementations, and Their Foes from Berkeley to Russell and Beyond”, *Erkenntnis*, núm. 78, 2013, pp. 571–625.

Arthur,<sup>48</sup> quien considera que la doctrina de la naturaleza ficcional de los infinitesimales ha sido bastante mal entendida. Esto se debe, entre otras cosas, a que se ha creído que fue elaborada como una defensa tardía del cálculo infinitesimal, visto como si estuviera comprometido con la existencia de entidades que realmente son infinitamente pequeñas; pero también a que dicha doctrina ha sido leída como si estuviera en desacuerdo con otros argumentos apologeticos hechos por Leibniz sobre fundamentos explícitamente arquimedeanos. Para responder a esta mala lectura el profesor de la universidad McMaster retoma la ya clásica postura de Hidé Ishiguro (quien planteó la idea del uso contextual del término infinito o infinitesimal), para sostener que es una mala interpretación creer que Leibniz haya estado comprometido con los infinitesimales como entidades que realmente fueran infinitamente pequeñas; de hecho, Arthur sostiene que la interpretación “madura” de Leibniz sobre el cálculo concuerda plenamente con el axioma arquimedeano, generalizado por el filósofo alemán en su ‘Ley de continuidad’. Esto significa –según Arthur– que la interpretación de Leibniz es sincategoremática, pues asume que los “infinitesimales son ficciones en el sentido de que los términos designados por ellos pueden ser tratados *como si* refiriesen a entidades incomparablemente más pequeñas de las cantidades finitas, pero en realidad representan cantidades finitas variables que pueden ser tan pequeñas como se desee.”<sup>49</sup> Para Arthur, como antes planteó la propio Ishiguro, esta postura no fue un artilugio tardío de Leibniz sino que fue planteada por el nacido en Leipzig desde 1676, e incluso ya desde 1672 a partir de sus notas sobre los *Discorsi* de Galileo.

---

<sup>48</sup> Richard, Arthur T. W. “Leibniz’s syncategorematic infinitesimals”, *Archive for History of Exact Science*, núm. 67, 5, 2013, pp. 553–593.

<sup>49</sup> Richard, Arthur T. W., *op. cit.*, p. 554.

La interpretación de Leibniz del infinitesimal como ficción está muy relacionada con la doctrina del infinito, pues así como el infinito no existe en el sentido de ser un todo constituido por partes finitas, de igual manera los infinitesimales no son partes existentes que pueden ser compuestas en un todo finito. Para Arthur, eso es justamente lo que Leibniz señala a Des Bosses en su carta del 11 de marzo de 1706:

Hablando filosóficamente, sostengo que no hay más magnitudes infinitamente pequeñas que infinitamente largas, esto es, no hay más infinitesimales que infinituples. Pues sostengo que ambas son ficciones de la mente, son una forma abreviada de hablar adaptada a calcular, como son también las raíces imaginarias en el álgebra. Mientras tanto he demostrado que esas expresiones son muy útiles para abreviar el pensamiento y por tanto para el descubrimiento, y no pueden llevar al error pues son suficientes para sustituir el infinitamente pequeño por algo tan pequeño como uno desee, así que el error es menor que cualquier otro, de donde se sigue que no puede haber error.<sup>50</sup>

Para algunos comentaristas como el propio Arthur las raíces de la interpretación sincategoremática, e incluso las raíces mismas del cálculo leibniziano, pueden encontrarse en su tratado sobre las cuadraturas escrito entre 1675-1676 (*De quadratura arithmetica circuli ellipseos et hyperbolae cujus corollarium est trigonometria sine tabulis*), así como posteriormente en el *Supplementum geometricae practicae sese ad problemata transcendentia extendens, ope novae methodi generalissimae per serie infinitas* de 1693.<sup>51</sup>

La postura que defiende que Leibniz siempre tuvo claridad sobre su proyecto sostiene que para 1672, tras leer los

---

<sup>50</sup> Cfr. Carta a Des Bosses, GP II, p. 305.

<sup>51</sup> Ferraro, Giovanni. *The rise and development of the theory of series up to the early 1820s*, Springer, Nueva York, 2008, p. 25 ss.

*Discorsi* de Galileo, el filósofo de Leipzig formuló en sus notas gran parte de lo que sería la base de su nuevo método, de ahí que sostuviera lo siguiente:

Por tanto, se sigue que en el infinito el todo no es mayor que las partes, que es la opinión de Galileo y Gregorio de san Vicente, y que yo no puedo aceptar, o que el propio infinito no es nada, es decir, ni es uno ni es un todo; o tal vez debamos decir que cuando distinguimos entre infinitos, el mayor infinito, es decir, todos los números, es algo que implica una contradicción, pues si fuera un todo podría entenderse como hecho de todos los números que continúan hasta el infinito, y sería mucho más grande que todos los números, esto es, mayor que el número más grande. O tal vez debamos decir que uno no debe decir nada sobre el infinito, como un todo, excepto cuando haya una demostración al respecto.<sup>52</sup>

De la cita anterior se desprenden dos características fundamentales del pensamiento leibniziano en torno a este asunto: 1) la defensa del axioma 'el todo es mayor que la parte' para el infinito, con su consecuente rechazo de que el infinito es un todo, y 2) la importancia de matizar la aseveración de que uno no puede afirmar una propiedad del infinito salvo que tenga una demostración independiente de él.

La postura de Arthur puede resumirse diciendo que -para él- Leibniz tenía un cierto programa bien articulado y coherente desde joven, en el que los infinitesimales no eran más que términos sincategoremáticos; en consecuencia, las críticas en torno a incoherencias, falta de rigor o contradicciones en su método son infundadas y, en ese sentido, pueden rebatirse claramente recurriendo a la propia obra del filósofo.

---

<sup>52</sup> Ak VI iii, p. 168.

*Tho: reticencias a la postura estándar sincategoremática*

Otra postura actual sobre los infinitesimales es la de Tzuchien Tho, quien considera que en los últimos años se han aportado muchos elementos para entender mejor algunos aspectos concretos de la ficcionalidad de los infinitesimales, lo que ha ayudado a no entenderlos simplemente como sincategoremáticos. Tho cree, sin embargo, que “lo que permanece poco claro [...] es el significado del infinito sincategoremático, la función que cumple dentro de las reflexiones matemáticas de Leibniz y su importancia para sus numerosas consideraciones metafísicas y matemáticas.”<sup>53</sup> Tho nos recuerda que muchos intérpretes han señalado que el uso sincategoremático del infinitesimal no es otra cosa que el uso de una expresión que puede ser reducida a términos más modélicos, algo que el propio Leibniz mencionó en su carta a Pinsson donde dice que “en lugar del infinito o infinitamente pequeño tomamos cantidades tan grandes o pequeñas como se requieran, así que el error sería menor al error dado tal que no difiramos del estilo de Arquímedes excepto en las expresiones.”<sup>54</sup> A partir de esta cita Tho colige –considero acertadamente– que el uso leibniziano del infinitesimal resulta ser una especie de prontuario que sustituye una expresión clásica como la del matemático griego, sin embargo, pese a que tal opinión puede ser correcta resulta también limitada; correcta, dice, porque la metodología leibniziana no admite ningún infinito real, y limitada porque una lectura que reduce lo infinitesimal a lo finito “oscurece” el significado y la complejidad de la función sincategoremática del infinitesimal en Leibniz.

Las lecturas defensoras del ficcionalismo infinitesimal leibniziano terminan siendo simplistas y/o reduccionistas,

---

<sup>53</sup> Tzuchien, Tho. “Equivocation in the Foundations of Leibniz’s Infinitesimal Fictions”, *Society and Politics*, núm. 6, 2 (nov), 2012, p. 71.

<sup>54</sup> Carta a Pinsson del 29 agosto de 1701, Ak XX, 494.

pues pretenden defender a ultranza al filósofo frente a críticas que apuntan a falta de rigor o incluso a contradicción, tanto en su admisión de infinitesimales en matemáticas como en su uso de nociones infinitas en su metafísica. Tho menciona que algunos defensores de la figura de Leibniz alegan que antes de 1672 el filósofo alemán consideró los infinitesimales como reales, en el sentido de “partes indivisibles de movimiento”, aunque tras su estancia en París, entre 1672 y 1676, maduró matemáticamente al grado de abandonar sus “errores de juventud” y desarrollar entonces las bases de su cálculo diferencial a partir de la noción de un infinitesimal sincategoremático no-real. Tho plantea de manera interesante que el deseo de defender a Leibniz tanto de una “posición juvenil”, como de los errores que se le achacan por la recepción de su cálculo, puede resultar contraproducente, ya que al empeñarse de tal manera en el rechazo de los infinitesimales reales se puede caer en la simple reducción del infinito o infinitesimal sincategoremático en lo finito<sup>55</sup> (lo que no quiere decir [debo aclarar] que el comentarista señale que se deban considerar los infinitesimales como algo diferente a términos sincategoremáticos o a ficciones).

El objetivo de Tho es sobre todo subrayar que hay lecturas actuales sobre el infinitesimal leibniziano que son reduccionistas, entre otras cosas porque se basan en dos errores fundamentales. El primero es el error de asociar el fundamento del infinitesimal con su estatuto ontológico o meta-matemático, asunto que –por cierto– planteó Ishiguro en su *Leibniz's Philosophy of Logic and Language* al decir que para Leibniz “lo infinito [...] es una manera de hablar”<sup>56</sup> (cabe mencionar que la

---

<sup>55</sup> Tzuchien, Tho. *Op. cit.*, nota 49, p. 71.

<sup>56</sup> Sobre este asunto Ishiguro recurre a una cita de Leibniz para fortalecer su dicho: “Cuando hablamos del infinito en sí mismo habiendo dado un brinco hacia el final (de unas series), o cuando hablamos de lo infinitamente pequeño, estamos usando una expresión cómoda o una abreviación mental. Hablamos de verdades sólo laxamente, y éstas se hacen rigurosas mediante

interpretación de Ishiguro también ha sido objeto de críticas porque algunos la consideran adecuada pero reduccionista). El segundo error que cometen es asociar la aceptación de términos infinitesimales en matemáticas con el rigor de la demostración. Para superar esos errores Tho analiza la obra *De quadratura arithmetica circuli ellipseos et hyperbolae cujus corollarium est trigonometria sine tabulis* (1675); sin embargo, más allá de los resultados a los que llega Tho, lo que me interesa destacar aquí es que el comentarista quiere mostrar que la relación de Leibniz con el infinitesimal 'ficcional' es más compleja de lo que algunos arguyen, pues no se limita a la lectura sincategoremática sino que, más bien, debe entenderse dentro de "una gama de diversos contextos en los que sólo uno conlleva su rechazo del infinito y los infinitesimales reales."<sup>57</sup>

Para Tho hay tres ámbitos claves para confrontar la lectura reduccionista: 1) el ámbito metafísico, en donde es clara la falta de simetría entre la tesis de una división infinita concreta de partes de la naturaleza y el rechazo de una suma, cantidad o magnitud infinitesimal real; sin embargo, la naturaleza infinita de partes concretas del mundo mantiene una relación con la aceptación de infinitesimales en matemáticas, a través, indirectamente, del principio de continuidad. 2) El ámbito de las matemáticas, con la relación epistolar Leibniz-Nieuwentijt sobre la naturaleza de las derivadas de órdenes superiores. 3) El ámbito de la ciencia natural, donde Leibniz usa el término infinitesimal al tratar de cosas reales, como sucede en sus escritos de dinámica, sobre todo en el *Specimen Dynamicum* (1695) donde –en opinión de Tho– hace una asociación directa entre la medida de la fuerza muerta y la magnitud infinitesimal, aunque con la importante "advertencia" de que es una asociación 'ficcional'.

---

la explicación". *Acta Eruditorum* de 1712, GM V, p. 389. Cfr. Hidé Ishiguro, *Leibniz's Philosophy of Logic and Language* (2nd ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 140.

<sup>57</sup> Tzuchien, Tho. *Op. cit.*, p. 72.



## Conclusiones

Algunos historiadores del cálculo<sup>58</sup> niegan que haya una continuidad significativa entre el cálculo leibniziano del siglo XVII y el del siglo XX, desarrollado por Abraham Robinson en los años sesenta y conocido como “análisis no estándar” (con el que pretendió reformular el cálculo utilizando una noción rigurosa [en sentido lógico] de los números infinitesimales); sin embargo, el propio Robinson mencionó su deuda con Leibniz y le dio importancia a la historia de los infinitesimales. Esto, lejos de valorarse en su justa medida, ha llevado a algunos comentaristas –sobre todo filósofos– a criticar la postura de Robinson porque al juzgar el cálculo de Leibniz aceptó las agudas críticas de Berkeley al mismo, lo que lo llevó a afirmar que la teoría del filósofo alemán contenía algunas inconsistencias. Entre otras razones lo planteado por Robinson propició que diversos estudiosos, en su mayoría identificados con Leibniz, abordasen el cálculo leibniziano con el propósito de rechazar las críticas que se le achacaban.<sup>59</sup> Este tipo de actitudes fue el punto de partida para este escrito, pues me resultó inquietante descubrir toda una bibliografía reciente sobre el tema que busca, mucha de ella, desestimar las críticas que algunos han hecho al cálculo.

Por mi parte, y luego de revisar alguna de esa abundante bibliografía, reconozco que uno de los problemas de la propuesta de Leibniz se originó por los términos o expresiones empleados. Toda propuesta se sirve de un lenguaje y éste puede ser objeto de escrutinio público (si es que se trata de un lenguaje conocido, claro). En ese sentido, las notaciones usadas por Leibniz, así como sus propias palabras a la hora de explicar en cartas qué eran los infinitesimales, sirvieron

---

<sup>58</sup> Cfr. Barthélemy, Georges. *Op. cit.*, pp. 669 ss.

<sup>59</sup> Vid. Katz, Mikhail G. y David Sherry, *op. cit.*, pp. 571 ss.

para que no pocos pensadores estuvieran recelosos de su propuesta o de plano la rechazaran.<sup>60</sup>

El objetivo de este artículo fue introducir al lector al problema de la recepción del cálculo en el siglo XVII-XVIII y al debate contemporáneo sobre el mismo, al mostrar que la bibliografía secundaria actual evidencia que aún no hay una plena comprensión del cálculo leibniziano (al menos en el ámbito filosófico); de ahí que siga habiendo dudas, cuestionamientos, paradojas y críticas sobre ese método matemático. En gran medida esto se debe a que no se trata de una teoría-sistema totalmente clara, sino que, por el contrario, resulta por momentos oscura y un tanto vaga, lo que genera que aún en nuestros días continúe el debate en torno a ella. Desde luego ya no se discute como en siglos pasados ni sobre los mismos aspectos, pero es un hecho que sigue habiendo temas pendientes por aclarar. Entre otras cosas esto se debe a la concepción sincategoremática del infinitesimal (que es a lo que apuntan la mayoría de los comentaristas contemporáneos al aludir al problema del cálculo), que lo vuelve un término pragmático que significa en función del contexto en el que se emplee; sin duda alguna esta concepción, entre otros problemas, genera y seguirá generando debate entre los intérpretes.

---

<sup>60</sup> Recomiendo la lectura de *Leibniz et le langage* de Frédéric Nef, sobre todo los apartados "L'usage de la langue", "Langue universelle et grammaire rationnelle" y "Caractéristique universelle: de la combinatoire à la sémiotique". El libro no aborda como tal la retórica matemática leibniziana, pero estudia tanto el interés de Leibniz en el lenguaje como el uso que hace de éste en su obra filosófica. Vid. Frédéric, Nef, *Leibniz et le langage*, Paris, PUF, 2000.

## Referencias

- Richard, Arthur T. W. "Leibniz's syncategorematic infinitesimals", *Archive for History of Exact Science*, núm. 67, 5, 2013.
- Barthélemy, Georges (ed.), *Histoires des Sciences*, Paris, Ellipses, 2009.
- Benson, Mates. *The Philosophy of Leibniz, Metaphysics and Language*, New York, Oxford University Press, 1986.
- Bertrand, Russell. *Leibniz: A critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, Cambridge, Cambridge University Press, 1900.
- Blay, Michel. "Deux moments de la critique du calcul infinitésimal: Michel Rolle et George Berkeley", *Revue d'histoire des sciences*, núm. 39, 3, 1986.
- Child, J. M. (ed.). *The early mathematical manuscripts of Leibniz*, Chicago-London, The Open Court Publishing Co., 1920.
- Ferraro, Giovanni. *The rise and development of the theory of series up to the early 1820s*, Nueva York, Springer, 2008.
- Fischer, Kuno. *Gottfried Wilhelm Leibniz: Leben, Werke und Lehre*. 5th ed., Heidelberg, Carl Winter Verlag, 1920.
- Gottfried, Martin. *Leibniz. Logique et métaphysique*, Paris, Beauchesne, 1966.
- Goldenbaum, U., Jesseph, D. (eds.), *Infinitesimal Differences. Controversies between Leibniz and his Contemporaries*. Berlin, Walter de Gruyter, 2008.
- Ishiguro, Hidé. *Leibniz's Philosophy of Logic and Language*, 2<sup>a</sup> ed., Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- Jesseph, Douglas. *Berkeley's Philosophy of Mathematics*, Chicago, University of Chicago Press, 1993.
- Katz, Mikhail G., Sherry David. "Leibniz's Infinitesimals: Their Fictionality, Their Modern Implementations, and Their Foes from Berkeley to Russell and Beyond", *Erkenntnis*, núm. 78, 3, 2013.

- Kline, Morris. *El pensamiento matemático de la Antigüedad a nuestros días*, II, Madrid, Alianza Editorial, 1992.
- Knecht, Herbert H., *La logique chez Leibniz, L'age d'homme*, Lausanne, 1981.
- Leibniz, G.W., *Mathematische Schriften*, vols. I-VII, (ed.) C. I. Gerhardt, Berlín y Halle, reimp. Georg Olms Verlag, Hildesheim-New York, 1843-63/1962.
- *Nova methodus pro maximis et minimis, itemque tangentibus, quae nec fractas, nec irrationales quantitates moratur, et singulare pro illis calculi genus*, *Acta Eruditorum*, 1684.
- *Responsio ad nonnullas difficultates a dn. Bernardo Nieuwentijt circa methodum differentialem seu infinitesimalem motas*. *Acta Eruditorum*, 1695.
- *Sämtliche Schriften und Briefe*, (ed.) Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften y Akademie der Wissenschaften Göttingen, Berlin, Akademie Verlag, 1923.
- L'Hôpital, Guillaume. *Análisis de los infinitamente pequeños para el estudio de las líneas curvas*, (trad. Rodrigo Cambray), México, UNAM, 1998.
- Luis López, Alberto. "Berkeley: el origen de la crítica a los infinitesimales", *Cuadernos Salmantinos de filosofía*, núm. 41, 2014.
- Mancosu, Paolo. *Philosophy of Mathematics and Mathematical Practice in the Seventeenth Century*, New York, Oxford University Press, 1996.
- Nef, Frédéric. *Leibniz et le langage*, Paris, PUF, 2000.
- Nieuwentijt, Bernard. *Considerationes circa analyses ad quantitates infinite*, Amsterdam, Johann Wolters, 1694.
- Procès-verbaux des séances de l'Académie royale des sciences*, tomo 19, 1700.
- Samueli, J-J., Boudenot J. J. *30 ouvrages de mathématiques qui ont changé le monde*, Paris, Ellipses, 2006.

Schubring, Gert. *Conflicts between Generalization, Rigor, and Intuition*, Nueva York, Springer, 2005.



CHARACTERÍSTICA UNIVERSALIS  
Y ABSOLUTISMO LÓGICO. LA INFLUENCIA  
DE LEIBNIZ EN ALGUNOS DE LOS CREADORES  
DE LA LÓGICA CONTEMPORÁNEA

Víctor M. Hernández Márquez  
Universidad Autónoma de Ciudad Juárez

*Leibniz no habló en sus escritos sobre la  
Characteristica universalis de un proyecto utópico;  
si hemos de creer en sus palabras, desarrolló este  
cálculo del razonamiento considerablemente, pero  
esperó a publicarlo hasta que la semilla pudiese  
caer en suelo fértil.*

Kurt Gödel<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup>“Russell’s mathematical logic”, se publicó originalmente en 1944 en *The philosophy of Bertrand Russell* editado por P. A. Schilpp, y reimpresso en *Collected Works*, vol. 2, Solomon Feferman, *et al.*, eds., New York-Oxford, Oxford University Press, 1990, p. 140; la traducción corresponde a la versión de Jesús Mosterín en *Obras Completas*, Madrid, Alianza, 1981, p. 326.

## Introducción

En la historia de la lógica ha sido relativamente poco estudiada la relevancia que tuvo la idea leibniziana sobre la creación de una lengua filosófica artificial en la construcción de la nueva lógica que se fraguó en las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del siglo XX. Sin embargo, es incontestable que los rasgos más sobresalientes y peculiares de esos “nuevos” sistemas lógicos corresponden de alguna forma a la interpretación y materialización que hicieron varios de los creadores de la lógica contemporánea de ese inacabado proyecto leibniziano.

Quizá la única personalidad que escapa a este descuido historiográfico sea Gottlob Frege, cuya filosofía de la lógica fue puesta de manifiesto por Jan van Heijenoort en una serie de estudios de los cuales el más célebre lleva por título “La lógica como cálculo y la lógica como lenguaje.”<sup>2</sup> De hecho, la distinción entre entender la lógica como lenguaje o entenderla como cálculo retoma la diferencia que el mismo Frege encontraba en Leibniz cuando hablaba presuntamente de la necesidad de crear una *lingua characterica* y un *calculus ratiocinator*.<sup>3</sup> Sin embargo, como puede apreciarse por la referencias explícitas que se localizan en sus escritos, al parecer Frege tuvo un acceso muy limitado a las fuentes manuscritas de Leibniz sobre el tema, y, por consiguiente, su conocimiento de la lógica y del proyecto sobre la *Characteristica universalis* estuvo condicionado por el uso de dichas fuentes. Además, fueron Gunther

---

<sup>2</sup> Jan Van Heijenoort, “Logic as calculus and logic as language”, *Synthese* 17,1967, pp. 324-330; <http://www.jstor.org/stable/20114564>

<sup>3</sup> Existe empero la tendencia a ignorar la relevancia de esta influencia, como queda de manifiesto en el *Cambridge Companion to Frege*, en donde sólo un autor, Peter Sullivan (en la p. 92), cita a Frege en relación con Leibniz y la *Characteristica*.



Patzig<sup>4</sup> y Christian Thiel<sup>5</sup> quienes indicaron por primera vez en relación con Frege, que la expresión *lingua characterica* (o característica) no aparece propiamente en los escritos leibnizianos, ya que se trata de una expresión que introdujo Raspe para dar título a un fragmento que a partir de entonces se conoce como *Historia et commendatio linguæ charactericæ universalis, quæ simul sit ars inveniendi et judicandi*;<sup>6</sup> de modo que es pertinente considerar sólo como expresiones sinónimas propiamente leibnizianas las siguientes denominaciones: *ars characteristica*, *Characteristica universalis*, *characteristica generalis seu rationalis*, *combinatoria characteristica*, *spécieuse universelle ou générale*, y *caractère universel*.<sup>7</sup>

La situación no es mucho mejor en el caso de Russell, quien tenía una opinión poco favorable sobre la *Characteristica* cuando publicó su libro sobre Leibniz en 1900, e incluso después de la publicación de *Los principios de la matemática* en

---

<sup>4</sup> Patzig, Gunther. "Leibniz, Frege und die sogenannte «lingua characterica universalis»", *Studia Leibnitiana supplementa* 3, 1968, p. 105. Eike-Henner W. Kluge en "Frege, Leibniz et alli", *Studia Leibnitiana* 9, 1977, discute las afirmaciones de Patzig en cuanto a su alcance y me parece que da pie a matizar el grado de conocimiento indirecto que tuvo Frege de los escritos de Leibniz; sin embargo, es un hecho incontrovertible que la mayoría de los textos relevantes sobre la lógica y la característica permanecieron desconocidos hasta que, como dijo Russell, "Couturat los exhumó".

<sup>5</sup> Thiel, Christian. *Sentido y referencia en la lógica de Gottlob Frege*, traducción de José Sanmartín Esplugues, Madrid, Tecnos, 1972, p. 21.

<sup>6</sup> Para la versión castellana Ezequiel de Olaso reformuló el título como "Historia y elogio de la lengua o característica universal", con el propósito de evitar los errores a los que da pie, según Patzig, la mencionada expresión. Cfr. G. W. Leibniz, *Escritos filosóficos*, Madrid, Machado Libros, 2003, p. 186. La misma traducción -de T. E. Zwanck- se incluye en la edición de Javier Echeverría de los Escritos de Leibniz, Madrid, Gredos, 2011, pp. 48-54.

<sup>7</sup> Cfr. Hans Burkhardt, *Logik und Semiotik in der Philosophie von Leibniz*, München, Philosophia Verlag, 1980, p. 188. Existen otras expresiones total o parcialmente sinónimas que valdría la pena tomar en cuenta: *cálculo general*, *lingua philosophica*, *combinatoria simbólica*, *alphabetum cogitationum*, etcétera.

1903. La razón es sencilla, ya que en aquellas fechas pensaba que la concepción leibniziana de la *Characteristica* era más bien una idea matemática carente de interés filosófico. Su argumento era que la *Characteristica* se funda en axiomas de naturaleza analítica –es decir, identidades (de la forma  $A \text{ es } A$  o similares)–, las cuales no dicen realmente nada y, por consiguiente, obliga a poner el acento en las consecuencias a las que se puede llegar a partir de semejante conjunto de trivialidades. Dicho modo de proceder, concluía, “es radicalmente opuesto al verdadero método filosófico.”<sup>8</sup> Si uno se pregunta por qué Russell encuentra carente de valor filosófico la concepción analítica de la verdad, la respuesta la podemos encontrar en el comentario de Couturat sobre el principio de razón suficiente: porque “puede parecer paradójico y chocante para nosotros que hemos leído a Kant”;<sup>9</sup> es decir, por esta época Russell simplemente consideraba improbable que los juicios matemáticos fuesen juicios analíticos, al menos si por analítico se entiende identidades lógicas.

La intrincada historia de la evolución del pensamiento de Russell con respecto a este tema en particular sólo puede ser sugerida en el presente espacio. Por consiguiente, me limitaré a mencionar que su conversión intelectual inicia con aquello que llama en *Los principios de la matemática*, los *indefinibles de la lógica* para luego pasar por la concepción de la tautología de Wittgenstein hasta llegar a la concepción madura expuesta en su filosofía del atomismo lógico, no exenta aún de ciertas reservas. Es allí en donde el “verdadero método filosófico” de su época de transición sufre una severa modifi-

---

<sup>8</sup> Russell, Bertrand. *A critical examination of the philosophy of Leibniz. With an appendix of leading passages, with a new introduction* by John G. Slater, 1992, London & New York, Routledge, 1937, p. 105.

<sup>9</sup> Couturat, Louis. “Sur la Métaphysique de Leibniz”, *Revue de Métaphysique et de Morale* 10, 1902, p. 8. Para la conexión que hay en Leibniz entre la concepción sobre la verdad analítica y el principio de razón suficiente véase más adelante nota 13.

cación, ya que ahora los axiomas lógicos pierden por completo su carácter trivial y si se ha de confiar en ellos es debido precisamente por sus consecuencias. Desde luego, este cambio de parecer obedece en gran medida a la construcción del sistema lógico de *Principia mathematica*, de modo que “las proposiciones lógicamente más simples del sistema no son las más evidentes ni las que proporcionan la parte principal de nuestras razones para creer en el sistema.”<sup>10</sup>

Si volvemos a la etapa inmediatamente posterior a la monografía sobre la filosofía de Leibniz, podemos encontrar que Russell insiste en el escaso valor filosófico de la *Characteristica* –en su reseña de *La logique de Leibniz* de Louis Couturat–, al afirmar que la pretensión de construir un lenguaje semejante se fundaba en supuestos de carácter general que si bien en toda su universalidad eran con toda certeza falsos, en su aplicación al dominio matemático resultaban ser muy productivos, ya que de alguna manera su objetivo se había materializado en el trabajo de varios matemáticos y lógicos, incluido, por supuesto, el suyo:

La fuente lógica común de todas estas doctrinas [el lenguaje universal, la *Characteristica*, la Enciclopedia, la ciencia general, etc.], como señala Couturat, consiste en los siguientes

---

<sup>10</sup> Russell, Bertrand. “Atomismo lógico”, en *Lógica y conocimiento*, compilación de Robert Charles M., versión de Javier Muguerza, Madrid, Taurus, 1981, p. 459. Y poco más adelante añade: “los principios lógicamente primeros de la lógica –por lo menos algunos de ellos– han de ser aceptados no por su propio valor, sino por el de sus consecuencias. La cuestión epistemológica de «por qué he de creer este conjunto dado de proposiciones» es radicalmente diferente de la pregunta lógica «cuáles serán las proposiciones de número más reducido y lógicamente más simples, de las que se pueda deducir dicho conjunto de proposiciones». Las razones que determinan nuestro asentimiento en la lógica y la matemática pura son, en parte, de tipo exclusivamente inductivo y probabilístico, pese al hecho de que, en cuanto a su orden lógico, las proposiciones de la lógica y de la matemática pura se desprendan de las premisas de la lógica de modo puramente deductivo”.

dos postulados: 1) Todas las ideas se componen a partir de conjunto pequeño de ideas, las cuales conforman el *Alfabeto de los pensamientos humanos*; 2) Las ideas complejas proceden de esas ideas simples por medio de un método combinatorio uniforme y simétrico análogo a la multiplicación aritmética (p. 431). Ambos postulados son desde luego falsos, aunque en algunos dominios su falsedad resulta desastrosa, en otros solo es desafortunada [...] el panlogismo de Leibniz, su creencia en la posibilidad de deducir cualquier cosa *a priori* a partir de un conjunto pequeño de premisas, lo llevó a concebir todas las verdades como una cadena ordenada de deducciones, en un sentido que es esencialmente falso. En la matemática pura, el único dominio en donde este ideal es aplicable, el objetivo que perseguía ha sido por fin alcanzado.<sup>11</sup>

¿Cómo explicar entonces la filiación leibniziana de los principales lógicos y, en particular, de aquel enfoque que se identifica con la tradición a la que van Heijenoort atribuye la concepción de la lógica como lenguaje? La respuesta no es sencilla puesto que la influencia que ejerció Leibniz en el ámbito de la lógica y la filosofía de las matemáticas coincide en buena medida con el descubrimiento de un Leibniz por completo desconocido o si acaso a penas vislumbrado en los dos siglos previos,<sup>12</sup> pero también porque esto mismo con-

---

<sup>11</sup> Russel, Bertrand. "Recent work on the philosophy of Leibniz", *Mind* 12, 46, 1903, pp. 178 y 181, las cursivas son del autor y, desde luego, la paginación en el texto refiere a la obra de Couturat. En una carta fechada el 14 de mayo de 1903, Russell le confía a Couturat el contenido de lo que en un principio sería el segundo volumen de *Los principios de la matemática*, y que sería escrito en colaboración con Whitehead: "Este volumen contendrá la enciclopedia de las matemáticas (en sentido leibniziano), comenzando por aquellos axiomas puramente lógicos y de los cuales se derivarán los principios de todas las ramas de matemática". Schmid, Anne-Françoise (ed.), *Bertrand Russell correspondence sur la philosophie, la logique et la politique avec Louis Couturat (1897-1913)*, Paris, Éditions Kimé, 2001, p. 293.

<sup>12</sup> Para la recepción de Leibniz en el siglo XVIII véase Catherine Wilson, "The reception of Leibniz in the eighteenth century", en *The Cambridge*

lleva transformaciones notables en la formas de pensar de sus protagonistas, y cuyo ejemplo más notable es –como he tratado de insinuar–, la revolución conceptual que significó para Bertrand Russell, pero también –guardando las debidas distancias, en el paso del kantismo del joven Louis Couturat, a una filiación logicista que si bien se ha entendido como resultado de su relación con Russell, en realidad es previa a la que elaboró este último, ya que siempre mantuvo una preferencia apenas disimulada por el enfoque logicista inmerso en el enfoque algebrista de la lógica tal como lo expone Schröder en el tercer volumen de sus *Vorlesungen über die Algebra der Logik*.<sup>13</sup> Además, ambos pensadores son responsables de la famosa y controvertida interpretación panlogista de Leibniz según la cual su metafísica descansa por completo en los principios de la lógica que este propugna.<sup>14</sup>

---

*Companion to Leibniz*, edited by Nicholas Jolley, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 1995, pp. 442-474; y para el siglo XIX entorno a la lógica y la característica, véase Volker Peckhaus, *Logik, Mathesis universalis und allgemeine Wissenschaft. Leibniz und die Wiederentdeckung der formalen Logik im 19. Jahrhundert*, Berlin, Akademiem Verlag, 1997; y V. Peckhaus “The reception of Leibniz’s logic in 19th century German philosophy”, en Kromer, R. & Chin-Drian, Y. (eds.) 2012, *New essay on Leibniz reception in science and philosophy of science, 1800-2000*, Basel-New York: Birkhauser, pp. 13-24.

<sup>13</sup> Al respecto véase el artículo de Louis Couturat “Sur une définition logique du nombre” en la *Revue de Métaphysique et de Morale* 8, 1900, pp. 23-36, y mi estudio “Epistemología y fundamentos de la aritmética: El logicismo de Louis Couturat”, en *Hermenéutica y epistemología en perspectiva histórica*, R. Estrada y V. Hernández comps. México, Aldvs-UACJ, 2014, pp. 145-164.

<sup>14</sup> En el prefacio a la segunda edición de *A critical examination of the philosophy of Leibniz*. With an appendix of leading passages, with a new introduction by John G. Slater, 1992, London & New York, Routledge, 1937, p. XIV (p. 10, en la traducción al español), Russell señala: “Couturat llevó la heterodoxia más lejos que yo, y allí donde su interpretación era diferente de la mía pudo citar pasajes que parecían concluyentes. El principio de razón suficiente, a su entender, afirma simplemente que toda proposición verdadera es analítica, y exactamente inversa del principio de

Afortunadamente el panorama se ha ido aclarando paulatinamente a medida que surgen hallazgos notables, como la reaparición de la biblioteca personal de Giuseppe Peano o la correspondencia Russell-Couturat, todo ello aunado al crecimiento constante de nuevos estudios que van llenando poco a poco los huecos de la enredada relación entre la recepción de Leibniz y el surgimiento de la lógica matemática o logística de fin de siglo XIX y primeros años del siglo XX. En lo que sigue intentaré hacer un recuento un tanto apretado –pero con extensas notas al pie– de lo que se ha avanzado en los últimos años gracias a la labor de investigadores como Volker Peckhaus, Erika Luciano y Clara Roero, Anne-Françoise Schmid, y Gabriella Crocco, en relación especial con Russell, Couturat y Gödel, pero bajo la perspectiva que he ensayado en otros lugares.<sup>15</sup>

---

no contradicción, según el cual toda proposición analítica es verdadera... De modo que la lógica de Leibniz era, por lo menos en sus momentos de mayor lucidez, más simple que la que yo le había acreditado". Dado que Leibniz identifica en varios ocasiones al principio de no contradicción con el principio de identidad, Couturat en "Sur la Métaphysique de Leibniz", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 10, 1902, p. 8, referirse al principio de razón suficiente, señala que "este principio no debe confundirse con el principio de identidad, el cual es precisamente su recíproco, puesto que el principio de identidad señala que toda proposición idéntica (analítica) es verdadera, lo cual implica subordinar todas las proposiciones verdaderas a identidades". Sin embargo, en la conocida carta a Arnauld del 14 de julio de 1686 Leibniz ofrece una caracterización distinta de ambos principios: "en cuanto a la metafísica, pretendo proporcionar en ella demostraciones suponiendo sólo dos verdades primitivas, que son, en primer lugar, el principio de contradicción, pues, de otra manera, si dos contradictorias pudiesen ser verdaderas al mismo tiempo, todo razonamiento se tornaría inútil; y, en segundo lugar, que nada hay sin razón, o que toda verdad tiene su prueba *a priori*, sacada de la noción de los términos, aunque no siempre podamos realizar este análisis"; Leibniz, *Correspondencia con Arnauld*, versión de Vicente Quintero, Buenos Aires, Lozada, 1946, p. 67.

<sup>15</sup> En especial me referiré, pero no exclusivamente, a los ensayos incluidos en Ralf Kromer e Yannick Chin-Drian (eds.) *New essays on Leibniz reception in science and philosophy of science, 1800-2000*, Basel-New York,

Para ello tomaré como punto de referencia el citado estudio de Heijenoort sobre Frege y aprovecharé la oportunidad para celebrar la aparición del volumen 5 de las obras científicas y filosóficas de Leibniz dedicado a los escritos sobre la lengua universal, la característica y la lógica, editado por Julián Velarde y Leticia Cabañas y que conforman el corpus central sobre el cual se mueven las mencionadas indagaciones. Y para empezar será conveniente recordar cuáles fueron las aportaciones principales que cambiaron la fisonomía de la lógica en manos de Frege y los motivos que lo llevaron para hacerlo.

### La *conceptografía* de Frege como realización parcial del proyecto leibniziano

De acuerdo con la opinión aceptada,<sup>16</sup> las contribuciones más sobresalientes de la lógica de Frege son los siguientes:

- 1) la introducción del cálculo proposicional, por medio de definiciones veritativo funcionales de los conectivos y, en particular, del condicional;
- 2) la descomposición de la proposición en *función* y *argumento(s)*, en vez del análisis tradicional en *sujeto* y *predicado*. En el plano filosófico la distinción tiene su correlato en la dicotomía *concepto* y *objeto*.
- 3) la teoría de la cuantificación, fundada en un sistema de axiomas y reglas de inferencia. Con ello, Frege introduce una nueva noción de sistema axiomático.

---

Birkhäuser, 2012. La última parte del presente texto retoma, con modificaciones, lo que ya había comentado al respecto en mi libro *Lógica, lenguaje y realidad. Examen crítico del programa absolutista*, Chihuahua, UACH, 2001. La razón de esto obedece a que considero que puede ser un complemento al estudio de Crocco que mencionaré más adelante.

<sup>16</sup> Heijenoort, art. cit. y Terrell Ward Bynum (ed.), *Conceptual notation and related articles*, translated with a bibliography and introduction by T. W. Bynum, Oxford: Oxford at the Clarendon Press, pp. 13 y 14.

4) definiciones de secuencia infinita y número natural en términos de nociones lógicas.

Ahora bien, es claro que el cuarto rasgo señalado por Heijenoort no pertenece propiamente a la lógica, sino a la realización parcial de la tesis logicista dentro del campo de la fundamentación de la matemática. Esto significa que Frege ha tenido en mente desde el principio la creación de su sistema lógico con vistas a su aplicación inmediata en la materialización de la tesis logicista. En el prólogo a la *Conceptografía* (1879), la obra en la cual presenta su primera versión de la nueva lógica, Frege recupera la distinción leibniziana entre verdades de razón y verdades de hecho que se había problematizado con la postulación de los juicios sintéticos *a priori* kantianos; su objetivo era plantearse de nuevo la pregunta sobre el estatus de las verdades que son propias de las expresiones matemáticas y si era factible que esa clase de juicios pudieran ser en realidad verdades de razón. Dado que las verdades de razón constituyen juicios relativos al pensamiento puro; esto es, a la lógica, Frege considera que afirmar que las expresiones de la matemática son verdades de razón implica demostrar que efectivamente los juicios matemáticos se pueden fundamentar a partir de puros recursos lógicos.

No existe la menor duda en atribuir a Leibniz la paternidad de la tesis logicista, pues como afirma en la conocida carta a Gabriel Wagner: “es verdad que la matemática pura no en sí misma lógica, sino uno de sus primeros productos, se trata de su aplicación a la magnitud, o al número, la medida y el peso. También he descubierto que el álgebra extrae sus ventajas de un arte superior mayor, es decir, de la verdadera lógica.”<sup>17</sup> Sin embargo, como afirma allí mismo y en otros lugares, *nondum logica qualem desidero scripta est*; de allí

---

<sup>17</sup> GP VII, p. 524; Leroy Loemker *Philosophical papers and letters*, Dordrecht, Kluwer, 1989, p. 469. Olaso (2003, p. 424) traduce *Mathesis pura* como ciencia pura y *Vernunftlehre* literalmente como doctrina de la razón.



que Frege insista en que el cometido de la nueva lógica sea ofrecer una demostración sin lagunas de la tesis logicista. Es decir, no basta con afirmar su condición de verdades de razón sino que se requiere ofrecer las pruebas correspondientes que puedan despejar cualquier duda razonable sobre su naturaleza.<sup>18</sup> En este sentido, llevar a cabo esta labor minuciosa de demostración efectiva para el campo de la aritmética se convirtió para Frege en el proyecto o programa intelectual de toda su vida.<sup>19</sup> Pero no fue una tarea fácil pues al intentarlo, señala Frege, se ha topado con diversas dificultades no previstas. En un principio, la demostración hecha a partir del lenguaje ordinario dejaba mucho que desear debido a que no existía una forma de controlar la ambigüedad a la que están sujetas las palabras en su uso corriente y al mismo tiempo se mostraba incapaz de expresar de manera adecuada las relaciones complejas que operan en la deducción de una afirmación a otra. De hecho, fueron esos primeros obstáculos lo que moti-

---

<sup>18</sup> "Dividimos en dos clases todas las verdades que requieren una fundamentación; si la prueba puramente lógica puede preceder a las unas, las otras deben apoyarse en hechos empíricos [...] Mientras me sometí a la pregunta sobre a cuál de estas dos clases pertenecen los juicios matemáticos, debí ensayar qué tan lejos se podría llegar en la aritmética exclusivamente por medio de inferencias, apoyado sólo en las leyes del pensamiento que se elevan sobre todas las particularidades. Mi procedimiento fue éste: primero, busqué retrotraer el concepto de ordenación en una serie al de consecuencia lógica y de aquí progresar hasta el concepto de número". Gottlob Frege, *Conceptografía. Las leyes fundamentales de la aritmética. Otros estudios filosóficos*, traducción de Hugo Padilla, México, UNAM, 1972, pp. 7 y 8; *Conceptual notation and related articles*, translated and edited with a bibliography and introduction by Terrell Ward Bynum, Oxford, Oxford at the Clarendon Press, 1972, pp. 103 y 104.

<sup>19</sup> Sin embargo, al final de su vida Frege desistió de este proyecto, después de reiterados esfuerzos por superar la paradoja de Russell, y concedió que de alguna manera Kant tenía algo de razón al vincular el concepto de número con la intuición sensible.

varon la creación del nuevo lenguaje lógico que denominará *conceptografía*.<sup>20</sup>

Dicho de otra forma, Frege se ve obligado a crear la nueva lógica con el propósito de establecer un estricto control en la prueba de las matemáticas como verdades de razón ya que el lenguaje ordinario resulta inadecuado para llevar a cabo tales propósitos. Además, por la misma naturaleza de la empresa debe ser claro que el nuevo instrumento no puede ser más que un lenguaje, un lenguaje de fórmulas para el pensamiento puro, dirá Frege, que supera las deficiencias del lenguaje común para expresar de manera adecuada las relaciones que se dan entre los pensamientos. Y como reconoce Frege, no se trata de una empresa totalmente nueva ya que:

También Leibniz conoció la ventaja de un modo de simbolización adecuado. Su idea de una característica general, de un *calculus philosophicus o ratiocinator*, era tan gigantesca que el intento de desarrollarla hubo de quedarse en los meros preparativos. El entusiasmo que prendió en su creador cuando ponderó el inmenso incremento de la capacidad mental humana que podría surgir de un método de simbolización apropiado a las cosas mismas, lo hizo estimar demasiado estrechamente las dificultades que se oponen a una empresa

---

<sup>20</sup> O como dice en el prólogo de la *Conceptografía*: “Además, para que no pudiera introducirse inadvertidamente algo intuitivo, se debió llegar a suprimir toda laguna en la cadena de inferencias. Al procurar cumplir lo más rigurosamente posible con este requerimiento, me encontré, junto a todas las dificultades que surgen de la expresión, un obstáculo en la inadecuación del lenguaje: cuanto más complicadas eran las relaciones tanto menos podía alcanzar la exactitud requerida por mi propósito. De estas necesidades nació la idea de la presente *conceptografía*. Por lo pronto, ésta debe servir para probar de la manera más segura la precisión de una cadena de inferencias y para denunciar toda proposición que quisiera colarse inadvertidamente y poder investigarla en su origen”. *Ibidem.*, p. 8; *ibidem.*, p. 104. Como trataré de mostrar más adelante, este es también el objetivo del cual se vale Peano para llevar a cabo el proyecto del *Formulario Mathematico*, pero sin comprometerse con ello con la reducción logicista de las teorías matemáticas.

así. Pero si tampoco se puede alcanzar tan alta meta en un intento, no hay que desesperar de obtener una aproximación más lenta, paso a paso. Si una tarea parece irresoluble en su plena generalidad, provisionalmente se la ha de limitar; pues, tal vez, se la logre vencer por medio de ampliaciones graduales. En los símbolos aritméticos, geométricos, químicos, se pueden ver realizaciones de la idea leibniziana respecto a campos particulares. La conceptografía aquí propuesta, además, añade una nueva a éstas, y ciertamente una situada en el medio paredaño a las otras.<sup>21</sup>

Ahora bien, como señalé antes, Frege no suele citar directamente a Leibniz sino que lo hace a partir de Friedrich Adolf Trendelenburg (1802-1872), quien a juicio de Peckhaus representa la figura más relevante del segundo periodo de recepción de la obra de Leibniz en el mundo alemán.<sup>22</sup> En 1856, Trendelenburg había ofrecido una conferencia ante la Real Academia de Ciencias de Berlín que llevaba por título “El proyecto de Leibniz sobre la llamada *Característica*” (“Über Leibnizens Entwurf einer allgemeinen Charakteristik”), la cual se había incluido en el tercer volumen de la *Contribución histórica a la filosofía (Historischen Beiträge zur Philosophie)* y es a esa conferencia a la que se refiere Frege en el pasaje del prólogo a la *Conceptografía* que acabo de citar.

Por consiguiente, Frege adopta en un inicio el punto de vista de Trendelenburg sobre la naturaleza del proyecto Leibniziano sobre la *característica* y emplea la terminología de

---

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 9; *ibidem*, p. 105. Christian Thiel ha señalado en “«Not arbitrarily and out of a craze for novelty» The Begriffsschrift 1879 and 1893”, en *Gottlob Frege: critical assessments of leading philosopher*, volumen 2, *Frege's philosophy of logic*, M. Beaney & E. H. Reck eds., Routledge, 2005, p. 13, que el término conceptografía aparece ya en los escritos de von Humboldt.

<sup>22</sup> Peckhaus, *op. cit.*, 4, §§ 4.1-4.3.5, así como el artículo más reciente del mismo autor: “The reception of Leibniz's logic in 19th century German philosophy”, en Kromer, R. & Chin-Drian, Y. (eds.), *New essays on Leibniz reception in science and philosophy of science, 1800-2000*, Basel-New York, Birkhäuser, 2012, pp. 13-24.

éste para referirse no sólo al proyecto de Leibniz sino también a su propia lógica y a la concepción que se ha formado de ella. Es decir, tanto el término *conceptografía* como la expresión *lingua characterica universalis* no son propiamente nociones empleadas por Leibniz sino las que acuña Trendelenburg en la mencionada conferencia para referirse al proyecto de la *característica*.

Cinco años más tarde, en *Las leyes fundamentales de la aritmética* (1884) Frege usa la edición de Johann Eduard Erdmann (1839-40) para citar la definición lógica que Leibniz ofrece de los números enteros en *Los nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* así como el opúsculo "Una muestra no falta de elegancia para las demostraciones en los abstractos".<sup>23</sup> Sin embargo, más adelante Frege se apoya en el compendio de *Teorías del Tiempo, el espacio y las matemáticas* de Julius Baumann (1868), para exponer las posiciones leibnizianas, si bien con citas cruzadas con la edición de Erdmann.

### La crítica a la interpretación de van Heijenoort

En su *Festschrift für Grattan-Guinness*, Volker Peckhaus establece una revisión crítica de los aportes de Jan van Heijenoort sobre la historia de la lógica contemporánea, y en particular, sobre la interpretación que hace de ella a la luz de la mencionada distinción entre las concepciones absolutistas y relativistas, en donde la primera se identifica con la tradición Frege-Russell, mientras que la segunda se asocia con el tratamiento algebraico de la lógica que va de Boole a Löwenheim. En primer lugar, Peckhaus estima que si bien *From Frege to Gödel*, la antología de textos fundamentales de la lógica ma-

---

<sup>23</sup> Este opúsculo se encuentra incluido en volumen 5 de las obras filosóficas y científicas de G. W. Leibniz, *Lengua universal, característica y lógica*, a cargo de Julián Velarde y Leticia Cabañas, Comares, 2013, pp. 297-305.

temática que van Heijenoort preparó y publicó en 1967,<sup>24</sup> representa un hito en la historiografía de la lógica, tuvo no obstante un efecto negativo debido a la selección unilateral de los textos, ya que deja de lado la tradición del álgebra de la lógica con la cual inicia el resurgimiento de la lógica a lo largo del siglo XIX.<sup>25</sup>

En particular, Peckhaus cuestiona la justificación que ofrece van Heijenoort en cuanto que en esos primeros sistemas lógicos existen varias limitaciones, la mayoría derivadas de su conexión artificial con la matemática, mientras que la *Conceptografía* de Frege establece por primera vez una interrelación más profunda entre ambas disciplinas, a la vez que presenta de manera completa el cálculo proposicional y la teoría de la cuantificación. De acuerdo con este estado de cosas, “parece obvio que esto implicaría la afirmación de que no había ninguna teoría de la cuantificación en el álgebra de la lógica.”<sup>26</sup>

---

<sup>24</sup> Jan van Heijenoort (ed.), *From Frege to Gödel. A source book in mathematical logic, 1879-1931*, USA, Harvard University Press, 1967.

<sup>25</sup> Volker Peckhaus, “Calculus ratiocinator versus characterica universalis? The two traditions in logic, revisited”, *History & Philosophy of Logic* 25 (2004), p. 4.

<sup>26</sup> *Ibidem.*, p. 5. Poco antes, Peckhaus afirma que van Heijenoort no ofrece evidencia sobre las limitaciones de los sistemas algebraicos, pero es igualmente obvio que tales limitaciones derivan de llevar al extremo la analogía entre los operadores lógicos y los operadores aritméticos. No es necesario enumerar todos los rasgos defectuosos de la lógica de Boole dado que basta recordar aquéllos que en su momento fueron señalados por Jevons, Peirce y Frege. Uno de estos rasgos es el conocido uso que se hace del operador disyuntivo en sentido exclusivo. Como varios estudiosos han comentado, existe desde luego una justificación matemática detrás del uso exclusivo de la disyunción, puesto que se hace en aras de preservar el operador de conversión  $x - y$ . Pero como De Morgan, Jevons y Peirce sugirieron, desde el punto de vista lógico esto era innecesario. Además, la mayoría de estos sistemas carecen, como indicó Frege en varias ocasiones, de la distinción entre membresía y ser una subclase de una clase dada.

El segundo cargo contra Heijenoort refiere a la distinción que éste hace de la diferencia que Frege establece entre la lógica entendida como una *lingua characterica* y la lógica vista como un *calculus ratiocinator*. Según Peckhaus la distinción que le atribuye Heijenoort a Frege es en sentido exclusivo; es decir, o tenemos una lógica en tanto *lingua* o bien en tanto *calculus*, pero no ambas cosas a la vez. Sin embargo, esta distinción no tiene en Frege, ni en Leibniz un sentido exclusivo y Heijenoort toma sumo cuidado en mostrar todos sus matices. La acusación de Peckhaus resulta en consecuencia irónica que ya en buena medida sus comentarios parecen paráfrasis de las observaciones de Heijenoort, como puede apreciarse cotejando un poco ambos textos. Por ejemplo, Peckhaus sostiene:

Tanto el *calculus ratiocinator* como la *lingua characterica* deben tener y tienen lugar en el sistema lógico. Lo que Frege quiere enfatizar es el aspecto de la lógica como *lingua characterica* debido a que su lógica, como él la concibe, difiere en propósito con la lógica de Boole. Frege no pretende mostrar una lógica abstracta por medio de fórmulas, sino que quiere expresar un contenido por medio de signos escritos de una forma más clara y exacta de lo que es posible por medio de palabras. Este aspecto de la unión de partes distinguibles no es tomado en cuenta por van Heijenoort.<sup>27</sup>

Mientras que Heijenoort lo expone de la siguiente manera:

Frege llama con frecuencia a la lógica de Boole una 'lógica abstracta', y lo que quiere decir con ello es que su lógica de proposiciones permanece sin ser analizada debido a que la proposición se reduce a su mero valor de verdad. Con la introducción de signos predicativos, variables y cuantificadores, la proposición se vuelve articulada y puede expresar un significado. De modo que la nueva notación permite reescribir en símbolos parcelas completas del conocimiento científico y quizá, todo él; se trata pues de un objetivo que va completamente más allá del alcance del cálculo proposicional.

---

<sup>27</sup> *Ibidem.*, p. 5.

Tenemos entonces una *lingua* y no simplemente un cálculo... En el sistema de Frege el cálculo proposicional subsiste inmerso en la teoría de la cuantificación; y por este motivo, la oposición entre *lingua* y *calculus* es, a este respecto, no excluyente; y por lo mismo Frege escribe que su lógica *no es simplemente un calculus ratiocinator*.<sup>28</sup>

La lección que se puede extraer de esta discusión es que la lógica de Frege exhibe propiedades que van más allá de la mera elaboración de un sistema sin tener en mente una aplicación inmediata del mismo. Esto a su vez implica que la conceptografía de Frege sólo puede tener una utilidad si en principio sus signos son capaces de expresar los contenidos de otros sistemas o teorías científicas. Una consecuencia fundamental de esta nueva forma de entender la lógica es que proporciona un criterio lógico para la antigua distinción leibniziana entre verdades necesarias y verdades contingentes. De hecho, Frege introduce un criterio de analiticidad que se encuentra ligado a la aplicación misma del nuevo sistema lógico; en otras palabras, para Frege una afirmación es analítica si es posible reescribirla o reducirla a expresiones meramente lógicas. Cuando esto no es posible debido a que se requiere conservar los símbolos especiales del campo al cual se aplica la conceptografía, se trata entonces de proposiciones sintéticas. Por consiguiente, es un error afirmar que para Frege la lógica es analítica, puesto que esto supondría que la lógica se puede reducir a principios lógicos más simples, lo cual es desde luego absurdo.

El largo subtítulo de la *Conceptografía* “un lenguaje de fórmulas semejante al de la aritmética para el pensamiento puro”, sugiere que Frege ha tenido desde el principio como objetivo su aplicación al campo de la aritmética clásica; no obstante, esta primera aplicación no debe inducir a pensar que se trate de la única aplicación posible, pues como también señala en el

---

<sup>28</sup> Art. cit., p. 325.

prólogo, siendo una lengua de símbolos lógicos es factible que su aplicación se pueda extender a otros dominios del conocimiento, incluyendo el campo de la filosofía. Pero por ahora basta con retener las siguientes ideas: 1) Una lógica es una *lingua characterica* si tiene como objeto la expresión de pensamientos; 2) si para expresar esos pensamientos bastan los conceptos y las proposiciones fundamentales de la lógica, entonces el ámbito de aplicación pertenece al reino del pensamiento puro; 3) afirmar que la aritmética elemental es expresable por medio de conceptos y leyes lógicas básicas, es afirmar que las afirmaciones aritméticas son analíticas; es decir, que pertenecen al dominio del pensamiento puro.

La recepción italiana del proyecto leibniziano:  
La escuela de Peano

Podría inferirse a partir de los últimos comentarios, que la conexión más evidente entre la nueva lógica de Frege y el proyecto leibniziano sobre la necesidad de construir una *Characteristica universalis*, consista en que la aplicación de la nueva lógica supone el establecimiento del proyecto logicista como una tesis viable en la fundamentación de la aritmética elemental. Sin embargo, cuando se contempla la contraparte italiana de la aplicación de la lógica en tanto resurgimiento de la *Characteristica* leibniziana, se advierte de forma notable la ausencia de la tesis logicista. En principio, la falta de compromiso con el logicismo revela una divergencia fundamental en la forma como Frege y Peano entendieron la aplicación de la lógica en el dominio de la matemática.

Dado que las primeras incursiones de Peano en el campo de la lógica proceden de la influencia que recibió de la tradición algebraica de la lógica –notablemente de Boole y Schröder–<sup>29</sup> es

---

<sup>29</sup> Por motivos de espacio no tomaré en cuenta otras influencias relevantes para Peano, como la teoría parte-todo de Grassmann o la lógica proposicional de Hugh McColl.



plausible suponer que la lógica de Peano haya sido en todo caso un cálculo abstracto y no propiamente una *lingua characterica* (en el sentido que Frege da a esta expresión). Sin embargo, Peano toma distancia de inmediato del tratamiento algebraico al introducir su propio simbolismo para expresar las operaciones y relaciones lógicas.

Este cambio de notación sería insignificante si no fuese motivado por las mismas razones que llevaron a Frege a establecer la diferencia entre un sistema abstracto de fórmulas y un sistema de símbolos adecuado para la expresión de contenidos. En ambos casos, el interés en la lógica se plantea con miras a su aplicación en el ámbito de las teorías matemáticas, y cualquier consideración teórica será subordinada al imperativo de la aplicación misma. En una carta de Peano a Couturat, fechada el primero de junio de 1899, lo expresa de la siguiente manera:

Como observa usted bien, mi propósito consiste en aplicar la lógica a las ciencias matemáticas. Comprendo toda la importancia de los estudios teóricos sobre la lógica, pero dada la amplitud de esos estudios, prefiero dirigir mis esfuerzos a su aplicación. Las P[roposiciones] contenidas en el *Formul[ario]* deben expresarse en puros símbolos, sin recurrir a expresiones del lenguaje ordinario, con excepción de las notas, en donde se explican en términos del lenguaje ordinario las P[roposiciones] en su forma simbólica, las cuales aunque precisas son difíciles de leer, y de las *notaciones*, que explican las ideas primitivas.<sup>30</sup>

Si bien Peano y su escuela emplearon lo que denominaron por primera vez *lógica matemática*, para expresar las fórmulas matemáticas, con ello no perseguían más que un fin didáctico,

---

<sup>30</sup> Giuseppe Peano-Louis Couturat: *Carteggio (1896-1914)*, a cura di Erika Luciano e Clara Silvia Roero, Fireze: Leo S. Olschki, 2005, p. 19. Como señalan las editoras, Peano suprimió la siguiente frase inmediatamente después de la segunda oración: “esta aplicación también iluminará la teoría”.

sin que eso supusiera un compromiso con el logicismo como el que había adoptado Frege. Esto significa que es un error identificar el proyecto de Peano y su escuela sobre el *Formulario Matemático* con el proyecto logicista. Sin embargo, esto no quiere decir tampoco que la escuela italiana estuviera exenta de motivaciones e influencias Leibnicianas, puesto que la simple transcripción lógica de las fórmulas matemáticas tenía para ellos la misma ventaja que encontraba Leibniz en la *characteristica universalis*; esto es, facilitar las relaciones que se dan en el pensamiento puro; o, para decir en una famosa expresión de Peano: “el simbolismo da alas al pensamiento.”<sup>31</sup>

No es todo, ya que el *Formulario* se concibió como un repositorio de todos los conocimientos matemáticos tal y como Leibniz había soñado con la *characteristica* como medio para alcanzar la Enciclopedia. Pero hay varios documentos que cuentan como evidencia suficiente para afirmar fuera de toda duda de que Peano y su escuela no sólo no abrazaron la causa logicista, sino que incluso se opusieron a ella de manera determinante. Esto es claro cuando se examina la teoría de la definición de Peano o el sentido o justificación de su sistema axiomático para los números naturales. No dispongo por ahora de espacio para ocuparme aquí de los motivos que llevaron a Peano y sus seguidores a rechazar la causa logicista a pesar de su estrecha relación con la *characteristica universalis*

---

<sup>31</sup> De cualquier forma, no hay que perder de vista que para Leibniz, como señala Herrera Ibáñez en “Leibniz: el lenguaje filosófico y el juego con hipótesis”, *Estudios* 109, XII (2014), todo cuanto se pueda encontrar de importante en filosofía, debe poder ser expresado con claridad en términos populares y concretos. Sin embargo, existen dominios del saber en los cuales sólo se puede alcanzar claridad y precisión por medio de nociones técnicas y abstractas, es por ello que se hace necesario la invención de un nuevo simbolismo. Para una nueva interpretación del valor de la simbolización por medio de la *characteristica universalis* véase Leduc “The epistemological functions of symbolization in Leibniz’s universal characteristic”, *Foundations of Science* 19, 2014, pp. 53-68.

leibniziana, así que volvamos de nuevo un momento a la problemática relación entre Leibniz y Russell.

### Russell y Leibniz

Quizá sea pertinente señalar como un hecho hasta cierto punto sorprendente que la adopción de Russell de la tesis logicista se haya producido a partir de la influencia directa Peano y su escuela, mientras que los rasgos de su concepción de la lógica absolutista coincidieran con la forma como Frege, y no Peano, concebía la lógica como una lengua de conceptos o una *characteristica*. Ya Slater<sup>32</sup> y Griffin<sup>33</sup> han mencionado el cúmulo de felices casualidades que llevaron a Russell a ocuparse de las conferencias sobre Leibniz que motivaron su clásico estudio sobre este.

Como cuenta Russell en su *Autobiografía*, el año más importante de su vida intelectual fue el año de 1900, ya que el acontecimiento más relevante de ese año fue el Congreso Internacional de Filosofía celebrado en París, en donde Couturat figura como uno de los organizadores principales de sección de Lógica e Historia de las Ciencias. Pero también es la fecha en la que aparece su *Exposición Crítica de la Filosofía de Leibniz*, libro con el cual establecerá una conexión especial con Couturat, pues como señala en el prólogo a la segunda edición fechado en 1937:

Poco antes de publicarse la primera edición de este libro, su tesis principal –es decir, que la filosofía de Leibniz deriva de su lógica– recibió abrumadora confirmación con la obra de Louis Couturat. Su *La logique de Leibniz* (1901), apoyada por su colección de manuscritos, desestimada por editores ante-

---

<sup>32</sup> Slater, John G. en B. Russell *A critical examination of the philosophy of Leibniz. With an appendix of leading passages, with a new introduction by John G. Slater*, 1992, London & New York: Routledge, 1937, pp. v-vii.

<sup>33</sup> Griffin, Nicholas. "Russell and Leibniz on the classification of propositions", en Kromer & Chin-Drian (eds.) 2012, p. 85.

riores y titulada *Opuscles et fragments inédits* de Leibniz (1903), mostraba que el *Discours de Métaphysique* y las cartas a Arnauld, sobre las cuales me hube de basar casi exclusivamente para mi interpretación, eran simples muestras de innumerables escritos que expresaban el mismo punto de vista y que habían permanecido enterrados por más de doscientos años entre el cúmulo de documentos de Hannover.<sup>34</sup>

Por consiguiente, estamos ante una interpretación que encuentra un apoyo abrumador en la recuperación de diversos textos inéditos que habían sido dejados de lado o mal editados por los editores anteriores de los manuscritos leibnizianos. En particular, la interpretación de Russell refiere a la manera como la lógica de Leibniz determina la concepción peculiar que éste elabora sobre la naturaleza de la sustancia, la contingencia, los mundos posibles y la libertad. Sin embargo, esta obra de Russell es una obra de transición en donde su propia concepción de la lógica depende por completo de la manera como George E. Moore la había cultivado por aquella época, es decir, como el estudio sobre la naturaleza de la proposición y la verdad. Es por eso que en el prólogo citado antes reconoce: "En la época en que escribí *La filosofía de Leibniz*, sabía poco de la lógica matemática o de la teoría de Georg Cantor acerca de los números infinitos."<sup>35</sup> Sin embargo, como señala correctamente Slater,<sup>36</sup> Russell pudo entender en buena medida y aprovecharse del trabajo de Peano y sus discípulos gracias al estudio previo que había hecho sobre la filosofía de Leibniz.

---

<sup>34</sup> *Idem*.

<sup>35</sup> *Op. cit.*, p. 163.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. vi.

## Gödel, Wittgenstein y la *Characteristica universalis*

Es conveniente notar que la única referencia a la *Characteristica* de Leibniz en la obra publicada de Kurt Gödel se encuentra en el artículo sobre la lógica de Bertrand Russell que escribió para la colección *The library of living philosophers* editada por Paul A. Schilpp. La conexión no debe de sorprender a la luz de lo que he venido diciendo, ya que Gödel pudo captar con gran penetración el influjo que ejerció la concepción de la *Characteristica universalis* de Leibniz en la lógica y la filosofía de la lógica de Frege, Peano y Russell. De allí que este importante examen de la obra lógica de Russell inicie y cierre con un comentario sobre la relevancia que tiene para la nueva lógica el proyecto de Leibniz sobre la creación de una *characteristica universalis*. La primera referencia señala lo siguiente:

Leibniz fue el primero en concebir la lógica matemática y precisamente en este segundo sentido [como una ciencia previa a las demás] en su *Characteristica universalis*, de la cual habría constituido una parte central. Pero su idea de un cálculo lógico realmente suficiente para abarcar los razonamientos de las ciencias exactas no fue llevada a la práctica hasta casi dos siglos después por la obra de Frege y Peano (aunque quizá no de la misma manera que Leibniz tenía en mente).<sup>37</sup>

---

<sup>37</sup> Gödel, Kurt. "La lógica matemática de Russell", en *Obras completas*, traducción e introducción de Jesús Mosterín, Madrid, Alianza, 1981, p. 295. Gabriella Crocco en "Gödel, Leibniz and «Russell's mathematical logic»" en Kromer & Chin-Drian (eds.) 2012, pp. 217-256; examina de manera detallada este artículo de acuerdo con su trasfondo Leibniziano en una dirección que ni siquiera puedo mencionar aquí. Sólo quiero retomar un comentario relativo a la cita de Gödel con que he iniciado el presente texto y sobre el cual Charles Parsons, en la introducción a *Collected Works*, como "una de las afirmaciones más enigmáticas y sorprendentes" de este escrito y sobre lo cual Crocco comenta "Aparentemente Parsons juzga las aseveraciones de Gödel a la luz del desarrollo de la teoría de conjuntos, en tanto que esta teoría ha echado por tierra el sueño de una *Grande logique*, capaz de ofrecer una explicación en sí misma (por medio de la noción de

Esta identificación de la lógica como *characteristica universalis*, es importante porque exhibe un rasgo central de la concepción absolutista de la lógica; esto es, su carácter fundamental como ciencia frente al resto de los saberes o como decía Leibniz "*Logica est Scientia generalis.*" La primera consecuencia importante de dicha concepción es que los conceptos básicos de la lógica deben poseer una simpleza incontrovertible, y son por consiguiente, indefinibles. De hecho, Wittgenstein pensaba que esto era así para todo lo que habría de considerarse como parte del arsenal conceptual de la lógica. De allí que pensara que no había la menor posibilidad de hablar de las propiedades de los conceptos lógicos sin incurrir en absurdos. Es decir, no hay la posibilidad de un metalenguaje que hable de los conceptos simples de la lógica. Es de este carácter de la lógica como ciencia general de donde Wittgenstein encuentra pertinente introducir su distinción entre lo que se puede decir y lo que sólo se puede mostrar, como una forma de evadir la necesidad de un metalenguaje para hablar de los símbolos de la lógica.

De hecho, la imposibilidad de un metalenguaje puede apreciarse mejor examinado las objeciones de Wittgenstein a la teoría de los tipos y, en consecuencia, en su manera de resolver la paradoja de Russell (que es auto-referencial), en su manera de entender la igualdad (6.2322), en su rechazo al

---

extensión) de la naturaleza lógica del concepto de conjunto. Hay una evidencia clara de que Gödel nunca aceptó este veredicto y que estuvo, durante toda su vida, comprometido de forma directa con la idea Leibniziana de la lógica como la ciencia de las ciencias. No obstante, su diagnóstico de las dificultades de Frege y de los intentos de Russell por solucionarlas sugiere la necesidad de un retorno a Leibniz, más allá de Frege y, en especial, de las obras de Russell, que sea compatible con las restricciones a la fundamentación de las matemáticas modernas" (p. 228). Lo que sostendré en el cuerpo del texto deberá pues entenderse como la crítica de Gödel a la lógica de Frege, Russell y Wittgenstein en tanto *Characteristica*, sin que esto suponga una renuncia o cancelación a la idea misma o a la posibilidad de una nueva forma de concebir la *Characteristica*.

famoso teorema de Gödel, en su idea de “que la *lógica* de los hechos no puede representarse” (4.0312); y, en fin, en el resultado sorprendente de que el lector que ha entendido el *Tractatus* ha de reconocer como absurdas sus propias proposiciones.

La referencia a Gödel es aquí reveladora ya que es en el examen de las objeciones de Wittgenstein al célebre teorema de Gödel en donde encontramos varias de las primeras observaciones de Gödel sobre la *lógica característica universalis*. Además, creo que permite ilustrar un poco más la persistencia de Wittgenstein en la imposibilidad de un metalenguaje en una fecha posterior al *Tractatus*, lo cual, según mi punto de vista, ha de tomarse también como la razón principal del porqué consideraba paradójico el célebre teorema de Gödel.

En su primer libro sobre Gödel, Hao Wang<sup>38</sup> registra la actividad del gran lógico durante los primeros meses de 1930 con el siguiente comentario:

Hasta ahora no he visto ningún informe sobre las actividades de Gödel antes del verano. La única excepción es que Menger invitó a Alfred Tarski a dar algunas conferencias en Viena en febrero. Aparentemente, ambos convencieron a Carnap de la necesidad de emplear un metalenguaje separado, un paso que Gödel había recomendado el año anterior pero que Carnap y otros seguidores de Wittgenstein eran reacios a dar.

Por supuesto, este dato no tiene más peso que confirmar la continuidad y la influencia del absolutismo *a la* Wittgenstein en Carnap y otros miembros del Círculo de Viena. Incluso es un tanto superfluo, si tomamos en cuenta algunos de los pensamientos más significativos de la segunda parte de la *Gramática filosófica* (i.e., “No existe la metamatemática”, “Pruebas de consistencia”, “¿Merece una prueba recursiva el

---

<sup>38</sup> Wang, Hao. *Reflections on Kurt Gödel*, Cambridge, MIT Press, 1987, p. 84.

nombre de “prueba”?, etc.),<sup>39</sup> y otras observaciones no menos importantes de sus escritos posteriores.

El motivo de fondo no es por tanto la consabida influencia que ejerció el *Tractatus* en algunos miembros notables del Círculo de Viena y el contacto personal de Wittgenstein con ellos, sino poner de manifiesto el conocimiento que tenía Gödel del programa Leibniano de una *lingua characterica* y su continuidad en la obra de Frege, Peano y Russell. En efecto, Wang registra en numerosas ocasiones el interés de Gödel por Leibniz, y su *Characteristica*.

De hecho, Gödel se encontraba interesado en la lógica como *characteristica* por razones ligadas a su propia concepción de la lógica y a sus descubrimientos sobre las limitaciones internas de los sistemas formales. Es decir, Gödel consideraba también que la lógica tiene un carácter básico y previo a las demás ciencias, pero rechazaba que ésta pudiera proporcionar, como habían pensado Leibniz y Frege, un procedimiento de decisión completo para la matemática. Esto es claro en las afirmaciones de Gödel registradas por Carnap en su diario después de una conversación sostenida el 23 de diciembre de 1929:

Admitimos como matemáticas legítimas ciertas reflexiones sobre la gramática de un lenguaje concerniente a lo empírico. Si uno intenta formalizar tales matemáticas, entonces existen problemas con cada formalización, que uno puede entender y expresar en el lenguaje ordinario, pero que no se pueden expresar en el lenguaje formalizado dado. De aquí se sigue (Brouwer) que la matemática es inagotable [inexhaustible]: uno debe siempre beber de la ‘fuente de la intuición’. No hay, pues, una *characteristica universalis* para la totalidad de las matemáticas, no hay un procedimiento de decisión para la totalidad de las matemáticas. Para cada y

---

<sup>39</sup> Cfr. Wittgenstein *Gramática filosófica*, edición bilingüe y traducción de Luis Felipe Segura, México, UNAM, 1992, pp. 581-585; 595-599; 783-787; 789-841.



cualquier *lenguaje cerrado* hay sólo enumerablemente muchas expresiones. El *continuum* aparece sólo en 'la totalidad de las matemáticas'... Si tenemos *únicamente un lenguaje*, sólo podemos hacer 'elucidaciones' acerca de él, entonces esas elucidaciones son inagotables [inexhaustible], pues siempre requerirán otra vez alguna nueva intuición.<sup>40</sup>

Por lo pronto, debe ser clara la pertinencia de estos comentarios con respecto a la concepción de la lógica de Frege, y más de cerca, en relación con el propósito de Russell y Whitehead en *Principia mathematica*. Ahora bien, la cuestión central de estos comentarios yace, por supuesto, en el conocido resultado de Gödel (*i.e.*, la imposibilidad de un lenguaje formal, suficientemente rico, para demostrar por sus propios medios todas sus expresiones válidas), el cual debe considerarse como la refutación más contundente del absolutismo lógico (y desde luego, del logicismo), ya que demuestra que este último no puede lograr lo que se propone.

El argumento es netamente lingüístico y, despojado de sus elementos técnicos, puede explicarse, como de hecho sugirió Gödel, empleando cualquier antinomia autoreferencial (como la del "mentiroso" o la de Richard).<sup>41</sup> Pero también puede

---

<sup>40</sup> Citado por Wang *ibid.*, p. 50. Aunque Wang registra el interés de Gödel en Leibniz y la *Characteristica universalis* en una fecha posterior a la segunda mitad de la década de los treinta, es claro que el diario de Carnap revela ya, a finales de 1929, un conocimiento profundo de sus principios y consecuencias. Por otra parte, la referencia a Brouwer es bastante pertinente si mencionamos que, según el testimonio de Wang, el resultado del teorema de Gödel era ya para él algo evidente.

<sup>41</sup> Gödel, Kurt. "Sobre sentencias formalmente indecibles de Principia mathematica y sistemas afines I", en *Obras completas*, traducción e introducción de Jesús Mosterín, Madrid, Alianza, 1981, p. 58; Jan van Heijenoort (ed.), *From Frege to Gödel. A source book in mathematical logic, 1879-1931*. USA, Harvard University Press, 1967, p. 598. En realidad, en 1926, Paul Finsler presentó por primera vez una demostración de una expresión indecible empleando como argumento una versión modificada de la antinomia de Richard. Existen, no obstante, diferencias importantes en el

formularse de manera intuitiva y general en términos de los supuestos de una lógica como *lingua characterica*, como de hecho lo hizo Gödel según el registro de Carnap. Es decir, si se crea un lenguaje simbólico con reglas mecánicas de demostración para el total del conocimiento (Leibniz y Frege), o para derivar la matemática clásica (Russell y Whitehead), o bien, para describir la estructura lógica del lenguaje (Wittgenstein); entonces debe admitirse que no puede existir algo más amplio o más allá de este lenguaje, y como se trata de un *lenguaje cerrado* debemos buscar una manera de resolver todas las cuestiones por medio de este lenguaje.

El primer problema serio se convierte, entonces, en la manera de evitar que los signos hablen de los signos mismos ya que esto supone, de alguna manera, salirse de los límites autoimpuestos. Así que se puede, como en el caso de Frege, dar indicaciones más o menos intuitivas o por ostensión, para entender la diferencia entre objeto y concepto, o la relación entre la proposición y sus valores de verdad; o se puede intentar imponer un límite a lo que se puede *decir* y relegar al reino de lo *mostrable* todo cuanto se refiera a los signos mismos (e incluso, a mucho más). O, por último, violar las propias restricciones intentando no sólo respetarlas sino asegurarlas creando una teoría de tipos lógicos, introduciendo el signo de aserción de Frege y Russell, o el signo mismo de igualdad, todo ello objeto de crítica en *Tractatus*.

Por ejemplo, Wittgenstein era consciente de los límites que impone una lógica absolutista y comprendía que la teoría de los tipos va más allá al tratar de establecerlos: “el error de Russell se manifiesta en esto: que Russell, para establecer las reglas de los signos, ha tenido necesidad de hablar del referente del signo” (3.331). Es decir, Wittgenstein no rechaza la teoría de los tipos sin más, pues es claro, como también

---

método de prueba y en la evaluación que Gödel y Finsler hacen de un formalismo y de sus resultados. El ensayo de Finsler puede encontrarse en Heijenoort, *ibidem*, pp. 438-445.

observa Ishiguro,<sup>42</sup> que está de acuerdo con su propósito: “Ninguna proposición puede decir nada de sí misma porque el signo proposicional no puede estar contenido en sí mismo (esta es toda la «teoría de los tipos»)” (3.332). Entonces, lo que encontramos después, es lo que para Wittgenstein es la explicación correcta: “Una función no puede ser su propio argumento porque el signo de la función contiene ya el prototipo de su propio argumento y no puede contenerse a sí mismo” (3.333). Por tal motivo, no es necesario ni permitido intentar establecer niveles entre lo lógicamente simple pues, de nuevo, no hay un más allá de la lógica. Y en este sentido, “está claro: [que] las leyes de la lógica no pueden estar sometidas a su vez a leyes lógicas (No hay, como Russell creyó, un principio de contradicción propio para cada «type», sino que basta uno, ya que no se aplica a sí mismo)” (6.123). En fin, para decirlo en general y con las palabras de Wittgenstein: “la teoría de los tipos ha de volverse superflua con una correcta teoría del simbolismo”.

---

<sup>42</sup> Hidé, Ishiguro. “Wittgenstein and the theory of types”, en I. Block (ed.), *Perspectives on the philosophy of Wittgenstein* (Oxford, Blackwell-MIT Press), 1981, pp. 44-45. No obstante, más adelante escribe, “pero si Wittgenstein creía en los tipos lógicos, ¿Qué era exactamente un tipo lógico para él, o para cualquiera en este asunto? En *Philosophische Bemerkungen*, 1.6 (1930) Wittgenstein escribió que la gramática filosófica o la sintaxis lógica era una teoría de tipos lógicos. Para Wittgenstein, una teoría tal era una verdad necesaria acerca del simbolismo y del lenguaje: algo que puede ser captado como evidente, si entendemos correctamente la naturaleza del simbolismo” [*ibid.*, p. 47]. Pero debe ser claro que Wittgenstein no estaría de acuerdo con Ishiguro de que se trata de una verdad evidente, puesto que eso supone, de nueva cuenta, enunciar aquello sólo se puede mostrar.

## Conclusión

Con este breve recuento he querido dejar en claro que el surgimiento de la lógica contemporánea no sólo coincide con el descubrimiento de un Leibniz desconocido en los siglos anteriores, sino que se encuentra ligada en distintos grados como realización del proyecto de una *Characteristica universalis*. He querido también mencionar algunos aspectos en lo que se refiere a Frege, Peano, Russell, Wittgenstein y Gödel con el propósito de sugerir la profundidad y alcance de la influencia de Leibniz. En este sentido he tratado de mostrar que el rasgo principal que motiva la construcción de los sistemas lógicos es el mismo al que alude Leibniz para justificar la creación de una *Characteristica* en tanto se presenta como una forma de superar las deficiencias que tienen las lenguas naturales para expresar de manera precisa las relaciones lógicas que se dan en el pensamiento.

Sin embargo, es preciso añadir que en el caso de Wittgenstein esto no es exactamente así, ya que su conceptografía tiene como propósito mostrar la estructura lógica subyacente que se halla en el lenguaje, de tal modo que los equívocos que se presentan por el uso del mismo se deben no a una deficiencia intrínseca del lenguaje natural, sino a que no es fácil para los hablantes captar su lógica inherente. Además, no hay una vinculación directa ni referencia alguna a la *Characteristica universalis*, pero creo que un examen detallado revela que esa influencia se trasmite a través de la influencia que Frege y Russell ejercen sobre él. Y para ello es necesario admitir e interpretar las críticas que Wittgenstein formula a los sistemas de los sistemas conceptográficos de ambos, pero también al teorema de Gödel tienen su explicación a una concepción de la lógica que todos ellos comparten, aunque en el caso de Gödel, como se sugiere en el texto, de una forma distinta en cuanto a los rasgos absolutistas de dicha concepción. ¿De qué manera pensaba Gödel que se podría retomar

la idea de una *lingua* en tanto *Characteristica* sin caer en las consecuencias indeseables de la concepción absolutista de la lógica? Esta es una cuestión que sería deseable afrontar en un futuro haciendo uso de los manuscritos que día a día se vuelven accesibles gracias al proyecto que coordina Gabriela Crocco

### Referencias

- Burkhardt, Hans. *Logik und Semiotik in der Philosophie von Leibniz*, München, Philosophia Verlag, 1980.
- Crocco, Gabriella. "Gödel, Leibniz and «Russell's mathematical logic»" en Kromer & Chin-Drian (eds.), 2012, pp. 217-256.
- Couturat, Louis. "Sur une définition logique du nombre", *Revue de Métaphysique et de Morale* 8 (1900), pp. 23-36.
- "Sur la Métaphysique de Leibniz", *Revue de Métaphysique et de Morale* 10 (1902), pp.1-25.
- Frege, Gottlob. *Conceptografía. Las leyes fundamentales de la aritmética. Otros estudios filosóficos*, traducción de Hugo Padilla, México, UNAM, 1972.
- *Conceptual notation and related articles*, translated and edited with a bibliography and introduction by Terrell Ward Bynum, Oxford, Oxford at the Clarendon Press, 1972.
- Gödel, Kurt. "Sobre sentencias formalmente indecibles de *Principia mathematica* y sistemas afines I", en *Obras completas*, traducción e introducción de Jesús Mosterín, Madrid, Alianza, 1981, pp. 55-89; versión inglesa en Jan van Heijenoort (ed.), *From Frege to Gödel. A source book in mathematical logic, 1879-1931*. USA, Harvard University Press, 1967, pp. 596-616.

- \_\_\_\_\_ "La lógica matemática de Russell", en *Obras completas*, traducción e introducción de Jesús Mosterín, Madrid, Alianza, pp. 295-328, 1981.
- Griffin, Nicholas. "Russell and Leibniz on the classification of propositions", en Kromer, R. & Chin-Drian, Y. (eds.) (2012), pp. 85-127.
- Hernández Márquez, Víctor. "Leibniz y la lingua characterica", *Diánoia* 45, 1999, pp. 35-63.
- \_\_\_\_\_ *Lógica, lenguaje y realidad. Examen crítico del programa absolutista*, Chihuahua, México, UACH, 2001.
- \_\_\_\_\_ "Epistemología y fundamentos de la aritmética: El logicismo de Louis Couturat", en *Hermenéutica y epistemología en perspectiva histórica*, R. Estrada y V. Hernández comps. México, Aldvs-UACJ, 2014, pp. 145-164.
- Herrera Ibáñez, Alejandro. "Leibniz: el lenguaje filosófico y el juego con hipótesis", *Estudios* 109, XII, 2014, pp. 111-124.
- Ishiguro, Hidé. "Wittgenstein and the theory of types", en I. Block (ed.), *Perspectives on the philosophy of Wittgenstein* (Oxford: Blackwell-MIT Press), 1981, pp. 43-59.
- Kluge, Eike-Henner W. "Frege, Leibniz et alli", *Studia Leibnitiana* 9, 1977, pp. 266-274.
- \_\_\_\_\_ "Frege, Leibniz & the notion of an ideal language", *Studia Leibnitiana* 12, 1980, pp. 140-154.
- Korte, Tapio. "Frege's *Begriffsschrift* as a *lingua characteristica*", *Synthese* 174, 2010, pp. 283-294.
- Kromer, R. & Chin-Drian, Y. (eds.), *New essay on Leibniz reception in science and philosophy of science, 1800-2000*, Basel-New York, Birkhauser, 2012.
- Leduc, Christian. "The epistemological functions of symbolization in Leibniz's universal characteristic", *Foundations of Science* 19, 2014, pp. 53-68.

- Leibniz, G. W., *Correspondencia con Arnauld*, versión de Vicente Quintero, Buenos Aires, Lozada, 1946.
- *Escritos filosóficos*, edición de Ezequiel de Olaso, versiones de Roberto Torreti *et al.*, Madrid, Machado Libros, 2003.
- *Escritos*, edición de Javier Echeverría, versiones de J. Echeverría *et al.*, Madrid, Gredos, 2011.
- *Lengua universal, característica y lógica*. Obras filosóficas y científicas volumen 5, Julián Velarde y Leticia Cabañas (eds.), Comares, 2013.
- Loemker, Leroy (ed.), *Philosophical papers and letters*, 2ª ed., Dordrecht, Kluwer, 1989.
- Luciano, Erika e Roero, Clara Silvia (a cura di), *Giuseppe Peano-Louis Couturat: Carteggio (1896-1914)*, Firenze, Leo S. Olschki, 2005.
- Patzing, Gunther (1968), "Leibniz, Frege und die sogenannte "lingua characterica universalis", *Studia Leibnitiana*, suplementa 3, pp. 103-112.
- Peckhaus, Volker. *Logik, Mathesis universalis und allgemeine Wissenschaft. Leibniz und die Wiederentdeckung der formalen Logik im 19. Jahrhundert*, Berlin, Akadademie Verlag, 1997.
- "Calculus ratiocinator versus characterica universalis? The two traditions in logic, revisited", *History & Philosophy of Logic* 25, 2004, pp. 3-14.
- "The reception of Leibniz's logic in 19th century German philosophy", en Kromer, R. & Chin-Drian, Y. (eds.), 2012, pp. 13-24.
- Russell, Bertrand. "Recent work on the philosophy of Leibniz", *Mind* 12, 46, 1903, pp.177-201; <http://www.jstor.org/stable/2248176>
- *A critical examination of the philosophy of Leibniz. With an appendix of leading passages, with a new introduction by John G. Slater*, 1992, London & New York, Routledge, 1937.

- \_\_\_\_\_ “Atomismo lógico”, en *Lógica y conocimiento*, compilación de Robert Charles M., versión de Javier Muguerza, Madrid, Taurus, 1981.
- Schmid, Anne-Françoise (ed.), *Bertrand Russell correspondence sur la philosophie, la logique et la politique avec Louis Couturat (1897-1913)*, Paris, Éditions Kimé, 2001.
- Slater, John G. *Introducción a Russell, 1937*, en Russell (1937, pp. v-xii), 1999.
- Sullivan, Peter. “Dummetts’s Frege”, en *The Cambridge companion to Frege*, M. Potter & T. Ricketts (eds.), Cambridge, Cambridge University Press, 2010, pp. 86-117.
- Thiel, Christian. *Sentido y referencia en la lógica de Gottlob Frege*, traducción de José Sanmartín Esplugues, Madrid, Tecnos, 1972.
- \_\_\_\_\_ “«Not arbitrarily and out of a craze for novelty» The Begriffsschrift 1879 and 1893”, en *Gottlob Frege: critical assessments of leading philosopher*, volumen 2, Frege’s philosophy of logic, M. Beaney & E. H. Reck eds., Routledge, 2005, pp. 13-28.
- van Heijenoort, Jan (ed.), *From Frege to Gödel. A source book in mathematical logic, 1879-1931*. Harvard University Press, 1967.
- \_\_\_\_\_ “Logic as calculus and logic as language”, *Synthese* 17, 1967, pp. 324-330, <http://www.jstor.org/stable/20114564>
- Wang, Hao. *Refletions on Kurt Gödel*, Cambridge, MIT Press, 1987.
- Wilson, Catherine. “The reception of Leibniz in the eighteenth century”, en *The Cambridge companion to Leibniz*, edited by Nicholas Jolley, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 1995, pp. 442-474.
- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus lógico-philosophicus*, trad. de D. Pears y B. F. Mc Guinness, London, Routledge & Kegan, 1961.



\_\_\_\_\_ *Gramática filosófica*, edición bilingüe y traducción de Luis Felipe Segura, México, UNAM, 1992.



# EL ARGUMENTO DE LA NATURALEZA INTRÍNSECA: UNA LECTURA PANPSIQUISTA DE LEIBNIZ

Rubén Reyes Moreno<sup>1</sup>  
Facultad de Estudios Superiores Acatlán, UNAM

## **Introducción: Panpsiquismo y el argumento de la naturaleza intrínseca**

El problema de la relación mente-cuerpo viene mostrando síntomas de agotamiento desde las últimas dos décadas. Los dos principales géneros de posturas sobre este asunto, dualismos y fisicalismos, han llegado a lo que parece un punto muerto. Y es que, como apunta Thomas Nagel, “la conciencia es lo que vuelve el problema mente-cuerpo realmente inex-

---

<sup>1</sup> Agradezco al Programa de Apoyo a la Investigación para el Desarrollo y la Innovación (PAIDI) “Filosofía Moderna: las bases de la Modernidad” de la Facultad de Estudios Superiores Acatlán, por el generoso apoyo brindado al Seminario Permanente de Filosofía Moderna, sin el cual no hubiera sido posible la realización de este trabajo.

tricable,"<sup>2</sup> donde conciencia remite a ese aspecto subjetivo, cualitativo, experiencial de la mente. Ninguno de los dos enfoques –al menos en sus versiones más reconocidas– parece ofrecer una explicación satisfactoria a la cuestión de la naturaleza y origen de la conciencia. En esta situación, una postura inesperada ha resurgido de sus cenizas, cual Ave Fénix, y ha venido reclamando, en los años recientes, atención por parte de la comunidad filosófica. Se trata del panpsiquismo que, según sus partidarios, comporta la solución más razonable al problema mente-cuerpo, en virtud de que logra esclarecer la naturaleza y origen de la conciencia.<sup>3</sup>

El panpsiquismo es una doctrina metafísica que sostiene que *todo* lo que existe tiene mente, y ésta se asocia con los atributos del pensamiento, la percepción, la conciencia o experiencialidad. Diversos argumentos en favor del panpsiquismo se han propuesto a lo largo de la historia. Este trabajo se centrará en el llamado argumento de la naturaleza intrínseca. Este tipo de argumento se sostiene en las siguientes premisas.<sup>4</sup>

A. *El carácter estructural de las ciencias físicas*: las propiedades que postulan estas ciencias son relacionales. Las ciencias físicas guardan silencio con respecto a las propiedades intrínsecas de la realidad física.

---

<sup>2</sup> Nagel, Thomas. "¿Cómo es ser un murciélago?", en Ezcurdia, Maite y Hansberg, Olbeth, *La naturaleza de la experiencia*. Colección Filosofía contemporánea, Volumen I, Sensaciones, México, UNAM/Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2003, p. 45.

<sup>3</sup> Galen Strawson ha sido uno de los autores que con mayor vigor ha reintroducido al panpsiquismo en la discusión filosófica contemporánea. Vid. Galen Strawson, "Realistic monism: Why physicalism entails panpsychism", en Freeman, Anthony. *Consciousness and its place in nature: does physicalism entail panpsychism?*, Exeter, Imprint Academic, 2006, pp. 3-31.

<sup>4</sup> Esta formulación del argumento de la naturaleza intrínseca sigue la que proponen Seager, William y Allen-Hermanson, Sean, "Panpsychism", en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2013: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/panpsychism/>

Son indispensables algunas precisiones sobre esta premisa. En el contexto de este argumento, decir que las propiedades que postula la física son relacionales o extrínsecas, significa que éstas se especifican en términos de *otras* propiedades. La idea detrás de esta caracterización de las propiedades físicas fundamentales, es que todas están causal y ontológicamente conectadas, de modo que la tipificación de cualquiera de ellas involucra a las demás. Así, la masa de un cuerpo se especifica en términos de cantidad y materia, y la de carga eléctrica en términos de fuerzas de atracción y repulsión. Por otro lado, una propiedad intrínseca es aquella que no implica otras propiedades. Las propiedades mentales se suelen emplazar como ejemplos paradigmáticos de este tipo de propiedades. Descartes, por ejemplo, sugirió en la Sexta Meditación que podía concebir, de forma clara y distinta, la existencia del pensamiento al margen de cualquier hecho o propiedad física.<sup>5</sup> Es necesario tener en mente estas distinciones para entender el sentido de la premisa A, y el resto de la discusión al respecto.

B. *Realismo respecto de las propiedades intrínsecas*: Existen las propiedades intrínsecas, son parte *fundamental* de la realidad: están (de algún modo) en la materia, en el mundo físico.

C. *Fundacionismo ontológico-metafísico de lo (proto)mental*: Al menos algunas de esas propiedades intrínsecas deben ser mentales (conciencia, pensamiento, percepción, deseo), en el sentido en el que entendemos y experimentamos dichas propiedades, o en sentidos con los que quizás no estemos familiarizados: piénsese en el tipo de experiencias, conciencia

---

<sup>5</sup> En física se dice que la carga eléctrica es una propiedad intrínseca de la materia. Pero, según esta caracterización filosófica de lo relacional o extrínseco y de lo intrínseco, no lo es. Esto se puede ver porque no podemos entender la carga eléctrica al margen de las fuerzas de atracción y repulsión y de la forma en que es influida por los campos electromagnéticos. Sin estas otras propiedades, no queda nada del fenómeno de la carga eléctrica.

o vida mental que podrían tener lagartijas, hormigas, gusanos o babosas de mar. Esto sugiere que es probable que haya formas de conciencia, percepción y pensamiento mucho más simples y anodinas que las que instanciamos nosotros mismos. En este caso, estaríamos hablando de propiedades proto-mentales. Ahora bien, estas propiedades no sólo se consideran el fundamento ontológico de nuestra mente, de nuestra conciencia –con lo que se aportan las bases para una solución del problema mente-cuerpo–. Quienes suscriben el argumento de la naturaleza intrínseca suelen sostener que dichas propiedades también son el fundamento ontológico y metafísico de la realidad física en su totalidad.<sup>6</sup>

La doctrina del pansiquismo se obtiene de estas premisas al estipular que todo cuanto existe presenta las mismas propiedades intrínsecas. Si las propiedades relacionales no agotan los atributos de la realidad física, si existen propiedades intrínsecas de tipo mental y estas propiedades están presentes en todo lo que existe y son el fundamento de la realidad, entonces todo piensa o experimenta o percibe o desea.<sup>7</sup>

En este escrito se pretende profundizar en torno a la postura que Leibniz asumió respecto del problema de la relación mente-cuerpo. En primer lugar, se expone lo que parece ser la solución que de manera tradicional se le atribuye a Leibniz: el paralelismo. Después se intenta mostrar que Leibniz suscribió, de una manera muy peculiar, las tres premisas constitutivas del

---

<sup>6</sup> Por lo regular, son argumentos a la mejor explicación los que soporan esta premisa. La idea general es que, la postulación de propiedades intrínsecas mentales ayuda a explicar el carácter dinámico de la realidad física o ciertos aspectos de nuestra propia mente, como la volición o la conciencia. Cfr. Skrbina, David. "Panpsychism in history", en Skrbina, David. *Mind that abides: Pansychism in the new millenium*, Amsterdam, John Benjamins Publishing Company, 2009, pp. 1-29.

<sup>7</sup> Autores como Lucrecio, Kant, Schopenhauer, Eddington y Russell avanzaron, abierta o cautelosamente, este tipo de argumento. Cfr. Skrbina, David. *Op. cit.*

argumento de la naturaleza intrínseca y que, al hacerlo, se comprometía con una postura que, siguiendo en parte la terminología de Herrera Ibáñez,<sup>8</sup> llamaremos *epifenomenismo invertido panpsiquista*. Según este posicionamiento, todo lo que existe tiene propiedades intrínsecas fundamentales de tipo mental o proto-mental, las cuales son el fundamento del mundo físico, incluidos nuestros cuerpos, en tanto que fenómenos. Finalmente, se exhiben las tensiones que surgen entre el paralelismo y la doctrina de la armonía preestablecida, por un lado, y el principio de razón suficiente, por el otro, dejando al epifenomenismo invertido panpsiquista como la postura más consistente con la imagen del mundo que Leibniz defendió a lo largo de su vida.

#### Leibniz, el interaccionismo cartesiano, el ocasionalismo y el paralelismo psico-físico

Leibniz fue un opositor declarado de las doctrinas del interaccionismo cartesiano y del ocasionalismo. Respecto de la primera, consideró que el interaccionismo resultaba insostenible por mera definición. Simplemente no hay manera de que sean posibles interacciones causales entre dos tipos de sustancias cuyas propiedades son excluyentes. Respecto del ocasionalismo, lo vio como una afrenta a las habilidades ingenieriles y de diseño de Dios. ¿Qué tan ontológicamente incompleto tendría que ser el Mundo como para requerir la intervención milagrosa de Dios en la coordinación de cada percepción y acción humanas?<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> Vid. Alejandro Herrera Ibáñez, "¿Fue Leibniz un paralelista psicofísico?", en Benitez, Laura y Robles, José A., *El problema de la relación mente-cuerpo*, colección La filosofía y sus problemas, México, UNAM/Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1993, pp. 119-134.

<sup>9</sup> Cfr., Leibniz, *Discurso de metafísica - Monadología - Escritos*, colección Biblioteca de grandes pensadores, Madrid, Gredos, 2011, pp. 203-205.

La solución de Leibniz al problema mente-cuerpo se funda en varias tesis metafísicas. Nuestro autor postuló la existencia de formas sustanciales, que eventualmente llamó *mónadas*, las sustancias básicas de la realidad, cuyos rasgos esenciales son la percepción y la apetición.<sup>10</sup> Estas mónadas no tienen las propiedades de la espacialidad ni, por lo tanto, de la extensión, pero de algún modo son el soporte categorial y ontológico del mundo físico y sus propiedades distintivas: extensión y movimiento.<sup>11</sup> Las mónadas, en tanto que las únicas sustancias reales e individuales, no interactúan realmente entre sí. Dios las ha creado y, dada la peculiaridad que ha impreso en cada una, resulta que, *intrínsecamente*, cada mónada tiene de suyo las propiedades (percepciones y apeticiones) que le corresponden, sin que haya necesidad de que interactúe efectivamente con las demás. La realidad, en su nivel ontológico fundamental, es como una danza metafísica sincronizada, en la que las mónadas presentan movimientos internos coherentes y consistentes, que sugieren interacciones que *en realidad no tienen lugar*. Esta es la doctrina de la armonía preestablecida.<sup>12</sup> Todo esto comporta que, en tanto que seres humanos, nuestra identidad y realidad ontológica y metafísica fundamental radica en que somos formas sustanciales, mónadas. Todos los objetos materiales, incluido nuestro cuerpo y sus procesos, hallan su fundamento ontológico en las propiedades y fuerzas activas de sus contrapartes sustanciales.

Por lo anterior, se suele concluir que Leibniz sostuvo alguna forma de paralelismo psico-físico, en el que los sucesos del nivel sustancial metafísico fundamental, las mónadas, nuestras almas, y sus contenidos y procesos, están sincronizados –dada la doctrina de la armonía preestablecida– con

---

<sup>10</sup> Cfr. *Ibidem.*, p. 236.

<sup>11</sup> Cfr. *Ibidem.*, pp. 198-199, 202-203, 142-143, 147.

<sup>12</sup> Cfr. *Ibidem.*, pp. 136-139, 204-205, 235, 243-244, 248.



los sucesos del nivel físico-material, esto es, con nuestro cuerpo. Las afirmaciones del genio de Leipzig, en varios de sus escritos más importantes, parecen convenir con esta lectura paralelista.<sup>13</sup> Pero, como se evidenciará en el apartado V, esta lectura da lugar a tensiones en el interior de la metafísica leibniziana.

### Leibniz y el argumento de la naturaleza intrínseca

Más allá de lo que abiertamente haya proclamado Leibniz como su postura respecto de la relación mente-cuerpo, existe evidencia diseminada a lo largo de su obra que sugiere que no es tan simple decidir esta cuestión. Hay buenas razones para pensar que suscribió las tres premisas esenciales del argumento de la naturaleza intrínseca y que, por lo tanto, estuvo comprometido con alguna forma de panpsiquismo. Enseguida se ofrece una construcción de lo que serían las versiones leibnizianas de cada premisa del argumento en cuestión. Las llamaremos, respectivamente, *AL*, *BL* y *CL*.

*AL. El carácter estructural de las ciencias físicas:* Respecto de las propiedades en las que se fundaba la física de su tiempo, Leibniz sostuvo lo siguiente: (1) que la materia no era una sustancia,<sup>14</sup> (2) que la extensión no era una propiedad fundamental y absoluta de la materia, sino una propiedad relativa,<sup>15</sup> y (3) que el movimiento no es sólo una función de la masa por la velocidad, sino que tiene como fundamento la fuerza.<sup>16</sup>

En relación a (1), Leibniz señaló que los cuerpos materiales carecen de la unicidad propia de la sustancia, puesto que son agregados, y todo lo que es un agregado tiene propieda-

---

<sup>13</sup> Cfr. *Ibidem.*, pp. 204-205, 162-163, 248.

<sup>14</sup> Cfr. *Ibidem.*, pp. 198-199, 202-203.

<sup>15</sup> Cfr. *Ibidem.*, pp. 487-488.

<sup>16</sup> Cfr. *Ibidem.*, pp. 140-143.

des relacionales; esto es, se especifica por las relaciones y el comportamiento de sus partes.

Tal parece que lo que constituye la esencia de un ser por agregación es sólo el modo en el que el ser de las partes que lo componen; por ejemplo, lo que hace la esencia de una armada es sólo el modo de ser de los hombres que lo componen.<sup>17</sup>

En una carta a De Volder, Leibniz sostuvo, con respecto a (2), que la extensión no puede ser un atributo real de la sustancia, puesto que se trata de una propiedad relativa que no puede ser analizada en términos de ella misma:

No pienso que una sustancia esté constituida sólo por la extensión, puesto que el concepto de extensión es incompleto. Tampoco creo que la extensión pueda ser concebida por sí misma, sino que es una noción analizable y relativa. Puede ser reducida a la pluralidad, continuidad y coexistencia.<sup>18</sup>

Sobre (3), Leibniz pensó que la velocidad y la masa serían insuficientes para dar razón del movimiento y que, en este sentido, sería necesario apelar a la noción metafísica de *fuerza*.<sup>19</sup> En el mismo sentido, señaló constantemente que, desde el punto de vista físico, las matemáticas y la geometría serían apropiadas para caracterizar las leyes de la naturaleza, pero que, desde el punto de vista de las causas últimas de dichas leyes, sería indispensable apelar a la dinámica de las fuerzas, a la metafísica.<sup>20</sup>

---

<sup>17</sup> Citado en Jolley, Nicholas. *Leibniz*, New York, Routledge, 2005, p. 40. La traducción es mía.

<sup>18</sup> Texto tomado de Alter Torin y Yujin Nagasawa, *Consciousness in the physical world: Perspectives on Russellian Monism*, colección Philosophy of mind, New York, Oxford University Press, 2015, pp. 17-18. La traducción es mía.

<sup>19</sup> Cfr. Leibniz, *op. cit.*, pp. 140-143.

<sup>20</sup> Cfr. *Ibidem.*, pp. 131-132, 142-143, 147-149.

Ya advertí antes que cuando decimos que todas las cosas de la naturaleza deben explicarse mecánicamente debían exceptuarse las razones mismas de las leyes del movimiento, esto es, los principios del mecanismo que no se obtienen por consideraciones de orden matemático y mediante la imaginación del sujeto, sino que deben ser deducidos de una fuente metafísica... En suma, como ya se dijo, la física está subordinada por la geometría a la aritmética, por la dinámica a la metafísica.<sup>21</sup>

Esta postura implica la insuficiencia de las propiedades físicas ordinarias y de las matemáticas y la geometría, para dar cuenta del carácter dinámico y racional de la naturaleza, lo que a su vez ratifica la tesis del carácter estructural de las ciencias físicas en Leibniz. La física sólo consigue hacer inteligible las leyes de la naturaleza hasta cierto punto. Logra especificar las propiedades disposicionales<sup>22</sup> de la materia, pero guarda silencio respecto de las causas últimas que subyacen a las propiedades físicas.

*BL. Realismo respecto de las propiedades intrínsecas:* Leibniz estuvo comprometido con la existencia de las propiedades intrínsecas por las características de su metafísica *dinamista*. La noción central de la metafísica leibniziana es la de 'fuerza'. La fuerza implica la potencia, la capacidad de *actuar*. En este sentido, considera que la percepción y la apetición son las únicas posibles causas de la acción. Sobre las formas sustanciales, que él rehabilitó y eventualmente llamó mónadas, dice "que su naturaleza consiste en la fuerza y que de aquí se sigue algo análogo al sentir y al apetito y que había que con-

---

<sup>21</sup> *Ibidem.*, p. 492.

<sup>22</sup> Describimos las propiedades disposicionales mediante enunciados del tipo, 'Si X está en las circunstancias A, B, C, entonces X se comportará de tal y cual modo'. Esto sugiere que las propiedades disposicionales son un género de propiedades relacionales, puesto que especifican las propiedades de un objeto en relación con ciertas circunstancias o condiciones.

cebirlas, pues, a semejanza de la noción que poseemos de las almas.”<sup>23</sup>

Ahora, respecto de la percepción y apetición, Leibniz las reputó propiedades intrínsecas, no relacionales o extrínsecas, en el sentido de que, al parecer, no dependen ontológicamente de otras propiedades físicas como la figura y el movimiento.<sup>24</sup> En esta dirección, dice de la percepción que:

... es *inexplicable por razones mecánicas*... Y si se imagina que existe una máquina, cuya estructura haga pensar, percibir, tener percepciones, se le podrá concebir agrandada... Supuesto esto, se hallarán, visitándola por dentro, nada más que piezas que se impulsan las unas contra las otras, y nunca nada con que explicar una percepción.”<sup>25</sup>

Hemos ido de la fuerza a las formas sustanciales o mónadas puesto que sólo en éstas es posible hallar el potencial de acción que caracteriza a la fuerza. Las propiedades que confieren a las mónadas su potencial de acción son la percepción y la apetición, las cuales son intrínsecas, a diferencia de las propiedades físicas ordinarias –como el movimiento, la masa y la extensión–. Esto es, aquellas son ontológicamente independientes de cualquier propiedad física ordinaria. Ahora bien, esto tiene que ser así, dada la metafísica dinamista de Leibniz. Si la percepción y la apetición no fueran propiedades intrínsecas, si fueran propiedades extrínsecas, relacionales, entonces dependerían ontológicamente de otras propiedades y no podrían figurar como las propiedades fundamentales de la realidad en las que Leibniz cimienta su noción de fuerza. Finalmente, el hecho de que la percepción y la apetición sean propiedades intrínsecas, no dependientes ni especificables a partir de otras propiedades, también resulta útil en tanto que criterio de individuación y diferenciación

---

<sup>23</sup> *Ibidem.*, p. 199.

<sup>24</sup> *Vid. Supra*, apartado I.

<sup>25</sup> *Ibidem.*, p. 237.

de las sustancias, “porque no hay en la Naturaleza dos Seres perfectamente el uno como el otro, y donde no sea posible encontrar una diferencia interna, o fundamentada en una denominación intrínseca.”<sup>26</sup>

CL. *Fundacionismo ontológico-metafísico de lo (proto)mental:* Para Leibniz, la realidad física, tal y como la conocemos, tiene como fundamento una realidad metafísica constituida por formas sustanciales o mónadas cuya característica distintiva es la potencia, la capacidad de actuar, la fuerza. Esta fuerza tiene como su condición de posibilidad a la percepción y la apetición. Sólo estos dos atributos pueden infundir en el mundo material, de otro modo inerte, la fuerza y energía que lo mantiene en cambio y movimiento constante. En este sentido, Leibniz sostuvo que la materia (extensión y movimiento) no es la base categorial y ontológica de la realidad. Las mónadas, con sus propiedades intrínsecas mentales,<sup>27</sup> son el fundamento ontológico-metafísico de la materia (apariencia, fenómeno).

... aunque todos los fenómenos particulares de la naturaleza se pueden explicar matemática o mecánicamente [...], los principios generales de la naturaleza corporal y de la mecánica misma son más bien metafísicos [...] y corresponde más bien a algunas formas y naturalezas indivisibles, como causas de las apariencias.<sup>28</sup>

Vale la pena subrayar la afirmación de Leibniz en el sentido de que la ‘naturaleza corporal’ es una mera apariencia. En otros lugares Leibniz insiste en el carácter apariencial o fenoménico de lo corpóreo.<sup>29</sup> Por ejemplo, en un breve texto titulado *Sobre la forma de distinguir los fenómenos reales de los imaginarios*, expresó:

---

<sup>26</sup> *Ibidem.*, p. 235.

<sup>27</sup> *Cfr. Ibidem.*, pp. 234-236.

<sup>28</sup> *Ibidem.*, p. 143.

<sup>29</sup> *Cfr. Ibidem.*, p. 133.

Respecto de los cuerpos puedo demostrar no sólo que la luz, la temperatura, el color y las cualidades de ese tipo son aparentes, sino también la figura el movimiento y la extensión. Asimismo, puedo demostrar que si algún cuerpo es real sólo consiste en fuerza activa y pasiva de modo que la sustancia del cuerpo consista en eso (como materia y forma), pero estos cuerpos no tienen forma sustancial, sólo son fenómenos o, a lo sumo, agregados de fenómenos verdaderos.<sup>30</sup>

Esta precisión será crucial para la discusión relativa a la postura de Leibniz sobre el problema mente-cuerpo, dado que añade a la premisa *CL*, que sostiene que ciertas propiedades (proto)mentales son el fundamento metafísico de la realidad, la tesis de que la realidad física que resulta de las propiedades fundamentales, es aparente, tan sólo fenoménica.

Finalmente, ¿qué clase de fundacionismo ontológico-metafísico de propiedades intrínsecas sostuvo Leibniz?, ¿de propiedades intrínsecas mentales o proto-mentales? Es decir, ¿Leibniz atribuyó a *todas* las mónadas percepciones y apeticiones como las que nosotros tenemos y experimentamos?, ¿o formas más simples o primitivas de percepción y apetición están presentes en todas o algunas mónadas? Al parecer, las percepciones y apeticiones, en tanto que propiedades fundamentales de las mónadas y de la realidad en general, vienen con distintos grados de *conciencia*. En primer lugar, están las mónadas que corresponden a los seres humanos en las que, además de percepciones y apeticiones en sus formas más completas -tal como los entendemos y experimentamos-, existe la razón y la auto-conciencia.<sup>31</sup> En este caso, hablamos

---

<sup>30</sup> Leibniz. *Escritos filosóficos*, colección *Teoría y Crítica*, Madrid, Mínimo Tránsito, 2003, p. 313. Cfr. Herrera Ibáñez, Alejandro. *Op. cit.*, pp. 121-122.

<sup>31</sup> Cumple agregar que, en las mónadas humanas o espíritus, no todas sus propiedades mentales tendrían que ser conscientes. También habría lugar para percepciones inconscientes. Cfr. Leibniz, *Discurso de metafísica -Monadología-* *Escritos*, colección Biblioteca de grandes pensadores, Madrid, Gredos, 2011, pp. 237-238; y Leibniz, *Nuevos ensayos sobre*

de percepciones y apetitos que son experimentados conscientemente por los sujetos que los instancian. A la mitad de la escala están las mónadas de los animales no humanos, a los que Leibniz atribuye percepciones y apeticiones muy cercanas a las humanas, aunque no tan claras y distintas. Aquí parece haber una disminución en el grado de conciencia con la que se experimentan. Luego vienen las mónadas desnudas, o de cuerpos físicos inertes como átomos, moléculas, rocas, árboles y montañas, en las que las percepciones y apeticiones de sus respectivas mónadas serían versiones mucho muy disminuidas de lo que son para nosotros. Se trataría aquí de percepciones y apetitos inconscientes. En tal caso hablaríamos, más bien, de la percepción y la apetición como propiedades proto-mentales. Esta gradación supone una jerarquía ontológica y moral entre las almas o sustancias que conforman la realidad. Dios se encontraría en la parte suprema, vendrían enseguida las mónadas humanas, seguidas de las mónadas de animales no humanos y, al final, encontraríamos a las mónadas que conforman los cuerpos inertes.<sup>32</sup> En resumen, el fundacionismo ontológico-metafísico de propiedades intrínsecas que Leibniz propuso, involucra una gradación de propiedades, que irían de las plenamente mentales (conscientes) a las proto-mentales (inconscientes), dependiendo esto del tipo de mónada con la que tratemos.

### El compromiso panpsiquista de Leibniz

Así dispuestas las nociones tenemos que, según Leibniz, la física basada en la geometría y las matemáticas sólo consi-

---

*el entendimiento humano*, colección Biblioteca de la literatura y el pensamiento universales, Madrid, Editora Nacional, 1977, pp. 46-53, 121-128.

<sup>32</sup> Cfr. Leibniz, *Discurso de metafísica - Monadología - Escritos*, colección Biblioteca de grandes pensadores, Madrid, Gredos, 2011, pp.199-203, 164-165, 237-239, 246-147.

dera propiedades extrínsecas o relacionales. Mas, de hecho, existen propiedades intrínsecas y la realidad, en su nivel ontológico y metafísico más fundamental, está constituida por una multitud de sustancias con este tipo de propiedades. Estos átomos *simples* de la realidad son las *mónadas* y sus propiedades intrínsecas son la *percepción* y la *apetición*. De estas sustancias metafísicamente fundamentales está compuesto el mundo material, con sus propiedades extrínsecas o relacionales –movimiento, figura, extensión, color, temperatura– en tanto que *fenómeno*.

En Leibniz, como señala Alejandro Herrera,<sup>33</sup> tenemos en realidad un dualismo sustancia-fenómeno que puede entenderse como un *epifenomenismo invertido*, toda vez que en este caso la base categorial ontológica-metafísica –al contrario de lo que asume el epifenomenismo ortodoxo–<sup>34</sup> es lo mental –mónadas–, y el cuerpo –materia– es el fenómeno resultante de dicha base, el cual no tiene ninguna influencia causal en aquellas. En realidad, nada lo tiene excepto Dios.<sup>35</sup> Esta lectura se sigue del hecho de que Leibniz, como se mostró en el apartado anterior, haya suscrito, en sus propios términos, las premisas del argumento de la naturaleza intrínseca. Pero, además, puesto que Leibniz sostuvo que las propiedades intrínsecas esenciales de *todas* las sustancias metafísicas fundamentales son de tipo mental o proto-mental –percepción y apetitos o proto-percepciones y proto-apetitos–, el paso hacia el panpsiquismo está garantizado. De esto se sigue que, si hay que darle un nombre más preciso –aunque no más agra-

---

<sup>33</sup> Cfr., Herrera Ibáñez, Alejandro. *Op. cit.*, p. 130.

<sup>34</sup> El epifenomenismo sostiene que los estados mentales son un subproducto de los procesos físicos cerebrales que no tienen ninguna injerencia causal en nuestra conducta. Son solo eso, epifenómenos. Cfr. Churchland, Paul. *Materia y conciencia: Introducción contemporánea a la filosofía de la mente*, Barcelona, Gedisa, 1999, pp. 29-30.

<sup>35</sup> Cfr. Leibniz, *op. cit.*, pp. 204-205, 137-139, 235.



ciado- a la postura de Leibniz, sería el de *epifenomenismo invertido panpsiquista*.

Una ventaja del panpsiquismo basado en el argumento de la naturaleza intrínseca consiste en que, según sus defensores, resuelve el problema difícil que plantea la relación mente-cuerpo: el problema de la naturaleza y origen de la conciencia. Mientras que para los fisicalismos tradicionales resulta muy complicado explicar la naturaleza y el origen de la conciencia a partir de sucesos y propiedades estrictamente físicas, desde la perspectiva del argumento que analizamos la conciencia sería una propiedad intrínseca fundamental de la realidad, y nuestra conciencia surgiría y se explicaría de una forma no problemática de dichas propiedades. En el caso de la versión del argumento que atribuimos a Leibniz, nuestra conciencia se explica porque nuestras almas (mónadas) instancian propiedades intrínsecas como percepciones, apetitos y otras operaciones mentales de las que nos *apercibimos*; es decir, en las que la conciencia es un rasgo fundamental y originario. Así, para Leibniz, no habría un problema del origen de la conciencia a partir de fenómenos físicos o corpóreos. La conciencia está ahí, presente desde el nivel más fundamental de la realidad, al menos en el caso de nuestras almas y, disimulada, en las de otros animales no humanos.

En cuanto a la interpretación que propongo de las propiedades de las mónadas, percepción y apeticiones, en términos mentales o psicológicos, no se respalda simplemente en el uso familiar de los mismos. Aunque, en efecto, dichas nociones tienen en la filosofía leibniziana un sentido técnico, no pienso que tal sentido sea distinto, en lo esencial, del ordinario. Al definir la percepción como “el estado pasajero que comprende y representa una multitud en la unidad”,<sup>36</sup> Leibniz parece referirse a las capacidades representacionales generales -conscientes o inconscientes- de la mente tal y como la concebimos. Pensar o imaginar una batalla, a nuestros pa-

---

<sup>36</sup> *Ibidem.*, p. 236.

dres y hermanos o al Universo, son modalidades de representación que puede instanciar una mente, en las cuales se emplazan en *ella* misma una multitud de objetos. En este sentido establece una analogía directa entre las experiencias de las mónadas y las de nuestras almas:

... nosotros mismos experimentamos una multitud en la sustancia simple, cuando hallamos que el menor pensamiento del que somos conscientes comprende una variedad en el objeto. Por tanto, todos aquellos que reconocen que el *Alma* es una sustancia simple deben reconocer esta multitud en la *mónada*.<sup>37</sup>

Resulta entonces plausible interpretar la percepción de las mónadas, ya sea consciente o inconsciente, como un tipo de propiedad psíquica o mental.

En cuanto a la apetición de las mónadas, la cual define como “el principio interno que realiza el cambio o el paso de una percepción a otra”,<sup>38</sup> bien puede equipararse con el deseo o disposición de la mente hacia algún objeto, toda vez que, así como respecto del apetito “no puede alcanzar siempre y por entero toda la percepción a la que tiende”,<sup>39</sup> de nuestros deseos y disposiciones puede decirse, del mismo modo, que no siempre alcanzan el objeto al que se dirigen. Dadas estas semejanzas, entre los apetitos de las mónadas y los deseos de nuestras mentes o almas, puede colegirse una naturaleza psíquica común.

Finalmente, para respaldar la interpretación mentalista o psíquica de las propiedades de las mónadas, puede aducirse que tanto la percepción como la apetición que las caracterizan tienen lo que Brentano denominó el rasgo distintivo de lo mental: la *intencionalidad*. En efecto, tanto la percepción como

---

<sup>37</sup> *Ibidem.*, p. 236.

<sup>38</sup> *Idem.*

<sup>39</sup> *Idem.*

la apetición de las mónadas exhiben esa direccionalidad típica de lo mental: se dirigen a un objeto, son sobre algo.

Consideraciones finales: Por qué Leibniz  
debió ser un panpsiquista y no un paralelista

Existe una tensión directa entre la postura paralelista que se suele atribuir a Leibniz y su compromiso con la premisa *CL* del argumento de la naturaleza intrínseca. El problema radica en que la doctrina del paralelismo psico-físico, en la medida en que supone la doctrina de la armonía preestablecida entre las sustancias y fenómenos, parece implicar que no hay relación alguna de dependencia o primacía metafísica. De esto se sigue que los sucesos metafísicos fundamentales y los sucesos fenoménicos materiales simplemente están coordinados. Pero esta lectura parece ir en contra de la imagen del mundo que Leibniz intenta sostener, una en la que el mundo material fenoménico depende, para ser de la forma en que es, de las propiedades activas-intrínsecas de las sustancias verdaderas.

Esta tensión revela algo inquietante y de mayor alcance en la metafísica de Leibniz. Si las sustancias y lo corpóreo involucran dos líneas de sucesos ontológicamente distintos que avanzan de manera coordinada sin que medie entre ellos algún tipo de relación causal o determinación de algún tipo, entonces no sólo careceríamos de elementos para establecer la supremacía ontológico de las sustancias, de las fuerzas respecto de las propiedades físicas, al mismo tiempo se violenta el *principio de razón suficiente*. Después de todo, ¿qué razón se podría invocar para *explicar*, para hacer *inteligible*, el hecho de que lo que acaece a las mónadas esté coordinado, sincronizado, con lo que sucede en el plano de los cuerpos materiales? ¿Por qué debería ser así?<sup>40</sup> La apelación a un de-

---

<sup>40</sup> No se pregunta aquí cómo es que las mónadas, al estar aisladas causalmente unas de otras, parecen estar coordinadas y reguladas por

creto divino que estatuya la sincronía entre los ámbitos metafísicos y físicos no es el tipo de razón que Leibniz aceptaría. Más aún, ni siquiera la consideraría una explicación. Cuando Leibniz discute la cuestión de qué hace que las leyes de la física operen en todo tiempo y lugar, y considera la posibilidad de que esto se deba a un mandato originario divino, dice algo que se puede aplicar, *mutatis mutandis*, a la cuestión que nos ocupa: “En efecto, como aquel mandato pasado no existe en este momento, no puede tener efecto ahora, a menos que haya dejado un efecto subsistente posterior a él, que ahora también perdura y que opera.”<sup>41</sup>

Un mandato divino no da razón, no hace inteligible la regularidad de las leyes de la naturaleza, así como tampoco haría inteligible la armonía preestablecida entre mónadas y cuerpos físicos. A menos que se postule una razón o explicación en virtud de la cual se vuelva inteligible la coordinación mónadas-cuerpo físicos, nos quedamos con un hueco explicativo que amenaza la coherencia de la metafísica leibniziana.<sup>42</sup>

---

una ley. Podemos conceder que, para esta cuestión, Leibniz tiene una respuesta que da razón y explica esto: a saber, que Dios las ha creado de modo que cada una incluye los predicados que le corresponden y que, además, son coherentes con los que tienen las demás, de suerte que en realidad no es necesario ningún tipo de comercio causal entre las mónadas.

<sup>41</sup> Leibniz, *Escritos filosóficos, colección Teoría y Crítica*, Madrid, Mínimo Tránsito, 2003, p. 257. Para más sobre la pobre opinión que Leibniz tiene respecto de la postulación de milagros, decretos divinos o fuerzas ocultas en tanto que explicaciones, véase Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, colección Biblioteca de la literatura y el pensamiento universales, Madrid, Editora Nacional, 1977, p. 62.

<sup>42</sup> Una solución tentativa a esta problemática, sugerida por Alejandro Herrera Ibáñez durante *Las jornadas Leibniz*, llevadas a cabo en abril del 2016 en la UACJ, sugiere que las mónadas determinan el mundo corpóreo, físico, sólo con una especie de impulso inicial, después del cual cada serie de sucesos, metafísicos y físicos, seguiría su propio derrotero de forma independiente, pero armónica. Pero esta propuesta presenta la misma limitación que el decreto divino. Al cesar la influencia metafísica

La buena noticia para el sabio de Leipzig es que contaba de hecho con una explicación que, en principio, podría hacer inteligible la sincronía entre mónadas y cuerpos físicos. La mala es que dicha explicación va en contra de la doctrina de la armonía preestablecida y la solución paralelista al problema mente-cuerpo. La explicación que da razón y hace inteligible la sincronía del ámbito sustancial y del corpóreo tiene que ver, precisamente, con la aceptación del argumento de la naturaleza intrínseca. Según Leibniz, las propiedades relacionales o extrínsecas de los cuerpos son insuficientes para explicar la regularidad de las leyes de la naturaleza, para explicar por qué el mundo físico es como es. Para dar razón de la regularidad de las leyes físicas y la naturaleza en general, es necesario apelar a sustancias reales con propiedades intrínsecas que hagan inteligible los cambios, movimientos y transformaciones del mundo corpóreo. De esto se sigue que la sincronía o coordinación entre mónadas y cuerpos físicos no obedece a milagros, o mandatos divinos o propiedades ocultas, sino a la determinación operante y constante de las mónadas respecto de lo físico. Es la fuerza, la potencia activa de las mónadas, que se funda en sus propiedades intrínsecas –percepción y apetición–, la que condiciona y da razón, en todo momento, de la realidad en el nivel fenoménico corpóreo.

La cuestión de qué le vendría mejor a Leibniz, ser un paralelista o un panpsiquista –dado su compromiso con las premisas del argumento de la naturaleza intrínseca– se reduce, entonces, a la cuestión de cuál principio es más importante dentro de la filosofía leibniziana: el de la armonía preestablecida o el de razón suficiente. No elaboraré aquí sobre esta cuestión. En lugar de esto, finalizaré este escrito con una propuesta de solución para este dilema. No sería necesario sacrificar ninguno de los dos principios si se restringe la operatividad de la armonía preestablecida tan sólo al plano me-

---

después del primer momento, ¿por qué o en virtud de qué debería la serie de sucesos físicos seguir siendo regular?

tafísico. Es decir, si se establece que las mónadas no tienen interacción de ningún tipo *entre ellas*, mientras se concede que sí pueden influir y hasta determinar los fenómenos del mundo físico. Hasta donde alcanzo a ver, esta postura es consistente con el principio de razón suficiente, puesto que ninguna de las dos situaciones –el aislamiento metafísico de las mónadas, por un lado, y su influencia en los fenómenos físicos– es un misterio o un milagro, toda vez que existen explicaciones para cada una dentro del sistema leibniciano. Por otro lado, estas estipulaciones son también consistentes con las tres premisas del argumento de la naturaleza intrínseca que suscribe Leibniz, pero no con el paralelismo psicofísico, dado que éste comporta la negación de cualquier tipo de relación de determinación entre las mónadas o almas y los cuerpos físicos. De esto se sigue que, la maniobra que representa el menor costo para el sistema leibniciano, implica inmolar su paralelismo en el altar del principio de razón suficiente, en favor del epifenomenismo invertido pansiquista. Antes de concluir, es necesario apuntar que la solución aquí sugerida tiene un grave defecto: es difícil encontrar en los escritos de Leibniz pasajes que la respalden. Peor aún, al parecer, Leibniz se mostró satisfecho con su solución paralelista hasta su última obra importante, *La Monadología*.<sup>43</sup>

## Referencias

- Alter, Torin y Nagasawa, Yujin (compiladores), *Consciousness in the physical world: Perspectives on Russellian Monism*, New York, Oxford University Press, colección Philosophy of mind, 2015.
- Churchland, Paul. *Materia y conciencia: Introducción contemporánea a la filosofía de la mente*, Barcelona, Gedisa, 1999.

---

<sup>43</sup> Cfr. Leibniz, *Discurso de metafísica - Monadología - Escritos*, colección Biblioteca de grandes pensadores, Madrid, Gredos, 2011, p. 248.

Herrera Ibáñez, Alejandro. "¿Fue Leibniz un paralelista psicofísico?", en Benítez, Laura y Robles, José Antonio (compiladores), *El problema de la relación mente-cuerpo*, colección *La filosofía y sus problemas*, México, UNAM/Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1993, pp. 119-134.

Jolley, Nicholas. *Leibniz*, New York, Routledge, 2005.

Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Discurso de metafísica –Monadología– Escritos*, colección Biblioteca de grandes pensadores, Madrid, Gredos, 2011.

---

\_\_\_\_\_ *Escritos filosóficos*, colección Teoría y Crítica, Madrid, Mínimo Tránsito, 2003.

---

\_\_\_\_\_ *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, colección Biblioteca de la literatura y el pensamiento universales, Madrid, Editorial Nacional, 1977.

Nagel, Thomas. "¿Cómo es ser un murciélago?", en Ezcurdia, Maite y Hansberg, Olbeth (compiladoras), *La naturaleza de la experiencia*, Colección Filosofía contemporánea, vol. 1, Sensaciones, México, UNAM/Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2003.

Seager, William y Allen-Hermanson, Sean. "Panpsychism", en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2013:  
<<http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/panpsychism/>>

Skrbina, David. "Panpsychism in history", en Skrbina, David, *Mind that abides: Pansychism in the new millennium*, Amsterdam, John Benjamins Publishing Company, 2009, pp. 1-29.

---

\_\_\_\_\_ Strawson, Galen, "Realistic monism: Why physicalism entails panpsychism", en Freeman, Anthony (compilador), *Consciousness and its place in nature: Does physicalism entail panpsychism*, Exeter, Imprint Academic, 2006, pp. 3-31.





II  
ESTUDIOS ACERCA  
DE LOS NUEVOS ENSAYOS SOBRE  
EL ENTENDIMIENTO HUMANO



# FELICIDAD EN LEIBNIZ: *VIDEO MELIORA PROBOQUE*

Marco Alberto Bautista Moreno<sup>1</sup>  
Becario del Programa de Apoyo a la Investigación  
para el Desarrollo y la Innovación (PAIDI)  
de la Facultad de Estudios Superiores Acatlán, UNAM

*Una luz surgió para el justo, y el regocijo  
para los rectos de corazón.*

Salmo 97:11

## **Introducción**

En nuestros días, y hablo de nuestro siglo XXI, parece que hemos olvidado aquel estado en el que, con mucho esfuerzo,

---

<sup>1</sup> Agradezco al Programa de Apoyo a la Investigación para el Desarrollo y la Innovación (PAIDI) "Filosofía Moderna: las bases de la Modernidad" de la Facultad de Estudios Superiores Acatlán, por el generoso apoyo brindado al Seminario Permanente de Filosofía Moderna, coordinado por el Dr. Luis Antonio Velasco, sin el cual no hubiera sido posible la realización de este trabajo.

tantos hombres se han ocupado en construir. Me refiero, pues, a aquel estado de plenitud humana, estado en el cual se deberían enaltecer las grandezas humanas y en el que, por sólo oír de ellas, nos entusiasmaríamos lo suficiente como para fijar ahí nuestra atención. Siendo así, en esta ocasión ensayaré sobre uno de los temas más controvertidos para el hombre: la felicidad. Sin embargo, para poder desarrollar este tema debo hacer una pequeña precisión.<sup>2</sup>

El problema leibniziano que opté para desarrollar aquí es uno que no se halla en la superficie de dicha obra, a saber, el tema de la felicidad. Lo que en éste me llamó mucho la atención fue saber, en primera instancia, por qué se ubica o sale a la luz en ese lugar en específico y no en otro. Luego, quise inquirir en la razón por la cual, en efecto, resulta tan difícil dar con tan preciado bien, y es que muchas observaciones apuntaban hacia el hecho de que era más fácil errar que dar en el blanco. Tal ha sido el motivo que impulsó el presente ensayo.

El debido cuidado con el que hemos de cerrar el presente trabajo no se circunscribe a estas únicas reflexiones, pues reconozco que dicho tema no puede ser tratado a la ligera. Por eso, para que el tema no se nos escape de las manos, así como para tampoco colocar un sombrero gigante en cabeza pequeña, me limito en abordar el pensamiento de Leibniz en los *Nuevos Ensayos sobre el entendimiento humano*. Sin embargo, y dado el rigor del tema, comenzaré por desmenuzar el problema en dos opúsculos del filósofo alemán que hablan

---

<sup>2</sup> Por otro lado, debo mi agradecimiento al Seminario Permanente de Filosofía Moderna de la FES Acatlán, a cargo del Dr. Luis Antonio Velasco Guzmán, por tener la oportunidad de abordar el pensamiento del filósofo G. W. Leibniz. El pensamiento de dicho autor, tan vasto y prolífico, nos brinda la oportunidad de abordar un tema de grandes magnitudes, a saber, el de la felicidad.

únicamente de la felicidad.<sup>3</sup> Y para no abarcar el mar entero con un vaso, tomaré de aquellos la parte que considero conveniente para poder ahondar la reflexión en los *Nuevos Ensayos*. Ésta viene a ser una reflexión en torno a la felicidad, fijando la mirada en por qué se yerra en alcanzar tanpreciado bien. Pero así enunciado el problema aún resta decir cómo se irá hilando a lo largo del ensayo. Debemos limitar con precisión nuestra reflexión.

Para lo cual he de ceñirme principalmente a la obra antedicha del filósofo alemán, pese a esto, cabe señalar que ésta debe ser sopesada constantemente con la obra homónima del Locke, es decir, con su *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Y esto sucede dado el rigor que merece la propia obra de Leibniz al ser una contestación, además de ingeniosa, puntual, sobre los argumentos presentados por el filósofo inglés. Ingeniosa porque lo hace por medio de un diálogo, cuyos personajes no son nada más y nada menos que el “amado por Dios” y el “amante de la verdad”, es decir, Teófilo y Filaletes. Leibniz, como es de esperarse, es el primero, Locke, el segundo. Puntual porque su obra reproduce, si no fiel, sucintamente cada libro y capítulo de la obra del filósofo inglés. Por ello, debemos fijar la mirada en el Capítulo XXI del Libro Primero, “Sobre la potencia y la libertad”, pues ahí sale a la luz el tema en cuestión.

Así, divido el ensayo en cuatro partes. En la primera hago un bosquejo de las razones, previas a la elaboración de los *Nuevos Ensayos*, de dónde sale el tema de la felicidad en relación con la potencia y la libertad, ya que dicho examen nos ofrece una explicación de por qué extender la investigación en la obra homónima de Locke y no precisamente en tales opúsculos; en la segunda me detengo a pensar en por qué nuestro pensador alemán realizó un ligero cambio en el título

---

<sup>3</sup> Leibniz, G.W. “De la felicidad” en *Escritos filosóficos*, edición de Ezequiel de Olaso, Buenos Aires, Charcas, 1982; “La felicidad” en *Leibniz: escritos teológicos y religiosos*, Biblioteca Grandes Pensadores, Madrid, Gredos, 2011.

del capítulo susodicho; en la tercera, tras haber llegado a una pequeña hipótesis, pasaremos a revisar los argumentos principales con lo que se aborda el tema de la felicidad; finalmente, con ayuda de los apartados anteriores, haremos un esfuerzo por explicar y problematizar el por qué se yerra en la búsqueda de la felicidad, haciendo mayor énfasis en el pensamiento de Leibniz y no tanto en el de Locke. Es por esta razón que la parte latina del mi título reza de la siguiente manera: “veo lo mejor y lo apruebo”. Así es, nos adentraremos al problema bajo la idea de que, en efecto, vemos qué es la felicidad y, por tanto, la aprobamos, pues, ¿quién negará que todos queremos ser felices? Y así, demos continuidad a nuestra reflexión con base en los criterios señalados.

#### La cuestión de la felicidad antes de los *Nuevos Ensayos*

Haría falta, pues, un pequeño preámbulo para poder tratar la cuestión de la felicidad específicamente en los *Nuevos Ensayos*. Para ello, los pequeños escritos de Leibniz sobre la felicidad arriba señalados nos ofrecen muchas pistas y puntos clave por su contenido, a saber, en querer ahondar y ver la relación entre poder (o potencia, cuestión que veremos más adelante), libertad y felicidad. Específicamente saber por qué la felicidad está íntimamente relacionada con las primeras dos. Sin embargo, también hay que saber de dónde nos viene la pregunta por la felicidad, asunto a escavar en los siguientes párrafos.

Considero que para allanar el terreno podemos comenzar por meditar en torno a las siguientes palabras de Leibniz en *De la felicidad*: “la perfección se muestra en la fuerza para actuar, ya que todo ser consiste en una cierta fuerza, y a mayor fuerza, más elevado y libre es el ser.”<sup>4</sup> Debemos fijar nuestra atención en las palabras “perfección”, “fuerza” y

---

<sup>4</sup> Leibniz, G. W. *Op. cit.*, *Sobre la felicidad*, pp. 457: 422.

“libre” para esclarecer lo que el filósofo alemán nos está queriendo decir. Comencemos por indagar qué se está entendiendo por perfección. Nuestro autor responde diciendo que la *perfección* no es otra cosa que cierto *placer*.<sup>5</sup> Ahora bien, los placeres vienen a ser de dos: del alma o de los sentidos.<sup>6</sup> Si los placeres son la sensación de una perfección, entonces habrá una perfección del alma y de los sentidos. El placer del alma consistirá, pues, en el conocimiento de las razones, en el conocimiento del Ser; por otro lado, el placer de los sentidos, cuando éstos se aproximan a los del alma, son aquellos que provienen de la música y de la simetría,<sup>7</sup> de lo contrario serían imperfecciones, justamente lo opuesto a lo que estamos buscando. Este viene a ser el modo en el que buscamos la perfección, conforme al alma o a los sentidos. Estamos, como se ve, ante la búsqueda de tal o cuál perfección, puesto que ésta nos causa placer. Y es por esta razón que a lo largo de la historia del hombre muchos se ven en la constante necesidad de señalar cómo y cuáles son los medios y objetos por los que llegamos a dicha perfección.<sup>8</sup> No obstante, hasta

---

<sup>5</sup> Leibniz, G. W. *Ibid.*, pp. 455: 420.

<sup>6</sup> Y aquí cabe destacar lo siguiente, que al dividir los placeres en dos esto no quiere decir que estén separados en sí mismos, por el contrario, sólo los estamos distinguiendo. Ya veremos la importancia de este señalamiento.

<sup>7</sup> Para las dos últimas definiciones *Cfr.* Leibniz, *op. cit.*, *La felicidad*, p. 694. Ahora bien, a mi parecer, Leibniz distingue estos dos en tanto que ciencias y artes, porque la primera corresponde a las razones y principios, mientras que la segunda, de la simetría, correspondería a la pintura, escultura, poesía, etc. Sin embargo, lo importante es notar que todo placer para los sentidos está no sólo guiado, sino regulado por la razón. Esto rompe, inicialmente, con la acepción corriente de *placer* como corrupción, mala inclinación o perversión del alma.

<sup>8</sup> No es mi pretensión, *grosso modo*, ofrecer una respuesta a tal cuestionamiento a lo largo del presente ensayo, pero esto no le resta importancia, ni esfuerzo, a nosotros como lectores de Leibniz en querer ver y pensar de qué clase son dichos medios. En efecto, estoy en el compromiso de esbozar mi punto de vista al respecto y con el presente trabajo espero no quedar, lector, en deuda.

este punto nos conformamos con ver qué está entendiendo Leibniz cuando habla de perfección, es decir, cuando nos dice que es un placer.

Pues bien, cuando el alma está en un estado de placer es a lo que, acorde a nuestro autor, llamamos *alegría*.<sup>9</sup> Esto quiere decir que, en la búsqueda de las perfecciones del alma, de las razones, cuyo ejercicio se da por medio de la inteligencia, y en la medida en la que demos con dichas verdades, el alma siente placer, y por ende tal estado es lo que nos causa alegría. Y no es que la alegría esté escindida de los placeres de los sentidos, porque bien puede suceder que nos demos cuenta de una verdad o una razón, conforme a los preceptos de la inteligencia, y que, a su vez, nos vengan dadas por los sentidos. Dicho en otras palabras, nada impide que por medio de una escultura o de una pintura podamos llegar a saber qué sea la piedad, caridad, benevolencia o justicia.

Así, el conocimiento de los placeres es aquel que nos viene dado por medio de las razones, ya sean en sí mismas o las derivadas de la naturaleza. De ahí la constante búsqueda, por ejemplo, de qué causa la diversidad de los colores en el arcoíris; por qué los planetas se mueven en tales direcciones; en sí la luz viaja a través de fotones u ondas; en fin, todo ello es la muestra de que buscamos una perfección, la cual, efectivamente, nos produce alegría, puesto que nos causa placer.

Cuando nuestro actuar está regido por los hallazgos de la razón, y mientras nos ejercitamos en ello, es a lo que llamamos *virtud*,<sup>10</sup> por eso la alegría no puede ser cosa de un instante, sino constante, ya que hacemos todo lo posible para que tal placer no se desvanezca al momento siguiente. Por tanto, la permanencia de la alegría es a lo que llamamos *felicidad*.<sup>11</sup> Hay momentos en que nos sentimos verdaderamente

---

<sup>9</sup> Leibniz, G. W. *Ibid.*, pp. 455: 420.

<sup>10</sup> Leibniz, G. W. *Op. cit.*, *La felicidad*, p. 693.

<sup>11</sup> Leibniz, G. W. *Op. cit.*, *Sobre la felicidad*, pp. 455: 420.



afligidos y, por tanto, decimos ser infelices, justamente por la falta de dicho placer, del que nos viene al no procurar su permanencia. Siendo así, el placer que se obtiene por la búsqueda o consecución de un placer, cuando éste es duradero, y a la par en la que nos ejercitamos en ello, tal cosa es la felicidad, por tanto, la felicidad es una perfección. Y a esto llegamos al colocar nuestra atención en la palabra “perfección”. Con lo cual podemos afirmar que la búsqueda de la felicidad es la mayor de las perfecciones posibles, aquella que produce un placer duradero con base en el recto juicio de la razón, pues se deriva de los goces del alma con el cuerpo.

Ahora coloquemos la mirada en la palabra “fuerza”. Recordemos la cita: “la perfección se muestra en la *fuerza* para actuar...”. La fuerza, conforme a lo ya expuesto, viene a ser la *permanencia* de la alegría, la que conduce todos nuestros actos conforme a la razón, esto es, en siempre procurar hacer el bien.<sup>12</sup> La fuerza (o el poder) que tenemos en permanecer en estado de alegría es el ejercicio de la virtud que muestra, evidencia, luce y denota nuestra constante búsqueda de una perfección. Dicha fuerza es la que nos permitirá decir que incluso en los momentos de mayor miseria no todo está perdido porque, en efecto, *podemos* ser felices.

Siendo así, estamos frente a una fuerza que se dirige a una cierta perfección, es decir a la entera disposición y permanencia de la alegría en cualquier momento. Es en la posibilidad de esto último donde la *libertad* sale a la luz, puesto que si tal fuerza es aplicada en todas nuestras acciones, entonces no hacemos otra cosa que mostrar una de las más grandes cualidades del hombre, el ser libre. Porque tan verdad es que *podemos* como que *no podemos* lograr aquello, es decir, permanecer constantemente en un estado de alegría. Pero si esto

---

<sup>12</sup> Leibniz, G. W. *Ibid.*, p. 696. Hacer el bien debe entenderse como una conclusión a la que se llega por medio de la razón cuando se reflexiona sobre el actuar. Recordemos, todo está regulado por la razón. Esto resulta relevante para dar el salto hacia *Los Nuevos Ensayos*.

es verdad, habrá, por necesidad, algo que impida tal acometido. Por tanto, para que haya un esfuerzo por permanecer en un estado constante de alegría debe haber, por otro lado, algo que lo obstaculice, que nos haga desistir de tal empresa, o bien, que eso mismo nos impulse en alcanzar, efectivamente, la felicidad.

Así, nuestra mirada se ha colocado bajo este último término: "libre". El conjunto de perfección, fuerza y libertad están estrechamente ligados por aquello que llamamos felicidad, pues en la perfección del cuerpo o del alma notamos que actuamos con tal fin en aras de un bien mayor. La fuerza es el medio por medio del cual acometemos dicho estado; pero esta fuerza a veces se ve impedida; y cuando consigamos salir victoriosa de dicha batalla podemos decir que el agente de tal actividad es libre. La libertad viene a ser aquella fuerza sin la cual no podríamos alcanzar aquello que llamamos felicidad. Para decir que la fuerza con la que actuamos es enteramente libre no debe haber nada que la detenga, pues lo que buscamos es la perfección del alma o del cuerpo. Y aunque alma y cuerpo representan una unidad, el hecho de que no estén fundidas, como sucede con ciertas aleaciones, nos arroja nuestro problema en cuestión, es decir, la relación del poder y la libertad, en cuyo estire y afloja nos topamos inherentemente con la felicidad. Y no podría ser de otro modo si las perfecciones del cuerpo y el alma marcharan al unísono; asunto que no es fácil de distinguir, pero que dicha tensión nos permite ahondar en si el hombre tiene la libertad de poder o no poder hacer tal cosa para perfeccionarse, para ser feliz. Por eso, como nos dice Leibniz, "la *sabiduría* es la ciencia de la felicidad,"<sup>13</sup> ya que la práctica de la sabiduría no es otra cosa que la *virtud*.<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> Leibniz, G. W. *Ibid.*, p. 693.

<sup>14</sup> *Cfr. Idem.*

Por tanto, en un primer nivel, si la fuerza del actuar conforme a la sabiduría radica en el ejercicio de la inteligencia, no debería sorprendernos que la discusión en torno a la felicidad se halle en un libro llamado *Los Nuevos Ensayos sobre el entendimiento humano*; en un segundo nivel, la felicidad se relaciona directamente con la libertad al percatarnos de que existe algo que nos impide alcanzar dicho estado permanente de alegría. Tal viene a ser, pues, la razón por la cual reflexionaré y ensayaré con mayor detenimiento el asunto de la felicidad en la obra homónima de Locke que nuestro autor alemán nos ha legado. Con ello hemos delimitado nuestra reflexión en torno a las palabras previamente citadas de Leibniz y puedo continuarla en *Los Nuevos Ensayos*.

#### Potencia y/o libertad en los *Nuevos Ensayos*

Lo primero que debe ocupar nuestro pensamiento es saber por qué Leibniz intituló el Capítulo XXI como “Sobre la potencia y la libertad”, mientras que Locke lo colocó simplemente como “Sobre la potencia”. Habiendo elaborado una hipótesis con respecto a lo anterior, pasaremos a decir cuál es la relación entre la libertad con la felicidad desde la perspectiva de los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*.

No hay que perder de vista que la obra antedicha del pensador alemán no puede ser entendida por sí misma sino a contraluz desde la célebre obra de Locke. Reitero esto por lo siguiente: la palabra usada por el pensador inglés para dicho capítulo es *power*, término que bien puede traducirse como “potencia” o, según lo veo más conveniente, como “poder”. Pensar en potencia en vez de poder nos lleva de inmediato con aquel que fijó las bases para dicho término, Aristóteles.<sup>15</sup> Sin embargo, tengo la sospecha de que Locke no estaba siguiendo al pie de la letra al Estagirita cuando

---

<sup>15</sup> Aristóteles. *Metaphysica*, 1019a15-1020a20.

escribía “*Of Power*” en su *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Esto porque el poder, en primera instancia, es un movimiento. Leibniz estaba consciente de lo conflictivo de dicho término pues la primera intervención de Teófilo es: “si la *potencia* se corresponde con el vocablo latino *potentia*, se opone al acto, y el paso de la potencia al acto se llama *cambio*.”<sup>16</sup> Esta definición es netamente aristotélica,<sup>17</sup> y el problema en cuestión no es sólo físico, sino moral y por extensión, político.

Hay que subir al siguiente peldaño. Con Aristóteles el término de potencia está empleado con justicia tanto en la *Física* como en *Acerca del alma*. La potencia viene a ser aquel movimiento que, por antonomasia, le compete a todo ser vivo, a todo aquello que se da por y según la naturaleza. Cuando la cosa se mueve para mantenerse siendo lo que es, es decir, para perfeccionarse, ya no estamos hablando simplemente de una potencia, sino de una entelequia.<sup>18</sup> Tal movimiento tiene la única finalidad de mantener a la cosa para su existencia, v. g. la semilla que deviene en árbol, el infante que deviene adulto. El movimiento de todo cuerpo natural, sea de crecimiento, traslación o generación (por mencionar algunos), en tanto que permite su estado de plenitud, tal movimiento sería una entelequia.<sup>19</sup> Esta definición no ha

---

<sup>16</sup> Leibniz, G. W. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, edición de Javier Echeverría Ezponda, Madrid, Alianza Editorial, 1992, p. 197. Esta es la edición utilizada para el presente trabajo; en las referencias al texto, además de indicar la(s) página(s) de esta edición, añadiré los datos de los pasajes del libro en los términos canónicos de: Libro, capítulo y parágrafo; en este caso: II, xxi, §1.

<sup>17</sup> Aristóteles. *Physica*, 201a10-11. Este viene a ser uno de los pasajes más controvertidos, y de difícil traducción, de la *Física* con respecto a la definición de “cambio” o “movimiento” dada por Aristóteles, pues dicha obra viene a ser, *grosso modo*, el tratado sobre el movimiento (*physis*).

<sup>18</sup> Aristóteles. *De anima* 412a10-412b15; *Physica* 192b10-20.

<sup>19</sup> Para una mejor comprensión del término *entelequia*, remito al lector a la introducción de la siguiente obra: Sachs, Joe. *Aristotle's Physics*, Rutgers University Press, Nueva Jersey, Nueva Brunswick, 1995.

dejado el plano físico, de lo natural, y sucede que Locke lo está pensando directamente con los movimientos de la mente. Veamos.

Notemos lo siguiente: el filósofo inglés no está pensando en el cambio literalmente en el sentido físico-natural de los cuerpos. Reconoce que es una de las maneras a partir de las cuales nos llega la idea de cambio, pero esto no es lo esencial en el argumento. Y esto lo notamos en cómo Locke inicia la primera definición de lo que la potencia es.<sup>20</sup> La potencia se advierte en las cosas exteriores y se la considera en la posibilidad de que cualquiera de nuestras ideas simples cambie. Con esto vemos que el énfasis de dicho término está en los cambios de la mente y no tanto en los exteriores (pero tampoco se deben desatender los segundos). Visto así, con Locke no sólo se habla de movimientos exteriores al cuerpo, sino de los movimientos de las ideas y pensamientos, los cuales, nótese, no son estrictamente físicos, aunque su punto de arranque haya sido algo tangible. Ahora bien, Leibniz nos advierte de dicho asunto al haber colocado una conjunción en el título del Capítulo XXI. Dicho en otras palabras, el poder y la libertad son dos cosas distintas, mas no una como lo pensaba Locke,<sup>21</sup> aunque comparten el mismo origen.

Siendo así, desde mi perspectiva, emplear el término potencia en vez de poder implica permanecer en eventos físicos o naturales –en el sentido de *physics*–; cuando se habla de poder se tiene por supuesto la idea del hacer, esto es, dado que yo puedo o no puedo hacer esto o aquello tengo el poder de llevarlo a cabo. Esto nos conduce hacia la posibilidad de continuar una discusión dentro de los terrenos de la moral. Y

---

<sup>20</sup> Locke, John. *Ensayo sobre el entendimiento humano*, México, FCE, 2013, pp. 214-215: I, xxi, §1.

<sup>21</sup> Mi pretensión es mostrar, a su vez, que con Locke el poder y la libertad son la misma cosa, pues ésta es exclusiva del hombre; para Leibniz, la libertad está puesta, incluso, en los cuerpos cuando se mueven hacia tal o cual dirección. Esto se verá con mayor claridad a lo largo del escrito.

sucede que si un hombre puede hacer muchas cosas es un hombre poderoso; *poder hacer* sería el poder por antonomasia. Entonces la pregunta sería: ¿Qué podemos hacer en tanto que se nos ha dado dicha facultad, la del poder? Conservemos esta pregunta en la memoria para retomarla más adelante.

Así, la potencia es un movimiento; si éste mueve nuestras acciones lo llamamos voluntad, pero con el sentido de guía o rector de nuestras pasiones. ¿Por qué hago esta distinción? Porque Teófilo dice: “Si aquello que obra sin impedimento es *libre* [este es el punto de vista de Locke], cuando la pelota ya está en movimiento en un horizonte seguido sería un agente libre.”<sup>22</sup> Esta intervención de Teófilo es el parteaguas para entender el *poder* con el sentido de *potencia*. El pensador inglés –y creo que muchos de nosotros– no decimos que una bola de tenis sea libre por el simple hecho de moverse, por tanto, los únicos a los que podemos llamar libres, en sentido estricto, son aquellos seres que tienen voluntad. Pero Leibniz objeta esto último diciendo que no siempre sucede así, de lo contrario, ¿cómo calificar los movimientos que son impelidos por una fuerza superior o igual a ellos? De ahí nuestros términos de resistencia, inercia, impenetrabilidad y fuerza;<sup>23</sup> de ahí que ahora hablemos de movimientos uniformemente rectilíneos, caídas libres o movimiento libre de los cuerpos.

Para el filósofo inglés esto no tiene cabida dentro de los límites de su *Ensayo* por dos razones: por un lado, la reflexión gira en torno a saber los límites del entendimiento humano, según se coteja en la “Epístola al lector” y en la “Introducción”,<sup>24</sup> como resultado de reflexionar sobre los principios de la moral y de la religión revelada;<sup>25</sup> por otro

---

<sup>22</sup> Leibniz, G. W. *Op. cit.*, p. 204: II, xxi, §10.

<sup>23</sup> *Cfr. Op. cit.*, p. 198: I, xxi, §2.

<sup>24</sup> Locke, *op cit.*, “Epístola al Lector”, p. 7.

<sup>25</sup> Nicholas Jolley, “Locke on Faith and Reason” en Newman, Lex, *The Cambridge Companion to Locke’s “Essay concerning human understanding”*, Cambridge University Press, 2007, p. 436. Es en este artículo donde baso mi

lado, la pregunta correcta con respecto al poder es si el hombre tiene lo necesario para cambiar u ordenar sus pensamientos y, por ende, cambiar o frenar sus inclinaciones, sus pasiones. Es en esto último donde Leibniz difiere de Locke, aunque ambos afirman que sí, es decir, que sí se pueden frenar y controlar las pasiones, pero no bajo las mismas razones y circunstancias.

Leibniz separa a la potencia de la libertad y ya desde ahí comienza el cambio de panorama. Con Locke, el discurso sobre la libertad se halla inmerso en el capítulo sobre el poder porque éste es, de entrada, un cambio que notamos a partir de la mudanza de los cuerpos, de su generación y del cambio, evidentemente, de nuestras ideas. El poder es una idea simple porque nos viene dada por la propia experiencia cuando mudamos de parecer, de opinión e incluso de creencias. Así comienza el argumento del Capítulo XXI en ambos pensadores. Con el pensador inglés la elección es un acto de la voluntad, la voluntad está determinada por el deseo y al deseo lo mueve la constante búsqueda de la felicidad por la ineludible presencia de malestares, dolores o inquietudes. Pero la voluntad y la libertad son dos poderes, no dependientes el uno del otro. Visto así, la libertad sale a la luz en el discurso lockeano porque es el poder que al hombre le ha sido dado para buscar la felicidad.<sup>26</sup> Por tanto, si el hombre consigue vivir así, es libre.

Con Leibniz la potencia la estaríamos entendiendo, según lo anterior, como un movimiento que es puesto de manera general para todo lo existente, en tanto que creación. Es decir, todo cuerpo, al ser generado, ha sido dotado de movimiento, lo cual no implica necesariamente un movimiento *a posteriori*, sino *a priori*. Otra manera de verlo es decir que todo está en

---

opinión de que tal es la finalidad del *Ensayo*, pues su origen viene dado por dicha reunión con sus amigos.

<sup>26</sup> Cfr. Locke, *op. cit.*, pp. 231, 239, 263: I, xxi, §31, § 42, §73.

movimiento.<sup>27</sup> En contraposición con Locke, el poder necesariamente requiere de la voluntad; con el filósofo alemán no. Esto lo vemos a partir de que con el filósofo inglés el tema de la potencia adquiere relevancia y se desarrolla en el ámbito de las acciones (elección y deseo); con Leibniz en el movimiento, y por eso el término potencia también se aplica en el mismo nivel para con los demás cuerpos. Nos dice, por medio de Teófilo, que “los cuerpos no podrían recibir ningún movimiento por medio del choque a no ser que ya tuviesen anteriormente movimiento en sí mismos.”<sup>28</sup> En otras palabras, los cuerpos se mueven porque “pueden” moverse. Los cuerpos tienen en sí mismos el movimiento, no en acto, pues cuando algo los empuja sólo así son movidos. Si esto último sucede con los cuerpos tangibles, ¿no estará insinuándonos Leibniz que todos ya somos libres, como si aquella facultad se hallase dormida y sólo se requiere de ser despertada por algún detonante? Por un lado sí, pero por el otro no.

Decir que sí implica que todos, sin excepción, podemos ser felices en todo momento, lo único que haría falta sería su detonante, en este caso hacerlo presente. Ahora, decir que no implica que, en efecto, no somos felices en todo momento y que justo por eso buscamos el cómo llegar a serlo. Sin embargo, al ser la felicidad lo primero que buscamos,<sup>29</sup> en tanto que perfección y como el mayor de todos los bienes, inmediatamente nos damos cuenta que su posibilidad está supeditada en el reconocimiento de nuestra libertad. La prueba de lo

---

<sup>27</sup> Esta idea apunta más hacia una noción cristiana, y me parece que no hacemos mal en entenderla de dicho modo. El problema es que para ello requeriríamos de una interpretación, mínimamente, del *Génesis*. Sin embargo, basta con captar la idea de que todo está en movimiento independientemente de si hay un agente externo que lo provoque.

<sup>28</sup> Leibniz, G. W. *Op. cit.*, p. 199: I, xxi, §4.

<sup>29</sup> Recordemos las palabras del Estagirita, el bien es aquello a lo que todas las cosas aspiran, *Cfr.* Aristóteles *Ethica Nicomachea* 1094a5. Asimismo, no olvidemos lo que hemos dejado asentado en la primera parte del ensayo.



anterior se halla en la pregunta: ¿Puedo ser feliz? Porque podemos afirmar que de momento no somos felices, pero la felicidad no está fuera, sino dentro de nosotros, tal como sucede con los cuerpos que ya tienen de antemano el movimiento en sí mismos. Esto no quiere decir que ya somos felices pero que no nos hemos dado cuenta de ello, sino que, si queremos aspirar a ser felices, lo que hace falta es buscar en nosotros mismos. Buscar en nosotros mismos vendría a ser, en este punto, hallar ese movimiento que ya está puesto de antemano en los cuerpos. Lo que debemos hallar es aquella idea de la felicidad grabada en nuestro interior. La búsqueda es, por tanto, un esfuerzo por parte de la razón. Esto tiene un sentido analógico con respecto a los objetos sensibles, resta contrapesarlo meramente con la razón y su relación con las pasiones, de lo contrario no habría cabida para la libertad.<sup>30</sup> Hasta este momento el señalamiento apunta hacia el qué hay que buscar, más adelante veremos cómo habría que buscarla.

Con esto, el Capítulo XXI de los *Nuevos Ensayos sobre el entendimiento humano* tiene por tema central a la potencia, cuyo eje es la felicidad por medio de la libertad. Si Leibniz no lo intituló como “Sobre la potencia y la felicidad”, o simplemente como “Sobre la felicidad” –ya que no es el único subtítulo al que le hace adiciones, sino que hay otros tantos con supresiones o modificaciones–<sup>31</sup> es porque la libertad resulta ser el medio, o la facultad, por medio de la cual la felicidad es posible. Esto nos lleva a dos preguntas: ¿Podemos ser felices sin ser libres?, ¿podemos ser libres sin ser felices? Lo primero es imposible, porque de ser así hasta las bestias serían felices y la experiencia nos dice que no sucede así. ¿Cómo sabríamos si somos felices si no nos hemos detenido a pensar si acaso lo somos? De haber felicidad sin libertad haríamos de

---

<sup>30</sup> Leibniz, *idem*.

<sup>31</sup> Leibniz, *op. cit.*, pp. 92; 197, 287; 488, 605, 623: I, ii; II, xxi, xxviii; IV, vii, xviii, xx. Estas vienen siendo las más representativas y que, bajo mi consideración, se relacionan directamente con la moral y la razón.

la felicidad una necesidad a la que todo hombre se ve movido sin tener el deseo de llegar a ella. En otras palabras, ser feliz sería como dejar caer la piedra al suelo, un movimiento necesario; pero la verdad es que ir tras la felicidad implica un mayor esfuerzo. Lo segundo es incoherente pues, ¿de qué nos sirve ser libres si con ello no conseguimos la felicidad?, ¿en qué se sustentaría el poder hacer o no hacer, pensar o no pensar, si no se tiene un fin que nos mueva hacia ello? Es así como nos adentramos a la pregunta sobre qué sea la felicidad.

### El mayor de todos los bienes

Resultaría demasiado pretencioso decir en tan poco espacio qué sea la felicidad, problema que ha ocupado la mayor parte, si no es que toda, de las preocupaciones y trabajos de los pensadores a lo largo de la historia del hombre. La pregunta por la felicidad es, en mi opinión, una pregunta seria, sea que ganemos mucho o poco terreno en el asunto. En el presente caso, la pregunta se torna relevante e inquietante porque sale a la luz en un capítulo que habla sobre la potencia o el poder. Además, como es bien sabido, Leibniz habla constantemente del mejor de los mundos posibles, que todo, como diría Cándido en la novela homónima de Voltaire, es y se da de la mejor manera; o como diría el mismo Voltaire en su *Poema sobre el desastre de Lisboa*: "todo está bien."<sup>32</sup> Para ello tenemos que dar un breve vistazo a las palabras de Locke en torno al tema para ver por qué Leibniz afirma esto.

Según el pensador inglés, la felicidad es un extremo del placer que para nosotros es desconocido; la miseria o desgracia vendría a ser el otro extremo del dolor y del que, a su

---

<sup>32</sup> Voltaire. "Cándido" en *Cuentos completos en prosa y verso*, edición crítica y traducción de Mauro Armiño, México, FCE, Ediciones Siruela, 2006. Véase esta edición tanto para el *Cándido* como para su *Poema sobre el desastre de Lisboa*, que se halla en las notas para dicha novela.

vez, tampoco tenemos certeza.<sup>33</sup> Y a la pregunta de por qué todos están detrás de la felicidad responde del siguiente modo: 1) porque el deseo, cuyo acicate es la ausencia de un bien, nos mueve a perseguir aquel estado en el que estemos libre de todo dolor<sup>34</sup> y 2) porque el bien mayor es lo mejor a lo que todo hombre debe aspirar.<sup>35</sup> Leibniz aborda el tema de la mano con Teófilo y Filaletes mayormente con respecto al primer punto. Del segundo, tanto Locke como el filósofo alemán no hablan mucho y lo mencionan de pasada, pero, evidentemente, con conocimiento de causa. Y esto sucede por dos buenas razones.<sup>36</sup>

Primero, Leibniz no está de acuerdo en que la felicidad consiste en aquel placer máximo del cual no tenemos noticia. Locke dice, citando a San Pablo, que dicha felicidad es lo que “ojo no vio, ni oreja oyó, ni ha subido en corazón de hombre.”<sup>37</sup> La felicidad para el filósofo inglés es un asunto de revelación y por tanto de fe. Las palabras del Santo cancelan toda posibilidad de que la felicidad sea transmitida por medio de los sentidos corpóreos. Se requiere de la creencia en la palabra del profeta, portador de la verdad en tanto que anunciada (como revelación), para saber que la felicidad no es asunto de este mundo. No en vano esta misma referencia la vuelve a utilizar en el Capítulo XVIII del Libro Cuarto, “Sobre la fe y la razón.”<sup>38</sup> Es decir, que los límites mismos de

---

<sup>33</sup> Cfr. Locke, *op. cit.*, p. 239: I, xxi, §43.

<sup>34</sup> Cfr. Locke, *ibid.*, p. 327: I, xxi, §39.

<sup>35</sup> Cfr. Locke, *ibid.*, p. 261: I, xxi, §72.

<sup>36</sup> Locke, casi al final del Capítulo XXI, señala que ha procurado evitar al máximo no hablar acerca de la certeza o probabilidad de un estado futuro, pues se sale de los límites tratados del tema. A mi parecer éste no puede ser entendido sin aquél, *cfr.* Locke *ibid.*, p. 261: I, xxi, §72. Tal es el caso que Leibniz reproduce exactamente dichas líneas del pensador inglés, *Cfr.* Leibniz, *op. cit.*, p. 241: I, xxi, §70.

<sup>37</sup> 1 Cor. 2:9.

<sup>38</sup> Locke, *op. cit.*, p. 695, 700: IV, xviii, §3, §7.

la razón no están totalmente supeditados a sus deducciones u operaciones, sino también a los asuntos de fe, de aquello que está más allá de nuestras facultades naturales y que, de algún modo, se siente en el corazón de los hombres. Siendo así, dar con la felicidad es vérselas con la esperanza cuyo supuesto sería un modo de vida religioso. Esto porque dichas palabras del Santo refieren a algo que no puede ser transmitido por medio de palabras humanas. Qué sea la felicidad no es asunto de la percepción inmediata o sensible, sino de la fe. Sin embargo, ésta, la fe, no está desprovista de toda razón, porque vivir esperanzados involucra cierta actividad del entendimiento. Esto nos dice que para llegar a saber qué cosa es la felicidad no debemos conducirnos únicamente por medio de los sentidos; porque para llegar a la comprensión de que la felicidad no es de este mundo debo, con ayuda de la fe y la razón, ir más allá de la experiencia inmediata (en tanto que sentidos del cuerpo) para llegar a esa conclusión, y posteriormente creer en ello.

Leibniz no reproduce la cita que hace Locke del Santo (1 Cor. 2:9) por medio de Filatetes, por el contrario, Teófilo responde diciendo que “la *felicidad* es un placer duradero.”<sup>39</sup> El giro con el que Leibniz responde tiene una severa consecuencia: la felicidad es presente, no futura. Por eso dice que la “*felicidad* es un camino entre los placeres.”<sup>40</sup> Pero como ambos no están en desacuerdo en que la felicidad verdadera, la que corresponde a la otra vida, es a la que todo hombre debe dirigir sus fuerzas, es decir, su poder, la felicidad está puesta, inherentemente, en el futuro, no en el presente. Así es como se gesta o aparece la larva de la libertad. De aquí la razón por la cual el discurso o la discusión en torno a la felicidad se halla inmerso en lo concerniente a la potencia o el

---

<sup>39</sup> Leibniz, *ibid.*, p. 225: I, xxi, §41.

<sup>40</sup> *Idem.*

poder, porque la pregunta es si el hombre *puede* o no *puede* ser feliz si es que así lo desea.

Cuando Leibniz nos dice que la felicidad es un camino entre los placeres es porque, de antemano, el placer resulta ser una sensación de perfeccionamiento,<sup>41</sup> mas no una perversión o mala inclinación del alma. Es decir, todo placer (regulado por la razón) nos conduce hacia la felicidad y en esa medida somos felices; para Locke, el placer se confunde con la verdadera felicidad y en realidad lo que deseamos es que dicho placer no desaparezca porque, nuevamente, es la sensación de dolor, de temor y por tanto la ausencia de un bien, la que nos conduce hacia la felicidad. Visto así, para Leibniz la felicidad es, efectivamente, presente, mientras que para Locke ésta lo es en tanto que futura. Esto en relación a nuestra vida como seres mortales y finitos que somos.

Segundo, lo que se halla en cuestión es por medio de qué nos es dable llegar a ese estado en el que, o bien estamos faltos de todo dolor, o bien gozamos pese a todos los malestares presentes. El asunto es, ¿cómo conocemos el bien? Hasta este momento se abren dos brechas, o el bien lo conocemos por vía de la razón –del entendimiento en el argumento lockeano– o, por el contrario, lo conocemos por vía del sentimiento –presuntamente el punto de vista de Leibniz–. En otras palabras, si el malo lo es por mala inclinación, necesita redención; si el malo lo es por ignorante, necesita educación. En el primer caso, el conocimiento del bien está subordinado al sentimiento. Para ser bueno se necesita tener buen corazón; en el segundo, para ser bueno se necesita ser sabio. Quieren, nuevamente, fe y razón separarse de nuestras manos. Pero no podemos escindirlas, mucho menos prescindir de ellas. Y me parece que Leibniz lo cree así. Nos dice que “la felicidad es suficiente con menos conocimientos [mas no sin ellos], siempre que haya más buena voluntad: de suerte que el más idiota

---

<sup>41</sup> Cfr. Leibniz, *ibid.*, p. 226: I, xxi, §46. Recordemos lo asentado en la primera parte.

puede llegar a ella con tanta facilidad como el más docto e inteligente.”<sup>42</sup> Bajo estas palabras entiendo que el hombre no sólo tiene conocimiento del bien, sino que llega a ser buen hombre en la medida en la que es educado y formado con esa finalidad. Dicho de otro modo, fe y razón se complementan mutuamente.

Nuestro propósito es llegar a saber cómo, si la verdadera felicidad está reservada en y para la otra vida, llegamos a ella en nuestro constante presente, en la vida cotidiana o en nuestra condición de hombres. Se requiere, como ambos autores aceptan, una educación con base en la virtud.<sup>43</sup> ¿Y no acaso este tipo de educación supone un modo de vida pagano?, ¿no fueron los griegos quienes instauraron las bases de una educación guiada por la prudencia, templanza y valentía? ¿Por qué hago esta contraposición? Porque de las nueve citas<sup>44</sup> o referencias que Locke hace en dicho capítulo, ocho nos remiten al contexto cristiano y sólo una al mundo pagano. Y cabe resaltar que, asombrosamente, esa única referencia proviene de las *Metamorfosis* de Ovidio: “*Video meliora proboque, deteriora sequor*”<sup>45</sup> cuyo equivalente castellano sería: “Veo lo mejor y lo apruebo, pero sigo lo peor”. Por otro lado, Leibniz sólo reproduce seis<sup>46</sup> de esas nueve referencias, donde una, como era de esperarse, es también la de Ovidio.

Dichas referencias, las que nos remiten a los textos Sagrados, refieren a la esperanza e importancia de creer en la vida futura como el equivalente de la verdadera felicidad. La que se refiere al contexto pagano nos habla del porqué de que el hombre yerre o tropiece en dicho intento. Tal parece que la felicidad humana está trazada por la esperanza, pero su mi-

---

<sup>42</sup> Leibniz, *ibid.*, p. 240: I, xxi, §67.

<sup>43</sup> Cfr. Leibniz, *ibid.*, p. 232: I, xxi, §54; Locke, *op. cit.*, I, xxi, §54, §72.

<sup>44</sup> Cfr. Locke, *ibid.*, I, xxi, §32 (aquí hay dos), §34, §35 (también dos), §42, §54, §56, §59.

<sup>45</sup> *Metamorphoses*. VII, 20, 21.

<sup>46</sup> Leibniz, *op. cit.*, pp., 213-215: I, xxi, § 31-35 (cinco de ellas) y p. 232, §55.

seria está determinada de manera trágica, pues la cita de Ovidio remite a la historia de Jasón y Medea. Como si la dicha del hombre, al estar cimentada en la fe, viera su vida pasar en la tierra con un sentimiento trágico; como si al estar viendo aquella imagen del bienuviésemos que realizar muchas tareas con recovecos y peripecias pero que, al final del día, no hemos de conseguir aquel trono que Jasón tanto había perseguido y que, según él, le correspondía por derecho. ¿Podemos afirmar que el hombre ha sido creado para ser feliz, mas no para sufrir?

Ahora bien, en esto último hay que reconocer un detalle sumamente importante, es decir, hay que poner los pies sobre la tierra. Locke y Leibniz parecen estar de acuerdo cuando el primero dice que “el sabio Autor de nuestro ser, de acuerdo con nuestra constitución y traza, y (...) sabiendo qué es lo que determina la voluntad, ha querido poner en el hombre el malestar del hambre y de la sed y de otros deseos naturales (...) para su propia conservación.”<sup>47</sup> Así es como llegamos al mundo, de ahí las palabras de Rousseau: “Nacemos débiles, necesitamos ser fuertes (...) nacemos torpes y nos es esencial conseguir la inteligencia.”<sup>48</sup> La vida cuesta caro, cuesta esfuerzo y sufrimientos, y éstos jamás desaparecerán, pero se nos ha dado la facultad de, aun en contra de nuestra natural constitución, enderezarnos hacia el fin último del hombre: la felicidad. He aquí el retoño de la libertad. La libertad vendría a ser aquella fuerza, poder o potencia que nos mueve hacia dicha dirección. Si nouviésemos ese poder para elegir el modo en el que debemos o deseamos vivir, ¿cómo sobrellevar o encaminarnos hacia dicho estado de perfección humana, es decir, hacia la felicidad?

La pregunta final sería: ¿Qué provoca o cuál es la causa de que no podamos colocar con el suficiente deseo y ardor de to-

---

<sup>47</sup> Locke, *op. cit.*, p. 233: I, xxi, §34.

<sup>48</sup> Rousseau, Jean Jacques. *Emilio*, Barcelona, Editorial Bruguera, 1972, p. 66.

das nuestras acciones ese bien mayor tan supuestamente anhelado? Dicho de otro modo: ¿Por qué nos desviamos del camino?

*Vide meliora proboque, deteriora sequor*

Hagamos memoria. Dejamos en nuestro segundo apartado una pregunta abierta, a saber: ¿Qué podemos hacer en tanto que se nos ha dado dicha facultad, la del poder? Con base en lo dicho, debemos responder por qué, pese a tener el poder, en este caso, de la libertad, sucede que en algunos, o en la mayoría de los casos, erramos en llegar a eso que llamamos felicidad. ¿Cómo entender el acto de la libertad, en tanto que poder hacer o no hacer, pensar o no pensar, para encaminarnos hacia dicho fin?

Para el filósofo inglés, el bien mayor no es lo que en la superficie o de manera inmediata determina la voluntad o mueve los deseos. Nos ha dejado con suma claridad que son los malestares, dolores e inquietudes lo que con sumo imperio fijan nuestras acciones.<sup>49</sup> Esto no quiere decir que nuestro fin último no sea la felicidad, en efecto, esa es nuestra búsqueda incesante. En el fondo esto es lo que queremos: ser felices. Sin embargo, en la superficie somos movidos por nuestros deseos, cuyo aliciente es la supresión de un mal derivado de la falta de un bien. Surgen dos vertientes: 1) qué es lo que consideramos como bueno, es decir, qué es lo que cada uno asume como el mayor de todos los bienes; y 2) ¿por qué ese bien no es tan fuertemente abrazado y atendido como todos los bienes particulares de los que nos hallamos constantemente rodeados?

Con respecto al primer punto, sucede lo siguiente: erramos en cómo juzgar aquello que es bueno. Pero no hay que confundirnos, en efecto, sabemos distinguir lo provechoso

---

<sup>49</sup> Cfr. Locke, *op. cit.*, p. 233: I, xxi, §35.



de lo nocivo, lo que nos agrada de lo que no, lo que nos hace un bien y, a su vez, lo que nos hace un mal. El yerro radica en que superponemos un bien particular a un bien en general. Suponemos que en la medida en la que atendamos un bien particular con ello aumentamos dicho placer. Así, aquella sensación se confunde con qué sea realmente la felicidad. De modo que, al requerirse un esfuerzo por parte del entendimiento para ver más allá, es decir, con mayor proyección o distancia desde los bienes particulares, tropezamos con el cúmulo incesante de nuestros bienes particulares. De aquí nos conectamos directamente con el segundo punto.

Si realmente fuese aquel bien mayor el que determinase a la voluntad, y por tanto nuestras acciones, ¿por qué, si los goces del cielo son admitidos como lo mejor, no se actúa conforme a ello? El problema radica, según Locke, por la distancia que guardamos con respecto a ese bien.<sup>50</sup> Nuestro presente no es nuestra eternidad, no es aquel gozo, pues la vida se nos va en atender y satisfacer nuestras necesidades más apremiantes y primarias. Ese bien mayor es futuro, no presente; lo presente son los dolores, las inquietudes nacidas por alguna pasión, que en el mismo momento en el que aparecen toda nuestra atención se concentra en disiparlas lo antes posible por parte de nuestra mente. El deseo se mueve con mayor intensidad por lo presente, no por lo futuro. Aquella imagen que se nos ha mostrado como el mayor de todos los bienes, i. e. la verdadera felicidad, no está frente a nuestros ojos. Colocarla frente a nuestros ojos implica un esfuerzo, un *poder* fijarla como siempre presente para que, ante los dolores y placeres inmediatos, no la perdamos de vista. Si somos capaces de colocar por encima de los placeres lánguidos aquel placer futuro, estamos suspendiendo la búsqueda de cosas y bienes particulares en aras de una felicidad verdadera. En otras palabras, ejercemos nuestra libertad; sólo entonces

---

<sup>50</sup> Cfr. Locke, *ibid.*, pp. 237, 242: I, xxi, §40, §46.

somos libres.<sup>51</sup> Lo cual se torna posible si ese bien, el mayor de todos, nos provoca el deseo de no poder vivir tranquilos por su privación. Haría falta, pues, educarnos en la fe, ¿o acaso no es éste el modo en el que abrazamos lo que “ojo no vio, ni oreja oyó, ni ha subido a corazón de hombre”?

Para Leibniz, el asunto es un tanto semejante, pero con un sesgo o una particularidad: hay ideas o principios que no provienen de los sentidos, es decir, hay ideas innatas.<sup>52</sup> Ambos autores están de acuerdo en que dicho bien no es abrazado con suficiente ardor debido a que su imagen no ha quedado grabada con profundidad en el corazón de los hombres.<sup>53</sup> A esto, asienten en que, además de formarse un mal juicio con respecto a ese bien, mucho influye la moda, las costumbres, hábitos y la educación. Aquí se asoma la preocupación política por colocar ante los hombres dicha felicidad como única y, por tanto, verdadera. Pero la sazón por parte de Leibniz para esta cuestión recae, como dijimos, en las ideas innatas. Veamos cómo sucede.

Recordemos que el pensador alemán dice que la felicidad es presente, consistente en un placer duradero pero, si de todos modos la dicha y las recompensas en la otra vida sobrepasan por mucho nuestros placeres limitados e inmediatos, ¿cómo volverla presente?, ¿cómo realizar aquel esfuerzo para colocar aquella verdadera felicidad ante nuestros ojos para que, una vez vista, no abandonarla ni por un instante, al grado de sentirnos faltos de ella para buscarla y perseguirla constantemente por medio del ejercicio de la virtud? Esto se

---

<sup>51</sup> Cfr. Locke, *ibid.*, pp. 247, 255: I, xxi, §53, §65.

<sup>52</sup> Cfr. Leibniz, *op. cit.*, p. 74: I, i, §1, y aunque pareciera que esta discusión está ceñida a estos pasajes en específico, en mi opinión es una discusión que se mantiene a lo largo de todo el libro. Esto porque dicha discusión, en si hay o no ideas innatas, pone en crisis las nociones de percepción, conocimiento, razón, entendimiento y, por supuesto, la noción misma de Dios. Asuntos, pues, desarrollados a lo largo de la obra.

<sup>53</sup> Cfr. Leibniz, *ibid.*, p. 221: I, xxi, §37.

torna posible porque la idea innata de Dios, rememoremos, la encontramos dentro de nosotros mismos. Esta postura está resaltada con mayor detenimiento en el Libro Primero, y sus secuelas todavía se siguen arrastrando hasta el Capítulo XXI del Libro Segundo. Esto quiere decir que la idea de Dios se halla, una vez más, dentro -mas no fuera de nosotros-. Lo único que hace falta es, a saber, buscar en nosotros, en nuestro interior. De ser así, basta con detener la tumultuosa corriente de pensamientos y sensaciones para percatarse de que el gozo en la otra vida es, indudablemente, lo mejor hacia lo que todo hombre debe aspirar y enderezar tanto su razón como sus pasiones. Esta es una máxima y no se llega a ella por convenciones humanas, sino por el recto juicio de la razón, y es que sólo así se puede ganar el famoso combate entre la carne y el espíritu.<sup>54</sup>

Sí, erramos en dar con aquella felicidad porque juzgamos mal; porque no nos cuidamos de mantenerla presente; porque nuestra natural condición así nos conduce día con día, como si únicamente fuésemos aquella piedra que, lanzada al cielo, cae inevitablemente hacia el suelo. Pero Leibniz puntualiza este yerro por parte del hombre diciendo que:

...hay inclinaciones insensibles de las cuales no nos apercebimos; las hay sensibles, cuya existencia y objeto son conocidos, pero cuya formación no se siente (...) por último, hay inclinaciones distintas, que nos vienen dadas por la razón.<sup>55</sup>

Aquí hay tres modos de inclinaciones. En las primeras no somos conscientes de ellas; las segundas son como tener el objeto frente a nosotros y ser o no ser movidos por él, tal como sucede cuando somos golpeados por una pelota o cuando vemos el cielo; en el tercero tenemos inclinaciones que nos vienen dadas por los juicios que nos hemos hecho a partir de razonamientos; como aborrecer y despreciar tal

---

<sup>54</sup> Cfr. Leibniz, *ibid.*, pp. 214-216: I, xxi, §35.

<sup>55</sup> Cfr. Leibniz, *ibid.*, p. 226: I, xxi, §46.

actividad porque hemos reflexionado y llegado a la conclusión de que nos conduce a la miseria sin la necesidad de tener dicha experiencia.

De estas tres aquí nos compete únicamente la primera, porque éstas las denomina como *cogitationes caecas*, cuya traducción castellana sería “pensamientos ciegos”, correspondientes a los pensamientos carentes de percepción. Esto quiere decir que son pensamientos de los cuales no nos apercebimos, no hay conciencia de dichas impresiones. Y sucede que la mayor parte de nuestros pensamientos están impregnados, por así decir, de dichos pensamientos sordos a nuestra inteligencia. El único remedio que tenemos para contrarrestar esto último y con el que, a su vez, podamos colocar frente a nuestros ojos dicha imagen del bien, es ejercitando, como dice Leibniz, el *arte de acordarse a tiempo*, o bien, practicar el arte de la memoria.<sup>56</sup>

A lo largo del Capítulo XXI no contamos con elementos lo suficientemente detallados para describir un posible método, guía o manual de operaciones para saber con entera precisión cómo practicar el arte de la memoria. Pero su ausencia no merma nuestro propósito en el presente trabajo. Acordarse a tiempo vendría a ser el no dejar pasar el tiempo y darse cuenta muy tarde que lo único que se debía hacer era detenerse y usar la razón para llegar a la idea, según la cual, podemos llegar a eso que llamamos felicidad. Esto significa que, en un sentido, podemos saber qué cosa es la felicidad. Según vimos con Locke, esto nos resulta imposible, para ello nos formarnos dicha idea del bien como presente, no futura y nos resta vivir esperanzados en que así será después de la muerte. En otro sentido, acordarse a tiempo sería conseguir, ante los constantes impulsos de las pasiones, colocarse ante sí dicha idea de la felicidad, puesto que siempre debo *acordarme* antes de cometer algún error o una felonía, que mis verdaderos motivos son la búsqueda incesante del mayor de

---

<sup>56</sup> Cfr. Leibniz, *ibid.*, pp. 238-239: I, xxi, §67.

todos los bienes. Hacer esto último conlleva una fuerza sumamente grande por parte del hombre, la cual, no habremos de dudar, consiste en ejercer su entera libertad, pues sería como *poder* colocar su mano bajo una cascada y no ser movido por ella. Lo que nos mantendría incólumes ante las pasiones no es una resistencia, sino un dominio de las mismas porque logramos colocar por encima de nuestras inquietudes algo, necesariamente, más importante para nuestras vidas.

Aquí es donde ambos autores se unen en sus argumentos. Los dos afirman que las pasiones pueden ser dominadas; a mayor dominio mayor la cercanía que guardaremos con respecto a la felicidad. Porque *poder* frenar las pasiones sería la manifestación auténtica de la libertad. Somos libres porque podemos vivir por encima de nuestros malestares e inquietudes. Conseguir dicho fin no resulta tan sencillo. Personalmente creo que de ahí deriva la cita de Ovidio, pues por más que nos esforcemos en alcanzar dicho bien tropezaremos, y la caída se debe a nuestras pasiones, dado que su imperio es como la fuerza de un tirano, así como la suavidad y ternura de una doncella. Pero esto, nótese, sólo es posible en la medida en la que, en efecto, podemos ver aquella idea del bien ante nuestros ojos en su debido tiempo. A cada paso que demos en la vida debemos *recordar* por qué nuestras acciones deben encaminarse hacia dicho fin. Si la felicidad no es el equivalente a la plenitud humana, entonces, como dicen Leibniz y Locke: “comamos y bebamos, gocemos de todo lo que nos deleita, que mañana moriremos.”<sup>57</sup>

No podría ser de otro modo si todas las máximas, principios y verdades ya estuviesen grabadas de antemano en el corazón de los hombres, tal como sucede con el movimiento en los cuerpos.<sup>58</sup> Aquí la libertad, en tanto que potencia, opera

---

<sup>57</sup> 1 Cor. 15:32.

<sup>58</sup> Tanto en el “Prefacio” como en el Libro Primero, Leibniz cita las siguientes palabras de San Pablo para cimentar la certeza de que, en efecto, tales ideas son innatas: “Los preceptos de la ley están inscritos en el cora-

sobre nuestras inquietudes, dolores o pasiones para formarnos en amar dicha idea del bien, verdadera imagen de la felicidad cuyo gozo eterno nos está reservado en y para la otra vida. Ahora bien, en la medida en la que uno consigue amar dicha imagen estará más cerca de la felicidad. Y recordemos que muchos de nuestros juicios nos vienen de los hábitos, las modas y la educación. Si las modas y la educación de un pueblo estuviesen encaminadas hacia dicho fin, abrazar dicha idea sería más fácil. Esto tendría un efecto infinitamente mayor si, como dice Leibniz, “alguna venturosa revolución del género humano la pusiese algún día en boga.”<sup>59</sup> Es decir, que toda una comunidad se halle en la entera posibilidad de alcanzar dicho estado de plenitud. Por otro lado, para que dicho bien nos incite a movernos con entera libertad, en palabras de Locke, “es considerarla [la felicidad] como si estuviese presente y de ese modo apreciarla en su verdadera dimensión.”<sup>60</sup> Apreciarla en su verdadera dimensión sería un modo, en menor grado, de ver lo que “ojo no vio, ni oído oyó, ni ha subido a corazón de hombre”. Dicho en otras palabras, podemos ser felices, si así lo deseamos, porque al desearla reconocemos que nos hace falta y añoramos su presencia, a saber, de la felicidad.

Sin embargo, sucede que vemos lo mejor, y lo aprobamos, pero seguimos lo peor. Fallamos en las más de las veces en dar con aquel bien como individuos y como comunidad. Pues como se dijo en el párrafo anterior, si como individuos nos cuesta mucho esfuerzo colocar frente a nosotros dicha idea del bien, ¿cuánto costará que un gobernante la pudiese colocar constantemente frente a sus ciudadanos?, ¿puede el ejercicio de la virtud ser puesto como moda, hábito, costumbre o prototipo de educación ante la mirada pública de los hom-

---

zón de los hombres”, *Rom. 2:4*. Cfr. Leibniz, *op. cit.*, pp. 41, 96, “Prefacio” y I, i, §9.

<sup>59</sup> Leibniz, *ibid.*, p. 222: I, xxi, §38.

<sup>60</sup> Locke, *op. cit.*, p. 255: I, xxi, §65.

bres?, ¿habrá nacido con los griegos, asentándose con los romanos y disipándose poco a poco hasta nosotros? No sólo tornar presente, sino conservar y amar dicha idea del bien nos reivindicaría y ayudaría para recobrar el camino del cual, nostálgicamente, nos hemos apartado. Así somos libres.

### Conclusión

Con todo lo anterior doy cierre a la presente reflexión, pero no para dejarla en nuestro cajón de objetos inútiles y usados a los que sólo volvemos por tristeza. Dejo la presente reflexión con la idea de que la felicidad, aquella por medio de la cual sólo es posible gracias a la libertad, en efecto, se halla lejos de nosotros. Pero la distancia que mantenemos con respecto a ella es directamente proporcional al deseo que debe nacer en nosotros para conseguirla porque, habiéndola vislumbrado, lograremos amarla para no poder vivir sin ella. A esto Leibniz nos responde que debemos ejercitar el arte de la memoria, porque dichas verdades, máximas y principios se hallan dentro de nosotros. El esfuerzo por parte del entendimiento se ve reflejado en el esfuerzo que empleamos para llegar a dicha idea y, por tanto, vivir nuestros días atados a esa imagen. En la medida en la que podamos vivir con esas fuerzas, con esa libertad de poder amar aquella imagen de la felicidad, tal poder del hombre merece ser llamado con el término de libertad. Esta es la razón por la cual el discurso en torno a la felicidad se halla inmerso e investido a cargo de lo que pretendamos responder a la pregunta de qué es el poder cuando éste, necesariamente, proviene del hombre. Pues recordemos, el hombre es el único que puede hacer o no hacer, pensar o no pensar. Sólo así no es dable reconocer la inserción del tema de la felicidad en el Capítulo XXI de las obras de Leibniz y Locke. Este viene a ser el poder que, como se dijo anteriormente, es el poder por antonomasia y, sólo entonces,

estaríamos hablando de un hombre poderoso, de un hombre feliz.

Sólo aquellos que pueden realizar aquella tarea de tan gran magnitud; aquellos que emplean su entendimiento para guiar sus acciones con base en el ejercicio de tal poder, insisto, es el poder que llamamos libertad. Porque vemos que dicho estado de plenitud y alegría no se consigue de manera inmediata o a la vuelta de la esquina. Dicho estado, reservado para cada uno de nosotros, y dándonos la impresión de hallarse en el horizonte desconocido, no estaría en ese terreno incógnito si hacemos uso de aquello con lo que hemos sido dotados: de la libertad. Cancelando aquella posibilidad, la sola idea de la felicidad estaría más lejana que las estrellas en el cielo.

### Referencias

- Aristóteles. *Acerca del alma*, Madrid, Gredos, 2010.
- . *Metafísica*, México, UNAM, Bliibliotheca Scriptorvm Graecorvm et Romanorvm Mexicana, 2005.
- . *Metafísica*, Madrid, Gredos, 2011.
- Jolley, Nicholas. “Locke on Faith and Reason” en Newman, Lex, *The Cambridge Companion to Locke’s “Essay concerning human understanding”*, Cambridge University Press, 2007.
- Leibniz, G. W. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, edición de Javier Echeverría Ezponda, Madrid, Alianza Editorial, 1992.
- . “De la felicidad” en *Escritos filosóficos*, edición de Ezequiel de Olaso, Buenos Aires, Charcas, 1982.
- . “La felicidad” en *Leibniz: escritos teológicos y religiosos*, Biblioteca Grandes Pensadores, Gredos, 2011.
- Locke, John. *Ensayo sobre el entendimiento humano*, México, FCE, 2013.



Ovidio. *Metamorfosis*, México, UNAM, Bliibliotheca Scriptorvm Graecorvm et Romanorvm Mexicana, 1979.

Rousseau, Jean-Jacques. *Emilio*, Barcelona, Editorial Bruguera, 1972.

Voltaire. *Cuentos completos en prosa y verso*, edición crítica y traducción de Mauro Armiño, México, FCE, Ediciones Si-ruela, 2006.



# LA INQUIETUD EN LA “SEGUNDA PARTE” DE LOS NUEVOS ENSAYOS SOBRE EL ENTENDIMIENTO HUMANO

Valente Vázquez Bautista  
Facultad de Filosofía y Letras, UNAM

## Introducción

En el presente escrito trataré el problema de la *inquietud* en Leibniz, específicamente en lo que respecta a los capítulos XX y XXI de los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*.<sup>1</sup> Como es sabido, los *Nuevos Ensayos* es un texto que el filósofo de Hannover escribe, como él mismo confiesa en el “Prefacio”, siguiendo la misma estructura del *Ensayo sobre el entendimiento humano* de Locke, beneficiándose así “del trabajo ajeno, y no sólo para disminuir el propio, sino sobre todo para aportar algo a lo ya escrito por aquél, lo cual siempre es más fácil que empezar desde el principio.”<sup>2</sup> Asimismo, tenía la inten-

---

<sup>1</sup> Leibniz, *Nuevos Ensayos Sobre el Entendimiento Humano*, Madrid, Alianza, 1992, p. 35. De aquí en adelante, me referiré a esta obra como *Nuevos Ensayos*.

<sup>2</sup> Leibniz, G. W. *Op. cit.*, p. 35.

ción de debatir y quizá despertar el interés de Locke, que al parecer nunca simpatizó con el pensamiento ni el carácter del cortesano, por lo que se negó, siempre que pudo, a entablar diálogo con él.<sup>3</sup>

Así, Leibniz retomará del ilustre filósofo inglés –como gusta llamarlo– el concepto de *inquietud*, en su mayoría para su crítica o corrección. No obstante, también logra darle un uso propio que, a mi juicio, le permite tematizar desde su actualidad una cuestión ética fundamental que se remonta por lo menos hasta Platón y Aristóteles. Cosa nada sorprendente, tomando en cuenta la gran erudición de la historia de la filosofía que tiene el filósofo de Leipzig, y puesto que el autor nos menciona muy al inicio de estos diálogos que solamente se puede ser o platónico o aristotélico,<sup>4</sup> lo cual desde mi punto de vista significa adherirse, participar o desarrollar el pensamiento propio a partir de los postulados de uno de estos dos proyectos filosóficos y en diálogo directo con ellos (los antiguos). De igual manera la afirmación anterior puede entenderse en el sentido de que el pensamiento racionalista, del cual Leibniz participa, tiene una herencia platónica en

---

<sup>3</sup> El *Ensayo sobre el entendimiento humano* (al que en adelante me referiré como *Ensayo*) fue publicado en 1690. El texto tuvo un éxito casi inmediato. Leibniz se interesa por él y en 1695 hace el primer intento de entablar diálogo con el autor a través de Thomas Burnett, a quién envía algunas observaciones con el fin de que las haga llegar al autor. La respuesta del inglés fue un silencio total, pues al parecer no lograba entender dichas observaciones. Debido a esto, dos años después, hace un segundo intento con sus *Reflexiones acerca del Ensayo de Locke*. Tampoco obtiene una respuesta favorable en esta ocasión y, mediante elegantes excusas, Locke se negará a entablar correspondencia individualizada. Su intento final será la redacción de los *Nuevos Ensayos*. Leibniz pretendía publicarlos con el fin de forzar el diálogo, este último intento se ve frustrado por la muerte de Locke. Cfr. Tomás Guillen Vera, “Los *Nuevos Ensayos*. Ensayo de un diálogo pretendido” Azafrea III, 1990, pp. 63-86.

<sup>4</sup> Leibniz, G. W. *Op. cit.*, p. 36.

oposición al empirismo lockeano que podría considerarse con bases aristotélicas.

Sin más preámbulo, este escrito que es de carácter expositivo y cuya intención es invitar a la lectura y reflexión de la filosofía de Leibniz a todo aquél que pudiera interesarse, tiene tres momentos. En el primero se presenta el concepto de inquietud, así como la crítica y corrección que hace Leibniz sobre él. El segundo momento consiste en exponer cómo por medio de este concepto, Leibniz retoma uno de los temas centrales del pensamiento ético, a saber, el de la incontinencia (*akrasia*) y plantea su posible solución. Por último, se muestra la relación que existe entre la inquietud y la felicidad. Pasemos entonces, a cada uno de estos puntos.

### Presentación y crítica del concepto de *inquietud*

La primera vez que aparece el tema de la inquietud en los *Nuevos Ensayos* es en el capítulo XX del libro segundo que trata “Sobre los modos del placer y el dolor”. Ahí, el autor presenta el término en inglés, *uneasiness*, haciendo notar la importancia que tiene en el *Ensayo* de Locke, su difícil traducción y el acierto del intérprete/traductor al utilizar el término “inquietud” (*inquietudé*).<sup>5</sup>

La inquietud, pues, según Filaletes (el amigo de la verdad) –quien sabemos es la voz de Locke en pluma de Leibniz– es definida como deseo cuando no se tiene el objeto del placer<sup>6</sup> y dice “es el estímulo principal que mueve a los hombres a la

---

<sup>5</sup> Leibniz utiliza la traducción de Pierre Coste: Locke, J., *Essai philosophique concernant L'Entendement humain*, «M. Locke au Libraire \*\*\*» H. Schelte, Amsterdam, 1700. Esta elección, me parece, es hecha debido a que el mismo Locke tuvo la oportunidad de revisar e incluso la elogió en varias ocasiones.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 187; *La inquietud (uneasiness en inglés) que un hombre siente en sí mismo ante la ausencia de algo que si estuviese presente podría proporcionarle placer, es lo que se llama deseo.*

acción.”<sup>7</sup> Pues este deseo del objeto e intranquilidad de no poseerlo nos lleva a su búsqueda con miras a su posesión para gozar nuevamente del placer que nos produce. Asimismo, afirma que con dicho término Locke “refiere al estado de un hombre que no se siente a gusto, al faltarle sosiego y tranquilidad en el alma.”<sup>8</sup>

Hecha la presentación del concepto, Teófilo (amigo de Dios), es decir, el personaje dramático de Leibniz en los *Nuevos Ensayos*, procede a elogiar al traductor y a reconocer que la lectura de Locke le ha hecho consciente de la importancia del tema, sobre el cual afirma que éste “ha mostrado de manera particular su ingenio profundo y penetrante.”<sup>9</sup> Por esa razón y solamente por esa, él se ha puesto a pensar en el asunto con atención.

Dada esta introducción, el filósofo de Hannover en voz de Teófilo, plantea su primera inconformidad, la cual consiste en que el término inglés *uneasiness* en tanto que también indica, según su interpretación, displacer, pena, inconformidad o dolor efectivo resulta inapropiado, por su amplitud semántica, para caracterizar el sentido que el inglés hace de él. Además, considera que en el deseo existe una disposición y preparación para el dolor, más que el dolor en sí mismo, es decir, que hay una diferencia de grado entre uno y otro. Diferencia sumamente importante de remarcar, puesto que no es lo mismo el displacer que produce la ausencia de algún bien, que puede incluso no ser apercibido, que el malestar de un dolor actual del que siempre tenemos consciencia.

---

<sup>7</sup> *Idem*. Cabe indicar aquí que Locke no hace esta reflexión, por el contrario, dice que esta inconformidad es tan sutil que “no provoca ningún uso vigoroso y efectivo de los medios para obtenerla”, es decir, que no activa los instrumentos para obtener su satisfacción. (*Ensayo*, II, XX, 6).

<sup>8</sup> El traductor al español J. Echeverría Ezponda hace notar que en nuestro idioma más que inquietud el término correcto sería desasosiego.

<sup>9</sup> *Ibidem.*, p. 188.

Esta negación de la inquietud como dolor y su concepción como disposición para el dolor se basa, según Leibniz, en la similitud que tiene con las *pequeñas percepciones imperceptibles*;<sup>10</sup> es decir, aquellas percepciones que están presentes, pero de las cuales no somos conscientes y que también califica como determinaciones confusas que nos tienen en vilo, de modo que frecuentemente no sabemos con certeza la causa de nuestra preocupación.

Debido a estas pequeñas excitaciones imperceptibles, dice el filósofo, nunca estamos en situación de indiferencia. Ni siquiera cuando parecemos estarlo. Las acciones que realizamos provienen en gran medida, pero no totalmente, de estas determinaciones inconscientes. Asimismo, por causa de ellas nuestro estado jamás será de total tranquilidad, pues siempre hay algún cambio interno o estímulo externo que nos desequilibra. Que la inquietud, al igual que éstas, sea algo en su mayoría imperceptible no es azaroso, pues, ¿qué pasaría, se pregunta el filósofo, si pudiéramos aperecibir todo aquello que nos inquieta? Seguramente viviríamos en un estado de miseria, responde inmediatamente.<sup>11</sup>

Por lo anterior, la gran ventaja que ve el filósofo en entender a la inquietud de esta manera es poder beneficiarnos de los atractivos del mal sin tener que soportar sus incomodidades; poder responder a nuestras necesidades por medio de los pequeños dolores que nos son imperceptibles, poder actuar sobre alguna incomodidad o dolor sin que éste sea aperecebido actualmente.<sup>12</sup>

---

<sup>10</sup> Sobre el tema de las pequeñas percepciones pueden consultarse los capítulos I y IX del libro I de los *Nuevos Ensayos*.

<sup>11</sup> *Ibidem.*, p. 189.

<sup>12</sup> Leibniz distingue entre percibir y aperecibir. Lo primero puede caracterizarse a grandes rasgos como la representación de los objetos exteriores en términos de unidad. Lo segundo es básicamente tener consciencia de que se está percibiendo. En términos de los *Nuevos Ensayos* esta diferencia la encontramos claramente cuando el autor nos habla de las pequeñas

De esa manera, Leibniz objeta la definición de inquietud de Locke pues considera que *no* puede ser deseo de un objeto o displacer por no tenerlo, o mover a la acción de manera voluntaria, debido a que nuestras inquietudes son tan mínimas y confusas que la mayoría de las veces no entran en el terreno de la apercepción, esto es, que no somos conscientes de ellas en lo particular, no nos damos cuenta de que están ahí como partes de un todo. No obstante, no por ello dejan de ser relevantes y parte fundamental de nuestra constitución. Este es, desde mi perspectiva, el punto principal y razón de la crítica y corrección que hace Leibniz al concepto de inquietud en Locke y que estará presente toda vez que reaparezca el tema, pero dejemos hasta aquí esta primera aproximación para pasar al segundo punto.

#### Inquietud e incontinencia (*akrasia*)

El tema de la inquietud vuelve a aparecer en el párrafo 29 del capítulo XXI de la segunda parte de los *Nuevos Ensayos* que lleva por título “Sobre la potencia y la libertad”. Ahí, el autor retoma la cuestión desde un enfoque un tanto diferente con respecto al apartado anterior, cuyo énfasis recaía en el placer y el dolor, para ahora centrarse en la cuestión de la voluntad y el libre albedrío. La pregunta principal, planteada nuevamente por Filaletes, interroga sobre aquello que provoca el inicio o interrupción de una acción.

La respuesta natural, desde su perspectiva, es que “lo que nos lleva a permanecer en el mismo estado o continuar con la misma acción es la satisfacción presente que encontramos

---

percepciones que resultan hasta cierto punto inconscientes. Un ejemplo de esto es el ruido de las olas del mar. Somos conscientes de él en cuanto todo, pero no en lo que respecta a cada una de sus partes, es decir, cada partícula de agua que choca con la arena. Cabe añadir que en la historia de la filosofía Leibniz es el primero en acuñar el término apercepción en este sentido.



en ello y lo que nos incita a cambiar siempre es alguna inquietud.”<sup>13</sup> Teófilo estará en desacuerdo con esta respuesta e insistirá que la inquietud no es siempre un displacer y que muy frecuentemente “lo que nos hace decidirnos por una cosa mejor que por otra es una percepción insensible que no podemos distinguir ni separar, por lo cual no podemos dar cuenta de nuestra decisión.”<sup>14</sup> La diferencia entre ambos, como es de notarse, radica en la libertad que se tiene para actuar de una u otra manera. Filaletes cree que podemos elegir voluntariamente permanecer o cambiar de estado independientemente de los factores inconscientes (pequeñas percepciones e inquietudes). Teófilo, por el contrario, ve esto como imposible, pues para poder decidir tendríamos que ser conscientes de nuestras opciones, cosa que la gran mayoría de las veces no ocurre o por lo menos no cuando se considera la inquietud.

Habiendo dado nuestros interlocutores una primera respuesta a la pregunta principal, postulan una nueva con relación, -ya no al placer y al dolor inmediatos, o por lo menos no de manera explícita-, al sumo bien. Así, se preguntan nuevamente ¿qué es lo que nos lleva a la acción? O más específicamente ¿qué determina a la voluntad a actuar? Filaletes sostendrá, contrario a lo que pudiera pensarse, que la voluntad no está determinada a actuar de acuerdo al bien mayor; regularmente una inquietud actual es más poderosa. Para defender este punto recurre a diversos pasajes de la escritura, por ejemplo, I cor. VII, 9.<sup>15</sup> Con lo cual fundamenta que efectivamente satisfacer una inquietud actual, cuando no se tiene “el don de la continencia”, resulta mucho mejor o por lo menos más prudente, ya que no se puede vivir cons-

---

<sup>13</sup> *Ibidem.*, p. 196.

<sup>14</sup> *Ibidem.*, p. 197.

<sup>15</sup> I cor. VII, 9: *pero si no tienen don de continencia, cásense, pues mejor es casarse que estarse quemando. Si no se pueden contener, no elijan deliberadamente (Prohairesis) una vida que se los imponga.*

tantemente en la escisión entre lo que se quiere y lo que se cree que se quiere, en otras palabras, entre lo que dicta la razón como digno de desearse y aquello que realmente se desea,<sup>16</sup> escisión característica desde la antigüedad de la figura del incontinente. Precisamente por esto le parece que, aunque se tengan las mejores intenciones de regirse por el bien o el bien supremo, la realidad misma, las necesidades cotidianas y cualquier otra inquietud que se cruce arrastrarán a la “voluntad” hacia otros senderos.

Para reforzar lo anterior propone un caso interesante, nos habla del hombre dado al vino. Este hombre, sabe que llevando la vida que lleva perjudica su salud, derrocha su dinero, pierde toda dignidad propia y respeto de los demás debido a su manera de beber. Dándose cuenta de lo anterior, *decide* dejar de beber porque ello representa el mayor bien para su persona. No obstante sus buenas intenciones, “los momentos de inquietud que experimenta”<sup>17</sup> lo llevan recurrentemente a romper su decisión y buscar nuevamente la bebida, aunque comprenda las consecuencias negativas que esto tiene para su vida. Así, su desenfreno persiste no por falta de conocimiento del bien soberano o de aquello que es mejor para sí mismo, sino porque la inquietud actual de la que padece determina su actuar en contra de su razón. Por ello cierra su razonamiento aludiendo a un pasaje de Ovidio que dice “veo la mejor opción y la apruebo, pero adopto la peor.”<sup>18</sup>

Desde mi punto de vista Filaletes es muy convincente. No obstante Teófilo parece diferir y comienza su réplica respon-

---

<sup>16</sup> La respuesta de Filaletes nos muestra aquí su filiación aristotélica, el mismo estagirita dirá que uno no puede mantenerse en el estado de indecisión provocado por la *akrasia* y una de las soluciones que postula es la de elegir los placeres para que la vida tenga por lo menos coherencia; la otra, la más adecuada, es atender al dictamen de la razón. *Cfr. Et. Nic. VII, 1, 1145b 10-14.*

<sup>17</sup> Leibniz, G. W. *Op. cit.*, p. 210.

<sup>18</sup> Ovidio, *Metamorfosis*, VII, 20. *Video meliora proboque, Deteriora sequor.*

diendo de manera muy socrática, a saber, que si dejamos guiar nuestras acciones privilegiando nuestros apetitos sobre nuestras razones es porque verdaderamente no poseemos un conocimiento auténtico del bien, de la virtud o de la felicidad.

Efectivamente, cuando no tenemos un conocimiento actualizado es similar a hablar *como papagayos*, pues nuestro espíritu no se siente dispuesto a actuar solamente por razonamientos vacíos.<sup>19</sup> Otra manera de explicar lo anterior, quizá más apegada al discurso, radica en el hecho de que si elegimos la bebida sobre la vida buena es porque nuestros razonamientos sobre la bondad de esta última se encuentran carentes de contenido, es decir, se encuentran presentes de manera formal alimentados por sensaciones que tuvimos anteriormente. Sin embargo, al no tener una impresión actual y constante que nos ayude a mantener la acción, será más fácil sucumbir a nuestros apetitos.

Para reforzar lo anterior propone otro ejemplo, a saber, el de un hombre que por cuestiones de salud debía guardar una dieta. Este hombre era de lo más docto en diversas cuestiones de la Iglesia y el Estado. No obstante, en lo que respecta a la comida no podía resistirse a los manjares aun sabiendo que ello dañaría su salud. Así, pues, consideraba ésta una debilidad vergonzosa, puesto que el deseo se imponía a la razón. Esto ocurre según Leibniz porque el espíritu no utiliza de manera adecuada sus recursos, es decir, no actualiza sus conocimientos.

La solución a esto, según nuestro autor, se encuentra en la educación verdadera, basada en la búsqueda de placeres puros y razonables, para oponerlos a los de los sentidos, que son confusos, pero conmueven. Asimismo, propone una norma de

---

<sup>19</sup> Recordemos que Aristóteles plantea un ejemplo similar en la *Nicomaquea*, a saber, que las palabras de un actor no pueden considerarse como verdadero conocimiento o conocimiento presente cuando solamente se recitan sin comprender su significado. *Cfr., Et. Nic., VII, 3, 1147a 11-24.*

comportamiento que nos evitará muchos dilemas en lo que respecta a la toma de decisiones adecuadas, a saber:

Poner atención a las conclusiones de la razón, y seguirlas una vez comprendidas, pese a que a continuación y casi siempre sólo pueden ser percibidas mediante *pensamientos sordos* únicamente, sin atractivos sensibles, y todo esto para conseguir llegar al dominio de las *pasiones*, así como de las *inclinaciones sensibles* o *inquietudes*, mediante la adquisición de la costumbre de actuar según los dictados de la razón, lo cual hará que la virtud sea agradable como natural.<sup>20</sup>

Vemos entonces que la solución de Leibniz consiste en tener un buen entendimiento de las conclusiones de la razón, por ejemplo, que el vino en exceso es dañino. No obstante, también nos indica que con el tiempo éstas se olvidan o difuminan al perder el contenido sensible en el que se apoyan y, es precisamente aquí, cuando la costumbre de actuar conforme a la razón y el placer de vivir de acuerdo a la virtud deben implementarse para mantener nuestra decisión aún en contra de pensamientos sordos o vacíos. Otra manera de solucionar el problema, quizá la mejor, es mediante la gracia divina manifestada en la voluntad y los buenos propósitos. Esto es posible debido a que Leibniz sostiene que la libertad de los seres finitos no es absoluta y está determinada, en algún sentido, por el hacedor de todas las cosas. De manera que resulta plausible que el hombre se comporte de acuerdo a un orden previamente establecido, por lo cual, si está dentro de éste que algún ser finito actúe con respecto al bien o al mayor bien, así lo hará. No obstante, también cabe la posibilidad de que algún ser humano esté determinado a no hacerlo, esto no porque Dios no quiera lo bueno, sino porque lo mejor para este ser está ya expresándose, es decir, que ya actúa de la mejor manera que puede hacerlo.

---

<sup>20</sup> Leibniz, G. W. *Op. cit.*, p. 214.

Como intenté mostrar, Leibniz retoma desde el tema de la inquietud un problema clásico de la ética, a saber, el de la incontinencia. Analizando las propuestas clásicas de solución y aportando la suya propia, a saber, el entendimiento claro de las normas de la razón y el placer que produce actuar virtuosamente. Pasemos ahora a la última cuestión prometida.

### La función de la inquietud en la adquisición de la felicidad

Presentaré finalmente la función que juega la inquietud en la adquisición de la felicidad. La pregunta principal es si ésta nos ayuda o nos aleja del camino correcto para llegar a ser felices.

Según Filaletes, que como ya se ha visto, regularmente plantea los problemas, la inquietud orienta naturalmente a la voluntad hacia la felicidad. Esto es así porque, después de todo lo que ha debatido con Teófilo,<sup>21</sup> la sigue entendiendo como displacer y por ello considera que nos aleja del dolor, lo cual cree es el primer paso hacia la felicidad. En otras palabras, se puede decir que Filaletes piensa que la inquietud nos conduce a la felicidad de manera negativa, pues la encontramos huyendo del dolor.<sup>22</sup>

---

<sup>21</sup> Es preciso mencionar que, pese a que los *Nuevos Ensayos* están escritos en forma de diálogo, rara vez parece haber un verdadero intercambio de ideas, por el contrario, la lectura de éstos nos revela que son más bien exposiciones paralelas de dos puntos de vista. Algunas explicaciones de lo anterior pueden ser: 1) el carácter conciliador que el propio Leibniz revela en otros escritos y 2) la naturaleza del texto, que si bien tenía la intención de llamar la atención de Locke, no pretendía rebasar su autoridad emitiendo críticas directas y severas a su pensamiento. En ambos casos, se nota la prudencia de Leibniz para tratar temas complicados.

<sup>22</sup> Cabe anotar aquí que la postura de Filaletes puede considerarse demasiado estrecha con respecto a otras propuestas morales, pues nada impide que la felicidad implique algún grado de dolor o incluso, siendo más radicales, que éste sea parte fundamental de aquélla. No obstante, el interlocutor parece estar convencido de que el dolor debe ser superado o

Teófilo considera errónea esa opinión por que no admite que ésta sea solamente un dolor actual. Y nos recuerda que debe ser vista como las percepciones insensibles cuyo propósito es precisamente actuar sobre los displaceres mucho antes de que se conviertan en verdaderos dolores con el fin de sentirnos mejor. Así, la inquietud nos ayuda a prevenir que sensaciones potencialmente dolorosas lleguen a serlo actualmente y esto debe ser considerado por sí mismo como un verdadero bien. Por ello, es de la opinión que la inquietud no debe ser vista sólo de manera negativa para el acceso a la felicidad, lo cual en sus propias palabras expone de la siguiente manera:

...lejos de que esta inquietud deba ser contemplada como algo incompatible con la felicidad, pienso que la inquietud es esencial para la felicidad de las personas, la cual nunca consiste en una posesión perfecta, que les volvería insensibles e incluso estúpidas, sino en un progreso continuo e ininterrumpido hacia mayores bienes, lo cual no puede dejar de venir acompañado por un deseo o por lo menos por una inquietud continua, pero tal y como lo acabo de describir, que no llega a incomodar, sino que se limita a esos elementos o rudimentos de dolor, *no aperceptibles* por separado, pero que, sin embargo, bastan para servir de acicate y para espolear la voluntad.<sup>23</sup>

Así, pues, la felicidad queda caracterizada como un placer duradero, que no podría existir sin una continua progresión hacia nuevos placeres, por lo cual resulta fundamental, puesto que cada superación inconsciente de dolores posibles es una aproximación, un acercamiento hacia ella.

Si bien Teófilo, al igual que Filaletes, considera que la *inquietud* nos conduce de manera inmediata a la alegría, al placer, lo

---

reducido a su mínima expresión para lograr un grado máximo de tranquilidad que considera característico de la felicidad. Su postura, me parece, se sustenta en el hecho de que de manera general el dolor constante o muy intenso más que alegría sólo produce sufrimiento y miseria.

<sup>23</sup> *Ibidem.*, p. 215.

cual es el primer paso hacia la felicidad, también sabe que sin la guía de la razón este placer es insuficiente, pues nos deleitaríamos solamente de lo sensible, que sabemos no es lo mejor que podemos obtener, por ello nos dice que “la felicidad, es por así decirlo, un camino entre los placeres; y el placer no es más que un paso adelante hacia la felicidad, el más corto se puede dar en función de las impresiones actuales, pero no siempre es el mejor. Queriendo seguir el camino más corto, se puede errar el camino verdadero.”<sup>24</sup>

Vemos entonces que el gozo inmediato al que nos conduce la inquietud es importante en primera instancia, pero tiene que estar acompañado del ejercicio de la razón para llevarnos por el camino verdadero hacia la felicidad. Es por eso que le parece importante llevar a cabo diversas prácticas que nos auxilien en esta tarea; por ejemplo, cultivar una buena memoria que nos ayude a tener siempre presente las cosas relevantes, los mayores bienes y males que existen como premio o castigo a nuestro comportamiento; seguir las normas (de la razón) que nos permitan conducirnos correctamente de manera casi automática; hacer del ejercicio de la virtud la mayor fuente de placeres; no dar vida a nuestras imaginaciones; preguntarnos dos veces si verdaderamente aquello que estamos deseando es lo que queremos y finalmente oponernos no sólo con razones a nuestras inquietudes o deseos, sino también con recuerdos sensibles. En última instancia el punto que pretende demostrar nuestro autor es la superioridad que debe tener la razón sobre las pasiones y lo importante que es ser dueños de nosotros mismos. Sólo de esa manera lograremos la verdadera felicidad.

En otras palabras, puede decirse que el placer proveniente de la inquietud es una condición necesaria pero no suficiente para alcanzar la felicidad, ya que necesita la guía de la razón y no obstante sin ella no comenzaría el camino

---

<sup>24</sup> *Ibidem.*, p. 221.

hacia el fin deseado. Las sugerencias hechas por Teófilo, también permiten contrarrestar cualquier punto de vista o interpretación mecanicista radical de su postura, es decir, que las inquietudes –aunque de manera inconsciente– nos determinan a actuar de tal o cual forma y que cualquier pretensión de acción deliberada sobre ellas es una mera ficción. Ante esta posible interpretación, debemos recordar que nos indica que efectivamente “todas nuestras acciones no deliberadas resultan de estas pequeñas percepciones.”<sup>25</sup> Me parece que la clave de la lectura está en la deliberación, es decir, una vez que pensamos lo que queremos, que lo apercibimos, decidimos y elegimos, podemos ir en contra de estas determinaciones, utilizando los medios correctos como los que se han mencionado, que de otra manera, efectivamente, pueden determinar nuestras acciones.

### Conclusiones

En general podemos extraer como conclusiones algunos puntos importantes. El primero es la perspicacia de Leibniz para llevar a cabo una crítica y reconfiguración del concepto de inquietud lockeano en función de sus intereses filosóficos. Aunque también se debe reconocer que muchas veces su interpretación no es lo más justa a la postura de Locke, esto a grandes rasgos es lo que se mostró en el primer apartado. El segundo es su capacidad, proveniente de su profundo conocimiento de la historia de la filosofía y de los problemas filosóficos para darles actualidad, como se pudo ver cuando se habló sobre el tema de la incontinencia (*akrasia*). Asimismo, en la última parte se pudieron identificar algunos puntos de acuerdo y desacuerdo entre ambos interlocutores, por ejemplo, que la inquietud es fundamental en la búsqueda de la

---

<sup>25</sup> *Ibidem.*, p. 121.



felicidad. No obstante esta premisa común, difiere fuertemente en la forma en la que es fundamental, para Filaletes ésta nos ayuda alejándonos del camino incorrecto, mientras que Teófilo piensa que es un punto de partida y un mapa de acceso para alcanzar el fin deseado.

Finalmente, cabe reconocer que el tema de la libertad en nuestro autor, abordado aquí brevemente desde la perspectiva de la inquietud como condición de la felicidad, es sumamente complicado por lo que necesita ser analizado con mayor profundidad, posteriormente. Pues, como pudimos ver, algunos pasajes pueden sugerir fuertemente un determinismo. Otros, por el contrario, parecen indicar que, si bien las acciones humanas pueden estar previamente establecidas, curiosamente esto no cancela en su totalidad la libertad del hombre. Desde mi punto de vista, no es posible atribuir a Leibniz en los *Nuevos Ensayos* un determinismo radical, pues considero que un grado mínimo de libertad es necesario para el control de nuestras acciones y la adquisición de la felicidad cuyo proceso bien puede comenzar, como sugiere el autor, con nuestras inquietudes.

### Referencias

- Leibniz, G. W. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, Madrid, Alianza, 1992.
- Locke, John. *Ensayo sobre el Entendimiento Humano*, México, FCE, 1999.
- Guillén Vera, T. "Los *Nuevos Ensayos*. Ensayo de un diálogo pretendido," *Azafrea III*, 1990, pp. 63-86.
- Aristóteles. *Ética Nicomaquea*, Madrid, Gredos, 2012.



# PERCEPCIÓN Y CONCIENCIA EN LOS NUEVOS ENSAYOS SOBRE EL ENTENDIMIENTO HUMANO

Luis Antonio Velasco Guzmán<sup>1</sup>  
Facultad de Estudios Superiores Acatlán, UNAM

*[...]Après une heure ou deux de causerie, j'allois à mes livres jusqu'au diné. Je commençois par quelque libre de philosophie, comme la Logique de Port-royal, l'Essai de Locke, Mallebranche, Leibnitz, Descartes, etc. Je m'apperçus bientôt que tous ces auteurs étoient entre eux en contradiction preque perpétuelle, et je formai le chimérique projet de les acorder, qui me fatiga beaucoup et me fit perdre bien du temps. Je me brouillois la tete, et je n'avançois point.  
(Rousseau, *Les Confessions*, "Livre Sixieme")*

---

<sup>1</sup> Agradezco al Programa de Apoyo a la Investigación para el Desarrollo y la Innovación (PAIDI) "Filosofía Moderna: las bases de la Modernidad" de la Facultad de Estudios Superiores Acatlán, por el generoso apoyo brindado al Seminario Permanente de Filosofía Moderna, sin el cual no hubiera sido posible la realización de este trabajo.

A Antonio Marino,  
por sus cuatro décadas dedicadas a la Filosofía en la FES Acatlán.

## Introducción

Mi intención en este ensayo no es otra que la de explorar el problema de la percepción en una de las obras más controvertidas de la historia de la filosofía (tanto por su intención explícitamente polémica, como por su compleja y paulatina construcción hasta salir a la luz, así como por su inexorable destino al pasar al olvido inmediatamente después de su conclusión, y finalmente también, por revivir cincuenta años después de la muerte de su autor, esto es, del “autor del sistema de la armonía preestablecida”), me refiero a: los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, de Leibniz.<sup>2</sup> De acuerdo

---

<sup>2</sup> Efectivamente, la historia de esta obra muestra a las claras que la fortuna no siempre está de acuerdo con los deseos del autor o que, en su defecto, aquélla no comparte los propósitos de éste. Para una revisión pormenorizada de la peculiar historia de los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* y sus implicaciones, he tenido presente los siguientes estudios: Nicholas Jolly, “Leibniz, Locke and the *New Essays on Human Understanding*”, en Jolly, Nicholas, *Leibniz*, London, Routledge, 2006; Peter Remnant & Jonathan Bennett, en “Introduction”, especialmente “A brief description of the work”, en Remnant, Peter & Bennett, Jonathan (translators and editors), *G. W. Leibniz. New Essays on Human Understanding*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, así como también el muy sugerente texto de Roger Ariew, “G. W. Leibniz, life and works”, en Jolly, Nicholas (editor), *The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 18-42. En relación con las citas y referencias a los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, por el autor del sistema de la armonía preestablecida (que este es el título completo de la obra leibniziana que aquí nos ocupa y a la que de aquí en adelante referiré únicamente como *Nuevos Ensayos*) me baso en la edición de C. I. Gerhardt, *Die philosophischen Schriften*, 7 vols., Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1978. Las referencias incluyen volumen y página. Así “G V 73” indica al volumen V, página 73, de esta edición. Las traducciones son mías, a menos que indique otra cosa.

con Peter Remnant, Catherine Wilson afirmó sobre los *Nuevos Ensayos* que “se trataba indiscutiblemente de la mejor composición de Leibniz, la más rica, la más herméticamente argumentada, la más fértil en su aplicación a los problemas filosóficos contemporáneos.”<sup>3</sup> Esta observación resulta significativa para este ensayo, pues en su desarrollo trataré de mostrar la importancia de considerar con seriedad la hermeticidad de esta obra, a la vez que, al ser conscientes de esta peculiaridad en la escritura de los *Nuevos Ensayos*, tendremos la oportunidad de reconsiderar el planteamiento original leibniziano en torno al problema de la percepción y su íntima relación con la experiencia de la conciencia.

Mi interés por abordar este problema filosófico, eminentemente epistémico –como la gran mayoría de los intérpretes ha aceptado que lo es–, se despertó en mí cuando para fortuna mía descubrí un breve texto, pero muy bien escrito, intitulado “Leibniz y su visión ontológica de la percepción.”<sup>4</sup> En este opúsculo su autor dejaba ver de manera muy sencilla y clara que, aunque efectivamente el tema de la percepción conduce sin lugar a dudas al reino de la epistemología y de las teorías del conocimiento,<sup>5</sup> en el tema de la percepción en Leibniz había una dimensión ontológica que no todos sus intérpretes habían explorado. Si bien el trabajo de este autor nos permite entender cómo la noción típicamente epistemológica de percepción forma parte de la ontología leibniziana, también deja entrever que la teoría del conocimiento en Leibniz forma parte integral de la ontología y se entiende a partir de ésta.<sup>6</sup> Esta interesante conclusión me permitió realizar una segunda lectura del tema de la percepción en los *Nuevos Ensayos*; una

---

<sup>3</sup> Cfr. Remnant, Peter, *et al.*, *Op. Cit.*, p. XI.

<sup>4</sup> Alejandro Herrera Ibáñez, “Leibniz y su visión ontológica de la percepción”, en Laura Benítez y José Antonio Robles (compiladores), *Percepción: colores*, Ciudad de México, UNAM-III, 1993, pp. 91-100.

<sup>5</sup> *Ibidem.*, p. 91.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 100.

que en particular no tuviera que encasillarse, dirigirse ni depender únicamente de las explicaciones epistémicas subyacentes en sus enunciados, sin que esto signifique obviar ni evitar el problema del conocimiento.

En este sentido, al tratar de encontrar la lectura ideal de los *Nuevos Ensayos*, es decir, una que no comparta el prejuicio absolutista de que las investigaciones epistemológicas, lógicas o analíticas son las únicas que conducen a la verdad filosófica, me percaté de un olvido que los lectores de la tradición filosófica han repetido una y otra vez cuando están por comenzar su acercamiento a alguna obra, a saber: el olvido de la lectura cuidadosa, es decir, la que obliga al lector a escuchar el diálogo interno de la obra misma y, por consiguiente, el del autor y el de los problemas que éste desea mostrar, y no, en cambio, la lectura que obliga a escuchar anticipadamente críticas y posiciones sobre posturas incorporadas en la tradición de las disciplinas a las que interpela la obra en cuestión, si bien esto también es posible en la lectura olvidada, aunque con el beneficio de que, si realmente se lleva a cabo una lectura cuidadosa, ésta no estará orientada *a priori* hacia alguna postura absolutista.

Imaginemos entonces, en relación con los prejuicios absolutistas de los que hablé anteriormente, ¿cuál es el caso de los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano [escritos] por el autor del sistema de la armonía preestablecida* cuando usualmente se le ha considerado una obra polémica –si bien sí lo es– y sobre todo, una obra con la que su autor deseaba capturar la atención del “ilustre inglés”<sup>7</sup> al que se dirige en la primera línea de su obra? Para acotar una respuesta en este sentido tendría antes que aclararse justificadamente la siguiente pregunta: ¿cuál es la finalidad de una intención como

---

<sup>7</sup> La primera línea del “Prefacio” de los *Nuevos Ensayos* reza de la siguiente manera: “L’essay sur l’entendement, donné par un illustre Anglais, estant ...”, Cfr. Leibniz, G. W. *Nouveaux Essais sur L’Entendement par L’auteur du systeme de l’harmonie prestablee*, G V, p. 41.

ésta, es decir, polémica, en una obra como la de los *Nuevos Ensayos*?, ¿la sabe alguien realmente?, ¿es posible responder realmente una pregunta que se dirige a la intención del autor por su obra?

En la medida en que a lo largo de las copiosas páginas de los comentaristas, estudiosos y polemistas que intentan aclarar la intención de los *Nuevos Ensayos* no se encuentra una resolución unívoca y determinista sobre este asunto, se sigue consecuentemente de esto que una interpretación absolutista de esta obra no tiene más fundamento que otra que no cuente con alcances absolutistas (sólo que una que no pretende absolutismos, al menos, no yerra en su convicción no absolutista), pues en la medida en que se mantenga una postura agnóstica sobre la finalidad de la intención que buscaba el autor con su obra, resulta claro que todas las posibles interpretaciones que se ofrezcan sobre la finalidad de los *Nuevos Ensayos* no están sustentadas sino sobre meras hipótesis y no más que conjeturas. Si esto es así, es evidente que esta obra tiene que buscar otro tipo de aproximación, otra clase de lectura, una con la cual, a pesar del inconmensurable aparato de lugares comunes y prejuicios filosóficos, culturales y literarios con los que normalmente nos acercamos a la obra del pensador de Leipzig, también estemos en condiciones, en el momento en el que empecemos su estudio, de escuchar los problemas sustanciales de la obra y del autor.

La experiencia de la lectura inicial que tendríamos que realizar cuando intentamos acercarnos por primera vez a un texto, sobre todo, cuando este texto es uno con la fama de los *Nuevos Ensayos* de Leibniz, depende –a mi juicio– de un ejercicio de comprensión un tanto complejo que sólo podrá alcanzar sus beneficios si escuchamos atentamente los argumentos que propone el autor para entrever los objetivos de su logrado esfuerzo textual, más aún si el propio autor ofrece luces sobre qué hacer en caso de duda en el desarrollo de su obra –como

si de una estrategia se tratara.<sup>8</sup> Mas todo esto no sólo para incorporarlos en la polémica clásica entre racionalismo y empirismo o cualquier otra secta del pensamiento, sino sobre todo, para poner a prueba a la tradición misma, sus verdades y sus métodos, pues de otra forma su título no estaría siendo escuchado con atención: "*Nouveaux Essais*". Se trata de los *nuevos ensayos*, así, con este énfasis especial, con los que tendremos que enfrentar a los antiguos y consumados ensayos, esto es, a los ensayos de la tradición –no necesaria y únicamente a los del "ilustre inglés"–, que todos creen saber quién es y a qué se refiere con esto el nuevo autor. Se trata entonces de realizar un esfuerzo interpretativo peculiar que nos permita

---

<sup>8</sup> La indicación de que un lector puede suponer que el autor está urdiendo trampas argumentales en su texto a fin de no exhibir las verdades más profundas de su teoría por razón de que van a ser malinterpretadas por quienes no cuentan con la experiencia, ni el conocimiento, ni la oportunidad y otras cosas más para develarlas correctamente no es una indicación nueva. Al parecer forma parte de un modo olvidado de escribir (y por ende, de leer), a saber, el que sostiene que para las verdades fundamentales existe una distinción práctica e indispensable al momento de su expresión o publicación, que es el hecho de que hay una distinción fundamental entre un texto esotérico y otro exotérico, –distinción a la cual el propio Leibniz se suscribe a sí mismo al aceptar y distinguir entre una verdad popular y otra "acroamática", *Cfr.*, Leibniz, *op. cit.*, G V, 42. Sobre esta distinción volveré más adelante. Leo Strauss, habiendo realizado una lectura cuidadosa de Platón (así como Platón comprendió la importancia de esta distinción gracias a Homero) y de Machiavelli (así como el Florentino comprendió la relevancia de practicar esta distinción en su profundo estudio sobre Tito Livio), entre los paradigmas más a propósito para caracterizar la relevancia de este modo olvidado de escribir, desarrolló acercamientos originales a la obra y al pensamiento de los autores clásicos tomando en cuenta seriamente esta distinción. Todas sus obras presuponen la distinción entre conocimiento esotérico y conocimiento exotérico, pero en las que evidencia los fundamentos de esta –milenaria a la vez que olvidada– manera de escribir son: Strauss, Leo, *What is Political Philosophy?*, Chicago, The University of Chicago Press, 1988, pp. 9-54 y 221-232, así como *Persecution and the Art of Writing*, Chicago, The University of Chicago Press, 1988, pp. 7-37.



por un lado escuchar las explicaciones basadas en los cánones tradicionales, y por el otro, no caer en la tentación de dejarse llevar por las vías más transitadas de dicha comprensión. Cual nuevos Odiseos, escuchando el canto de las nuevas sirenas, buscaremos modernos Argifontes que nos ofrezcan los ignotos antídotos con los que evitemos sucumbir ante los deleites filosóficos del canon de Occidente.

Con las ideas anteriormente expuestas, el lector de este trabajo podrá anticipar con cierta facilidad que mi esfuerzo por apresar el problema filosófico de la percepción en los *Nuevos Ensayos* habrá de explorar un acercamiento peculiar a la obra del filósofo de Leipzig; un acercamiento que no sólo me permita percatarme de la riqueza lineal con la que esta magna obra está constituida argumentalmente, sino que también me exija saltar los límites de esta canónica unidireccionalidad interpretativa, por ejemplo, en el pasaje específico donde Leibniz aborda el problema de la percepción, para tener la oportunidad que el propio Leibniz está sugiriendo que tengamos cuando realicemos un nuevo ensayo sobre cualquier problema del entendimiento humano. Nosotros, como ya ha quedado dicho, trataremos el problema de la percepción.

El que en este trabajo se pretenda develar la riqueza de la percepción como nuevo problema filosófico evidencia la necesidad de un esfuerzo esencialmente *nouveaux*. En este contexto, es importante advertir que toda *nueva* indagación exige de su agente, al menos como punto de partida, no seguir a ojos cerrados y *a priori* un enfoque interpretativo ya trazado, sino ante todo, habrá de permitirse, en tanto estudioso, la oportunidad de explorar algunas explicaciones que no han sido aceptadas unánimemente como las respuestas inobjetables a los problemas fundamentales de los *Nuevos Ensayos*, razón por la cual debe enfatizarse aquí, a modo de introducción, que el acercamiento que pretendemos alcanzar en esta ocasión es uno de índole más modesto, más personal,

más *amateur* –si se me permite el uso del galicismo– en su sentido prístino, es decir, que trataremos de evitar en lo posible las interpretaciones de especialista, no porque no creamos que son útiles para la comprensión de la filosofía leibniziana, sino porque lo que deseamos hacer está dirigido por la finalidad de mostrar a los jóvenes estudiosos el camino por el que pasamos antes que ellos al intentar acercarnos al pensamiento de Leibniz, por lo que tampoco nos presentamos a nuestros lectores como especialistas en Leibniz, sino antes bien como un lector que va recorriendo el argumento del autor de la armonía preestablecida en sus *Nuevos Ensayos* y trata de delimitar los problemas más acuciantes que hubo de enfrentar para comprender el problema de la percepción en esta obra, con lo cual –si logro mi cometido– me sea permitido delinear someramente los nexos internos y subyacentes de la filosofía leibniziana en diálogo franco con la tradición filosófica (que no solamente epistemológica) que me parecen los más relevantes para comprender la complejidad del texto leibniziano a que nos abocaremos a continuación.

El camino que seguiré para realizar lo que acabo de esbozar se desprende naturalmente del propósito de este trabajo, pues para profundizar en el problema de la percepción en los *Nuevos Ensayos*, primero es preciso explicar cuáles son los problemas que, como lector, hube de superar al acercarme a esta obra y qué resolví respecto de ellos; a esta primera parte del trabajo la llamaré: “Problemas de comprensión y hermenéutica de clarificación”. Después, y sobre la base de este primer esfuerzo de clarificación, pasaré a la exposición de lo que Leibniz entiende por percepción –principalmente, pero no únicamente– en el capítulo de los *Nuevos Ensayos* que dedica *ex profeso* a este problema filosófico, a saber, el “Capítulo ix” del “Libro II”, entre otros; a esta segunda parte, la intitularé: “Percepción leibniziana y sus problemas”. Posteriormente, y sobre la base de las observaciones ganadas en el

apartado anterior, aventuraré algunas ideas relacionadas con la importancia de la conciencia en el sistema leibniziano y su ulterior recepción en la tradición; esta parte del trabajo llevará por nombre: "Reflexiones sobre la percepción y la conciencia en Leibniz." Por último, unas palabras de cierre.

### Problemas de comprensión y hermenéutica de clarificación

Lo que me permitiré exponer inmediatamente requiere de una justificación metodológica. El propósito principal de esta lectura -y si se me permite enfatizar: el propósito *inicial* de esta lectura-, consistía en explorar el problema de la percepción en los *Nuevos Ensayos* de Leibniz, lo cual todos podrían imaginar, incluido yo mismo antes de haberlo intentado, que no había en este propósito una gran dificultad pues era de esperarse que con una primera lectura completa de la obra podría encontrar los pasajes más adecuados a la comprensión del problema, por un lado, y por el otro, una segunda lectura, más de acercamiento a los detalles, sería suficiente para explicar el desarrollo del mismo, y con este trabajo hecho podría esclarecer y acotar el problema, y posteriormente, profundizar en él. Sin embargo, tarde me percaté de que esta metodología es la adecuada a los textos que no tienen relieves ni múltiples perspectivas, a los textos hechos de una sola pieza, por así decir, nunca para los que son conformados de distintos ángulos, con protuberancias, con puertas abiertas hacia otras obras y autores, ni mucho menos, cuando se trata de refutar en un diálogo la posición de un interlocutor frente a otro, en suma: la metodología estándar para textos estándares no aplica en éste que, para empezar no es un texto ni llano ni mediocre.

Al intentar circunscribir el tema de la percepción en los *Nuevos Ensayos*, no sólo me fue imposible tomar la vía rápida para llegar al problema filosófico en cuestión, sino que desde las primeras páginas del texto comenzaron a atacarme en-

jambres de problemas no sólo filosóficos, sino de aproximación a una perspectiva específica (la que, de acuerdo con mi comprensión del texto, es la que el propio Leibniz está sugiriendo a sus lectores que, cuando realizan una lectura atenta, pueden tomar en cuenta para advertir en qué sentido deben ser planteados los diversos problemas filosóficos que pueden ser, por supuesto, de diversas dimensiones, como la ontológica o la epistemológica o la cosmológica, o cualquier otra) y que –de acuerdo con algunos de los intérpretes que comenzaron con las nuevas bases de interpretación para el seguimiento de la difícil trayectoria del pensamiento leibniziano–<sup>9</sup> no sólo evidenciaría lo inadecuado de una única perspectiva para explorar y explicar los complejíssimos entramados recientemente descubiertos en la obra del autor del sistema de la armonía preestablecida, sino que además, en la medida en que se trata de una perspectiva –para que ésta lo

---

<sup>9</sup> Garber, Daniel expone vivaz y anecdóticamente un cambio análogo al que estoy aludiendo en mi texto sobre la manera de interpretar la filosofía de Leibniz. Este autor comenta que cuando propuso al principio de 1980, especialmente en un artículo intitulado “Leibniz and the Foundation of Physics: the Middle Years”, que aproximadamente entre los años de 1680 a 1700, Leibniz adoptó una metafísica sustentada no en la mónada, sino en la substancia corporal –evidentemente, algo fuera del canon trazado por la tradición filosófica para el sistema de Leibniz–, nadie estuvo de acuerdo con él. Añade que cuando expuso esta tesis (que él llama su “locura de juventud”) en 1982 en una conferencia en la Universidad de Toronto, Ted McGuire, quien estaba entre la audiencia, levantó la mano para hacer la primera pregunta y comenzó: “Esto es tan equivocado que no sé por dónde empezar...”. De acuerdo con la anécdota, después de haber sentido un pavor terrible por lo que parecía avecinarse, Garber pudo acomodar sus pensamientos y respondió todas sus objeciones, y añade, “si bien no a su entera satisfacción, sí a la mía.” Cfr. Garber, Daniel, “Preface” de *Leibniz: Body, Substance, Monad*, Oxford, Oxford University Press, 2009, pp. v. Véase también: Brod, C.D., *Leibniz: An Introduction*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, pp. 87-90, y Scarrow, David S., “Reflections on the Idealist Interpretation on Leibniz’s Philosophy”, en *Acten des II. Internationaler Leibniz-Kongress, Hannover 17-22. Juli 1972*, Stuttgart, Steiner, pp. 85-93.

sea- debe haber necesariamente otra(s) más, y éstas, además, son cambiantes a lo largo del desarrollo del pensamiento del autor.<sup>10</sup> Pues bien, el hecho es que al intentar apresar la noción leibniziana de percepción en una sola obra, a saber, los *Nuevos Ensayos*, me encontré, desde el prefacio escrito por Leibniz, con que su obra es una de las obras de la filosofía moderna cuya historia es de las más peculiares al denotar varios problemas de aproximación a su pensamiento, entre otros, el de la necesidad de comprender la totalidad de sus diferencias temáticas intratextuales para ofrecer una salida menos irracional ante algunos de los principios del pensamiento sistemático leibniziano, por ejemplo, el que se evidencia al considerar el problema filosófico por antonomasia, a saber, el de la experiencia de la verdad que, -como intentaré exponerlo en la segunda parte de este ensayo-, está relacionado intrínsecamente con la posibilidad de la percepción.

Genio como era Leibniz, siempre me resultó incómodo el estilo de los *Nuevos Ensayos*. Desde el punto de vista estilístico, la hechura de esta obra parece no tener la firma de un genio -y eso que quien afirma esto no es ni genio, ni vive en una época en la que la genialidad sea lo normal-, pero afortunadamente para el autor de estas líneas, la lectura de ciertos libros le ha permitido hacer la diferencia, al menos estética, entre una obra de genio y otra que no lo es. Para no detenernos a comparar el contenido y la manera en que son expuestos estos elementos en el diálogo platónico (caso al que yo mismo me suscribo junto con Alfonso Reyes<sup>11</sup> para considerar como paradigma del estilo literario del diálogo a las obras de

---

<sup>10</sup> Cfr. Herrera, *op. cit.*, pp. 91-94. Aquí se pueden observar claramente los cambios y diferencias conceptuales que desde 1667 tuvo la noción de mónada antes de ser acuñada como tal.

<sup>11</sup> Reyes, Alfonso. "Recuerdos preparatorianos" (originalmente en *Revista de la Universidad de México*, septiembre de 1963), en Reyes, Alfonso, *Universidad, política y pueblo*, México, UNAM-Textos de Humanidades (Colección Educadores Mexicanos), 1987, pp. 32-38.

Platón) con la obra que aquí nos ocupa, sólo me permito solicitar al lector que compare en su imaginación una obra de Platón, por ejemplo el *Fedro* o la *Républica* en lo que respecta a su belleza estilística, mimesis de la acción y carácter de sus personajes, con los elementos análogos en los *Nuevos Ensayos* e inmediatamente tendremos una respuesta clara. Hasta una obra de Rousseau, sin embargo, y por proponer una comparación más justa, es decir, una que no tenga como criterio la belleza literaria del divino Platón, sino la de un autor también moderno, me sigue pareciendo estilísticamente superior a la de Leibniz.

¿Por qué esta obra de Leibniz no aparece a sus lectores de manera inmediata como una obra de genio? ¿Por su belleza? ¿Por la falta de fuerza en la defensa de las tesis de sus personajes que a su vez evidencia un cierto tipo de irrealidad en ellos, un poco de ausencia de carácter?, pero ¿qué quiere decir “que aparezca a sus lectores” como una obra de tal o cual característica?, y ¿a qué nos referimos con el término de belleza cuando éste está en relación con los *Nuevos Ensayos* de Leibniz? Aunque no lo parezca inmediatamente, las respuestas que ofreceremos a estas preguntas están relacionadas con el problema de la percepción desde la exposición de este problema en Leibniz.

Un criterio aceptado generalmente para determinar la genialidad –o no– de la obra de un individuo es el que se hace evidente con el hecho de la originalidad. La obra de genio manifiesta indiscutiblemente una originalidad que no todo arte contiene. La originalidad, por así decirlo, resalta cierta genialidad. Al pensar en la discutible genialidad de los *Nuevos Ensayos*, quizás, para aclarar si esta obra leibniziana es obra de genio o no, podría ayudar esta consideración sobre la originalidad. Así, es menester que preguntemos: ¿En qué consiste la originalidad de los *Nuevos Ensayos*?, ¿en que son “nuevos”? Aquí comienza el gran problema, pues tendríamos que resolver: ¿“nuevos” respecto de qué?, y con la bús-

queda de la originalidad en los *Nuevos Ensayos* salta al escenario, ya no sólo la duda de la originalidad, sino el problema de la falsedad de la escena que los alberga y, por consecuencia, el posible error del autor. En suma, parece que Leibniz, el último genio del Siglo XVII, equivocó todo en sus *Nuevos Ensayos*: su título, puesto que no es un ensayo; todo mundo sabe que se trata de un diálogo mal logrado; su estilo, puesto que carece de belleza literaria, propiamente hablando; su escenario, pues es difícil defender la crítica de que se trata de un *quasi* escenario, estéticamente muy pobre, pareciera que ambos personajes estuvieran en el limbo, sin ninguna otra relación entre sí, como ánimas en el purgatorio, en un páramo, con sus solas ideas; sus personajes, que aunque parece que tienen ideas, no tienen la fuerza para defenderlas ni para mostrar cierta emoción, ni positiva ni negativa, por lo que le sucede a sus tesis, es decir, en términos clásicos no tienen lo que debe de tener todo personaje: carecen de carácter; sus discusiones, si es que lo son, son un tanto lejanas, como si las contraposiciones nunca se tocaran realmente y cada una de las tesis siguiera su camino –¿infinito?– como en líneas paralelas; su *mimesis* es algo sumamente complicado, pues no es nada claro qué es lo que está siendo imitado o, en su defecto, queda la pregunta: ¿en estas escenas, qué es el original y qué la imagen?, y justo cuando estamos reflexionando sobre cada una de estas condiciones en relación con esta obra leibniziana, surge aún la duda de si el autor del sistema de la armonía preestablecida (por increíble que parezca, dada la comprensión de sí que tiene el autor de los *Nuevos Ensayos* al empezar a emplear este epíteto a partir del año 1695),<sup>12</sup> resulta que también podríamos aventurar la pregunta de: ¿será que Leibniz también erró el tema en esta obra?

Pues bien, ¿y cuál es el tema de los *Nuevos Ensayos sobre el Entendimiento Humano*? A mi entender, esta pregunta puede

---

<sup>12</sup> Cfr., Echeverría Ezponda, J. "Introducción", en Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, Madrid, Editora Nacional, 1983, p. 17.

encontrar dos tipos de respuestas: una irreflexiva y simple y otra reflexiva y compleja; a la primera le cabe un grado ínfimo de verdad, mientras que la segunda es un semillero de la totalidad de perspectivas de verdad –todas certeras, si bien todas parciales; todas siendo la expresión de la naturaleza, la realidad misma–, cada una de ellas siendo un mundo que refleja la totalidad, y sobre todo, conformando su armonía: una armonía que las sustancias simples pueden percibir en diferentes niveles, pero que a final de cuentas apuntan hacia un único Autor de esta armonía que, a diferencia de todos los seres que requieren de la percepción para expresar su mundo en tanto su perspectiva, este ser del que ahora hablo ya no necesita de ella, sino que sólo requiere pensarla.

Acabamos de cometer evidentemente un error argumental. Quejándonos de los errores de Leibniz en los *Nuevos Ensayos* caímos en el peor yerro para quien intenta persuadir razonablemente a otro ser de razón de que la respuesta reflexiva y compleja que se dé a la pregunta sobre el tema de esta obra nos permitirá experimentar la verdad como armonía preestablecida. Pareciera que estamos aceptando un enlace<sup>13</sup> entre

---

<sup>13</sup> A Leibniz justamente se le conoce por su fuerte impronta por hacer coincidir, equilibrar y hasta armonizar todas las posiciones contrarias de la mayoría de las ramas del conocimiento humano, en especial, las de la teología, la religión y, por supuesto, la filosofía. Se encuentran numerosas obras leibnizianas a lo largo de todos sus periodos en los que esta intención es manifiesta. Los críticos de Leibniz y los portavoces más importantes de la tradición filosófica y literaria han jugado con el extremo del deseo leibniziano armonizador; inclusive, los más famosos lo han hecho parecer un intento *naïve* y superficial. Sin embargo, existen estudios contemporáneos en los que se ha mostrado justificadamente que los fundamentos de la propuesta leibniziana por armonizar los elementos contrarios en su sistema no son ni lejanamente cándidos ni, mucho menos, superficiales. Véase, por ejemplo: Ursula Goldenbaum, "Jacob Hermann and Leibniz's *Theodicy*", en Wenchao Li, et al. (eds.), "Für unserer Glück oder das Glück anderer." *Vorträge des X. Internationalen Leibniz-Kongress* (Vol. III), Hildesheim, Georg Olms Verlag, 2016, pp. 390-399; también, su muy interesante



los *Nuevos Ensayos* y su *Monadología* o de ésta con su *Discurso de Metafísica* o entre aquéllos y los *Ensayos de Teodicea*, en fin, hay muchas obras leibnizianas que van entretrejiéndose en relación con los principios que hacen el sistema filosófico de Leibniz –y aunque esto es algo que sí suscribo, no es algo sobre lo que pueda extenderme en este momento–. Sin embargo, sí me parece oportuno, y más conveniente para esta parte de mi estudio, explicitar en qué sentido el autor de los *Nuevos Ensayos* no erró en su tema y, consecuentemente, todos los aparentes yerros se convierten en un acerto increíble. Veamos cómo podemos explicar esto.

En las primeras páginas del “Prefacio” a sus *Nuevos Ensayos*, en un pasaje en el que son comparados directamente los sistemas filosóficos de Locke y de Leibniz, nuestro filósofo indica lo siguiente:

En efecto, aunque el Autor del *Ensayo* dice muchísimas cosas bellas que yo aplaudo, nuestros sistemas difieren demasiado. El suyo tiene más 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 clásicos en muchas cosas. Él es más popular, mientras que yo me he visto obligado a ser algo más *acroamático* y más abstracto, lo cual por cierto, no es una ventaja para mí, que escribo en lengua viva. No obstante, creo que al exponer yo mi pensamiento en forma de diálogo, en el cual uno de los interlocutores mantiene las opiniones del *Ensayo* de este Autor, en tanto que el otro añade mis observaciones, el paralelo (“le parallele”) será más del agrado del lector que una serie de áridas consideraciones cuya lectura habría estado interrumpida constantemente por la necesidad de recurrir a su libro para entender el mío. No obstante, será bueno cotejar de vez en cuando nuestros escritos, y enjuiciar sus opiniones [*i.e., de sus escritos de ambos filósofos*] no en base

---

exposición en la sesión plenaria de clausura de este congreso: “Why Leibniz is no eclectic?”, inédito.

de los sentimientos, sino de sus propias obras, aun cuando yo haya mantenido sus mismas expresiones. ("Preface").<sup>14</sup>

En esta cita podemos apreciar el primer desdoblamiento del Autor de los *Nuevos Ensayos*. LEIBNIZ-AUTOR de los *Nuevos Ensayos* está indicando algunas diferencias explícitas con LOCKE-AUTOR del *Ensayo*. La más importante es la que nos orienta sobre lo que él considera que no es una ventaja para él, a saber, que escribe su obra en una lengua viva ("*ce qui n'est pas un avantage à moy sour tout quand on écrit dans une langue vivante*"), esto es, con personajes vivos, que hablan y se mueven, que discuten y que anhelan, que se enfadan y se animan y que perciben injusticias o alegrías y, en suma, sobre todo para ofrecer el énfasis leibniziano con el que estoy entendiendo este magnífico inicio del texto: que porque viven, perciben. Y aunque todo esto nos lo permite imaginar LEIBNIZ-AUTOR con su observación acerca del modo como decidió escribir su obra, es decir, con un diálogo, resulta que en el verdadero y supuesto diálogo no encontramos sino una manera muy diluida de la vivacidad ("*vivante*") a la que cualquier lector que tiene experiencia en la lectura de lo que puede ser considerado como el paradigma más elevado de diálogo alude en esta primera caracterización vivaz de su obra. Quizás debamos aventurar sobre este punto que lo importante de esta dramatización corresponde a la caracterización del [LEIBNIZ-]SÍ MISMO como (1) AUTOR y como (2) PERSONAJE-INTERLOCUTOR, es decir, como una duplicación de sí mismo que le permite tomar distancia de las perspectivas de los personajes en escena y, a su vez, tener otra propia por encima de la de ambos interlocutores que actúan en la escena creada por él y en la que su duplicación como PERSONAJE-INTERLOCUTOR con una perspectiva específica de su sistema filosófico en relación con el otro PERSONAJE-INTERLOCUTOR que representa a su vez a otro sistema filosófico toman parte -al

---

<sup>14</sup> G V, pp. 41-42.

fin- del teatro del mundo y le dan forma, esto es, que entre las dos perspectivas en conflicto, lo conforman.<sup>15</sup>

Una vez más, parece tratarse en la superficie del intento leibniziano por armonizar en el plano filosófico las dos corrientes antagónicas más relevantes de la Modernidad, aunque en un sentido más profundo se evidencia la originalidad leibniziana de entender el todo gracias a sus partes como necesarias. En términos hegelianos, esta escena se podría aclarar como un modo de la duplicación de la conciencia, proceso inherente a la dialéctica que apremia el impulso por la realización de su esencia.<sup>16</sup> Volviendo al escenario leibniziano, dicha duplicación le permite a LEIBNIZ-AUTOR mostrar al lector un peculiar juego de espejos con dados cargados, pues en la medida en que la acción del personaje Leibniz-interlocutor consiste en añadir sus observaciones, esto es, las

---

<sup>15</sup> Leibniz, por otra parte, está siendo *acromáticamente* cartesiano en este pasaje, pues está advirtiéndonos –en el mismo sentido que el filósofo de la Turena– sobre el *nuevo* mundo mediante sus representaciones dramático-filosóficas. Con la misma cautela que Descartes, Leibniz propone una imagen dramática como paradigma de las contradicciones teóricas de la filosofía en la que el milagro de la armonía de estas tesis aparece en la escena con su perspectiva de autor de la escena en su sentido más amplio y profundo, esto es, incluyendo la creación no sólo de la escena, sino también de sus personajes y de sus pensamientos. Las famosas ideas cartesianas: “*Mundus est fabula*” y “*bene vivit, bene qui latuit*” jamás han tenido mejor acomodo que en este pasaje de la filosofía leibniziana, pues Leibniz no sólo está contento con proveer una escena “filosófica” con la cual atraer la atención del mundo, sino que además se da el lujo de crear espejos con los cuales su imagen sólo estará presente a la luz de otra imagen: Leibniz-sí mismo o autor de la escena, que crea al Leibniz-personaje de sí que es el que realmente parece contraponerse en la escena del mundo filosófico al personaje-Locke de este teatro leibniziano. Esta idea me ha sido sugerida por el magnífico tratamiento que David Raport Lachterman hiciera sobre la elusividad cartesiana en su estupendo artículo: Lachterman, David, R., “Descartes and the Philosophy of History”, en *Independent Journal of Philosophy*, Vol. IV, 1983, pp. 31-46.

<sup>16</sup> Cfr. Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 1987, pp. 113-120.

de Leibniz-autor, al personaje Locke-interlocutor le corresponde mantener las opiniones que Locke-autor inscribió en su *Ensayo*. Por lo que podemos apreciar en este inicio explicativo del autor del sistema de la armonía preestablecida, el papel de los interlocutores en los *Nuevos Ensayos* consiste en ser copias de lo que sus originales expresan o, en otras palabras, a los personajes leibnizianos les corresponde expresar el mundo que son cada uno de ellos mediante (uno) el mantenimiento de las opiniones del inglés y (otro) mediante el añadir las observaciones de aquél de quien es imagen. El resultado de esto, por supuesto, es el juego de dos personajes sin vida propia o con vivacidad diluida o, para ser exactos, con vivacidad preestablecida, pero justo esto que parece una imperfección en la hechura de esta obra manifiesta un sentido más elevado: mostrar los niveles en los que las perspectivas singulares (tanto de los personajes como de los sistemas que representan) forman parte integral de la totalidad leibniziana.

Ahora bien, el autor de los *Nuevos Ensayos* sugiere que de vez en cuando cotejemos los escritos de ambos interlocutores en su obra, esto es, los escritos de Leibniz y Locke. El escrito del último, indiscutiblemente es el *Ensayo*, pero nos detiene en nuestra reflexión la siguiente cuestión: así como podemos voltear al *Ensayo* como referencia indiscutible de la obra de Locke que está en juego en la puesta en escena de Leibniz, emerge la pregunta sobre cuál es el escrito de Leibniz al que Leibniz-autor nos sugiere en su "Prefacio" a los *Nuevos Ensayos* que volteemos para cotejar las posiciones más fuertes, más importantes, de todo su sistema. Definitivamente no puede ser el de los *Nuevos Ensayos*, pues esta obra apenas está siendo anticipada en el apartado del libro en el que se está sugiriendo que, en los momentos de necesidad de aclaración teórica al interior del diálogo que está por comenzar el lector, éste esté en condiciones de voltear a los escritos de los que los personajes interlocutores que están por aparecer en el tinglado leibniziano son portavoces. O sea que debemos

aceptar esta perplejidad: el portavoz de los *Nuevos Ensayos* es un personaje de los *Nuevos Ensayos*; otra interesante duplicación de la conciencia en el umbral de esta obra que habremos de tener en cuenta para evitar las simplificaciones. Entonces, si no queremos quedar encerrados en un círculo tenemos que buscar una salida a la sugerencia leibniziana en la primera página de su obra que indica que sería bueno que –en tanto lectores– volteáramos a los escritos de Leibniz, a lo que obviamente, debemos preguntar: ¿cuáles son? He aquí que no queda otra vía sino la de la inclusión y armonización de las otras obras de Leibniz, el autor del sistema de la armonía preestablecida, en este universo del pensamiento leibniziano, de la que, eso sí, los *Nuevos Ensayos* se convertirán –sólo *a posteriori*, y por esta sola razón– en la obra más sugerente del sistema del filósofo de Leipzig. Veamos si podemos salvar esta aporía al realizar nuestro mejor esfuerzo para comprender el problema de la percepción en esta misma obra.

### Percepción leibniziana y sus problemas

Como todos sabemos, el tema de la percepción es expuesto en el capítulo ix del Libro II de los *Nuevos Ensayos sobre el Entendimiento Humano*. La razón de esta ubicación temático-capitular está dada por el propio orden del *Ensayo sobre el Entendimiento Humano* del famoso autor inglés, obra que pretende emular el autor del sistema de la armonía preestablecida en la suya. Tal como lo hemos dejado ver en el apartado anterior, con tantas malas decisiones estilísticas y de forma como las que se presentan en los *Nuevos Ensayos*, más la igualdad evidente del orden temático-capitular al seguir puntualmente en éstos el de la obra del inglés, ahora no sólo se torna problemática la posibilidad de emulación del texto que sirve de pretexto para la realización del nuevo, sino que también se puede poner en tela de juicio naturalmente la pertinencia del término “nouveaux” cuando su autor le an-

tepone este término al título del suyo para diferenciarlo del primero –pues la consideración meramente temporal de la publicación de una obra no constituye esencialmente el carácter innovador de la misma; al contrario, la obra original, primera (y por ende, la más antigua respecto de las siguientes que siguen considerándola como modelo a seguir o a atacar), resulta ser la más innovadora, “*nouveaux*” en su sentido pristino.

Afortunadamente, el propio autor del sistema de la armonía preestablecida pide a los lectores de los *Nuevos Ensayos* que cuando surja una controversia, duda o necesidad teórica, que recurran a los escritos de los sistemas filosóficos representados en los personajes de su obra con la finalidad de determinar las diferencias explícitas entre un sistema y otro. Al respecto, me parece que la decisión de centrar la atención al problema de la percepción es muy adecuada porque no sólo determina metodológicamente el subsecuente desarrollo de mi exposición, sino que además, al tratarse de uno de los planteamientos teóricos más importantes para la comprensión de la pugna entre los sistemas filosóficos al interior de la tradición filosófica, en el supuesto caso de que se manifiesten elementos para ello, se evidenciará la originalidad del pensamiento filosófico leibniziano *en y desde* los *Nuevos Ensayos* –con lo que el objetivo de mi trabajo se habrá cumplido–.

El capítulo sobre la percepción en la obra de Locke<sup>17</sup> cuenta con quince partes perfectamente definidas, cuidadosamente elaboradas, que en conjunto muestran la unidad de lo que él denomina dentro de su propio sistema “la facultad de la percepción”. Locke comienza su explicación con la determinación de que la percepción “es la primera idea simple producida

---

<sup>17</sup> Locke, John. *An Essay Concerning Human Understanding*, 2 Vols. (Complete and unabridged by Alexander Campbell Fraser), Nueva York, Dover Publications, 1959, Vol. 1, pp. 183-192. De aquí en adelante: *Ensayo*. Me referiré a los pasajes de esta obra con la forma canónica de Libro, Capítulo, sección.

por vía de reflexión”, esto es importante porque ya había dejado en claro anteriormente<sup>18</sup> que el origen de las ideas, cuando éstas son entendidas como “el objeto del pensar” –con énfasis en este momento en el término objeto, pues así el inglés entiende que se trata del material del conocimiento– que sólo hay dos fuentes de donde las ideas encuentran su origen, las cuales son: sensación y reflexión; añade, además, que la última, en realidad es un sentido interno que trabaja siempre con el material que le ofrece la primera, es decir, que la sensación es en realidad el sentido que provee las ideas exteriores, materiales con los que nuestro entendimiento se provee para pensar. En relación con las fuentes del conocimiento tenemos que destacar que en Locke:

[...] Estas dos, *i.e.*, las cosas materiales externas, en tanto objetos de la SENSACIÓN, y las operaciones de nuestras propias mentes, en tanto objetos de REFLEXIÓN, son para mí las únicas fuentes de donde todas nuestras ideas toman sus orígenes.<sup>19</sup>

He aquí, para no olvidar en nuestra comparación, las dos fuentes de donde proceden las ideas que constituyen el conocimiento para Locke: sensación y reflexión. Y al considerar a la percepción la primera idea producida por vía de reflexión, consecuentemente, la percepción en Locke no sólo es un resultado de la acción del espíritu humano, sino que también está íntimamente relacionada con la condición del “sentido interno” del que ha hablado en el primer capítulo de su segundo libro del *Ensayo*. La percepción en Locke no requiere de una diferenciación de ningún tipo, pues es evidente que su origen depende de la reflexión y, a su vez, es considerada la puerta de entrada de todos los materiales del conocimiento humano, con lo que se aclara el tipo de empirismo de este autor: sólo hay percepción cuando la mente ( ejecu-

---

<sup>18</sup> Locke, John. *Op. cit.*, pp. 121-2. (II, I, 1-2).

<sup>19</sup> *Ibidem.*, p. 124. (II, i, 4).

tora de la reflexión) recibe la impresión. Esto se aclara cuando Locke explica:

3. Esto es lo cierto, que en cualesquier alteraciones que ocurran en el cuerpo, si ellas no alcanzan a la mente, sean cuales sean las impresiones que se hagan sobre las partes externas [*del cuerpo*], si no son notadas en ella [*“of within”, i.e., en su interior, en la mente*], ahí no hay percepción.<sup>20</sup>

El argumento de Locke sobre la distinción entre las impresiones y la percepción sigue adelante en este mismo sentido, primero entre la experiencia que el sentido del oído nos ofrece en donde puede llegar a afirmar que aun cuando se dé el caso de que alguno de nuestros órganos de los sentidos haya sido afectado de alguna manera, si tal afectación no es advertida por el entendimiento, y por ende no se imprime en la mente la idea correspondiente, por esta misma razón, explica, no se puede hablar de que haya habido ahí una sensación, tal como lo indica el autor del *Ensayo* en términos un tanto más elegantes: “[...] siempre que haya sensación o percepción es que ahí se ha producido actualmente una idea, y [*está*] presente en el entendimiento.”<sup>21</sup> Posteriormente, ejemplifica esto con el caso de las ideas que se pueden atribuir erróneamente a los niños antes de su nacimiento y, sin discutir demasiado en el asunto, aduce una postura –muy socorrida en la actualidad, incluso– con la que cancela toda oportunidad a una peculiar caracterización de idea innata, pues es innegable que los niños en este estado tienen ciertas ideas, pero lo que nos hace ver Locke es que éstas no están antes de las experiencias que las producen dentro del vientre materno, es decir, que las sensaciones que tenga el niño ahí son producidas por las afecciones del cuerpo que dependen de elementos externos a la mente del individuo. En este punto, deja ver que en lo concerniente al conocimiento de

---

<sup>20</sup> *Ibidem.*, pp. 183-4. (II, ix, 3).

<sup>21</sup> *Ibidem.*, pp. 184. (II, ix, 4).



las ideas de los niños, es decir, de los individuos que carecen de las etapas más complejas de la reflexión del pensamiento, es sumamente oscuro atribuir explicaciones acerca de cuál fue la primera idea que llegó a tener el infante, cuál la más importante o cuál fue el orden en el que le fueron llegando -inclusive, indica que "ni siquiera es esto muy relevante el llegar a saberlo-."<sup>22</sup>

Para cerrar esta breve exposición del problema de la percepción en Locke, me permito recordar que cuando comienza la octava parte de este capítulo el inglés da un giro muy importante para todo lo que resta de su estudio sobre la percepción, pues toma en cuenta muy seriamente el hecho -ratificado en muchas ocasiones por la propia experiencia- que cuando los hombres van madurando, las ideas que reciben por la sensación usualmente van cambiando también por el propio juicio -otra facultad a tomar en cuenta para la formación de las ideas por reflexión-. Esta consideración, la de que la sensación cambia por el juicio del individuo, hace pasar a revisión todos los casos en los que la aparente claridad e inmediatez de las ideas de sensación podrían ser modificadas por alguna razón no tan clara al entendimiento humano, pero en la que el hábito inconsciente tiene mucho que explicar; el episodio con el que Locke incorpora este nuevo giro en su exposición de la percepción es el del famoso caso del problema de Molyneux.<sup>23</sup>

Los siguientes siete apartados del capítulo sobre la percepción, que conforman exactamente su segunda mitad, sólo se entienden sobre la base del planteamiento realizado por el inglés en el apartado central. Como se ve, el cuidado de Locke en la redacción y partes del problema de la percepción está matemáticamente pensado: una primera parte amplia compuesta de los siete primeros apartados del capítulo (E II, ix, 1-7),

---

<sup>22</sup> *Ibidem.*, pp. 185. (II, ix, 7).

<sup>23</sup> Cfr. Benítez Grobet, Laura, José Antonio Robles y Carmen Silva (eds.), *El problema de Molyneux*, México, UNAM, 1996, p. 256.

en la que indica los postulados generales de la percepción al modo como él mismo inaugura su comprensión de las ideas, a saber, y en breve, (1) que las ideas no son innatas y (2) que la percepción es sólo la primera idea de reflexión; otra parte amplia conformada por sus siete últimos apartados (E II, ix, 9-15), en la que Locke enfoca los problemas de la percepción no en un sentido teórico, aunque a simple vista lo parezca, sino con un enfoque experimental muy peculiar y que en realidad no se puede entender más que por el planteamiento fundamental de la hipótesis que le hace pensar el “jocosó problema” de Molyneaux: “Supón un hombre ciego de nacimiento...”<sup>24</sup> (E II, ix, 8), etc. Evidentemente, esta sección 8 del capítulo IX del libro II del *Ensayo* del inglés es un corte que separa matemáticamente, geoméricamente, al primer grupo de siete secciones del segundo grupo de las siete últimas secciones del capítulo sobre la percepción. Mi hipótesis es que sin esta mediana entre las dos partes idénticas en número de secciones de este capítulo, el estudio lockeano sobre la percepción no podría ser coherente, pues ¿cómo se explicaría que todos los problemas de la primera parte de este capítulo dependen del modo como Locke está pensando los fundamentos de la percepción en el ser humano, mientras que los problemas de su segunda parte dependen de las objeciones que el propio Locke ve que se derivan –en última instancia– del problema de Molyneaux. Por otra parte, de este famoso problema se han escrito cientos de páginas y –hasta donde sé, que no es mucho, por cierto–, no se ha llegado filosóficamente a un veredicto final. Vayamos agrupando las piezas para el nuestro.

Pasemos ahora a lo que escribe Leibniz en el capítulo dedicado a la percepción en sus *Nuevos Ensayos sobre el Entendimiento Humano*. Como ya lo dejamos ver, se trata del mismo capítulo (ix) y mismo libro (II) que el análogo sobre la percepción en

---

<sup>24</sup> Locke, John. *Op. cit.*, p. 186.

el *Ensayo* de Locke. Sin embargo, aparentemente no cuenta ni con el cuidado estilístico ni con la perfección simétrica de los temas abordados en el texto del inglés. Incluso, se trata del capítulo en el que el personaje Teófilo, representante y portavoz de la filosofía de Leibniz, se desenmascara irresponsablemente como el autor de unos pasajes de este mismo libro (NE II, ix, §4),<sup>25</sup> es decir, que uno de los personajes del libro resulta ser el autor del libro. Este dato es importante porque nos obliga a pensar en el juego completo de las perspectivas del personaje que está utilizando la máscara, es decir, que está personificando, al autor del sistema de la armonía preestablecida. Anticipo que siendo conscientes de esta perplejidad podremos evitar juicios irreflexivos sobre las afirmaciones de los personajes en los *Nuevos Ensayos* así como de los detalles aparentemente minúsculos e insignificantes de las escenas leibnizianas, de la cual la del episodio de la percepción es la que ahora nos interesa más.

Las observaciones que llaman inmediatamente nuestra atención en este capítulo son, ni más ni menos, las de Teófilo. Pero habremos de ser cautos, tal como lo expresa un intérprete en un acercamiento –por demás interesante– a las cuestiones estilísticas en los *Nuevos Ensayos*, quien nos advierte que, en una de las facetas más relevantes de Teófilo para el acercamiento hermenéutico a la obra y al pensamiento de Leibniz, es preciso entender que siempre que este personaje hace un pronunciamiento está sostenido sobre el hecho de que cuando habla nos está dejando ver una experiencia que se puede enunciar con la siguiente aporía: “Digo toda la verdad cuando digo que no hay quien pueda decir toda la verdad.” Y añade este intérprete en su explicación: “En efecto, en tanto quien dice siempre lo hace desde una perspectiva, y por tanto con una visión parcial, no puede decir toda la verdad; nadie

---

<sup>25</sup> G V, 122: “[TH.] *J’ay déjà touché ce point, Chap. II. de ce livre §. 11. 12. 15. etc.*” El subrayado es mío.

puede hacerlo.”<sup>26</sup> Sin embargo, en la medida en que este personaje es precisamente quien se desdobra como personaje creado por el autor y como el autor de este libro, nos parece que una manera de salir del círculo es la de indagar en otros escritos de Leibniz lo que se podría develar al considerar al autor de sus obras como “el autor de la armonía preestablecida” entre todas las cosas. Por ejemplo, cuando consideramos la proposición 56 de la *Monadología* en la que es hasta cierto punto sencillo intuir la idea de “enlace” –de todas las cosas con una y de una con todas las demás– como un “perpetuo espejo viviente del universo”, veríamos con cierta plausibilidad la comprensión e integración de estas posturas (con sus respectivas perspectivas) aparentemente contradictorias.<sup>27</sup> Trataremos de hacer ver esto último en lo que sigue.

El capítulo de la percepción en los *Nuevos Ensayos*, comienza con la petición de Filaletes de pasar a discutir en particular las ideas de reflexión. Ahí escuchamos en el portavoz de Locke, lo siguiente:

§1. PHILALETHE. Pasemos ahora a las ideas de Reflexión en particular. *La Percepción* es la primera Facultad del alma que se ocupa de nuestras ideas. Así es la primera idea y la más

---

<sup>26</sup> Echeverría, *op. cit.*, pp. 24.

<sup>27</sup> La proposición leibniziana completa en *Monadología* reza así: “56. *Or cette Liaison ou cet accomodement des toutes les choses créés à chacune et de chacune à toutes les autres, fait que chaque substance simple a des rapports qui expriment toutes les autres, et qu'elle est par consequent un miroir vivant perpetual de l'univers. Theod. §.130. §360.*”, *cfr.*, G VI, 616. Para no ir tan lejos, el lector puede recordar el pasaje de los indiscernibles en el “Prefacio” de los *Nuevos Ensayos* donde encontramos la siguiente idea clarificadora: “[...] Pero sólo a una razón suprema, a la cual nada escapa, le está reservado penetrar en el universal enlace de todas las cosas y percibir de una ojeada todas las causas y todos los efectos. En cambio, lo más que nosotros podemos alcanzar sobre el universo infinito es un conocimiento confuso que al menos nos da la prueba de su existencia; de lo contrario, formaríamos juicios muy erróneos sobre la belleza y la grandeza del mundo, [...]” (NE, “Preface” / G V, p. 50).

simple que recibimos por Reflexión. *El pensamiento* significa con frecuencia la operación del espíritu sobre sus propias ideas, cuando actúa y considera una cosa con un cierto grado de atención voluntaria: pero en eso que se nombra *percepción*, el espíritu es por lo ordinario puramente pasivo, imposibilitado de evitar apereibir aquello que apereibe actualmente.<sup>28</sup>

Debido a que este pronunciamiento lo hace, no John Locke, el autor del *Ensayo*, sino Filaletes, personaje creado por el autor del sistema de la armonía preestablecida para representar al sistema de Locke, nos encontramos en la mejor disposición de aceptar –hasta cierto punto– algunas de las diferencias que se nos manifiestan al comparar lo que afirma el autor original y su portavoz en los *Nuevos Ensayos* sobre el mismo tema. Locke afirma directamente que:

1. La Percepción, tal como es la primera facultad de la mente que se ocupa de nuestras ideas, así es la primera y más simple idea que nosotros tenemos de la reflexión, y es llamada, por algunos, pensamiento en general. Aunque el pensamiento, en el uso correcto de la lengua inglesa, significa a aquella clase de operación en la mente acerca de sus ideas, donde la mente es activa; y de donde con algún grado de atención voluntaria, considera algo. Porque en la llana percepción, la mente es, la más de las veces, sólo pasiva; y lo que percibe, no puede evitar percibirlo.<sup>29</sup>

Al referirse a la percepción como la primera facultad que se ocupa de nuestras ideas, tanto Filaletes como Locke están de acuerdo en que se trata de la primera facultad, es decir, de la más original, la más inmediata en lo que se refiere a la realización de las ideas. Lo que uno y otro denominan de manera distinta es el nombre con el que significan a esa pri-

---

<sup>28</sup> G V, p. 121.

<sup>29</sup> Locke, John. *Op. cit.*, pp. 183.

mera facultad. Locke se refiere a ella como mente, mientras que Filaletes ocupa los términos de espíritu y alma. Con esta distinción en puerta, podríamos ir postulando un primer juicio general respecto de los sistemas filosóficos presentes tanto en el *Ensayo* como en los *Nuevos Ensayos*. Al poner los conceptos de alma y espíritu en boca del portavoz de Locke las dos veces que debería haber empleado el concepto de mente, con lo cual se torna evidente que no se trata de un error del autor del sistema de la armonía preestablecida, Leibniz está asumiendo un Locke un tanto más metafísico de lo que el propio Locke se podría imaginar que lo es. O sea que en esta primera aproximación a la filosofía de Locke sustentada en la manera como dicha filosofía es referida por el personaje lockeano creado por el autor de esta escena leibniziana está siendo trasladado al mundo más metafísico de Leibniz con el que Teófilo podría realmente llevar a cabo una conversación, pues yo parto del principio de que para poner en acto una conversación, diálogo o inclusive, discusión, es menester un campo –algunos le llamarán: semántico– común, pues de otra manera no sería posible entablar un nexo que les permita tener un centro de comprensión compartido. Sin embargo, cabe la duda de si este esfuerzo leibniziano por permitirse un campo semántico común entre Teófilo y Filaletes, es decir, uno más metafísico de lo que el propio autor inglés estaría dispuesto a aceptar, funcionará efectivamente para llevar a cabo un diálogo como el que el autor de los *Nuevos Ensayos* pretende que se está llevando a cabo a lo largo de su obra.

A mi juicio, Leibniz se percata de que los sistemas filosóficos en general, pero en particular aquéllos con los que desea entablar una polémica,<sup>30</sup> no cuentan con un enlace

---

<sup>30</sup> Evidentemente, por lo que Leibniz nos anticipa en su “Prefacio” están, entre los sistemas filosóficos más importantes para la conformación de la “perspectiva” del autor de la armonía preestablecida, los de Platón, Aristóteles, Descartes y Locke. *Cfr.*, G V, pp. 41-47.

idóneo para iniciarla verdadera y efectivamente, y no porque tal polémica no exista, sino porque ninguno de los filósofos anteriores al autor del sistema de la armonía preestablecida se habían percatado de ello, por lo cual no sólo les era difícil entablar una polémica, sino que ni siquiera podían escucharse en los temas más relevantes para la develación y desarrollo de un sistema que propone una armonía de todos los otros puntos de vista. Si esto es así, la armonía entre los diversos sistemas no sólo supondría la original polémica entre sus tesis, sino que, sin confrontación de posiciones, el sistema armonizado jamás podría ni siquiera ser imaginado.

Anteriormente habíamos preguntado por la originalidad o innovación de los *Nuevos Ensayos*, es decir, por su carácter "*nouveaux*", y me parece que ya podemos responder esta cuestión con la ayuda de lo que Teófilo responde a la segunda sugerencia temática de los *Ensayos* del inglés. Veamos lo que Leibniz le hace decir a su portavoz:

Th. Me gustaría distinguir mejor entre *percepción* y *apercibirse*.<sup>31</sup> La percepción de la luz o del color, por ejemplo, de la cual nos apercibimos, está compuesta de cantidad de pequeñas percepciones de las que no nos apercibimos, y un ruido del que nosotros tenemos percepción, pero que no tomamos en cuenta, deviene *aperceptible* por una pequeña adición o aumento de volumen. Pues si el ruido precedente no hiciera nada en el alma, esta pequeña adición tampoco haría nada, y a su vez, tampoco la totalidad haría nada. He tratado este punto en el Cap. II. de este libro §. 11. 12. 15. etc.<sup>32</sup>

La aparente necesidad de Teófilo por distinguir entre "percepción y apercibirse" en el capítulo de los *Nuevos Ensayos* que tratará el problema de la percepción, evidentemente, no es necesaria para el autor original. La percepción para Locke,

---

<sup>31</sup> La necesidad de esta misma distinción aparece también en el principio "4" de los *Principes de la Nature et de la Grace, fondés en raison*. Cfr. G VI, pp. 599-560.

<sup>32</sup> G V, pp. 121-122. (NE II, ix, §. 4).

tal como aparece en el pasaje *ad hoc* recién citado, si es entendida como la primera idea de reflexión que tiene el hombre no requiere de ninguna otra cualificación, a más de que se le señale desde la perspectiva de las facultades, para dejar en claro –tal como lo hace el inglés– que también la percepción puede ser entendida como capacidad del entendimiento humano. Al añadir a la primera idea que tiene el hombre por la vía de la reflexión que la percepción también se ocupa de nuestras ideas, resulta evidente la fuerza de la reflexión en tanto sentido interno, pero no se sigue de aquí la necesidad de la distinción entre “percepción y apercepción”, sino desde el punto de vista –necesariamente más amplio– de Teófilo.

Para el portavoz leibniziano de Leibniz es necesaria la distinción entre “percepción” y “apercepción” porque con ella evita confundir lo que en el sistema lockeano de su correspondiente portavoz sería francamente imposible pensarlo de manera separada. Tal como lo entiendo, para Locke es suficiente con que haya sensación o percepción porque con eso su idea es efectivamente producida y, consecuentemente, estará presente en el entendimiento.<sup>33</sup> Esto es posible así porque –tal como ha sido mostrado en líneas anteriores– la percepción para Locke es la primera facultad de la mente que se ocupa de nuestras ideas que provienen –y sólo pueden provenir– de la sensación o de la reflexión: “la percepción es la primera y más simple idea que tenemos de la reflexión;”<sup>34</sup> tal como es fácil advertir, la idea de reflexión (inclusive la primera y más simple), no puede sino provenir de la sensación. Sensación y reflexión son las dos fuentes del conocimiento humano, y la percepción lockeana, al encontrar en la reflexión su origen inmediato, en realidad nos devela su fuente original en la sensación.<sup>35</sup> No hay necesidad de una

---

<sup>33</sup> Locke, John. *Op. cit.*, p. 184: “...wherever there is sense or perception, there some idea is actually produced, and present in the understanding.”

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 183.

<sup>35</sup> *Cfr. Ibidem*, pp. 121-124.



diferencia esencial entre la sensación y la percepción lockeanas, pues ésta es sólo efecto de la reflexión de aquélla: dos momentos de un mismo mecanismo.

En cambio, lo que entiendo que Leibniz intenta mostrar cuando insiste en varias de sus obras que hay una diferencia esencial entre percepción y apercepción es, primero, que cuando no se toma en cuenta esta diferencia se está realizando una simplificación injustificada respecto del entendimiento humano, pues esta primerísima facultad humana no funciona sólo de manera mecánica, tal como es fácil demostrar con los pasajes de los *Nuevos Ensayos* en los que se evidencia la importancia del poder de la voluntad.<sup>36</sup> Por otra parte, la diferencia entre percepción y apercepción sirve para enfatizar dos grados sólo discernibles por la conciencia del ser humano, lo cual se advierte con cierta claridad al sopesar el par de ejemplos a los que se refiere Teófilo en el pasaje que nos preocupa en este momento:

TH. Quizá podría añadir que las bestias poseen percepción, pero no necesariamente pensamiento, es decir, aquello que es el agente de la reflexión o lo que puede ser su objeto. Así también nosotros tenemos pequeñas *percepciones* de nosotros mismos de las que no nos apercibimos en nuestro estado presente. Es verdad que nosotros podríamos apercibir las y reflexionar sobre ellas si no fuésemos distraídos por su

---

<sup>36</sup> La posibilidad de distinguir entre la percepción y la apercepción en este capítulo dedicado a la percepción de los *Nuevos Ensayos* (II, ix) proviene justamente del poder de la voluntad que conduce la atención del entendimiento hacia la reflexión de sus percepciones, con lo que adviene la apercepción como un modo simple de la conciencia. Véanse también los pasajes del "Prefacio" a los *Nuevos Ensayos* donde este enfoque leibniziano cobra singular fuerza. Cfr., *en passant*, G IV, pp. 427-463 (*Discours de métaphysique*); pp. 477-490 (*Systeme nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'ame et le corps*); VI, pp. 598-623 (*Principes de la Nature et de la Grace, fondés en raison*).

multitud, la cual divide nuestro espíritu, o si ellas no fueran oscurecidas o borradas por otras [*percepciones*] más fuertes.<sup>37</sup>

La primera intervención de Teófilo en este apartado de los *Nuevos Ensayos* es muy importante porque con ella demarca la diferencia entre la posición de Filaletes sobre la percepción y la suya. La cuestión radica en que para Filaletes “el espíritu es habitualmente pasivo”<sup>38</sup> en la percepción. En cambio, para Teófilo, tal como acabamos de ver, la percepción es algo que comienza siendo algo aparentemente pasivo en nuestro espíritu, es decir, algo que tenemos pero de lo cual no nos percatamos de que lo tenemos, pero –y he aquí la gran diferencia– añade que: “En verdad, es algo [*refiriéndose a la multitud de pequeñas percepciones que tenemos*] que podríamos apereibir y reflexionar sobre ellas”. Lacónicamente, Teófilo nos deja ver que su multitud es tal que nos distrae o no nos permite notar la relevancia de tales percepciones, pero la distracción de nuestro espíritu –como facultad volitiva y cognitiva fundamental– es una característica no esencial de nuestro entendimiento que podemos ir debilitando y minimizando de tal forma que podríamos conducir nuestra atención a las percepciones infinitesimales de las que inicialmente no nos apereibimos para captarlas posteriormente con el pensamiento –y no sólo con los órganos de la sensación.

Que nuestro espíritu sea obnubilado por percepciones más fuertes (por multitud de ellas y sumamente pequeñas) es un argumento reiterativo en los *Nuevos Ensayos*. El ejemplo del ruido del molino o el de las olas del mar golpeando la playa son episodios tan conocidos en los *Nuevos Ensayos* que por ahora no es siquiera necesario traerlos a nuestras páginas. Lo importante aquí, hasta donde entiendo el argumento de Leibniz, es que sólo podemos vencer la multitud

---

<sup>37</sup> G V, p. 121.

<sup>38</sup> *Idem*.

de percepciones amorfas e insignificantes si a la facultad de la percepción le añadimos una voluntad epistemológica con la cual pudiéramos orientar a nuestro espíritu para alcanzar la apercepción de las múltiples percepciones que antes sólo nos golpeaban, por así decir, sin que nos percatáramos de lo que eran en realidad. Esta observación es sumamente importante para nuestra interpretación de la percepción y la conciencia en Leibniz, pues en ella ya está presente un modo especial de la conciencia, una proto-conciencia, para ser más exactos, que puede orientar la atención hacia las percepciones indistinguibles y lograr su distinción, esto es, su apercepción.

Por la razón que acabamos de exponer es importante volver al pasaje que enfatizaba la diferencia entre la percepción y la apercepción, también en boca de Teófilo, pues en dicho episodio este personaje usaba de ejemplos para aclarar esta distinción mediante su explicitación de la percepción del ruido y de la percepción del color o de la luz. Teófilo nos hacía ver que al tener la percepción de la luz o del color, “de la cual nos apercibimos”, daba a entender que dicha experiencia se estaba llevando a cabo debido a “la cantidad de pequeñas percepciones de las que no nos apercibimos”, así como “un ruido del que nosotros tenemos percepción, pero que no tomamos en cuenta, deviene *aperceptible* por una pequeña adición o cambio de volumen”,<sup>39</sup> con lo que el portavoz leibniziano explicaba que efectivamente teníamos las percepciones, pero que éstas se vuelven *aperceptibles* a nosotros, es decir, a nuestro entendimiento, cuando aumentaron gradualmente en su cantidad, pues de otra forma no hubiese sido relevante el cambio y nunca nos podríamos percatar de nada.

El intento de Teófilo por seguir aclarando esta idea de distinción entre la percepción y la apercepción continua, pero

---

<sup>39</sup> Cfr. G V, pp. 121-122. (NE II, ix, §. 4).

ahora enfoca su atención hacia la cuestión de las perspectivas, esto es de la experiencia visual o de la percepción de la vista. La perspectiva, según él,<sup>40</sup> ofrece un medio de confusión para la percepción: en una obra pictórica fácilmente se advierte que hay un volumen representado con el arte de la perspectiva, pero para el ojo lockeano eso no es una representación, pues si lo que ve es una imagen con volumen no tiene por qué dudar de la idea que forma inmediatamente en su mente porque la idea que acaba de formar es la percepción de la idea de esa figura con volumen; en cambio, para Leibniz, o al menos para su portavoz en esta obra, es indispensable la distinción porque sin ella el espíritu humano caería en error por no reparar en las minúsculas percepciones que siempre están en constante acto de percepción, pero no siempre en el de ser apercebidas.

Con esta distinción Leibniz ofrece la base más sólida para su sistema: La armonía preestablecida de todas las cosas con una cosa y de ésta con todas las demás, es algo que percibimos constante e infinitamente, pero no siempre contamos con el medio de percatarnos de esta visión universal, no siempre nos apercebimos de ella. La percepción humana, tendremos que aceptar, va acompañada de la facultad de la reflexión con sus consecuencias más elevadas al interior de su sistema:

[...] Sin embargo, las facultades y disposiciones innatas y adquiridas, y aún las impresiones recibidas en este estado de confusión, no por eso cesan ni se borran, aunque se las olvide; algún día contribuirán a algún efecto notable, *pues nada es inútil en la naturaleza*; toda confusión se aclara, y los animales mismos, llegados a un estado de estupidez, han de volver un día a tener percepciones más distintas, y ya que las sustancias simples duran siempre, no se debe juzgar de la eternidad por algunos años.<sup>41</sup>

---

<sup>40</sup> Cfr. *Ibidem.*, pp.123-126. (NE II, ix, §. 8).

<sup>41</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 127. (NE II, ix, §. 14). El énfasis es mío.

## Reflexiones finales sobre la percepción y la conciencia en Leibniz

Si nuestro acercamiento al pensamiento leibniziano es correcto, es momento de aclarar algunos de los problemas que hemos denunciado incipientemente a lo largo de este trabajo. Quizás el primer tópico sea la cuestión de la novedad de los *Nuevos Ensayos*. Efectivamente, después de nuestro análisis y reflexiones estamos seguros de que la obra no es novedosa en el sentido más inmediato y simple en que se le pueda considerar, pues es evidente que sigue una tradición, y no sólo eso, sino que interpela una obra de esa tradición específica, *i.e.*, la filosófica, sobre la cual el propio Leibniz indica que es mejor que *un notable autor inglés haya tratado los temas de la tradición filosófica* tal como lo hizo en su *Ensayo* porque así es más fácil para él continuar la obra del pensamiento filosófico sobre terreno ya trabajado, por así decirlo, que empezar a preparar apenas la tierra para ello. En este sentido, evidentemente, el propio Leibniz sabe que no es innovador, pero también es evidente que coloca en su título el adjetivo de “nuevo” para llamar la atención a sus lectores, y como tal, esto es, como mero lector de los *Nuevos Ensayos* me permito indicar en qué consiste su novedad: ésta radica en develar la necesidad de la conciencia para la experiencia que se lleva a cabo en el espíritu humano, o al menos, eso es lo que puedo advertir después del análisis que hemos hecho de la percepción en esta obra y, sobre todo, al haberla comparado con la del inglés.

Una consecuencia inmediata, pero no sencilla, de esta caracterización de la novedad de los *Nuevos Ensayos* de Leibniz, se puede explicitar un poco más al tomar en cuenta el propósito temático con el que nuestro autor comenzó a escribir su obra, me refiero al asunto teológico-filosófico –que evidentemente aporta una respuesta, si bien no amigable, para con el problema de la filosofía natural tan en boga en su época-. Al

realizar la comparación de las exposiciones del problema de la percepción entre Locke y Leibniz en nuestro estudio salió a la luz el tema más importante para el filósofo alemán: el alma o el espíritu humano, no la mente. La mente nos permite entender el mundo causal (conciencia en un sentido unidireccional), pero el alma (*i.e.*, el espíritu humano y con él su facultad de reflexión, es decir, la conciencia en un sentido pluridireccional) nos asoma a la verdadera causa de la armonía preestablecida: Dios, la cual, como lo acabamos de ver, no puede ser sopesada justamente por una experiencia tan limitada como la nuestra, por lo que se postula la eternidad de las sustancias simples.

Habiendo hablado tan rudamente de la malformación del teatro leibniziano, de sus errores como creador de escenas poéticas, o al menos, miméticas, merece una aclaración nuestra perspectiva al final de este estudio: todos los supuestos errores y malas decisiones en tanto autor de la obra que le imputé a Leibniz al inicio de este trabajo, me es fácil advertir ahora, esto es, después del estudio realizado y del acompañamiento de la literatura complementaria utilizada, que en realidad ninguna de las supuestas fallas leibnizianas como escritor de un ensayo que no es ensayo y de un diálogo que no termina por parecer tal, que no son yerros reales, sino que ahora vemos –por las conclusiones que nos permitió sugerir su interpretación– que son equivocaciones tan evidentes y decisiones tan mal logradas, tales como las de la supuesta ausencia de carácter en sus personajes o del hecho de que pareciera que no “viven” en un mundo real, sino en un páramo, o mejor, quizás, en un purgatorio, ahora estoy seguro de que Leibniz deseaba que sus lectores pensarán en estas aparentes deficiencias estilísticas, pues efectivamente sólo son eso. Y las respuestas a esta reflexión son más importantes que las deficiencias encontradas en la escritura del filósofo de Leipzig, y es que con esta manera de presentar su obra nos permite cuestionar el carácter de sus personajes y es que si sus per-

sonajes carecen de carácter, entonces podríamos asumir que no son verdaderos personajes o que su “máscara” está representando personajes sin carácter y la única respuesta que se me ocurre ahora ante la pregunta de por qué Leibniz ha puesto en escena a personajes sin carácter es porque están representando no a individuos, sino a sistemas filosóficos –que, naturalmente, carecen de carácter–. Ni Teófilo ni Filaletes son personas vivas, sino representaciones de sistemas filosóficos. La apoteosis de esta decisión se encuentra, evidentemente, en el caso de Leibniz, el autor de la armonía preestablecida, nunca ni Teófilo ni Filaletes, pues sólo aquél puede ver las contradicciones de los sistemas formando parte del todo –y consecuentemente, haciendo posible el sistema filosófico de la armonía preestablecida–. Por eso sus personajes nunca se enojan: porque no son personajes, sino de sistemas filosóficos, y sus posiciones, además, van “en paralelo” –tal como su autor nos lo dijo desde el principio de su obra como si no tuviera ninguna importancia fundamental–.

### Referencias

- Benítez Grobet, Laura, José Antonio Robles y Carmen Silva (eds.), *El problema de Molyneux*, México, UNAM, 1996.
- Brod, C. D. *Leibniz: An Introduction*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975.
- Garber, Daniel. *Leibniz: Body, Substance, Monad*, Oxford, Oxford University Press, 2009.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 1987.
- Herrera Ibáñez, Alejandro. “Leibniz y su visión ontológica de la percepción”, en Benítez Grobet, Laura y José Antonio Robles (compiladores), *Percepción: colores*, México, UNAM-III, 1993.
- Jolly, Nicholas. *Leibniz*, London, Routledge, 2006.

- \_\_\_\_\_ (ed.), *The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- Lachterman, David Raport. "Descartes and the Philosophy of History", en *Independent Journal of Philosophy*, Vol. IV, 1983, pp. 31-46.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Werke*, 5 vols., Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2013 (= W).
- \_\_\_\_\_ Gerhardt, C. Immanuel (ed.), *Die philosophischen Schriften*, 7 Vols., Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1978 (= G).
- \_\_\_\_\_ *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, Madrid, Editora Nacional, 1983.
- Li, Wencho, Ute Beckmann, Sven Erdner, Esther-Maria Errulat, Jürgen Herbst, Helena Iwasinski und Simona Noreik (eds.), "Für Unser Glück oder das Glück Anderer". *Vorträge des X. Internationalen Leibniz-Kongresses*, 5 Vols., Hildesheim, Georg Olms Verlag, 2016.
- Locke, John. *An Essay Concerning Human Understanding*, 2 Vols., Nueva York, Dover Publications, 1959.
- Remnant, Peter & Jonathan Bennett, (translators & editors), *G.W. Leibniz. New Essays on Human Understanding*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- Reyes, Alfonso. *Universidad, política y pueblo*, México, UNAM, 1987.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Oeuvres complètes*, v Vols., Paris, Gallimard, 1964.
- Scarrow, David S., "Reflections on the Idealist Interpretation on Leibniz's Philosophy", en *Acten des II. Internationaler Leibniz-Kongress, Hannover 17.-22. Juli 1972*, Stuttgart, Steiner, 1972.
- Strauss, Leo. *Persecution and the Art of Writing*, Chicago, The University of Chicago Press, 1988.
- \_\_\_\_\_ *What is Political Philosophy?* Chicago, The University of Chicago Press, 1988.



III  
LEIBNIZIANA LITERARIA,  
HISTÓRICA Y CIENTÍFICA



## LEIBNIZ EN BORGES: LA FASCINACIÓN POR EL INFINITO

Roberto Sánchez Benítez  
Universidad Autónoma de Ciudad Juárez

*Leibniz est de notre temps, il est notre prédécesseur,  
il a commencé de construire le monde où nous vi-  
vons, il l'a reconnu avant nous, mieux que nous.  
Nos mathématiques naissent avec lui, nos sciences  
physiques sont prévues par lui, nos réseaux de  
communication, nos stocks de données, nos arts  
du signe et du langage sont déjà dans ses écrits.*

Michel Serres

*Mes meditations fondamentales roulent sur deux  
choses, a savoir sur l'unité et sur l'infini.*

G.W. Leibniz

*La certidumbre de que todo está escrito nos anula  
o nos afantasma.*

J. L. Borges

## Introducción

El propósito de este capítulo consiste en relacionar al poeta argentino Jorge Luis Borges y al filósofo alemán G.W. Leibniz buscando comprender, por un lado, la genealogía intelectual de algunas de las ficciones más caras del primero,<sup>1</sup> y con ello mostrar el alcance del filósofo no sólo en el ámbito de las ideas sino de la imaginación. Es claro que, en un contexto literario, dichas ideas adquieren sentidos inesperados. Resulta interesante que, gracias a filósofos como Leibniz, Borges haya pensado en la metafísica como formando parte del género fantástico.<sup>2</sup> Por su parte, la crítica ha señalado el aspecto fantástico en la obra de Leibniz, fundamentalmente por el tratamiento de las contradicciones, pero también por la forma en que, por ejemplo, comprendió lo inesperado. Es el caso de que al lado de una relación de los conceptos de las ciencias, la cual se organiza conforme a sus definiciones, podría escribirse un libro de "historias", muy al estilo borgeano, de las proposiciones universales derivadas de las singulares, o también de las singulares en que ocurre algo contrario a la costumbre y a lo esperado, esto es, que se aparta de nuestros prejuicios o de las proposiciones universales ya formadas.<sup>3</sup>

Lo fascinante es esa capacidad de pretender subsumir, de manera genial, en un sistema racional varias de las contradicciones que han estado presentes en la tradición filosófica, tales como el movimiento y el reposo, la continuidad y la

---

<sup>1</sup> Dados los límites del presente ensayo, se hace una selección de las ficciones borgeanas.

<sup>2</sup> Podríamos aprovechar la caracterización que realiza Tzvetan Todorov en el sentido de considerar a lo fantástico como aquello que dura "el tiempo de una incertidumbre", mientras el lector decide la naturaleza del acontecimiento como racional o irracional (Cfr. "El cuento fantástico", en <http://cuento-fantastico.blogspot.com/2008/04/teora-de-lo-fantstico-de-tzvetan.html>, s/autor, s/fecha.

<sup>3</sup> Leibniz, G. F. "El análisis de los lenguajes", *Leibniz*, Madrid, Gredos, 2011, p. 29.

discontinuidad, lo finito y lo infinito, la libertad y el determinismo (el "mejor de los mundos posibles" y "la armonía preestablecida"); ejercicio extraordinario de "equilibrio intelectual de una extrema inestabilidad teórica."<sup>4</sup> Las ficciones borgeanas parecieran entonces enriquecer esta perspectiva, a la vez que encuentran ellas mismas una comprensión más fina de sus sentidos profundos.<sup>5</sup> En particular, hacemos énfasis en el tema del infinito-laberinto en ambos autores (según Emile Behier, Leibniz pertenece, al lado de Eckhart, Boheme y Bruno, a los filósofos del "infinito apasionado"; a esta lista se debería agregar a Fourier por aquello de su pasión por la "manía" infinitesimal). Basta señalar, por el momento que, con el tema del infinito, Leibniz califica los problemas arduos de la ciencia y de la metafísica, ya que la razón suficiente de todas las cosas debe estar en una substancia que sea necesaria e infinita, que contenga todo lo existente. La ciencia, en tanto es perfecta, pertenece a Dios, de ahí que posea la sabiduría suprema e infinita y, en consecuencia, actúe de manera lo más perfecta posible no sólo en sentido metafísico, sino moral, como sostiene en la proposición 1 del *Discurso de Metafísica*. Gilles Deleuze recuerda que fue Merleau-

---

<sup>4</sup> Knecht, Herbert H. *Leibniz le poète et Borges le philosophe Pour une lecture fantastique de Leibniz*, p. 110, versión en línea en [www.borges.pitt.edu/sites/default/files/0906.pdf](http://www.borges.pitt.edu/sites/default/files/0906.pdf). p. 112.

<sup>5</sup> Habría otros escritores en lengua española en los cuales es posible detectar influencia de la filosofía leibniziana. Por ejemplo, Antonio Machado, en cuya "metafísica" se encuentra el planteamiento de la mónada, además de elementos provenientes de Schopenhauer y Bergson (Anthony Stanton, *El río reflexivo. Poesía y ensayo en Octavio Paz (1931-1958)*, México, FCE-El Colegio de México, 2015, p. 402). O Mario Vargas Llosa quien, en su deliciosa novela erótica y paródica *La Tía Julia y el escribidor* (1977), hace figurar un personaje que "nominaliza" la geografía de los barrios del Perú, "topografía humana de la ciudad"; un "sistema de catalogación" para identificar a su gente como si se tratara de referencias abstractas con las cuales construir infinitas combinaciones dramáticas (Mario Vargas Llosa, *La Tía Julia y el escribidor*, Barcelona, Seix Barral, 1977, p. 28).

Ponty quien distinguió el siglo XVII como uno en el que se pensó, de manera inocente, a partir del infinito y en función de él. Situación en la que se encuentran igualmente Pascal y Spinoza.

Mientras que Borges elabora "ficciones metafísicas"<sup>6</sup> en las cuales cabe la sospecha de que todo sistema especulativo es imperfecto; que es lo indecible lo que en verdad prevalece en ellos y que la racionalidad está "secretamente atrapada,"<sup>7</sup> la obra de Leibniz se inscribe en una poética de la inteligencia y de la invención, ya entrevista por Paul Valéry, entre otros, en la medida en que prodiga reflexiones originales (Deleuze

---

<sup>6</sup> Fourier, Charles habrá de desarrollar una visión utópica sustentada, entre otras tradiciones, en tesis tanto roussonianas como leibnizianas, según lo podemos encontrar en algunas de sus obras, por ejemplo donde queda claro el uso del planteamiento de la mónada: "*car on ne peut pas lire partiellment dans les destins; on ne peut pas déterminer ceux d'un monde sans posséder le calcul qui devoile les destinées de tous les mondes.*" (Charles Fourier, *Théorie des quatre mouvements es des destinées générales*, posición 691, Kindle edition). Por lo demás, su extraordinario planteamiento sobre el "horóscopo metódico" se basa en la posibilidad de descubrir, de manera infinitesimal, la manía individual que pueda presagiar el futuro o destino de una persona. Tal horóscopo es la "determinación de los ecos del movimiento o efectos de correspondencia regular de lo material a lo pasional." (Charles Fourier, *Le Nouveau Monde Amoureux*, Francia, CreateSpace Independent Publishing Platform, 2015, p. 121). Véase lo que el propio Leibniz sostiene sobre las "percepciones imperceptibles" y como, a partir de ellas, Dios es capaz de leer "en la más humilde substancia la historia entera del universo" (G. W. Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, México, UNAM, 1976, p. 10).

<sup>7</sup> Alguien como Octavio Paz reconocerá que el sentido metafísico le viene a Borges por "su fascinación por los sistemas idealistas y sus arquitecturas diáfanas: Berkeley, Leibniz, Spinoza, Bradley, los distintos budismos." ("El arquero, la flecha y el blanco: Jorge Luis Borges", *Obras Completas*, México, FCE, 2014. vol. II, p. 756). Señala Paz que, Borges, buscando la idea, se encontró consigo mismo, con la pluralidad y vecindad de los otros en uno: un Borges que se disgregaba en sucesivas apariciones: "Borges fue siempre el otro Borges desdoblado en otro Borges, hasta el infinito" (757).

toma de él el planteamiento de que la tarea de la filosofía es la formulación de conceptos misma que habrá de llevar a una de sus últimas obras, *¿Qué es la filosofía?* de 1991), fruto de una ensoñación lúcida, así como en la forma en que pretende simbolizar un mundo que busca a su vez explicar; expresión metafísica que queda inscrita en el "ilusionismo barroco" del "todo pasa como si" y que invita al espíritu a "aventurarse en el dédalo razonable y misterioso de un universo en el que la realidad filosófica no supera a la ficción literaria."<sup>8</sup>

Así, nuestra estrategia corresponde a la de estudios comparados, en la cual se detectan, en primera intención, las referencias leibnizianas en ciertos textos borgeanos, para después recurrir a la filosofía del alemán y extraer el concepto implicado en las primeras. Nos ha parecido que el resultado es atractivo, como se ha indicado, en la medida en que la complejidad metafísica de la literatura de Borges se precisa en sus relaciones con la filosofía alemana, mientras que es posible observar cómo ciertos aspectos de la filosofía de Leibniz encuentran un desarrollo fuera del sistema, logrando alcances imaginativos, exploratorios de la inteligencia humana y sus paradojas. Ello permitirá afianzar la relación que existe entre la metáfora poética y el concepto filosófico, como se verá en las conclusiones.

### El uno en el otro

La presencia de Leibniz en las ficciones de Borges (temas que pueden anclarse en tradiciones herméticas correspondientes al neoplatonicismo renacentista, al menos)<sup>9</sup> se encuentran en textos como "El otro", "La memoria de Shakespeare", "El ángel", "Emma Zunz", "La forma de la espada", "Biografía de Tadeo

---

<sup>8</sup> Knecht, H. *Op. cit.*, p. 115.

<sup>9</sup> Véase Eco, Umberto. "La línea y el laberinto", en <http://temakel.net/node/504>, publicado originalmente en *Vuelta*. abril de 1987, pp. 18-27.

Isidro Cruz", "El Zahir", "El espejo de los enigmas", "El Aleph", "Laberinto", "El laberinto", "Elogio de la sombra", "La escritura de Dios", "La muerte y la brújula" o "La biblioteca de Babel". Pero además se encuentran referencias directas a Leibniz en "Tlön, Uqbar, Orbis Tertius", donde Borges, queriendo indagar quién inventó el planeta Tlön descarta la posibilidad de que haya sido un "infinito Leibniz obrando en la tiniebla y en la modestia."<sup>10</sup> Son los "metafísicos" de este planeta quienes sostendrán que "la metafísica es una rama de la literatura fantástica".

En "Pierre Menard autor del *Quijote*", Borges señala que dos de las obras de dicho "autor" tienen que ver con el filósofo alemán: "Una monografía sobre ciertas conexiones o afinidades del pensamiento de Descartes, de Leibniz y de John Wilkins (Nimes, 1903)", y una "monografía sobre la *Característica universalis* de Leibniz (Nimes, 1904)."<sup>11</sup> También se menciona el epígrafe de Leibniz "Ne craignez point, monsieur, la tortue", que se encuentra en la segunda edición del libro de Menard "*Les problèmes d'un problème*" (París, 1917), y en el que se renuevan, de forma interesante para la comprensión del filósofo alemán, "los capítulos dedicados a Russell y a Descartes."<sup>12</sup> Como se sabe, la tarea de Menard no es copiar el *Quijote*, ni componer otro análogo, sino "producir unas páginas que coincidieran palabra por palabra y línea por línea con las de Miguel de Cervantes."<sup>13</sup> Con su ensayo, Menard habría contribuido al arte de la lectura, es decir, a la técnica "del anacronismo deliberado y de las atribuciones erróneas".

En el texto "Tema del traidor y del héroe", Leibniz es entendido como el inventor de la armonía preestablecida, mientras que en "El tiempo y J. W. Donne", Borges cita a

---

<sup>10</sup> Borges, Jorge Luis. *Obras completas*, Bs. As. Emecé, 1974, vol. I, p. 434.

<sup>11</sup> *Ibidem.*, pp. 444-445.

<sup>12</sup> *Ibidem.*, p. 445.

<sup>13</sup> *Ibidem.*, p. 446.



Leibniz directamente con el tema de la paradoja clásica del sujeto que tiene conciencia de sí mismo, para lo cual se requiere de otro yo que a su vez sea consciente de su primera conciencia y así hasta el infinito. La cita puesta en juego corresponde a los *Nuevos Ensayos sobre el Entendimiento humano*. Refiere Borges: "Si el espíritu –ha dicho Leibniz– tuviera que repensar lo pensado, bastaría percibir un sentimiento para pensar en él y para pensar luego en el pensamiento y luego en el pensamiento del pensamiento, y así hasta lo infinito."<sup>14</sup>

En "Pascal" se alude a la prueba cosmológica de la existencia de Dios, compartida tanto por Leibniz como por Santo Tomás, mientras que en "El lenguaje analítico de John Wilkins" se hace referencia a la notación binaria, inventada por Leibniz, que Borges supone que lo hizo inspirado en los hexagramas "enigmáticos del I King."<sup>15</sup> Mientras que en "Avatares de la tortuga", el poeta alude nuevamente a la prueba cosmológica de la existencia de Dios, prefigurada por Platón y Aristóteles y redescubierta por Leibniz, en la cual se sostiene que, a partir

---

<sup>14</sup> *Ibidem.*, p. 647.

<sup>15</sup> Borges, Jorge Luis. *Ibidem.*, p. 707. Eco confirma el conocimiento que tenía Leibniz del texto chino de adivinaciones, del que tenía una versión un poco errónea, y sobre el que habrá de desarrollar elementos primarios y esenciales para una secuencia significativa que expondrá en *Explicación de la aritmética binaria, que se sirve de 0 y 1 como únicos caracteres, con unas notas sobre su utilidad y sobre el sentido que da a las antiguas figuras chinas de Fohy* (1703), viendo en los hexagramas chinos "la perfecta representación de la progresión de los números binarios que, de hecho, se escriben según la secuencia 000, 001, 010, 110, 101, 011, 111..." (Eco, Umberto. *En busca de la lengua perfecta*, Barcelona, Crítica, 2005, p. 241). Es decir, con ello Leibniz habría anticipado la lógica matemática de George Boole y el cálculo combinatorio, además del diferencial. Leibniz había publicado antes una colección de cartas y ensayos de misioneros jesuitas en China; de hecho escribe un *Discours sur la Théologie Naturelle des Chinois* (1716), en donde se refiere, entre otras cosas, al pensamiento de éstos sobre las sustancias espirituales y el primer principio llamado "Li"; así como a la forma en que los "chinos" llaman Dios al "gran Vacío o Espacio" –la capacidad inmensa–, y cómo puede ser entendido como "el alma del mundo".

de que el mundo es, debemos inferir la existencia de una causa primera que no es contingente.<sup>16</sup> Con ello se evita la regresión al infinito que es, en suma, lo que la paradoja de Zenón enuncia.

En "Nueva refutación del tiempo", Borges acude al principio leibniziano de los indiscernibles, al lado del idealismo de Berkeley, en su intento de "refutar el tiempo". Pudiera ser que el estado mental que va generando el texto en su lectura mediante referencias a los idealismos del segundo, así como al de Hume y el "cerebrismo" de Schopenhauer, sea a su vez un estado que pudiera resumir en algún momento la visión leibniziana. Un "inestable mundo mental" para representar el tiempo,

de impresiones evanescentes; un mundo sin materia ni espíritu, ni objetivo ni subjetivo: un mundo sin la arquitectura ideal del espacio; un mundo hecho de tiempo, del absoluto tiempo uniforme de los *Principia*; un laberinto infatigable, un caos, un sueño.<sup>17</sup>

Leibniz mismo se refiere a cierto estado de inconsciencia o ensoñación en el cual pudiera entreverse a la "mónada" en estado puro; percepción de sí mismo en un estado de somnolencia que mucho recuerda al desmayo que tuvo Rousseau en *Las ensoñaciones de un paseante solitario*, en donde la desorientación es absoluta y el sí mismo se encuentra confundido con lo que le rodea.

En "El Zahir", Borges pareciera conjuntar tanto la "noción completa" leibniziana como la idea, aunque tomada por Borges de Tennyson, de que el hombre es un microcosmos, "un simbólico espejo del universo"; apreciaciones que de

---

<sup>16</sup> Borges, Jorge Luis. Ed. cit., p. 256.

<sup>17</sup> Borges, Jorge Luis. Ed. cit., p. 761.

cualquier manera remite a la cábala<sup>18</sup> y que estarán presentes en Leibniz. Bajo esta perspectiva, en cada cosa es posible descubrir, si tenemos su noción correcta, la historia de concatenaciones a las que pertenece, así como comprender lo que somos y lo que es el mundo. Señala Borges:

Dijo Tennyson que si pudiéramos comprender una sola flor sabríamos quienes somos y qué es el mundo. Tal vez quiso decir que no hay hecho, por humilde que sea, que no implique la historia universal y su infinita concatenación de efectos y causas. Tal vez quiso decir que el mundo visible se da entero en cada representación, de igual manera que la voluntad, según Schopenhauer se da en cada sujeto.<sup>19</sup>

En el texto llamado "Sobre Oscar Wilde",<sup>7</sup> se hace referencia a la tesis de leibniziana, ya presente en "El Zahir", de que la substancia contiene lo que ha sido, es y será; idea que Borges asocia igualmente a León Bloy y a Swedenborg: "no hay hombre que no sea, en cada momento, lo que ha sido y lo que será". En una nota a pie de página, Borges apunta a esa "curiosa tesis de Leibniz", "fatalismo dialéctico" también le llama, en la que "*La noción de cada individuo encierra a priori todos los hechos que a éste le ocurrirán.*"<sup>20</sup> Idea que volverá a expresar en uno de sus más bellos poemas, "Elegía de un parque", perteneciente al último de sus libros de poesía, *Los conjurados* (1985): "Si no hubo un principio ni habrá un término,/ si nos aguarda una infinita suma/ de blancos días y negras noches,/ ya somos el pasado que seremos."<sup>21</sup>

---

<sup>18</sup> Para entender las relaciones que Leibniz mantuvo con la cábala y el conocimiento antiguo hebreo y griego, véase su texto "Refutación inédita de Spinoza (1706-1710)".

<sup>19</sup> Borges, Jorge Luis. Ed. cit., p. 594.

<sup>20</sup> *Ibidem.*, p. 692.

<sup>21</sup> Borges, Jorge Luis. *Obras completas*, Bs. As., Emecé, vol. II, 1989, p. 469.

## Restos, marcas, huellas

Para observar la correspondencia entre las ficciones borgeanas y las tesis del filósofo alemán, refirámonos ahora brevemente a algunos de los planteamientos de este último. En la proposición 8 del *Discurso de la Metafísica* (1686), Leibniz sostiene que existen nociones completas que contienen todos los predicados posibles del sujeto y pone el ejemplo de Alejandro (el otro ejemplo famoso será el de Julio César, por supuesto). Así, se puede decir que hay en su alma "vestigios de todo lo que le ha sucedido, y señales de todo lo que le sucederá e incluso huellas de lo que sucede en el universo aunque le corresponda a Dios reconocerlas a todas."<sup>22</sup> Vestigios, señales o marcas y huellas, como si estuviera prefigurando el programa del deconstruccionismo al estilo de Jacques Derrida, sobre la base de la hermenéutica heideggeriana. La proposición 9 del *Discurso* reitera el concepto de estos "puntos metafísicos", substancias singulares, mónadas que son el "espejo de Dios" y que expresan a su manera todo el universo, "tal como una misma ciudad es diversamente representada según las diferentes posiciones del que la contempla,"<sup>23</sup> y que "expresa aunque confusamente todo lo que sucede en el universo, pasado, presente o futuro, lo que tiene cierta semejanza con una percepción o un conocimiento infinito."<sup>24</sup>

En la proposición 13 del mismo *Discurso* se volverá a insistir en la noción individual de cada persona, que contiene de una vez por todas lo que le sucederá, de forma que considerándola se podrá ver todo lo que será enunciado verdaderamente de ella. Leibniz hace aquí una de las distinciones más importantes para no confundir la armonía preestablecida con un determinismo causal, ya que

---

<sup>22</sup> Leibniz, G.W. "Discurso de Metafísica", *Leibniz*, Madrid, Gredos, 2011, p. 129.

<sup>23</sup> Leibniz, G.W. *Ibidem.*, p. 130.

<sup>24</sup> Leibniz, G.W. *Ibidem.*

una cosa será lo cierto y otra lo necesario. Hablará, en consecuencia, de "futuros contingentes", los cuales se encuentran asegurados dado que Dios los prevé, sin que por ello se siga que sean necesarios. Se trata de tomar en cuenta la existencia de dos tipos de "conexiones", una de las cuales implica contradicción con los principios, mientras que la otra no. Recordemos que en el concepto de "armonía preestablecida" (proposición 14), Dios produce continuamente diferentes substancias, "como nosotros producimos nuestros pensamientos"<sup>25</sup> (en la *Monadología*, 1714, las mónadas son creadas "por así decirlo como fulguraciones continuas de la divinidad de momento a momento"); producción según las diferentes perspectivas que tiene del universo, como se ha señalado, además de que cada una de ellas es la respuesta de lo que le sucede a las otras.<sup>26</sup> Cada substancia se adapta a las restantes, expresándolas y siendo consecuente con la armonía preestablecida.

Cada substancia es un mundo aparte, y todo lo que nos pueda suceder no es sino la "continuación de nuestro propio ser"; fenómenos que guardan un cierto orden conforme a nuestra naturaleza o al "mundo que es en nosotros"; por lo tanto, lo que nos ocurre es cierto sin necesidad de discutir si se encuentra fuera de nosotros o si es percibido por los demás, así como, a consecuencia de lo dicho, será cierto que las percepciones o expresiones de todas las substancias se correspondan entre sí (Deleuze usa la noción de "concertación" -casi de "concierto"- para explicar mejor esta "nueva armonía" casi musical).<sup>27</sup> Todo radica en que cada una siga con

---

<sup>25</sup> Leibniz, G.W. *Ibidem.*, p. 137.

<sup>26</sup> Leibniz, G.W. *Ibidem.*, p. 136.

<sup>27</sup> "La espontaneidad es la producción de los acordes interiores a cada mónada en su superficie absoluta. La concertación es la correspondencia según la cual no hay un acorde mayor y perfecto en una mónada sin que haya un acorde menor o disonante en otra, y a la inversa." (Gilles Deleuze, *El pliegue. Leibniz y el barroco*, Bs. As., Paidós, 1989, p. 172). Deleuze señala

cuidado ciertas razones o leyes que debe observar. Las expresiones resultan ser proporcionales al ser Dios la causa de la correspondencia de los fenómenos, "lo que es particular a uno, es público para todos". En la *Monadología* se señala, proposición 56, que las substancias se encuentran relacionadas de forma que todas se vinculan a una, y una a todas. Nuevamente dicho, ello hace posible que cada substancia tenga relaciones que expresan a todas y que en consecuencia sea "un perpetuo espejo viviente del universo".<sup>28</sup> Bajo esta perspectiva es que también podemos entender el por qué una substancia es distinta de otra a partir de sus grados de "perfección", y por qué Dios ha elegido el mundo más conveniente para que exista. Lo primero está en función de la forma en que en ella se encuentra lo que permite dar razón *a priori* de lo que pasa en la otra (proposición 50 de la *Monadología*), ello explica asimismo la forma en que actúan entre sí. Una es más perfecta que otra porque la "comprende", en los dos sentidos de la palabra: contiene en sí su razón de ser, la abarca; está comprendida en lo que es, es pues ya su respuesta. Lo segundo tiene que ver precisamente con el mundo posible que tiene mejor forma de devenir perfecto, es decir, el que es más "conveniente" para ello, ahí en donde se realicen mayores esfuerzos de comprensión mutua. Es el mejor de los mundos posibles en la medida de la perfección que envuelve.<sup>29</sup>

---

que, en la expresión "armonía preestablecida", se ha puesto más énfasis en lo segundo que en lo primero.

<sup>28</sup> Leibniz, G.W. "Monadología", *Leibniz*. Ed., cit., p. 244.

<sup>29</sup> Nuevamente, para Deleuze, la consideración moral será insuficiente en la preferencia de Dios por "el mejor de los mundos posibles" ya que, en todo caso, habrá de existir el mundo que realice el "máximo de continuidad", el que sea más continuo, el que tenga el máximo de realidad. La continuidad queda definida como "el acto de una diferencia en tanto tiende a desvanecerse. La continuidad es una diferencia evanescente". En ello tiene que ver centralmente la invención leibniziana del cálculo infinitesimal, ya que hay continuidad cuando "el caso extrínseco puede ser considerado como incluido en la noción del caso intrínseco."

Por esta razón, el mundo se encuentra multiplicado tantas veces como sustancias existan, lo que contribuye a la mayor gloria de Dios, la cual se encuentra redoblada por las tantas representaciones, todas diferentes de su obra. Consecuencia de lo anterior: que no existen dos sustancias que se parezcan enteramente (principio de los indiscernibles), además de que no aumenta ni disminuye su número, sino que siempre se transforman (es en este proceso de transformaciones que ocurre la noción de "pliegue", la cual será destacada admirablemente por el ensayo de Deleuze). Sólo que la sustancia habrá de expresar este conocimiento del universo, en lo que le corresponde, de manera confusa. La noción de pliegue se encuentra presente en el planteamiento leibniziano a partir de la transformación permanente de las sustancias, la cual se corresponde con la del Universo.

En los apartados 9 y 10 del *Sistema Nuevo de la Naturaleza* (1695) se sostiene que los seres no nacen ni mueren, que más bien aparecen y desaparecen;<sup>30</sup> se pierden en el cambio de la percepción de nuestros sentidos sin que ello implique una inexistencia (recordemos que Leibniz fue un extraordinario receptor de los avances del uso del microscopio en manos, por ejemplo, de Leeuwenhoek, descubridor de los espermatozoides; de hecho, Leibniz habla de "animales espermáticos humanos").<sup>31</sup> Razón por la cual habría que reconsiderar la idea que los modernos se han hecho de la naturaleza y reconocer que las "Máquinas de la naturaleza", otra manera de

---

<sup>30</sup> Leibniz, G.W. "Nuevo Sistema de la Naturaleza y de la comunicación de las sustancias así como de la unión que hay entre el alma y el cuerpo", en *Leibniz*, ed. cit., p. 202.

<sup>31</sup> Leibniz se adhirió a una teoría de la reproducción, preformismo, formulada por Paracelso y que fue dominante durante el siglo XVII, incluso a pesar del uso del microscopio. Consistía en suponer que la reproducción humana es en realidad la "expansión" de un ser minúsculo u *homunculus* ya contenido en el semen el cual habrá de desarrollarse en el vientre materno (Vid. Siddhartha Mukherjee, *The Gene. An Intimate History*, NY, Scribner, 2016, pp. 25-26).

referirse a las sustancias, tienen un número verdaderamente infinito de órganos, los cuales se encuentran "bien provistos y a prueba de todos los accidentes", de forma que no es posible destruirlos. Son máquinas que literalmente pueden aumentar, transformarse, desarrollarse, evolucionar, y "replegarse", "desplegarse", incluso "concentrarse" ("envolverse", la cual es una de las imágenes leibnizianas para la muerte; cuando alguien muere se le envuelve, en efecto), pero no desaparece; seguirán siendo las mismas a pesar de las transformaciones hechas por diferentes "pliegues que recibe ya al estar extendida, o bien al estar replegada y como concentrada cuando creemos que ha desaparecido."<sup>32</sup>

Más adelante, en la proposición 16, se sostiene que, en lugar de decir que no somos libres más que en apariencia, y de una manera suficiente para la práctica, se debe afirmar que "somos completamente independientes de la influencia de todas las demás creaturas,"<sup>33</sup> lo que pone en un "juego maravilloso" la inmortalidad del alma, la conservación siempre uniforme de nuestro yo o individuo, perfectamente regulado por su misma naturaleza y al abrigo de todos los accidentes del exterior, "por más que en apariencia exista lo contrario". Esta consideración de la sustancia plantea una "elevación" de los espíritus como formando un "mundo aparte", suficiente en sí mismo, "envolviendo el infinito, expresando el universo", durable, subsistente, tan absoluto como el mismo universo de las creaturas. El planteamiento de Leibniz busca una perfección de la sociedad de todos los espíritus, que hacen su unión moral en la ciudad de Dios. Ese acuerdo perfecto de las sustancias, que no tienen una comunicación exterior, es el que ofrece una prueba más de la existencia de Dios.

Detengámonos un poco en la interpretación brillante que Deleuze ha dado al tema. Tanto para él, como para Michel

---

<sup>32</sup> Leibniz, G. W. *Ibidem*.

<sup>33</sup> Leibniz, G. W. *Ibidem*, p. 206.



Serres, Leibniz formula una alegoría (su firma y no ya su símbolo) e iconografía del universo, convirtiéndose por ello en el filósofo del barroco. La noción de "pliegue" representa ya una ruptura con el espacio del Renacimiento.<sup>34</sup> Son pliegues que ya no se explican por el cuerpo sino por la aventura espiritual "capaz de iluminarlo". Ya no es arte de estructuras sino de texturas, acota Deleuze, en el que además intervienen los elementos, los cuales median entre el vestido y el cuerpo, como en la escultura Santa Teresa de Bernini, en la cual cabe suponer que es el fuego el que explica los pliegues de la túnica. Deleuze se detiene en un trayecto que va de la pintura renacentista –que se ve excedida por el barroco–, a la escultura, la arquitectura, a la fachada o marco, en una continuidad de las artes que devora al espacio, "unidad colectiva en extensión", y que se supera hacia una unidad "completamente distinta, comprensiva y espiritual, puntual, *conceptual*: el mundo como pirámide o cono, que une su ancha base material, perdida en los vapores, con una *punta*, fuente luminosa o punto de vista."<sup>35</sup>

Deleuze no duda en señalar que este es el "mundo de Leibniz", el cual no tiene "dificultad en conciliar la continuidad plena en extensión con la individualidad más comprensiva y condensada." Y aquí es donde refiere a la famosa pirámide de la *Teodicea* (1710), que recubre todos los mundos posibles. Recordemos el pasaje leibniziano:

Los departamentos estaban colocados en forma de pirámide, e iban aumentando en belleza a medida que se subía acercándose a la cúspide, representando en la misma gradación mundos más bellos. Se llegó en fin al último que ocupaba el mismo vértice, y era el más precioso de todos, porque la pirámide tenía principio, pero no se veía su fin; tenía cúspide, pero carecía de base e iba ensanchándose hasta lo infinito. La razón de esto es, según explicó la diosa, que entre una infini-

---

<sup>34</sup> Deleuze, G. *Op. cit.*, p. 155.

<sup>35</sup> Deleuze, G. *Op. cit.*, p. 159.

dad de mundos posibles, hay uno que es el mejor de todos, pues de no ser así, Dios no se hubiera determinado a crear ninguno; pero no hay ni uno que no tenga otros menos perfectos por bajo de sí, y por esto la pirámide desciende hasta lo infinito.<sup>36</sup>

Elevación de las cosas a la perfección, poco a poco y por grados insensibles, en donde es difícil saber dónde comienza lo sensible y lo razonable. El mundo de Leibniz es entonces el de la pirámide o del cono. Conciliación de la unidad interior más elevada (cúspide) con la unidad de extensión más amplia (base). Además de esta representación del universo –que ya viene siendo infinito, que ha perdido todo centro y figura asignable–, el barroco habrá de permanecer en la ilusión; habrá de realizar algo en ella, es decir "comunicarle una presencia espiritual que vuelva a dar a sus piezas y fragmentos una unidad colectiva."<sup>37</sup> Realizar la presencia en la ilusión, en el desvanecimiento, en el aturdimiento, o bien, convertir la ilusión en presencia. Leibniz proporciona una filosofía en la cual el objeto sensible es transformado en

una serie de figuras o de aspectos sometidos a una ley de continuidad; existe una asignación de acontecimientos que corresponden a esos aspectos figurados, y que se inscriben en proposiciones; la predicación de esas proposiciones a un sujeto individual que contiene su concepto, y que se define como punta o punto de vista, un principio de los indiscernibles que asegura la interioridad del concepto o del individuo.<sup>38</sup>

---

<sup>36</sup> Leibniz, G. W. *Teodicea*, en <http://bookzz.org/s/?q=LEIBNIZ+teodicea&yearFrom=&yearTo=&language=&extension=&t=0>, sin edición, s/f., pp. 562-3.

<sup>37</sup> Deleuze, G. *Op. cit.*, p. 160.

<sup>38</sup> Deleuze, G. *Op. cit.*, p. 163.

La consecuencia más importante de ello, señala Deleuze, será la nueva relación de lo uno y de lo múltiple. Dado que el uno es siempre la unidad *de lo* múltiple, en sentido objetivo, también debe haber multiplicidad "de" lo uno y unidad "de lo múltiple en sentido subjetivo". De ahí la existencia "*Omnis in unum*", de forma que las relaciones uno-múltiple y múltiple-uno son completadas por uno-uno y múltiple-múltiple. Se trata del carácter distributivo de lo uno como unidad individual, o cada uno, y del carácter colectivo de lo múltiple como unidad compuesta, multitud o cúmulo. "La pertenencia y su versión muestran cómo lo múltiple pertenece a la unidad distributiva, pero también cómo una unidad colectiva pertenece a lo múltiple."<sup>39</sup> Por lo anterior, la alegoría de los mundos posibles en la *Teodicea* se puede llamar "anamorfosis piramidal", que combina las figuras, las inscripciones o proposiciones, los sujetos individuales o puntos de vista con sus conceptos proposicionales. Así, el barroco introduce un nuevo tipo de relato en el que la descripción ocupa el lugar del objeto: el concepto deviene narrativo y el sujeto, punto de vista, sujeto de enunciación. A fin de cuentas, y sin que resulte suficiente, Deleuze usará el modelo musical para dar cuenta de la armonía preestablecida y de las relaciones del alma y del cuerpo, así como de las sustancias entre sí.

### El laberinto del continuo

Señala Deleuze que la imagen del laberinto acosa a Leibniz, y que no cesa de hablar del laberinto del continuo, esto es de la existencia de mundos posibles, de ramificaciones múltiples de acontecimientos. Para Michel Serres, la configuración laberíntica-rizomática resulta esencial incluso para entender la "sistematicidad" del pensamiento leibniziano:

---

<sup>39</sup> Deleuze, G. *Ibidem*.

Para comprender la sistematicidad leibniziana, se debería, al parecer, construir una red, tratar de construir el plan de un laberinto; o más bien dos: el de las nociones 'filosóficas', y la red de referencia, el que constituye el modelo matemático, listo a pensar, a continuación, sobre sus relaciones respectivas.<sup>40</sup>

Con Leibniz, se trata de concebir todas las configuraciones pasadas, presentes y futuras que podría contener el universo en donde, a partir de un punto cualquiera, se puedan establecer direcciones posibles que constituyan ramificaciones infinitas y estructuras de posibles estados sucesivos, colaterales, divergentes o convergentes. Aquí la realidad no podría ser sino uno de los caminos de ese gráfico, aquel en el cual "la función totalizadora del bien encontrara su valor máximo." Es lo que encontramos efectivamente en el pasaje citado de la *Teodicea*, en donde Palas, encarnación de la sabiduría divina, conduce, en sueños, a Teodoro, y encuentran "las representaciones no sólo de lo que ocurre, sino de todo lo que es posible."<sup>41</sup> Lo que es interesante asimismo es que

---

<sup>40</sup> Serres, Michel. *Le Sytème de Leibniz et sus modèles mathématiques*, Francia, Presses Universitaires de France, 1968, p. 14.

<sup>41</sup> Resultaría valioso hacer un análisis que comparara este sueño con otros tres semejantes, caros a las letras españolas. A saber el de la Santa Teresa de Ávila en *El camino de perfección*, el del Quijote en la Cueva de Montesinos, y el de José Arcadio Buendía en *Cien años de soledad*. Las analogías y el significado resultan sorprendentes, sobre todo en esta última obra en la que el personaje Melquíades habrá de escribir unos manuscritos que, al final, contendrán toda la historia presente, pasada y futura del mundo macondiano. La crítica ha señalado, por ejemplo, que el personaje de Melquíades es un homenaje a la figura de Borges, pero hay más de una fuente de inspiración marquesina en precisamente "La Biblioteca de Babel", donde la figura de este personaje pareciera haberse delineado de manera perfecta, así como la extraña presencia de los manuscritos apocalípticos que anuncian el fin de todo. Otro momento interesante, sin duda influencia de las ficciones borgeanas que, de cualquier manera remiten a inspiraciones leibnizianas, sobre la literatura de García Márquez la encontramos

cada mundo posible se encuentra figurado por un apartamento del palacio conteniendo "un grand volume d'écritures" que, a su vez, contiene la historia del mundo que se encuentran visitando ("el libro de sus destinos"); y, como si Leibniz hubiera entrevistado la invención de las pantallas que reaccionan al tacto, tan comunes ahora en las tabletas electrónicas, Teodoro habrá de tocar las páginas en cualquier parte, apareciendo desplegado el momento que corresponde a ese mundo con mayor profundidad y detalle que el mero enunciado general del texto: "Poned el dedo sobre la línea que queráis, le dice Pallas, y veréis representado en efecto con todos sus pormenores lo que la línea indica en grande. Teodoro obedeció y vio aparecer todas las particularidades de una parte de la vida de este Sexto."<sup>42</sup>

Construcción piramidal, laberíntica, ilimitada. Percepción simultánea de universos lógicamente coordinables y sin embargo contradictorios. La realidad queda como una variante posible del sueño, algo a lo que se enfrentaron los autores del barroco novohispano; tema que viene desde la Biblia (Eva es creada en el sueño de Adán; somos un sueño de Dios, o es en sueños que se escucha la voz divina) o las *Mil y una noches*, y que a su vez estará presente en Borges en los citados "Avatares de la tortuga", cuando se refiere a la posi-

---

en el famoso pasaje de la plaga del insomnio y del olvido en la obra comentada, en donde, para poder combatirla, algunos recurren a las dotes cartomancistas de Pilar Ternera que, con la baraja, va creando infinitos pasados para cada poblador de Macondo ("los insomnes empezaron a vivir en un mundo construido por las alternativas inciertas de los naipes"), mientras que el patriarca José Arcadio Buendía habrá de "construir la máquina de la memoria que una vez había deseado para acordarse de los maravillosos inventos de los gitanos"; una especie de "diccionario giratorio" que se funda en la "posibilidad de repasar todas las mañanas, y desde el principio hasta el fin, la totalidad de los conocimientos adquiridos en la vida" (García Márquez, Gabriel. *Cien años de soledad*, Colombia, Alfaguara, 2007, p. 61).

<sup>42</sup> Leibniz, G.W. *Teodicea*, ed. cit., p. 562.

bilidad idealista de que el mundo sea una alucinación de quien lo piensa, es decir, de que la imagen del pensamiento se pueda corresponder con la del universo, sobre todo a esa coordinación de palabras que resultan ser los sistemas filosóficos. Hemos soñado al mundo, sostiene el poeta, "resistente, misterioso, visible, ubicuo en el espacio y firme en el tiempo; pero hemos consentido en su arquitectura tenues y eternos intersticios de sinrazón para saber que es falso."<sup>43</sup> Esta posibilidad de mundos que se dejan de lado en nuestras elecciones, en el limbo de la realidad, también pareciera conducir a cierta nostalgia permanente por lo que "pudo haber sido y no fue"; multitud de posibilidades abiertas a nuestra vida y que no fueron seleccionadas. La realidad como un juego infinito de espejos, algunos más lacrimógenos que otros. En la pirámide de Leibniz, cada departamento es un mundo posible donde los personajes se encuentran en diferentes situaciones, algunas contradictorias, otras imposibles desde cualquier mundo tomado como referente. El más elevado de todos, el de la cúspide, es en el que vivimos en realidad, "el verdadero mundo actual"; es el que Júpiter, en este caso, ha escogido pues "sobrepaja en perfección a todos los demás." De no hacerlo, hubiera renunciado a su sabiduría.

En este sentido, quizá la alusión borgeana más inquietante a los anteriores principios leibnizianos tenga que ver con la ficción "La biblioteca de Babel". Como se recordará, Borges equipara el universo, la vida, a una biblioteca de galerías hexagonales, "con vastos pozos de ventilación en el medio", de forma que desde cualquier hexágono se ven los pisos inferiores y superiores "interminablemente". La distribución de las galerías es invariable y por una escalera que se encuentra en una de las paredes que no contienen anaqueles, "se abisma y se eleva hacia lo remoto."<sup>44</sup> La biblioteca es una geografía

---

<sup>43</sup> Borges, Jorge Luis. Ed. cit., vol. I, p. 258.

<sup>44</sup> Borges, Jorge Luis. Ed. cit., vol. I, p. 465.

del tiempo y la lectura. En cada una de sus galerías se conservan determinados recuerdos y libros que se han leído, así como los que nunca se leerán y todas sus variaciones posibles a partir de 25 caracteres que incluyen el espacio, la coma y el punto. Los libros tienen la misma cantidad de caracteres, así como las galerías son idénticas en anaqueles y libros.<sup>45</sup> Dos axiomas "gobiernan" la biblioteca. El primero, que es eterno y perdurará más allá de la humanidad. La relación entre lo humano y lo divino es la misma que existe entre las letras de la tapa de los libros y las de su interior; relación que, en un tiempo, fue misteriosa. El segundo, ya mencionado, tiene que ver con el carácter finito de los símbolos ortográficos, 25. Pero, al lado de estos axiomas que postulan a la biblioteca, existe una ley fundamental, formulada por un "bibliotecario de genio" y que sostiene que

todos los libros, por diversos que sean, constan de elementos iguales: el espacio, el punto, la coma, las veintidós letras del alfabeto. También alegó un hecho que todos los viajeros han confirmado. *No hay, en la vasta Biblioteca, dos libros idénticos*. De esas premisas incontrovertibles dedujo que la Biblioteca es total y que sus anaqueles registran todas las posibles combinaciones de los veintitantos símbolos ortográficos (número, aunque vastísimo, no infinito) o sea todo lo que es dable expresar: en todos los idiomas.<sup>46</sup>

---

<sup>45</sup> Eco aventura la posible cantidad de libros que habría en tal biblioteca, tomando como base un cálculo de 23 letras realizado en 1622 por Paul Guldin. Suponiendo que todas las combinaciones de letras se colocaran en libros de mil páginas, de cien líneas por página y de 60 caracteres por línea, se obtendrían 257 millones de billones de libros los cuales, y colocándolos en estanques de 432 pies por lado, no cabrían en la superficie de la tierra (Umberto Eco, *Confessions of a Young Novelist*, Cambridge, Harvard University Press, 2011, p. 194).

<sup>46</sup> Borges, Jorge Luis. Ed. cit., vol. I, p. 467.

Y claro, para Borges ese todo es memorable y habrá de contener:

la historia minuciosa del porvenir, las autobiografías de los arcángeles, el catálogo fiel de la Biblioteca, miles y miles de catálogos falsos, la demostración de la falacia de esos catálogos, la demostración de la falacia del catálogo verdadero, el evangelio gnóstico de Basíledes, el comentario de ese evangelio, el comentario del comentario de ese evangelio, la relación verídica de tu muerte, la versión de cada libro a todas las lenguas, las interpolaciones de cada libro en todos los libros, el tratado que Beda pudo escribir (y no escribió) sobre la mitología de los sajones, los libros perdidos de Tácito.<sup>47</sup>

Sin duda que las posibilidades de este espacio y de esos libros están contenidos de la misma forma en que está la vida de los mundos en el libro que le muestra Palas a Teodoro, en el "palacio del destino", y que pareciera prefigurar las enciclopedias virtuales de ahora. Derrida recoge este magnífico momento: "Había un gran volumen de escrituras en este apartamento. Teodoro no pudo dejar de preguntarse qué querría decir eso. Es la historia de este mundo que ahora estamos visitando, le dijo la diosa."<sup>48</sup> Lo que es breve en la vida, apenas un indicio, en el libro que lee Teodoro los detalles resultan ampliados y completos. La abreviatura de la vida sólo puede conocerse en la extensión inabarcable de un libro infinito, como hemos señalado.

Todos los problemas habrán de encontrar solución en esta geométrica biblioteca-universo borgeana que de pronto encuentra justificación, a la vez que habría usurpado "las dimensiones ilimitadas de la esperanza". Recordemos que para Leibniz sólo la geometría es capaz de representar el laberinto

---

<sup>47</sup> Borges, Jorge Luis. Ed. cit., vol. I, pp. 467-468.

<sup>48</sup> Derrida, Jacques. "Fuerza y significación", *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 19.



del *continuum*, idea sobre la que se sostiene a su vez la de infinito:

...nothing but Geometry can furnish a thread for the labyrinth of the composition of the continuum, of maxima and minima, and of the unassignable and the infinite, and no one will arrive at a truly solid metaphysic who has not passed through that labyrinth.<sup>49</sup>

Como también se esperaba de dicha biblioteca la aclaración de todos los misterios básicos de la humanidad, incluyendo el origen de ella misma y del tiempo. Y si no hubiera bastado con el "lenguaje de los filósofos", la biblioteca habría generado su propio lenguaje para autocomprenderse; el "idioma inaudito" que hubiera sido necesario. De la misma forma, habrá cabida para el "Hombre del Libro", que es aquel que recorre (todos los bibliotecarios son, en este sentido, peregrinos) el libro que es "la cifra y el compendio perfecto *de todos los demás*". Hombre que sería análogo a un dios. Al respecto, recordemos cómo Octavio Paz demuestra uno de los alcances de la ironía frente a la teoría de las correspondencias o analogía, base de la concepción cíclica del tiempo y de la concepción del universo como escritura: "La ironía muestra que, si el universo es una escritura, cada traducción de esa escritura es distinta, y que el concierto de las correspondencias es un galimatías babélico."<sup>50</sup> La ironía sostiene precisamente que el universo no es una escritura ya que, si lo fuese, sus signos serían incomprensibles para el hombre "porque en ella no figura la palabra *muerte*, y el hombre es

---

<sup>49</sup> Leibniz, citado por Bertrand Russell, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, NY, Routledge, 2005, p. 127. ("Únicamente la geometría puede presentar un hilo de comprensión para el laberinto de la composición del continuo, de máximos y mínimos, y de lo inasignable y el infinito, y nadie arribará a una verdadera metafísica sólida si no ha pasado por ese laberinto", trad. propia).

<sup>50</sup> Paz, Octavio. "Los hijos del limo", *Obras completas*, México, FCE, 2014, vol. I, p. 363.

mortal", señala Paz. La ironía como abismamiento en la nada, el vacío, ahí donde podrá saltar también el bibliotecario de Borges y caer de manera infinita en el centro de los hexágonos mientras se va desintegrando. Accidente fatal: lo necesario y lo infausto.

Es en el relato borgeano "Escritura de Dios" donde volvemos a encontrar otra referencia inquietante a la metafísica de Leibniz, y que nos permitirá abonar a la conclusión de las relaciones entre ambos autores de genio. Borges busca determinar el tipo de sentencia que podría construir una "mente absoluta" y que las manchas del tigre que acompañan a un condenado, en el relato, representan. Se trata de Tzinacán, quien se propone reivindicar a Moctezuma y deshacer la presencia del conquistador Alvarado, quien lo torturó. Es la "proposición completa" leibniziana la que viene a su auxilio: toda proposición implica el universo entero, como veíamos: "decir el tigre es decir los tigres que lo engendraron, los ciervos y tortugas que devoró, el pasto de que se alimentaron los ciervos, la tierra que fue madre del pasto, el ciclo que dio luz a la tierra."<sup>51</sup> Esa palabra absoluta, propia de dios, enunciaría "esa infinita concatenación de hechos, y no de un modo implícito, sino explícito, y no de un modo progresivo, sino inmediato", tal como lo desarrolla Borges, no en el lenguaje sino en la figura del Aleph (alegoría, cifra del universo en la mente de dios), en la ficción del mismo nombre.<sup>52</sup> Las palabras "todo,

---

<sup>51</sup> Borges, Jorge Luis. Ed. cit., vol. I, p. 598.

<sup>52</sup> Recordemos que, para Denegri, el personaje del relato "El Aleph", como figura es necesaria para terminar un poema, y que la misma consiste en ser "un lugar donde están, sin confundirse, todos los lugares del orbe, vistos desde todos los ángulos" (Borges, J. L. Ed. cit., vol. I, p. 623). Es el "microcosmos de los alquimistas y cabalistas"; el instante en el que el narrador habrá de ver que millones de "actos deleitables o atroces" ocupan "el mismo punto, sin superposición y sin transparencia"; algo que difícilmente podría describirse dada la naturaleza sucesiva del lenguaje, la cual es inapropiada para comprender lo simultáneo. En el Aleph, cada cosa "era infinitas cosas, porque yo claramente la veía desde todos los puntos de vista del universo."

*mundo, universo*" son una pobre traslación, "sombras o simulacros", de esa voz que no puede ser "inferior al universo o a la suma del tiempo".

Pero hay más, el condenado tiene un sueño en el que acabará sepultado por arena, a lo cual una voz habrá de decirle que más bien acaba de regresar a sueños anteriores, casi en la misma disposición de la pirámide de la *Teodicea*:

No has despertado a la vigilia, sino a un sueño anterior. Ese sueño está dentro de otro, y así hasta el infinito, que es el número de los granos de arena. El camino que habrás de desandar es interminable y morirás antes de haber despertado realmente.<sup>53</sup>

Perspectiva de lo absoluto, *sub specie aeternitatis*, que se le presenta de forma tridimensional como si estuviera en el seno de una totalidad infinita. Visión divina, momentánea del universo: una rueda que se encontrará en todas partes a un tiempo. Rueda hecha de agua y de fuego, infinita aunque se le vea el borde.

Entretejidas, la formaban todas las cosas que serán, que son y que fueron, y yo era una de las hebras de esa trama total, (...) Ahí estaban las causas y los efectos y me bastaba ver esa Rueda para entenderlo todo, sin fin. (...) Vi el universo y vi los últimos designios del universo.<sup>54</sup>

Borges continúa con una de sus magníficas secuencias de causas y efectos interminables ("listas" les llamará Eco, a las que también fue propenso), que no citamos para que se vuelva a releer toda la ficción, lo cual le llevará a comprender, más que imaginar o sentir, "la escritura del tigre", que no es sino una fórmula de 14 palabras casuales con las cuales

---

(625). Lo que habrá de mostrarse en esta visión es efectivamente la mirada absoluta de dios, la que es capaz de mirar el "inconcebible universo" de esta manera.

<sup>53</sup> Borges, Jorge Luis. Ed. cit., vol. I, p. 398. Itálicas en el original.

<sup>54</sup> Borges, Jorge Luis. Ed. cit., vol. I, p. 399.

podría destruir su cárcel, ser inmortal y restaurar el imperio azteca destruido, entre otros, por Pedro de Alvarado; frase que no dirá al final porque habrá perdido la memoria e identidad a consecuencia precisamente de su visión, la cual no pudo dejarlo incólumne. Él, ahora, es nadie. "Quién ha entrevisto el universo, quien ha entrevisto los ardientes desig-nios del universo, no puede pensar en un hombre, en sus triviales dichas o desventuras, aunque ese hombre sea él."<sup>55</sup>

De acuerdo con la canónica y magnífica exposición de Bertrand Russell, Leibniz acepta el "infinito actual" (hemos visto como Borges prefiere mejor referirse a "lo interminable, aunque finito"). De hecho, Russell sostiene que "Leibniz professes to deduce the existence and nature of monads largely from the need of explaining the continuum,"<sup>56</sup> y lo cita:

I am so much in favour of the actual infinite, that, instead of admitting that nature abhors it, as is commonly said, I hold that nature affects it everywhere, in order the better to mark the perfections of its author. So I believe that there is no part of matter which is not, I do not say divisible, but actually divided; and consequently the least particle must be

---

<sup>55</sup> Borges, Jorge Luis. *Ibid.*, p. 599. Volviendo a García Márquez, en la que es una obra maestra en miniatura, *Crónica de una muerte anunciada* (1981), los personajes deben hacer un recuento de su pasado inmediato precisamente para saber quiénes son y qué lugar ocupan en el universo a partir de alguna de las series causales que se pueden establecer de los eventos que han vivido: "Nos sorprendían los gallos del amanecer tratando de ordenar las numerosas causalidades encadenadas que habían hecho posible el absurdo [el crimen, motivo central de la novela], y era evidente que no lo hacíamos por un anhelo de esclarecer misterios, sino porque ninguno de nosotros podía seguir viviendo sin saber con exactitud cuál era el sitio y la misión que le había asignado la fatalidad." (García Márquez, Gabriel. *Crónica de una muerte anunciada*, México, Diana, 2010, p. 101).

<sup>56</sup> Russell, Bertrand. *Op. cit.*, p. 126. ("Leibniz profesa deducir la existencia y naturaleza de las mónadas en gran parte de la necesidad de explicar el continuo", trad. propia).

regarded as a world full of an infinity of different creatures.<sup>57</sup>

Leibniz habrá de distinguir un verdadero de un falso infinito; el primero no resulta de la agregación de partes, sino que existe solamente en el Absoluto, que es anterior a toda composición.<sup>58</sup> Un infinito hecho de agregados no es en realidad un todo, un verdadero infinito. El actual infinito no conduce a un infinito numérico; no es por tanto resultado de una agregación. El todo o la unidad que es pensada por Leibniz no se refiere a uno que sea la suma de sus partes, y al ser el infinito una idea absoluta, "como la del ser, está dentro de nosotros. Estos absolutos no son otra cosa que los atributos de Dios, y se puede decir que son la fuente de nuestras ideas, en la misma medida que Dios es el principio de los seres."<sup>59</sup> Habrá *continuum* ahí donde las partes sean indeterminadas y puedan ser asumidas de una manera infinita.

Cualquier cosa actual no podría ser continua bajo esta perspectiva, de ahí que sólo el espacio y el tiempo lo sean y esto de manera ideal. En lo actual, lo simple es prioritario a lo agregado; en lo ideal, el todo es prioritario a la parte. El *continuum* es ideal porque involucra partes indeterminadas. El laberinto del continuo se obtendrá planteando lo actual en el orden de lo posible, y partes indeterminadas en el agregado actual.

---

<sup>57</sup> Leibniz citado por Russell, *op. cit.*, p. 127. "Estoy muy a favor del infinito actual, que, en lugar de admitir que la naturaleza lo aborrece, como se suele decir, sostengo que la naturaleza lo admite por todas partes, con el fin de mejor señalar las perfecciones de su autor. Así que creo que no hay ninguna parte de materia que no sea, no digo divisible, sino actualmente dividida; y en consecuencia la menor partícula debe ser considerada como un mundo lleno de una infinidad de diferentes creaturas", trad. propia).

<sup>58</sup> Leibniz, G. W. *Nuevos Ensayos sobre el Entendimiento Humano*, p. 139.

<sup>59</sup> Leibniz, G. W. *Ibid.*, p. 140.

## Ramificaciones interminables

Para finalizar, haremos referencia a dos textos borgueanos más en donde encontramos el tema de las "ramificaciones múltiples". Se trata de "Examen de la obra de Herbert Quain" y "El jardín de los senderos que se bifurcan", ambos del libro *Ficciones* (1944). En el primero, Borges apunta algunas características de la obra del hipotético autor llamada "April March", y para las cuales reivindica las propiedades del juego: "*la simetría, las leyes arbitrarias, el tedio*."<sup>60</sup> Es una obra que propone varios mundos que no son regresivos, pero sí la manera de historiarlos. Obra "regresiva y ramificada" que consta de trece capítulos:

El primero refiere el ambiguo diálogo de unos desconocidos en un andén. El segundo refiere los sucesos de la víspera del primero. El tercero, también retrógrado, refiere los sucesos de *otra* posible víspera del primero; el cuarto, los de otra. Cada una de esas tres vísperas (que rigurosamente se excluyen) se ramifica en otras tres vísperas de índole muy diversa. La obra total consta pues de nueve novelas; cada novela, de tres largos capítulos. (El primero es común a todas ellas, naturalmente.) De esas novelas, una es de carácter simbólico; otra, sobrenatural; otra, policial; otra, psicológica; otra, comunista; otra, anticomunista, etcétera.<sup>61</sup>

Habrà en ellos, por supuesto, un relato de naturaleza fantástica, pero además, en algo que no es de menor importancia para entender esta obra ficcional de Quain, es que habrá de suponer que quienes lo imiten habrán de seguir más bien un orden binario en la composición de sus obras, esto es, dos capítulos previos a los que corresponden por igual única-

---

<sup>60</sup> No sería nada aventurado suponer que de la "obra" de Quain pudo nacer una de las novelas más lúdicas de la literatura hispanoamericana, *Rayuela* (1963) de Julio Cortázar. La otra gran inspiración es, sin duda, *Nadja* de André Breton.

<sup>61</sup> Borges, Jorge Luis. Ed. cit., vol. I, p. 462.

mente dos antecedentes, mientras que los dioses o demiurgos optarían por el infinito, es decir, por "infinitas historias, infinitamente ramificadas". Estamos nuevamente ante una alegoría de la trama de acontecimientos del universo; de una lectura inagotable del libro de la naturaleza; laberinto transitable recursiva e incesantemente del conocimiento; exploración de lo posible a partir de una inagotable gama de puntos de vista, tal y como habrá de describirlo Borges en el texto llamado "La otra muerte", incluido en el libro *El Aleph* (1949). Frente a la imposibilidad de cambiar los hechos del pasado (algo que ni Dios puede hacer), no existe ningún impedimento para imaginar de diversas maneras las relaciones entre causas y efectos; "intrincada concatenación" que "es tan vasta y tan íntima que acaso no cabría anular un *solo hecho* remoto, por insignificante que fuera, sin invalidar el presente. Modificar el pasado no es modificar un solo hecho; es anular sus consecuencias, que tienden a ser infinitas."<sup>62</sup>

Será, sin embargo, en "El jardín de los senderos que se bifurcan", uno de los máximos relatos borgeanos, donde la "teoría leibniziana revela plenamente su potencial estético y su capacidad inmanente de seducción imaginativa."<sup>63</sup> Borges el ilustrador de Leibniz. Para Deleuze se trata de "un libro infinito; es el mundo de las composibilidades." La diferencia entre el planteamiento de Leibniz y el borgeano es que éste último admite los mundos posibles en un mismo mundo, mientras que el primero jamás habría admitido que los imposibles formaran parte de un mismo mundo. En efecto, Leibniz sostiene que no todos los posibles son composibles, de que el universo es sólo cierta colección de composibles, y de que el actual universo es la colección de todos los posibles existentes, es decir de los que forman la más rica composibilidad. En la medida en que existen diferentes combinaciones

---

<sup>62</sup> Borges, Jorge Luis. Ed. cit., vol. I, p. 575.

<sup>63</sup> Knecht, Herbert H. *Op. cit.*, p. 119.

de posibles, algunas mejores que otras, entonces existirán varios universos posibles. De ahí que no todos los posibles sean actuales ya que no son compositibles con el conjunto actual de substancias. "Los posibles que son compositibles pertenecen al mismo mundo posible."<sup>64</sup> A fin de cuentas, la imposibilidad representaría una restricción lógica al ejercicio del poder de dios. Dios ha actuado conforme a una infinita sabiduría donde los imposibles son impensables en el orden que ha elegido, por lo que su admisión representa una contradicción. Dios no haría nada fuera del orden y lo que podría parecer extraordinario no sería más que un tipo de orden particular establecido entre las creaturas. Nada irregular puede arribar al mundo, además de que no podría ser distinguible, es decir, de todo es posible encontrar una regla, una noción, una ecuación, un algoritmo que revele, en el fondo, la existencia de un orden inmutable, como el ejemplo de los puntos trazados al azar pero posibles de ser unidos por una línea, o el contorno de un rostro el cual no puede permanecer ajeno a una representación geometría o a un movimiento regulado de la mano, tal como se indica en el *Discurso de Metafísica*. Lo irregular no es más que una "regla fuertemente compuesta". Dios ha creado el mejor mundo posible como si fuera una línea geométrica, es decir, el más simple en hipótesis y el más rico en fenómenos. La comparación con la geometría es apenas una aproximación al misterio de la creación divina del universo, considera Leibniz.

Todo se da en uno; a uno, presente, le ocurre precisamente todo; uno es, en el momento, la síntesis universal, el todo que tiene cabida, incluyendo la historia del universo, el "infinito presente" leibniziano como bien lo destaca Russell. Se trata de la imagen de un laberinto que abarca "ríos, provin-

---

<sup>64</sup> James Messina and Donald Rutherford, "Leibniz on Compossibility", versión en línea en [https://www.academia.edu/1619748/Leibniz\\_on\\_Compossibility?auto=download](https://www.academia.edu/1619748/Leibniz_on_Compossibility?auto=download), p. 2.



cias y reinos [...]."<sup>65</sup> Más aún, el narrador imagina una complicación mayor en donde aparece el tema del ojo divino, escrutador de todo lo existente y al que no escapa nada, como el Aleph:

Pensé en el laberinto de laberintos, en un sinuoso laberinto creciente que abarcara el pasado y el porvenir y que implicara de algún modo los astros. Absorto en esas ilusorias imágenes, olvidé mi destino de perseguido. Me sentí, por un tiempo indeterminado, percibidor abstracto del mundo.<sup>66</sup>

El tema: una novela que contiene los pasos para la construcción de un laberinto en el que "se perdieran todos los hombres". Habrá de suceder que el libro y el laberinto son lo mismo, que se trata de un laberinto de símbolos, de un "invisible laberinto de tiempo", única posibilidad para que pueda ser infinito. La novela es infinita a condición de optar a la vez por todas las posibilidades (de acción y drama), y no por seleccionar una en menosprecio de otras. Se opta por todas las alternativas que se les presentan a los personajes, de ahí el sentido caótico a la vez que contradictorio; opta simultáneamente por todas las disyuntivas, creando diferentes porvenires, tiempos, que a su vez proliferan y se bifurcan. Así, dicha novela contiene todos los desenlaces posibles, de forma que cada uno se convierte, a su vez, en un punto de partida para bifurcaciones interminables. Algunas veces, los senderos convergerán, en otras ocasiones se será el enemigo frente a alguien, en otras el amigo y así. Más aun, la novela resulta ser una "imagen incompleta, peor no falsa, del universo tal como la concebía" el autor, que creía en "infinitas series de tiempos, en una red creciente y vertiginosa de tiempos divergentes, convergentes y paralelos." Trama de tiempos que "se aproximan, se bifurcan, se cortan o que secularmente se

---

<sup>65</sup> Borges, Jorge Luis. Ed. cit., vol. I, p. 475.

<sup>66</sup> Borges, Jorge Luis. *Ibid.*

ignoran, abarca *todas* las posibilidades."<sup>67</sup> De tal forma que, le dice Albert al bisnieto del autor de la novela,

No existimos en la mayoría de esos tiempos; en algunos existe usted y no yo; en otros, yo, no usted; en otros, los dos. En éste, que un favorable azar me depara, usted ha llegado a mi casa; en otro, usted, al atravesar el jardín, me ha encontrado muerto; en otro, yo digo estas mismas palabras, pero soy un error, un fantasma.<sup>68</sup>

El bisnieto tiene en ese momento la sensación de que todas las posibilidades del tiempo, adscritas a esta teoría de los desenlaces infinitos, están presentes y que afuera de la casa se encuentran los dos en esa diversidad infinita de situaciones aunque el final del relato, cuando el bisnieto asesina a Albert y es atrapado por Madden (quien andaba detrás de él desde un principio), pareciera ser congruente con la posibilidad de que dichos tiempos o universos se estén intercambiando, convergiendo, divergiendo, corriendo de manera paralela.

### Conclusión

A través de este breve recorrido por algunas de las ficciones borgeanas es posible haber entendido las asimilaciones que, de manera directa, hizo de la metafísica leibniziana, comprendiendo el valor de la inquietud universal y de las tribulaciones humanas que siempre le acompañaron. Es lo que Octavio Paz pudo apreciar del escritor argentino:

Borges exploró sin cesar un tema único: el hombre perdido en el laberinto de un tiempo hecho de cambios que son repeticiones, el hombre que se desvanece al contemplarse ante el espejo de la eternidad sin facciones, el hombre que ha

---

<sup>67</sup> Borges, Jorge Luis. *Ibid*, p. 479.

<sup>68</sup> Borges, Jorge Luis. *Ibid*.

encontrado la inmortalidad y que ha vencido a la muerte pero no al tiempo ni a la vejez.<sup>69</sup>

Quizá sea muy difícil encontrar un ejemplo como éste en el que las cuestiones metafísicas y teológicas conozcan una deriva ficcional capaz de volverse casi su "ilustración"; el sustento de una fuerza imaginativa magnífica que las hace todavía más entendibles en lo que tienen de paradójico, contradictorio, limítrofe, hasta absurdo. La singularidad del poeta, como la del filósofo, se ven reforzadas por esta interlocución que el segundo imaginó que pudiera darse en alguna de sus posibilidades analíticas e interpretativas, y porque el "fondo", en la historia de la filosofía en el que permanece, es plenamente significativo y metamórfico, lo que lo vuelve "participable" y "asimilable" por los demás. Tal es, por ejemplo, el sentido que tiene para la fenomenología la comprensión de los sistemas filosóficos, los cuales, son ante todo, "movimiento que trae tras de sí una estela a la vez que anticipa su futuro" y donde la distinción entre lo que "encuentra", y lo que las "metamorfosis del futuro encontrarán", no puede ser más que macroscópica.<sup>70</sup> Entre las formas de pensamiento y expresión sólo es dable encontrar "dispersión", "ósmosis", de forma que su aislamiento o encerramiento es imposible, a la vez que ello permite que estemos en "sistemas de verdad" pertenecientes a un mismo mundo. Lo cual se muestra a su vez conforme con las ideas que Leibniz elaboró sobre la dinámica de las ideas.

Sólo un escritor como Borges pudo haber considerado a la metafísica, a partir de Leibniz, formando parte de un género que el primero instituyó como fantástico. Si bien el proyecto de constituir una lengua universal dio como resultado la lógica

---

<sup>69</sup> Paz, Octavio. "El arquero, la flecha y el blanco: Jorge Luis Borges", ed. cit., p. 762.

<sup>70</sup> Merleau-Ponty, Maurice. *La prose du monde*, Francia, Gallimard, 1969, p. 132.

matemática al estilo de Boole, de los conceptos leibnizianos, gracias a la "ilustración" de Borges, se puede decir que nunca abandonaron el lecho imaginativo y fantástico que pareciera haberles dado nacimiento, sobre todo para quien quiso formar una imagen del universo-infinito en donde la incertidumbre y lo inesperado tuvieran lugar. En esta medida, Borges ha contribuido a revelar el "tono", el "estilo", la singularidad que siempre será atribuible a Leibniz.

Lo dicho por Derrida sobre la metáfora filosófica (a pesar de que sus intentos se descarten de lo que él identifica como ciertos "prolegómenos a alguna metafórica futura") puede ayudarnos a concluir apropiadamente: detrás de la metáfora, que el discurso filosófico genera y difunde, es posible encontrar la "figura", el "sentido primitivo y concreto que permanece invisible y presente bajo el sentido abstracto y nuevo"<sup>71</sup> que le dio origen que, por lo demás, podría resultar muy extraña (la voz divina que no podría ser inferior al universo ni a la suma del tiempo, como veíamos en Borges).<sup>72</sup> Una forma de reconocer esto será el abuso que los filósofos han hecho de términos comunes pero en forma negativa, uno de los cuales nos habría llamado la atención: in-finito (otros son ab-

---

<sup>71</sup> Derrida, Jacques. "La metáfora blanca", *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1994, p. 251.

<sup>72</sup> Ricoeur, Paul. Reconoce igualmente la capacidad heurística de la ficción, en donde se trata de ir más allá de entender la imaginación en función de la imagen y más bien en concentrarse en el "ver como", en el sentido de Wittgenstein, como por ejemplo cuando Leibniz explica la creación del mundo por parte de dios tal "como" creamos las ideas, "como" surgen los pensamientos (el "como si" del barroco finalmente, al que se ha aludido). Esta capacidad es parte de la operación semántica que consiste en "apercibir lo semejante en lo desemejante". El "ser como" es la intención ontológica de la enunciación metafórica (Ricoeur, Paul. *La métaphore vive*, Francia, Ed. du Seuil, 1975, p. 323). En el mismo sentido podríamos mencionar la posición de la fenomenología para la cual expresar no es sino reemplazar una percepción o una idea "por un signo convenido que la anuncia, la evoca o la abrevia" (Cfr. Maurice Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 7).

soluto, in-tangible, no-ser). El discurso filosófico realiza una operación de "borramiento" de una figura sensible, pero también para explotar su uso en una "usura" desmedida, igualmente reconocida en el intercambio del valor llevado a cabo por la operación metafórica. Pérdida de dicho referente sensible pero también "plusvalía ilimitada" a la que simplemente Borges se atuvo en sus ficciones. Una labor adicional podría consistir en recuperar esa figura sensible, "inscripción primitiva", a lo largo tanto del lenguaje metafísico como del poético. Aunque en esta labor lleve quizá mayor ventaja el segundo, que habrá de dar cuenta del fondo simbólico y mítico del primero. Las conclusiones de Derrida se encuentran basadas en el análisis que hace de la obra de Anatole France, *El jardín de Epicuro* (1900), en donde se llega a decir que los metafísicos viven perpetuamente en la alegoría y que son "poetas tristes" que "quitan el color a las fábulas antiguas, y no son más que recolectores de fábulas. Hacen mitología blanca."<sup>73</sup> En el fondo de cada concepto subyace una metáfora, un símbolo, una analogía, una "voz", como bien lo pudo a su vez entender Rousseau, Vico o Hegel.

### Referencias

Borges, Jorge Luis. *Obras completas*, Bs. As., Emecé, vol. I, 1974.

\_\_\_\_\_ *Obras completas*, Bs. As., Emecé, vol. II, 1989.

Gilles, Deleuze. *El pliegue. Leibniz y el barroco*, Bs. As., Paidós, 1989.

\_\_\_\_\_ El Leibniz de Deleuze: el agua está llena de peces, en los peces hay agua y en el agua de estos peces hay peces. Curso de Cours Vincennes - 22/04/1980, en

---

<sup>73</sup> Anatole France citado por Derrida, *op. cit.*, p. 253.

<http://lamuchachaquehalloelinfinito.blogspot.com/2006/11/el-leibniz-de-deleuze-el-agua-est.html>, s/f.

Derrida, Jacques. *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989.

\_\_\_\_\_ *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1994.

Eco, Umberto. "La línea y el laberinto, en <http://temakel.net/node/504>, publicado originalmente en *Vuelta*, abril de 1987.

\_\_\_\_\_ *En busca de la lengua perfecta*, Barcelona, Crítica, 2005.

\_\_\_\_\_ *Confessions of a Young Novelist*, Cambridge, Harvard University Press, 2011.

Fourier, Charles. *Théorie des quatre mouvements es des destinées générales*, Kindle edition, s/f.

\_\_\_\_\_ *Le Nouveau Monde Amoureux*, Francia, Create Space Independent Publishing Platform, 2015.

García Márquez, Gabriel. *Cien años de soledad*, Colombia, Alfaguara, 2007.

\_\_\_\_\_ *Crónica de una muerte anunciada*, México, Diana, 2010.

Knecht, Herbert H. *Leibniz le poète et Borges le philosophe Pour une lecture fantastique de Leibniz*, versión en línea en [www.borges.pitt.edu/sites/default/files/0906.pdf](http://www.borges.pitt.edu/sites/default/files/0906.pdf), s/f.

Leibniz, G. W., *Teodicea*, en <http://bookzz.org/s/?q=LEIBNIZ+teodicea&yearFrom=&yearTo=&language=&extension=&t=0>, sin edición, s/f.

\_\_\_\_\_ *Leibniz*, Madrid, Gredos, 2011.

\_\_\_\_\_ *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, México, UNAM, 1976.

Merleau-Ponty, Maurice. *La prose du monde*, Francia, Gallimard, 1969.

- Messina, James y Donald Rutherford. "Leibniz on Compossibility", versión en línea en [https://www.academia.edu/1619748/Leibniz\\_on\\_Compossibility?auto=download](https://www.academia.edu/1619748/Leibniz_on_Compossibility?auto=download)
- Mukherjee, Siddhartha. *The Gene. An Intimate History*, NY, Scribner, 2016.
- Paz, Octavio. "El arquero, la flecha y el blanco: Jorge Luis Borges", *Obras Completas*, México, FCE, vol. II, 2014.
- \_\_\_\_\_. "Los hijos del limo", *Obras completas*, México, FCE, vol. I, 2014.
- Ricoeur, Paul. *La métaphore vive*, Francia, Ed. du Seuil, 1975.
- Russell, Bertrand. *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, NY, Routledge, 2005.
- Serres, Michel. *Le Système de Leibniz et sus modèles mathématiques*, Francia, Presses Universitaires de France, 1968.
- Stanton, Anthony. *El río reflexivo. Poesía y ensayo en Octavio Paz (1931-1958)*, México, FCE-El Colegio de México, 2015.
- Vargas Llosa, Mario. *La Tía Julia y el escribidor*, Barcelona, Seix Barral, 1977.





## LA FILOSOFÍA DEL ARRABAL Y EL “DUALISMO CARTESIANO” EN LEIBNIZ

Juan Carlos Moreno Romo  
Universidad Autónoma de Querétaro

### **El Leibniz “latinoamericanista”**

Conmemoramos los 370 años del nacimiento, y a la vez los 300 años de la muerte del jurista, matemático, físico, metafísico, teólogo, historiador y diplomático –ah, y también inventor (o acaso sobre todo inventor)– Gottfried Wilhelm Leibniz, el primero de los representantes de la filosofía en nuestros días, en muchos sentidos ya acabada o consumada (y en una de esas hasta consumida), pero de la todavía muy influyente tradición filosófica alemana.

Iba a decir, con el gremio, “filosofía clásica alemana”, pero precisamente yo no le veo lo clásico, y si como Ortega dice por ahí lo romántico es la antítesis de lo clásico... y además los expertos –Bernard Bourgeois por ejemplo– restringen eso de “filosofía clásica alemana” al periodo que va de Kant a

Hegel nada más,<sup>1</sup> y a mí me interesa destacar el ciclo que se abre con Leibniz lamentándose –cual un Samuel Ramos, un Augusto Salazar Bondy, un Leopoldo Zea o un Enrique Dussel– por la ausencia de una cultura y una filosofía propiamente alemanas, y por el sensible retraso de su patria en relación a Inglaterra, Francia e Italia, y que se cierra, o se reabre con un Martin Heidegger afirmando al fin, sin ruborizarse, que para filosofar de veras hasta los franceses –hasta sus amigos, o sus admiradores franceses– reconocen (pese a la derrota alemana) que hay que hacerlo en Alemán.

Pienso –declara en septiembre de 1966, ante el *Spiegel*– en el parentesco particular que posee la lengua alemana con la lengua de los griegos y su pensamiento. Es algo –dice– que los franceses el día de hoy me confirman sin cesar. Cuando empiezan a pensar, hablan alemán: ellos aseguran que no lo lograrían en su lengua.<sup>2</sup>

Ambos gestos, por cierto, nos los encontramos ya, más de medio siglo antes, en el joven germanófilo José Ortega y Gasset quien, estudiante en Marburgo, en 1911, lamentaba el tener que filosofar, en español y en España, como quien lo hace *in partibus infidelium*, al mismo tiempo en que asumía –ahí donde Leibniz se apuntó a la escuela de los latinos volviéndose–, para Bernard Bourgeois, el representante de la “filosofía clásica en Alemania” – que las naciones latinas estaban obligadas a su vez, –en el todavía temprano siglo XX, para ponerse al día no sólo en materia filosófica sino en todas las materias–, a inscribirse en todas (en el nombre de sus triunfos esta

---

<sup>1</sup> Cfr. Bourgeois, Bernard. *La philosophie allemande classique*, PUF, Paris, 1995.

<sup>2</sup> Cfr. Heidegger, Martín. Interrogé par Der Spiegel, *Réponses et questions sur l'histoire et la politique*, traducción francesa de Jean Launay, France, Mercure de France, 1988, pp. 66-67.

vez, o en el nombre de Bismark y del emperador Guillermo II), en la escuela alemana.<sup>3</sup>

Es la época de nuestro propio Ateneo de la Juventud, que tan importante fue para el arranque, tras la sequía positivista, de los estudios filosóficos en este país, y en su Universidad Nacional, para la que fue muy significativo el famoso ciclo de conferencias de 1910, que hallaban pretexto en la conmemoración del Centenario de la Independencia patria. Y es la época sobre todo en la que don Miguel de Unamuno, en la nada leibniziana conclusión a *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, en 1912, en el capítulo titulado “Don Quijote en la tragicomedia europea” (el mismo en el que afirma que “Santa Teresa vale por cualquier instituto, por cualquier *Crítica de la razón pura*”),<sup>4</sup> le dice a su joven compatriota y adversario que sí, que vaya y haga kultura con k:

Y vosotros ahora, bachilleres Carrasco del regeneracionismo europeizante, jóvenes que trabajáis a la europea, con método y crítica... científicos, haced riqueza, haced patria, haced arte, haced ciencia, haced ética, haced o más bien traducid sobre todo Kultura, que así matareis a la vida y a la muerte. ¡Para lo que ha de durarnos todo!...<sup>5</sup>

No sé qué tanto, o qué tan explícitamente siga resonando en la Facultad de Estudios Superiores Acatlán el disparate ese, importado a México y a nuestra UNAM principalmente por José Gaos y sus demás compañeros de la Escuela de Madrid, de que para filosofar hay que hacerlo imperativamente o en griego o en alemán. En mis tiempos eso era sobre todo un mal de la Ciudad Universitaria, o de la Facultad de Filosofía y Letras

---

<sup>3</sup> Cfr. Ortega y Gasset, José. *Obras completas I*, Santillana de Ediciones (*Revista de Occidente / Taurus*), Madrid, 2004, p. 456. Volveré sobre esto en mi libro *Ortega y la filosofía del arrabal*, de próxima aparición.

<sup>4</sup> Cfr. Miguel de Unamuno, *Ensayos II*, Madrid, Aguilar, 1951, edición de Bernardo G. de Candamo, p. 1016.

<sup>5</sup> Cfr. *Op. cit.*, p. 1022.

para ser más precisos, mientras que lo del flamante Instituto de Investigaciones Filosóficas era más bien la anglolatría, a la que ciertamente habría que sumarle la adoración de la lógica simbólica, esa “razón sin entendimiento” que diría Nicol (para un catalán, otro, si pensamos en que eso viene de Lulio), y que en efecto algo tiene de Leibniz y de su impersonal característica universal, según el reconocimiento y la ponderación del propio Bertrand Russell.

En la Francia, digamos, del hartado pronto olvidado Henri Bergson –o de Maurice Blondel, si no, o de Jacques Maritain–, en la tierra que desde el renacimiento carolingio había sido el lugar de cita de los *clercs* u hombres de letras de toda la Cristiandad, de San Alberto Magno y de Santo Tomás de Aquino, por ejemplo, o de San Ignacio y los primeros jesuitas españoles, y en la que al lado del latín existe, en francés, un acervo de obras filosóficas inmenso, y a veces de primera calidad. En la propia Francia de Descartes se ha creído en la filosofía alemana –dice Vincent Descombes que desde el curso de Kojève sobre Hegel– el aserto absurdo y hartado provinciano ese –racista, y xenófobo–, es la fecha en la que sigue estando todavía muy fuerte ahí, en París y en las demás ciudades, y en Europa toda en general.

Heidegger, ya lo veíamos, es su principal abanderado, y la suya –la del “pensamiento” que viene a hacer el relevo de la “filosofía” acabada– es una de las influencias de mayor calado en la filosofía francesa contemporánea (y encima sus competidores más cercanos se llaman Kant, Hegel, Nietzsche, Husserl... ¡Wittgenstein!). No exagera demasiado Alain Finkielkraut cuando, en *La derrota del pensamiento*, en 1987, afirma que mientras la Alemania de Habermas se ha vuelto una nación ilustrada y super-francesa, la herencia de la filosofía clásica alemana (y de su fracaso, y de su crítica del superficial optimismo ilustrado, que algo de Leibniz tiene también) ha venido a recoger la Francia de la segunda mitad del siglo XX y lo que va del XXI: la del Jean-François Lyotard del final de

los grandes relatos, digamos, y también la del Jean-Luc Nancy del final del Sentido, la deconstrucción, la declosión y la adoración.

En *Un pensamiento finito* leemos, por ejemplo, hacia el final del primer capítulo del libro, que recoge un texto de 1990, lo siguiente (que se espeja bastante bien con las preocupaciones leibnizianas):

No es por azar -escribe- si la filosofía contemporánea -y en primer lugar, en su singularidad francesa- ha pensado en un formidable levantamiento de lengua, un forcejeo de escrituras (bautizado "retórica" o "preciosidad" por aquellos que no discernen la época, ni sienten la dureza del pensamiento).<sup>6</sup>

Y en *El alejamiento infinito* (en el que el lector encontrará, en "El sentido y la distancia", un agudo y sugerente contrapunto a lo de las hartas ascéticas o puritanas mónadas esas que no tienen ni puertas, ni ventanas), (y que se retoman) en el apartado al que le dimos por título "El espíritu existe de manera plural" el propio Nancy recuerda que si, en su tardía llegada a la Modernidad, los alemanes tuvieron que forjarse una lengua filosófica casi enteramente nueva, los franceses que la heredaron en el siglo XX, y en seguida se vieron en tremendas dificultades para traducirla, terminaron por ponerse a forjar ellos mismos, a la alemana, su propia lengua... digamos "post-filosófica."<sup>7</sup>

Y dice también Nancy, por cierto, en el mismo texto, que a nosotros los latinos del Sur en la época moderna nos tocó en reparto la ficción (esa "desprestigiada herencia de Cervantes"

---

<sup>6</sup> Cfr. Jean-Luc, Nancy. *Un pensamiento finito*, Barcelona, Anthropos, 2002, p. 35.

<sup>7</sup> Cfr. Jean-Luc, Nancy y Juan Carlos Moreno Romo, "El espíritu existe de manera plural", en *Escritos* vol. 21, núm. 47, julio-diciembre de 2013, pp. 395-418; especialmente p. 414. Y también *Un pensamiento finito*, ed. cit., pp. 5-6: "La tarea que sucede a la filosofía, nuestra tarea, es la misma, solamente alterada, pero alterada sin límites, por el *fin* del sentido."

que decía Kundera, y de Calderón), mientras que a los europeos del norte les tocó el concepto y con éste el deseo de conocer con toda precisión, y de dominar... Pero nos estamos adelantando.

Octavio Paz nos cuenta que, al ir a escucharlo a Ginebra, en 1951, con la ocasión de unos Encuentros Internacionales en los que tuvo que aguantar la grosería de algunos congresistas franceses que, a su lado, se burlaban de que el conferencista madrileño no pronunciara la lengua de Voltaire con la perfección de todo buen parisino, al poder abordarlo más tarde, y al tener el privilegio de conversar luego con él a solas, le dijo a qué se dedicaba y Ortega le recomendó que se dejara de poemas y se pusiera a hacer cosas más serias: "Aprenda el alemán y póngase a pensar -dice que le dijo-. Olvide lo demás."<sup>8</sup>

Eso es lo que "pensaba" todavía, o lo que se empecinaba en "pensar" el ya viejo don José Ortega y Gasset, sobre el que se dice que había hecho Heidegger la broma aquella, maliciosa -delante de Zubiri si no recuerdo mal-, a propósito del reconocido "filósofo español" que en ese mismo año de 1951, en Darmstadt, le tendió una buena mano, a su vez, ante un público difícil,<sup>9</sup> de preguntar si alguna vez alguien había visto a un "torero alemán" -como si el filosofar, como si el pensar radical fuese, como el toreo, o como esa cosa rara que andan buscando nuestros latinoamericanistas (como la música norteña nuestra, que es la misma que la música folclórica de ellos), un "rasgo típico" -.

Tiene su gracia, eso de la filosofía típica o nacional, que hasta a apelar a lo racial ha llegado (y que en nuestros propios días no anda muy lejos de eso mismo, en el biologicismo que no ha muerto con Hitler, ni con Spencer, y que sobrevive en

---

<sup>8</sup> Cfr. Paz, Octavio. *Obras completas 3*, México, FCE, México, 1993, p. 301.

<sup>9</sup> Cfr. Heidegger, Martin. "Encuentros con Ortega y Gasset", Madrid, Clavileño, 1956 ( <http://barricadaletrahispanic.blogspot.mx/2012/02/encuentros-con-ortega-y-gasset-martin.html> )

las fantasías del post-humanismo, por ejemplo, o en el día de hoy tan arteramente oficializada o canonizada ideología –o “perspectiva”, dicen– “de género”).

Mientras son peras o son manzanas –por eso les digo que esta cosa tan trágica tiene de todos modos su gracia–, así como la filosofía clásica griega –ese orgullo de los arios puros, creadores de civilización– se origina en un fenicio, o en un descendiente de fenicios que se puso a buscar, en el agua, el elemento del que estaban hechas todas las cosas, la filosofía nacional alemana tiene a su vez por patriarca a un descendiente de polacos, también inclinado a ese tipo de reducciones, y al que su sangre eslava no le impedía sentirse tan alemán como el más quinta-esencialmente germano de los *deutches*.

Leibniz escribió su obra principalmente en latín, y en francés también, que en su siglo era la lengua que se estaba imponiendo, en toda Europa, como el “latín de los modernos”, pero no sin lamentarse, como ya decíamos, por el rezago del alemán. A Bacon, que también había escrito primero en latín, acabo de leer en *Descartes y herederos*, de Miguel García-Baró, que Hobbes le ayudó a traducir al inglés sus propios ensayos (sus *essays*, como los de Montaigne).<sup>10</sup> Y a Descartes también, aunque escribió en francés directamente tanto el *Discurso del método* y los *Ensayos* como el tratado de *Las pasiones del alma* (y *El mundo*, y el *Tratado del hombre...*), las *Meditaciones metafísicas* y los *Principios de la filosofía* se los tradujeron pronto unos discípulos espontáneos que en su patria le surgieron (Picot, Luynes...). Pascal, como sabemos, es ya, en lo que a su lengua de expresión se refiere, un filósofo francés... Y Arnauld y los jansenistas en general, entre los que se cuentan algunos traductores de San Juan y de Santa Teresa, apostaron también, como nuestros místicos, por su propia lengua materna.

---

<sup>10</sup> Cfr. García-Baró, Miguel. *Descartes y herederos*, Salamanca, Sígueme, 2014, p. 145.

De vez en cuando Leibniz también escribió en alemán, y si las traducciones que he leído no me engañan, lo hizo incluso con mejor prosa que en sus otras dos lenguas de trabajo, y eso es muy natural, bien vistas las cosas.

En 1679 escribió por ejemplo (a sus 33 años de edad) una “Exhortación a los alemanes para que perfeccionen su entendimiento y su lengua, acompañada por la proposición de una sociedad a favor de la identidad alemana”. Algo así como *El perfil del hombre y la cultura en México*, escrito por Samuel Ramos más o menos a sus 37 años de edad.

Es cierto que, después del honor que se le debe a Dios -escribe Leibniz en las primeras líneas de ese ensayo-, la prosperidad y la gloria de su patria de ordinario son las cosas más valiosas para el corazón del hombre virtuoso.<sup>11</sup>

Y el patriotismo va a ser, en efecto -así lo subraya Yvon Belaval-, uno de los rasgos más unívocos, o más claros y más firmes del cortesano y del diplomático Leibniz.<sup>12</sup> Me atrevería a decir que incluso se presenta, su patriotismo, como más claro y más firme que su religión, aunque con el matiz de que a un luterano la religión no le modera el patriotismo como se lo modera, normalmente, a un católico.

Alemania, argumenta Leibniz, ha sido bendecida por Dios de muchas maneras, y los alemanes no tienen por qué sentirse menos que los demás. Su clima es templado, según él, pues ni el sol es tan ardiente que los queme, ni el frío es tampoco insoportable; sus campos son fértiles. Él ha viajado y ha visto que en las demás naciones también existe la miseria; aunque

---

<sup>11</sup> Cfr. Leibniz, G. W. *L'harmonie des langues*, edición bilingüe alemán-francés hecha por Marc Crépon, Paris, Seuil, 2000, p. 117. Yo retraduzco del francés.

<sup>12</sup> Cfr. Belaval, Yvon. *Leibniz. Initiation a sa philosophie*, Vrin, Paris, 2005, p. 237: “Y el patriotismo, al que estaba atada su confesión, ha sido incontestablemente la gran pasión de su vida”.



eso sí, mejor disimulada.<sup>13</sup> Los alemanes tienen lo suyo: cuentan con la mayor cantidad de ciudades libres, y cuentan sobre todo con el emperador, que es el jefe temporal de toda la Cristiandad. Pero a pesar de ello, están divididos, fragmentados, sin un Estado fuerte y organizado, sin suficientes vías de comunicación, sin una moneda común y sobre todo con las religiones divididas.

La Guerra de los Treinta Años ha castigado mucho a Alemania. Desde la batalla de la Montaña Blanca, del 8 de noviembre de 1620 (en la que al parecer participó Descartes, alistado en el ejército católico que derrocaría al padre de su futura amiga la princesa Elisabeth de Bohemia), hasta la Paz de Westfalia (en conmemoración de la cual Descartes mismo habría compuesto un ballet, a petición de la joven reina Cristina de Suecia), en los 28 años que duraron las reyertas dice Yvon Belaval que la población de Alemania cayó de 16 a 6 millones de almas.<sup>14</sup>

Optimista, Leibniz argumenta que, concedida por Dios, la Paz de Westfalia le permite al fin a su querida Alemania el pensar en su futuro (y en la delicada situación, también, en la que la coloca esa paz que más bien parece una tregua, y que en cualquier momento puede reventar, a menos que se logre la difícil, pero acaso no imposible reconciliación de las iglesias).

Alemania, piensa Leibniz, a la que la “gran Reforma” le ha costado tan cara, y la ha separado de las naciones latinas, Alemania necesita un verdadero proyecto político, y al interior de éste piensa que es inexcusable un gran proyecto cultural: Alemania está necesitada de un León X, un Francisco I o un Richelieu para que sus letras se levanten, y con ellas todo su nivel de vida. Y mientras otros horizontes se abren, resulta que en el mejor de los mundos posibles el emperador de

---

<sup>13</sup> Cfr. Leibniz, *L'harmonie des langues*, ed. cit., p. 120.

<sup>14</sup> Cfr. Belaval, Yvon. *Op. cit.*, p. 16.

Alemania es un católico... Pero eso ya lo verá más tarde el diplomático, o el "lógico", o el inventor de argumentos *ad hoc*. Por ahora:

Con el fin de aportarle a todo esto una mayor claridad -se explica Leibniz en su citada exhortación-, hay que considerar que las alegrías del alma descansan en dos cosas: una actividad placentera y pensamientos agradables. Dejando de lado por el momento las actividades -dice-, notaremos que, de ordinario, los buenos pensamientos provienen tanto de la lectura de libros útiles y agradables como de la frecuentación de una sociedad en la que lo que uno escucha y lo que aporta uno mismo puede ser de provecho para todos. Empero -se lamenta- ni lo uno ni lo otro están desarrollados en Alemania como deberían estarlo, ni tanto como lo están en el extranjero. La razón de ello -arguye- es que existen demasiado pocos libros correctos que estén escritos en lengua alemana, y que ofrezcan esa justeza de gusto y ese sabor que ciertos pueblos saben distinguir tan bien en sus escritos.<sup>15</sup>

En el terreno de la cultura, entonces, la ventaja que han tomado las naciones vecinas en la construcción de una literatura, e incluso de una filosofía nacionales es tal que, al compararse con ellas, los alemanes -como los mexicanos en el citado ensayo de Samuel Ramos- se autodenigran, y cultivan en suma un acentuado complejo de inferioridad.<sup>16</sup> Entre los letrados existe, en la Alemania de Leibniz -tomemos nota de ello-, el prejuicio de que "la sabiduría no se puede expresar sino en latín o en griego",<sup>17</sup> y eso cuando precisamente es urgente cultivar el alemán, como han hecho los italianos, los franceses y los ingleses con sus propias lenguas maternas (el español también es mencionado de repente en ese ensayo, pero tangencialmente nada más: España dejó de ser la primera potencia Europea precisamente al firmar la famosa paz

---

<sup>15</sup> Cfr. *Op. cit.*, p. 127.

<sup>16</sup> Cfr. *Op. cit.*, p. 130.

<sup>17</sup> Cfr. *Op. cit.*, p. 129.

de Westfalia, cuando Leibniz estaba aprendiendo apenas a hablar).

Alemania adolece, piensa Leibniz, de “una verdadera capital que pueda servirle de fuente a la moda y de guía a toda la nación.”<sup>18</sup> Y de seguro pensará también que a Alemania le falta, ante todo, su gran filósofo o su gran físico, o su gran matemático moderno. Pero Dios proveerá –el Dios de Leibniz, tan lógico él, y tan previsor–. Mientras tanto, no hay que engañarse: “lo que pasa entre nosotros por bien escrito –escribe el joven ensayista y consejero– puede apenas compararse con lo que en Francia se sitúa en la escala más baja,”<sup>19</sup> y esto se refleja en la vida diaria, en la cultura popular. Las naciones rivales –que a su vez son las naciones modelo, por lo pronto– llevan ya mucha ventaja.<sup>20</sup>

Es necesario que un buen número de personas bien intencionadas se reúnan y que, bajo una alta protección, funden una sociedad a favor de la identidad alemana –una sociedad cuya meta principal deberá ser la de poner en orden todo lo que pueda contribuir a la conservación o al reconfort de la gloria alemana. Se buscará por supuesto todo lo que concierne al entendimiento, el saber, la elocuencia, y como éstos se manifiestan principalmente en la lengua, que es el intérprete de las almas y el guardián de la ciencia, será necesario, entre otras cosas, buscar los medios para que se produzcan, en lengua alemana, toda suerte de escritos fundamentales, llenos de reflexiones, útiles y agradables a la vez.<sup>21</sup>

Y aunque a mí, para serles honesto, no me gusten mucho sus resultados, ni en literatura ni en filosofía tampoco, hay

---

<sup>18</sup> Cfr. *Op. cit.*, p. 128.

<sup>19</sup> Cfr. *Op. cit.*, p. 136.

<sup>20</sup> Cfr. Philippe Lacoue-Labarthe y Jean-Luc Nancy, *El mito nazi*, traducción y epílogo de Juan Carlos Moreno Romo, Barcelona, Anthropos, 2002.

<sup>21</sup> Cfr. Leibniz. *L'harmonie des langues*, ed. cit., pp. 140-141.

que reconocer que lo que lograron es verdaderamente impresionante, y que aunque en lo identitario se volaron la barda –trágicamente como se sabe–, en lo que al cultivo de su lengua como lengua de cultura se refiere no se detuvieron sólo en lo identitario.

Y de paso hay que reconocerle también a Jean-Luc Nancy, *grosso modo*, el diagnóstico que antes citábamos: si el español es una lengua poderosa en lo que a la literatura se refiere, y también en lo relativo a la canción, y a la cultura popular, o al cine incluso, en ciertas etapas, si “Hegel y América”, de Ortega y Gasset, es como obra literaria y ensayística un trabajo infinitamente superior al libro de Hegel que expone y comenta, las potencias intelectuales de Occidente siguen siendo de todos modos, con Italia a la cola, Inglaterra (a la que se agrega ahora su exitoso vástago norteamericano), Francia (la Francia momentáneamente avasallada por su rival mimético), y la propia Alemania.

#### Nuestro discípulo Leibniz

El fragmento autobiográfico que bajo el pseudónimo de Wilhelm Pacidius –Guillermo de la Paz de Dios– escribe Leibniz hacia 1671, nos hace recordar un poco lo que su hermana mayor, Gilberte Périer, escribió hacia 1663 a propósito de Blaise Pascal. Al niño prodigio francés lo educó su padre matemático, mientras que al alemán, muy pronto huérfano, lo educó la biblioteca de su propio padre, que era profesor de filosofía. El francés aprendió prácticamente sólo, a los 12 años, en sus horas de recreo de sus áridas lecciones de latín, los primeros pasos de la geometría, gracias tan sólo a que su padre le había dicho, para calmar su insistente curiosidad por su propia ocupación y la de sus célebres amigos, “que era el medio de hacer figuras exactas y de encontrar las

proporciones entre ellas.”<sup>22</sup> El alemán aprendió el latín prácticamente solo, a partir de los 8 años, al azar de su muy libre frecuentación de los libros de la biblioteca paterna.

Y quiso la casualidad que se encontrara primero con los antiguos. En un comienzo -escribe- le fue imposible comprenderlos, pero gradualmente pudo hacerlo hasta que por último consiguió dominarlos plenamente.<sup>23</sup>

Y a solas en su biblioteca el niño autodidacta fue discutiendo sobre la necesidad de “buscar siempre la claridad en las palabras y en los demás signos del espíritu”. La esencia de la monada esa, que ya era Leibniz, desplegándose, se desarrollaba nada menos que como estaba perfectamente previsto desde toda la eternidad, determinada, pero no necesariamente.

Entre tanto sucedió que una feliz circunstancia puso en manos del adolescente las opiniones acerca del progreso de las ciencias de un hombre notable, Francis Bacon, Canciller de Inglaterra, y los pensamientos muy vigorosos de Cardano y de Campanella y fragmentos escogidos de la filosofía de Kepler, Galileo y Descartes.

En este momento, en efecto, como si se hubiera visto transportado a otro mundo (según lo expresó a menudo a sus amigos), se resolvió -subraya- a mirar de frente y criticar a Aristóteles, Platón, Arquímedes, Hiparco, Diofanto y otros maestros de la humanidad.<sup>24</sup>

Si ese inglés, esos italianos, ese polaco y ese francés podían, ¿por qué no iba a poder también él?

En la “Vida de Leibniz trazada brevemente por él mismo” hacia 1676 descubrimos que su aprendizaje del latín, si bien se dio efectivamente sobre todo por la feliz frecuentación de los libros de la biblioteca de su padre (principalmente, dice,

---

<sup>22</sup> Cfr. Pascal, *Œuvres complètes*, Paris, Seuil, 1963, p.18.

<sup>23</sup> Cfr. Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Escritos filosóficos*, edición de Ezequiel de Olaso, Madrid, Machado Libros, 2003, p. 60.

<sup>24</sup> Cfr. *Op. cit.*, pp. 61-62.

gracias a un atractivo y enigmático Tito Livio ilustrado, y sobre todo en virtud de un Calvisius que entendía mucho más fácilmente gracias a que poseía un libro que le contaba, en alemán, más o menos las mismas cosas), no se llevó a cabo, de cualquier manera, sin la ayuda de la escuela.

Sí que se lo enseñaron, como a todo mundo, pero él adelantó muchísimo gracias a que disponía de toda una biblioteca de Babel donde gozaba de poder practicarlo. “De este modo –comenta él mismo–, sin haber alcanzado todavía los doce años, entendía con facilidad a los latinos y empezaba a balbucear el griego y escribía versos.”<sup>25</sup>

La lógica, el terror de sus compañeritos, a él lo apasionó, y lo llevó a desarrollar incluso sus propias, e incluso originales reflexiones. “Mucho después leí lo que había escrito a los catorce años –se dice a sí mismo al interior de su privada mónada– y me produjo un extraordinario placer.”<sup>26</sup> Pero dejemos eso, y vayamos a lo que por ahora interesa subrayar, en complemento de lo dicho en la sección anterior.

A Enrique Dussel puede que le interese saber que, como Descartes, Leibniz también fue, a su manera –la del niño autodidacta abandonado a la biblioteca de su padre–, ese lejano precursor de la filosofía de la liberación, o de la filosofía nacional, o identitaria, un discípulo de los nuestros:

Entre tanto, me ocupaba de Zarabella, de Rubio, de Fonseca y de otros escolásticos, experimentando tanto poder como antes con los relatos históricos, y llegué al punto de leer a Suárez con la misma facilidad con que solemos leer las fábulas milesias, que vulgarmente suelen ser llamadas novelas.<sup>27</sup>

Ezequiel de Olaso subraya el hecho significativo de que la iniciación de Leibniz a la escolástica, que tanto influirá en su obra posterior, se deba no a la escolástica clásica o medieval,

---

<sup>25</sup> Cfr. *Op. cit.*, p. 74.

<sup>26</sup> Cfr. *Op. cit.*, p. 75.

<sup>27</sup> Cfr. *Op. cit.*, pp. 75-76.

sino a la escolástica tardía, italiana, española, portuguesa y hasta mexicana, por Rubio, y en todos los casos por él señalado, jesuita.

Y los jesuitas no eran partidarios, y no eran representantes –ni su discípulo Descartes tampoco, anotémoslo–, de las filosofías nacionales, sino de la filosofía –en lo que cabe– universal.

Aludo nada más, sin detenerme en ella, a una discusión que en *Vindicación del cartesianismo radical*, y en *Filosofía del arrabal* un poco más detalladamente, he mantenido con las “Meditaciones anti-cartesianas” de Enrique Dussel, quien a mi juicio no interpreta como conviene, para el fin de nuestra desde luego necesaria descolonización intelectual y espiritual, el hecho de que nuestro siglo XVI, y en éste fundamentalmente nuestros jesuitas, pero nuestros místicos también, y nuestros escritores, sea la fuente de la que han bebido, en toda Europa, los a fin de cuentas harto paradójicamente identitarios “filósofos modernos.”

Hace ya casi treinta años, en la UNAM (y en el resto del país, y de Iberoamérica toda, o casi toda), la filosofía latinoamericanista era la que a todas luces implicaba, para todos nosotros, un para nada prometedor, y hasta peligroso repliegue identitario, del que nos defendíamos con el canon de la filosofía europea que era, en cambio, la “filosofía universal”. Eso es ahora harto evidente que hay que matizarlo.

### El “dualismo cartesiano”

Pero prometí que me iba a ocupar del famosísimo problema del “dualismo cartesiano”, y de su desde luego muy importante, y muy canónica presencia en Leibniz. Descartes sigue siendo la piedrita en el zapato de la filosofía, la ciencia y la cultura anglosajonas, precisamente en relación a ese problema del dualismo, mientras que en la filosofía continental, en la propia Francia, los discípulos de Husserl –Henry, Marion,

Rogozinsky-, y Jean-Luc Nancy con ellos, es paradójicamente gracias a sus relecturas de Descartes que están redescubriendo el cuerpo propio, la *chair*.

Repasemos, muy sintéticamente, el expediente del “dualismo cartesiano”: en el Renacimiento, reforzado por la Reforma, Aristóteles se escapa del tomismo, y en Pietro Pomponazzi, por ejemplo, y con el apoyo, ahora, de toda la obra que del estagirita nos legó la Antigüedad, resurge aquello del averroísmo y de la “doble verdad” (y del más o menos consecuente fideísmo), en la medida en la que se ve que no es congruente el concluir, de Aristóteles, otra cosa que una suerte de naturalismo en el que el tema del alma –como en el *De ánima*, justamente– es un capítulo de la física, y se acabó (403<sup>a</sup>25).

Las almas son motores (el “principio de los animales”, dice el de Estagira, 402<sup>a</sup>5), y desde el punto de vista filosófico no tienen nada que ver con la persona humana singular, su inmortalidad y su comparecencia ante Dios en el juicio final.

Con su mecanicismo radical, por un lado –y esto es algo que le causa ruido a Henri More, el neoplatónico de Cambridge que lo muele con eso hacia el final de su vida–, Descartes despeja al mundo físico de las almas esas, aristotélicas y antiguas en general, vegetativas y sensitivas. Las plantas crecen por capilaridad, digamos, y los animales son algo así como unos autómatas extraordinariamente bien diseñados (las aspiradoras esas automáticas, por ejemplo), cuyas “vidas” son un estricto problema de física.

Y es este Descartes, que le causaba ruido a More, el que Richard Watson, por ejemplo –por aludir a otra de las discusiones que tengo abiertas por ahí–, y con él la novísima neurología, y las ciencias cognitivistas, y la patraña esa, tan de moda en estos justos días, de la “inteligencia artificial”, esperan que termine por expulsar, el día en que se encuentre el punto de la corteza cerebral en el que se controlan las voliciones... Aunque he leído, ojeando alguno de sus libros, que el biólogo Henri Atlan presume que ya lo logró, y que sus



instrumentos de medición le permiten detectar un sí o un no, no sé cuántas milésimas de segundo antes de que el autor del sí o del no se entere de su propia, libre decisión.

Eso es lo que dice, y lo que yo desde luego no le creo. Y para no creerle me apoyo en el otro Descartes, en el del *je pense donc je suis*, o del más sonado *cogito ergo sum*, el famosísimo punto en el que se resuelve la duda metódica: suspendido el mundo, y puesto en duda todo, y en ese todo la existencia de mi propio cuerpo, hay algo de lo que ni la hipótesis del genio maligno me puede hacer dudar, y es de mi propia presencia en todo acto, mío, de pensamiento: “dudo, luego existo”, y el que existe soy yo, digan lo que digan los psicoanalistas, los neurólogos, los nietzscheanos...

Ya me acerco a Leibniz. Y es por eso que voy tan rápido, para llegar a nuestro homenajeado.

Va a objetar éste aquello de que a Descartes se le olvidó, en el caso del argumento ontológico, lo de demostrar, antes de la necesidad de la existencia de Dios, su mera posibilidad. Tiene gracia que salga con eso el originalísimo genio que presume de haber resuelto el nudo del dualismo cartesiano, pues el problema surge justamente de ahí. La materia es *possible*, explica Descartes, y no es una mera invención del *ego cogitans*, a la manera del No-Yo de Fichte, digamos, en la medida en la que no es un mero “frío”, es decir, un pseudo ser que se resuelve en ausencia de calor. La materia es posible en la medida en la que su idea es una idea verdadera, en la medida en la que tiene esencia, esa que yo percibo al analizar la cera y sus cualidades secundarias y primarias (cosa que por cierto implica mucho más que una mera falta de contradicción), y si Dios quiere puede tener también existencia.

Ahora bien, en la medida en la que el alma y el cuerpo son dos substancias distintas, con atributos distintos, los famosísimos pensamiento y extensión, el alma humana inmortal queda a salvo de su absorción en el naturalismo mecanicista, y surge en efecto el problema de cómo entrometerla ahí: ¿cómo,

si mis movimientos se explican en razón de los sistemas óseo, muscular y nervioso (por donde pasan, en Descartes, los “esíritus animales”) -y en especial si mantenemos la hipótesis de que los animales son explicables, en principio, como sofisticados autómatas-, cómo se explica la intervención, en mis propios movimientos, de la volición, y también de la sensación? ¿Cómo es eso de que mi alma está encarnada?

El problema es fundamental, y es en efecto muy interesante, y muy complejo, y muy fino. Y según el canon ese es el principal problema de “ciencia normal”, digamos, que el “paradigma” cartesiano les heredó a sus sucesores, los llamados “racionalistas”. Mi tesis consiste básicamente en la puesta en duda de ese canon, que a mi juicio concedemos demasiado aprisa. En mi opinión no es nada gratuito eso de que el “dualismo cartesiano” sea un problema sobre todo para las tradiciones filosóficas de trasfondo espiritual protestante, y algo he dicho ya a ese respecto en mi trabajo “De Elisabeth a Leibniz, ¿está el dualismo luterano en el trasfondo del dualismo cartesiano?”, del 2009, que ahora mismo está ya disponible en mi libro *La religión de Descartes* (Barcelona, Anthropos, 2015).

Cuando el atomista Pierre Gassendi le plantea, en las Quintas Objeciones, las dificultades que a su entender se siguen de su concepción, digamos, demasiado espiritualista del espíritu (más o menos como lo hará More), Descartes se exaspera un poco, y se limita a remitirlo a la correcta comprensión de lo que ya ha dicho en la *Meditaciones*.

En fin -le dice- no es necesario que el espíritu sea del orden de la naturaleza del cuerpo, aunque tenga la fuerza o la virtud de mover al cuerpo.

Lo que usted dice aquí -agrega en seguida-, a propósito de la unión del espíritu con el cuerpo, es parecido a las dificultades precedentes. Usted no objeta nada contra mis razones, propone solamente las dudas que le parecen seguirse de mis conclusiones, aunque éstas no le vengan a la mente sino en la medida en la que quiere someter al examen de la ima-

ginación unas cosas que por naturaleza escapan a su jurisdicción (AL, II, 836).<sup>28</sup>

Descartes no es un racionalista. Él no cree que la filosofía pueda resolver, cual puede hacerlo con un puñado de ellos, todos los problemas que se le plantean al ser humano. Y entre los problemas que son irreductibles a las soluciones conceptuales claras y distintas está el de la interacción alma-cuerpo. Y así, cuando el 12 de enero de 1646, en una carta dirigida a Clerselier, vuelve sobre las objeciones de Gassendi, observa:

So pretexto de dirigirme objeciones me ha propuesto muchas cuestiones cuya solución no era necesaria para probar las cosas que yo he escrito, acerca de cuyas cuestiones pueden los más ignorantes hacer más en un cuarto de hora, de lo que todos los mayores sabios podrían resolver en toda su vida (AT, IX, 213).

A la calvinista Elisabeth de Bohemia le hará caso, y se dedicará a explorar el problema, pero la remitirá, precisamente, en las antípodas de las *Meditaciones*, que enseñan la irreductible distinción entre el cuerpo y el alma, a lo que me atrevo a designar, pensando en Husserl y en Heidegger, el “mundo de la vida”. “¿Quiere su alteza comprender cómo es que el alma y el cuerpo se comunican? Recorra usted, es fácil, a la experiencia cotidiana, y déjese de tanta metafísica.”

No es esto lo que va a quedar, del cartesianismo, en tierras protestantes. Webster Iturralde nos acaba de recordar, en su trabajo “Alma y cuerpo en la filosofía cartesiana”, de 2013,<sup>29</sup> que en la *Historia de la filosofía* de Dilthey –quien como

---

<sup>28</sup> Es la forma en la que he propuesto, en *Vindicación del cartesianismo radical* (Barcelona, Anthropos, 2010), que citemos la edición de Alquié (AL, tomo en números romanos, página en números arábigos), y ya hay quienes me siguen en esto.

<sup>29</sup> Cfr. Iturralde Suárez, Webster. “Alma y cuerpo en la filosofía cartesiana”, en Webster Iturralde Suárez y Ricardo Sánchez García (coordinadores), *La subjetividad moderna. Enfoques ontológicos, epistemológicos y éticos*, Taberna Libraria, Zacatecas, 2013, pp. 49-74.

se sabe influyó mucho en Heidegger, y en Ortega-, la versión es que como Descartes “no fue capaz de resolver en forma convincente el problema de la interacción de cuerpo y alma en el hombre, este problema constituirá el resorte del desarrollo ulterior.”<sup>30</sup> Y ahí tenemos un botón de muestra de lo que se ha vuelto una “verdad filosófica” a fuerza de reproducirlo aquí, allá y acullá.

Y el resto ya lo sabemos: Spinoza, cuyo primer público lo constituyen los calvinistas auditores del *Tratado breve*, se va a inventar la solución de la única substancia y sus paralelos e infinitos atributos infinitos; Malebranche, con su ocasionalismo, multiplicará los milagros de Dios al infinito; y Leibniz le dará a Borges la mejor de las justificaciones para la puntada aquella de que la metafísica es una rama de la literatura fantástica al escribir esa cosa tan extraña y tan excéntrica a la que Köhler, su primer editor y traductor alemán, le dio el título de *Monadología*.

No creo que valga la pena detenerse a discutir los disparates que el padre de la filosofía alemana moderna sostiene en los que Russell llama sus “textos populares”. Un Dios sujeto a su propia naturaleza y a la de las cosas mismas, y a las “verdades eternas”, que se le escapan o que le vienen impuestas... ¿por el Hado quizás, como al Zeus de la *Iliada*? Un alma que no tiene cuerpo y, que sin embargo, lo tiene, aunque no tenga ningún sentido el que lo tenga así, ni eso sea, en última instancia, un verdadero cuerpo; una percepción que no es tal, y una supuesta armonía perfectamente inútil, y absurda; un determinismo que según él no es determinismo por el sofisma ese de que su necesidad no es lógica, sino moral, y que por cierto más parece coincidir con la predestinación luterana que con la recta razón...

Georges Friedmann asegura que a Leibniz lo movía, en sus más o menos ingeniosas invenciones metafísicas (la de

---

<sup>30</sup> Cfr. Wilhelm Dilthey, *Historia de la filosofía*, México, FCE, 2007, p. 147.

que cada mónada es espejo de todas las demás no es del todo mala), su deseo de consolar a los hombres:

De modo –escribe– que las burlas de Cándido no son menos superficiales que el “optimismo” que atacan: en verdad atacan a un filósofo obsesionado por una ansiedad fundamental y resuelto a hacerlo todo, intelectualmente, para ayudarse y ayudar a la humanidad a superarla.<sup>31</sup>

Bertrand Russell se espeja en el lógico y lo exalta, a mi juicio un poco más de la cuenta. Yo francamente no veo de dónde saca que el alemán sea “uno de los intelectos supremos de todos los tiempos.”<sup>32</sup> Se me dirá que porque no sé suficientes matemáticas y que por eso ahora no me voy a pelear con nadie.

Del optimismo que rescata Friedmann, contra Voltaire, de la puntada esa, antropomórfica en exceso, de que Dios agarra su catálogo y se compra, bien programadito, “el mejor de los mundos posibles”, Russell hace una burla volteriana que a mí, a decir verdad, no me parece demasiado injusta.

Este argumento -observa el lógico inglés- satisfizo evidentemente a la reina de Prusia. Sus siervos continuaron soportando el mal, mientras ella continuó disfrutando del bien, y era confortante el que un gran filósofo le asegurara que eso era justo y lícito.<sup>33</sup>

Y por ahí me parece a mí que hay que buscar la respuesta a la pregunta que me he estado planteando estas últimas semanas, preparando este trabajo: la de cómo diantres ha logrado meterse al gran canon de la filosofía moderna occidental este señor diplomático que, en rigor, carece de obra.

---

<sup>31</sup> Cfr. Friedmann, George. *Leibniz et Spinoza*, Paris, Gallimard, 1962, p. 32.

<sup>32</sup> Cfr. Bertrand, Russel. *Historia de la filosofía*, Madrid, RBA, 2009, p. 629.

<sup>33</sup> Cfr. *Op. cit.*, p. 638.

## ¿Rivalidad mimética?

Cerremos con una última observación, tampoco muy halagüeña para con nuestro homenajeador. Lo de Russell que recién citaba, lo de exaltarlo como a “uno de los intelectos supremos de todos los tiempos”, lo balancea en seguida el coautor de los *Principia mathematica* con la observación de que “como ser humano no fue admirable”, y parece que estuviésemos oyendo a Gadamer dando su opinión sobre su querido maestro Martin Heidegger.

Durante muchos años Leibniz se aprovechó de su supuesta condición de Pacidius o misionero, irénico, de la paz de Dios. Y a las autoridades católicas de París, de Viena y de Roma, les hizo creer que era un luterano en vías de conversión, logrando que le ofrecieran, por ejemplo, el puesto de bibliotecario del Vaticano. De sus trabajos para lograr la reconciliación de las iglesias cristianas, al final, gracias a la intervención enérgica de un Bossuet, se tuvo que concluir que en realidad no eran sinceros. Su intención no era que los luteranos y los calvinistas se hicieran católicos, por la vía de la reconciliación de los hermanos separados, sino antes bien la de que los católicos se hicieran protestantes, por la vía de la estratagema lógica y política. Si Roma tuviese a bien renunciar al Concilio de Trento, y si convocase a otro concilio con la participación de todos los protestantes...

A los jesuitas los convencerá de estar con ellos, nada menos que contra el peligrosísimo Descartes, ese enemigo de toda religión contra el que el mejor remedio es el propio Leibniz, ese fervientísimo luterano de corazón católico, e incansable abogado de la reconciliación de todos los cristianos que, amén de otras declaraciones tan fuertes como la de que “los protestantes están obligados a buscar con todas sus fuerzas la reunificación con la Iglesia católica, apostólica y romana”, a Madame de Brinon le escribió, en 1692: “Tiene usted razón, señora, al juzgarme católico de corazón; yo lo

soy incluso abiertamente..."<sup>34</sup> Y los jesuitas muerden el cebo durante mucho tiempo, hasta que al fin se desengañan de su coqueteo insincero, y le dan la espalda.<sup>35</sup>

Leibniz, quien como veíamos es, a través de los libros de sus más grandes filósofos, su discípulo indirecto, en verdad los admira y hasta pretende imitarlos, pero para combatirlos. Concibe por ejemplo el proyecto de organizar sociedades científicas en Alemania, inspirándose en la compañía de Jesús, y de la misma manera en la que éstos tienen misiones en China, él quiere apoyarse en Pedro el Grande para enviar misioneros protestantes hasta allá. Así lo reconoce en una carta que le escribe a Burnet el 5 de abril de 1698:

Yo no sé -le escribe- si nos pudiésemos aprovechar de la visita y de la buena voluntad de ese Monarca para llevar las luces de la religión expurgada hasta la China, puesto que los Estados del Zar colindan con la Tartaria que está sometida al Monarca chino y que la entrada de China está abierta de ese lado, como se puede juzgar por las particularidades que he hecho imprimir en los *Novissima Sinica*. Parece que el honor y el deber de los protestantes les impone el que no toleren que el partido de Roma se apodere él solo de las misiones de ese gran imperio, tanto más cuanto ellos no tienen éxito sino en calidad de maestros de ciencias europeas, en donde los protestantes por lo menos no les ceden.<sup>36</sup>

Y hasta se preocupa Leibniz por planear, contra la Francia de Luis XIV, y al favor de una España vacilante, una América española protestante también, y ese proyecto se lo presenta a Guillermo III de Inglaterra.<sup>37</sup>

Su duplicidad es tan conocida que Copleston se cree, por ejemplo, en la necesidad de justificar la credibilidad de sus

---

<sup>34</sup> Cfr. Gaquère, François. *Le dialogue irénique Bossuet-Leibniz. La réunion des Eglises en échec*, Paris, Beauchesne, 1966, pp. 18 y 19.

<sup>35</sup> Cfr. Belaval, Yvon. *Op. cit.*, p. 233.

<sup>36</sup> Citado en *op. cit.*, pp. 216-217.

<sup>37</sup> Cfr. *op. cit.*, pp. 211-212.

obras,<sup>38</sup> y que Friedmann debe contemporizar, en el prefacio a la segunda edición de su *Leibniz et Spinoza*, con las susceptibilidades de los leibnizianos ofendidos por la observación siguiente, que había hecho en el prefacio de la primera.

Leibniz se construyó un “espinosismo”, bastión espantoso y cómodo, un pelele, si se quiere, que debía resaltar, hacer notar e imponer las ventajas de su propia doctrina a sus contemporáneos.<sup>39</sup>

Recordemos que, al mismo tiempo que preparaba su visita a Spinoza, haciéndose pasar por un admirador y amigo de él, y de sus discípulos cercanos, a otros les escribía condenando al impío autor del *Tratado teológico-político*.

Con Descartes hizo más o menos lo mismo, aunque con él ya no tuvo tiempo de verse, y al que vio fue a su albacea intelectual, Claude Clerselier. Copleston resume muy bien ambas deslealtades:

Las relaciones exactas entre Leibniz y Spinoza -escribe- no están muy claras. El primero criticó una y otra vez las teorías del segundo, y cuando hubo estudiado las obras póstumas de éste hizo persistentes tentativas de comprometer a Descartes, presentando el espinosismo como consecuencia lógica del cartesianismo. La filosofía de Descartes, según Leibniz, conduce, a través del espinosismo, hacia el ateísmo.<sup>40</sup>

Es un tema, asimismo, abundantemente tratado por Yvon Belaval. Lo de que Leibniz sea cartesiano es en efecto extremadamente discutible, pese a la utilización constante de un lenguaje cartesiano, como por lo demás también sucede en Spinoza.

El “pensamiento ciego” o meramente lógico de Leibniz no tiene nada que ver con el intuicionismo cartesiano, que es la

---

<sup>38</sup> Cfr. Copleston, Frederick. *Historia de la filosofía 4: de Descartes a Leibniz*, Ariel, Barcelona, 2004, p. 255.

<sup>39</sup> Cfr. Friedmann, Georg. *Op. cit.*, pp. 29 y 39.

<sup>40</sup> Cfr. Copleston, Frederick. *Op. cit.*, p. 250.



base o fundamento de todo lo que nos propone el gran discípulo de los jesuitas de la Flèche.

Además, insiste Belaval, con algunos otros comentaristas, Leibniz no leyó a Descartes “seriamente” sino hasta su estancia en París, donde también tuvo acceso a los papeles de Pascal, y al trato con Arnauld. Al jesuita de la Chaise, confesor de Luis XIV, le presenta su proyecto “de una nueva filosofía que habría borrado absolutamente la de Descartes.”<sup>41</sup>

Y con esto ya tengo lista mi estocada final. El tema de la relación entre Descartes y el racionalista alemán no me parece a mí que sea un tema de metafísica, ni de lógica tampoco, sino de rivalidad mimética.

Lean ustedes la carta que le escribe a la sexagenaria Elisabeth de Bohemia, desplegando su *curriculum*, diría Russell, como quien anduviese buscando un empleo, y comparándose, vaya una falta de fineza, con el gran filósofo que otrora honrara a la joven princesa con su muy cercana amistad. Hay sobre todo este asunto, en las obras de Leibniz y en su correspondencia, material suficiente para escribir un muy buen libro, pero el presente estudio es hora de cerrarlo ya. En el “Elogio de Leibniz”, de Fontenelle, hay un pasaje que haría las delicias de Sigmund Freud, o de René Girard.

De viaje por las “supersticiosas” tierras católicas del norte de Italia en búsqueda de materiales para la redacción de la historia de la casa de Brunswick -y en busca de argumentos, también, para elevar a sus amos a la dignidad de electores del imperio-, cuenta Fontenelle que le contó Eckard, el fiel secretario de Leibniz, que:

Como iba por mar en una pequeña barca, solo y sin ningún doméstico, de Venecia a Mesola en Ferrara, se levantó una furiosa tempestad; el piloto que no creía ser comprendido por un alemán, y que veía en él la causa de la tempestad, pues lo juzgaba herético, propuso que lo arrojaran al mar, conser-

---

<sup>41</sup> Citado por Belaval, Yvon *Op. cit.*, p. 95.

vando sus pertenencias y su dinero. En ese momento Leibniz, sin mostrar ninguna turbación —prosigue Fontenelle—, sacó un rosario, que al parecer había tomado por precaución, y lo tornó con aire devoto. Ese artificio le funcionó; un marinero le dijo al piloto que, puesto que aquel hombre no era un hereje, no era justo arrojarlo al mar.<sup>42</sup>

Amén de extremadamente inverosímil en sí mismo, y de groseramente prejuicioso en relación a las “supersticiones católicas”, el episodio es sobre todo el *singe*, la mala copia o la mueca del que le ocurrió a Descartes en uno de sus primeros viajes por la Europa del norte. Se le parece tanto, si me lo permiten, como el “beato” (o el “fariseo” o el religioso fingido) se parece al hombre que es piadoso de verdad.

Adrien Baillet nos cuenta que en Emden, en la Frisia oriental, en 1621 el todavía muy joven René Descartes —el estudiante viajero que completaba su formación, nos cuenta el *Discurso del método*, leyendo desprejuiciadamente y con verdadera atención “el gran libro del mundo” — alquiló un pequeño barco para trasladarse a la Frisia occidental.

Ya lejos del puerto se le presentó entonces, al filósofo en ciernes, una tremenda ocasión para catar de qué están hechas las pasiones humanas, y para poner a prueba, asimismo, la que se volvería más tarde (¿o lo era ya?) la segunda regla de su *morale par provision*.

Monsieur Descartes —leemos— no tenía más conversación que la de su *valet*, con el que hablaba en francés. Los marineros que lo tomaban más por un comerciante extranjero que por un caballero juzgaron que debía traer dinero. Y es lo que los llevó a tomar resoluciones para nada favorables a su bolsillo. Pero hay —explica Baillet— una diferencia entre los ladrones de mar y los de bosque, que éstos pueden con seguridad dejar vivos a los que roban, y escaparse sin ser reconocidos; mientras que aquellos no pueden mantener a bordo a una persona a la que le han robado, sin exponerse

---

<sup>42</sup> Cfr. Fontenelle, *Oeuvres I: Éloges*, Paris, Salmon, 1825, p. 365.

al peligro de ser denunciados por esa misma persona. Y es por eso -prosigue- que los marineros de Monsieur Descartes tomaron medidas más seguras para no tener semejante inconveniente. Veían que era un extranjero venido de lejos, que no conocía a nadie en el país, y que nadie se ocuparía en buscarlo cuando faltara. Les parecía de un talante muy tranquilo, y muy paciente; y juzgaron por lo agradable de su apariencia, y por la honestidad con la que los trataba, que no era más que un jovencito sin experiencia, concluyendo que les resultaría muy fácil quitarle la vida. No vieron problema alguno en tener consejo en su presencia, creyendo que no sabría otra lengua que la que usaba para hablar con su criado; y en sus deliberaciones se inclinaban por golpearlo, arrojarlo al agua, y quedarse con sus bienes.

Monsieur Descartes, viendo que el asunto era serio, se levantó de repente, cambió de actitud, sacó la espada con imprevista gallardía y les habló en su lengua con un tono que los impactó, amenazándolos con atravesarlos si se atrevían a intentar algo contra él. Fue en ese encuentro -concluye Baillet- que se dio cuenta de la impresión que puede causar la valentía de un hombre en un alma baja; me refiero -precisa- a una valentía que se eleva muy por encima de las fuerzas y del poder de ejecución; una valentía que en otro momento podría pasar por una fanfarronada. La que él mostró entonces tuvo un efecto maravilloso en el espíritu de esos miserables. Al susto que se llevaron le siguió un aturdimiento que les impidió considerar su ventaja, y lo condujeron tan tranquilamente como habría podido desear.<sup>43</sup>

---

<sup>43</sup> Cfr. Baillet, Adrien. *La vie de Monsieur Descartes*, Paris, Éditions des Malassis, 2012, pp. 157-158.

## Referencias

- Baillet, Adrien. *La vie de Monsieur Descartes*, Paris, Éditions des Malassis, 2012.
- Belaval, Yvon. *Leibniz. Initiation à sa philosophie*, Paris, Vrin, 2005. Bourgeois,
- Bourgeois, Bernard. *La philosophie allemande classique*, Paris, PUF, 1995.
- Copleston, Frederick. *Historia de la filosofía 4: de Descartes a Leibniz*, Barcelona, Ariel, 2004.
- Dilthey, Wilhelm. *Historia de la filosofía*, México, FCE, 2007.
- Finkielkraut, Alain. *La défaite de la pensée*, Paris, Gallimard, 1987.
- Fontenelle. *Oeuvres I: Éloges*, Paris, Salmon, 1825.
- Friedmann, George. *Leibniz et Spinoza*, Paris, Gallimard, 1962.
- Gaquère, François. *Le dialogue irénique Bossuet-Leibniz. La réunion des Eglises en échec*, Paris, Beauchesne, 1966.
- García-Baró, Miguel. *Descartes y herederos*, Salamanca, Sígueme, 2014.
- Heidegger, Martin. *Réponses et questions sur l'histoire et la politique*, traducción francesa de Jean Launay, France, Mercure de France, 1988.
- \_\_\_\_\_ "Encuentros con Ortega y Gasset", Madrid, Clavileño, 1956.
- Iturralde Suárez, Webster. «Alma y cuerpo en la filosofía cartesiana», en Webster
- \_\_\_\_\_ y Ricardo Sánchez García (coordinadores), *La subjetividad moderna. Enfoques ontológicos, epistemológicos y éticos*, Zacatecas, Taberna Libraria, 2013.
- Lacoue-Labarthe, Philippe y Jean-Luc Nancy. *El mito nazi*, traducción y epílogo de Juan Carlos Moreno Romo, Barcelona, Anthropos, 2002.

- Leibniz, G. W. *L'harmonie des langues*, edición bilingüe alemán-francés hecha por Marc Crépon, Paris, Seuil, 2000.
- *Escritos filosóficos*, edición de Ezequiel de Olaso, Madrid, Machado Libros, 2003.
- *Filosofía para princesas*, edición de Javier Echeverría, Madrid, Alianza, 1989.
- Moreno Romo, Juan Carlos. *Vindicación del cartesianismo radical*, Barcelona, Anthropos, 2010.
- *Filosofía del arrabal*, Barcelona, Anthropos, 2013.
- *La religión de Descartes*, Barcelona, Anthropos, 2015.
- Nancy, Jean-Luc. *Un pensamiento finito*, Barcelona, Anthropos, 2002.
- y Juan Carlos Moreno Romo. “El espíritu existe de manera plural”, en *Escritos* vol. 21, núm. 47, julio-diciembre de 2013, pp. 395-418.
- Ortega y Gasset, José. *Obras completas I*, Madrid, Santillana de Ediciones (Revista de Occidente / Taurus), Madrid, 2004.
- Pascal, Blaise. *Ceuvres complètes*, Paris, Seuil, 1963.
- Paz, Octavio. *Obras completas 3*, México, FCE, 1993.
- Russell, Bertrand. *Historia de la filosofía*, Madrid, RBA, 2009.
- Unamuno, Miguel de. *Ensayos II*, edición de Bernardo G. de Candamo, Madrid, Aguilar, 1951.



## EL FUEGO DE PROMETEO EN EL FÓSFORO ÍGNEO DE LEIBNIZ. REFLEXIONES SOBRE “EL MEJOR DE LOS MUNDOS POSIBLES”

Angel Alonso Salas  
Colegio de Ciencias y Humanidades,  
UNAM, Plantel Azcapotzalco

G.W. Leibniz en 1692 redacta “La historia de la invención del fósforo” y uno podría preguntarse acerca de las razones por las que un filósofo dedica una investigación a la invención de un objeto, a saber, la del fósforo ígneo. Considero que mencionar la aparición del fósforo supone hablar del fuego que, de acuerdo con el mito griego, es Prometeo quien otorga a los hombres ese don u artefacto para que éstos puedan sobrevivir. Pero también con esta historia se explica el origen de la ciencia y la tecnología. De esta forma, procederemos con el siguiente orden expositivo. En primer lugar, se explicará la carta y en qué consiste “el mejor de los mundos posibles”. Posteriormente se analizará la carta y el fósforo ígneo como un tema de la filosofía de la naturaleza para así reflexionar acerca de la significación del fuego de Prometeo reto-

mando la postura de André Gide y Voltaire y así revalorizar la tesis del mejor de los mundos posibles.

### La historia de la invención del fósforo

Reflexionar sobre un objeto inanimado en filosofía es un recurso que permite analizar su origen y significación, como podría ser el cine, una jarra de agua, el origen de la moral o la historia de la locura. Leibniz en sus escritos habla sobre objetos como el ajedrez o los relojes, pero se hablará aquí de la manera en que retoma un discurso y problemática mítica, a saber, la aparición del fuego, ese carácter prometeico que tiene que ver con el surgimiento de la ciencia y la técnica. Por tal motivo, el filósofo de Leipzig en el momento en que reflexiona sobre cómo fue posible que cualquier sujeto tuviera en sus manos una caja de cerillos o un fósforo (hoy diríamos un encendedor), no es una cuestión menor, sino que es necesario tener la claridad y certeza de quién inventó el fósforo ígneo y, por ende, retomar la tradición de la aparición del conocimiento, ciencia y tecnología, en el marco del "mejor de los mundos posibles".

### El mejor de los mundos posibles

Leibniz considera que la existencia del universo como un sistema lleno de armonía *per se* en el que existen la unidad y la multiplicidad, así como también la coordinación y diferenciación de partes. Esta idea del cosmos como una armonía universal, ya había sido descrita desde la antigua Grecia y será a partir de Cusa y Bruno, al igual que con Kepler y Bisterfield, autores que menciona el filósofo de Leipzig en sus escritos. Leibniz sostiene además que existen conexiones esenciales entre todos los seres, siendo la lógica y las matemáticas, ejemplos de verdades generales en donde el universo es un sistema. Es curioso que, en 1678 Leibniz escriba una carta al duque



Juan Federico sobre la invención de un reloj portátil, es decir, al reloj de bolsillo que nunca tendría que ponerse en hora, debido a que el funcionamiento del mismo es exacto, y permitiría ser empleado en las minas. Este hecho haría posible garantizar una sincronía y un correcto funcionamiento en los molinos y en la extracción del agua, para hacer más eficiente la actividad de los trabajadores. Independientemente de que el experimento haya sido un éxito o no, este artefacto sigue los modelos matemáticos (supuestos básicos del racionalismo) que permiten comprender en un microcosmos el funcionamiento del universo (macrocosmos),<sup>1</sup> Leibniz, en una carta a S. Clarke afirma que si de entre todos los mundos posibles, Dios ha elegido crear este mundo particular, se plantea la pregunta de por qué lo eligió. A juicio de Copleston, Leibniz no se conformaba con responder simplemente que Dios hizo esta elección, ya que esto equivaldría a “«mantener que Dios quiere algo sin una razón suficiente», lo cual sería «contrario a la sabiduría de Dios, como si éste pudiera obrar de modo irrazonable». Tiene que haber, pues, una razón suficiente para que hiciese esa elección.”<sup>2</sup>

Cuando Leibniz sostiene la existencia de una “razón suficiente”, entiende este concepto como el hecho de que los seres humanos “consideraremos que ningún hecho puede ser verdadero o existente, ninguna enunciación puede ser verdadera, sin que haya una razón suficiente para que sea así y no de otro modo. Aunque con mucha frecuencia no podamos conocer esas razones.”<sup>3</sup> De esta forma, este mundo tiene un

---

<sup>1</sup> Cfr. Carta de Leibniz “al duque Juan Federico, sobre el reloj portátil y otros inventos para las minas de plata del Harz”. Traducción de J. Echeverría, en G. W. Leibniz, *Escritos*. Traducción y estudio introductorio de Javier Echeverría. Madrid, Gredos, 2011, pp. 431-433.

<sup>2</sup> Citado en Frederick Copleston, *Historia de la filosofía*. 2ª reimpresión. Traducción de Carlos García Borrón. México, Ed. Ariel, 1988. Vol. IV., p. 265, cita 39 de carta a S. Clarkel.

<sup>3</sup> Leibniz. “Monadología”, traducción de E. de Olaso, en Leibniz, *op. cit.*, parágrafo 32, p. 239.

orden y, por ende, una armonía, semejante al funcionamiento de la maquinaria de los relojes, en donde cada pieza tiene su razón de ser y es importante por sí misma, pero, sobre todo, su importancia resalta en conjunción con el resto de las piezas. Es factible comprender metafóricamente que así funciona el universo y nuestro mundo.

De acuerdo con Javier Echeverría, cuando Leibniz hace referencia a la divinidad, en el fondo está apelando a la compasibilidad, es decir, al hecho de que “entre la multitud de esencias que pujan por existir en la mente divina, algunas son compasibles entre sí y otras no, es decir, hay especies e individuos que podrían existir en un mismo mundo, mientras que otros son sustancialmente incompatibles y no hay espacio-tiempo que pueda dar cabida a su existencia conjunta.”<sup>4</sup> La noción de la compasibilidad es importante, en tanto que permite comprender que cuando uno cuestiona los motivos por los que Dios eligió crear este mundo, en el fondo significa reflexionar sobre los motivos que lo llevaron a conferir la existencia a un conjunto específico de compositibles y que tienen un cierto máximo de perfección en comparación a otro sistema de compositibles, que a su vez también poseen un máximo de perfección diferente. En este sentido es posible afirmar que Dios eligió el mundo que contaba con el mayor número de perfección. A juicio de Leibniz, “la última razón de las cosas debe estar en una sustancia necesaria en la cual el detalle de los cambios está sólo eminentemente, como en su fuente; y a esto es lo que llamamos Dios”,<sup>5</sup> y este ser supremo que constituye una razón suficiente, “que también está ligado en todas partes”<sup>6</sup> posee las siguientes características:

---

<sup>4</sup> Echeverría, Javier. “Introducción”, en *Ibid.*, pág. XLVII.

<sup>5</sup> Leibniz. “Monadología”, en *Ibid.*, parágrafo 38, p. 240.

<sup>6</sup> *Ibid.*, parágrafo 39, p. 241.

[...] es única, universal y necesaria y no tiene nada fuera de sí que sea independiente de ella y como es una consecuencia simple de ser posible, debe ser incapaz de límites y debe contener tanta realidad como sea posible [... dicho ser] es absolutamente perfecto, pues la perfección no es más que la magnitud de la realidad positiva tomada precisamente, poniendo a parte los términos o los límites de las cosas que los poseen. Y allí donde no hay límites, es decir, en Dios, la perfección es absolutamente infinita.<sup>7</sup>

De esta forma, a juicio de Leibniz el principio de perfección implica que Dios actúe en función de lo que es mejor, y el ser humano al ser hecho a la imagen y semejanza de la divinidad, actuará en base a lo que le parezca mejor. A partir de una argumentación como ésta, es posible comprender el trasfondo de las elecciones, cuando son realizadas y sustentadas por una razón suficiente y bajo el principio de perfección por la divinidad. En tanto el ser humano no posea el grado máximo de perfección, ni es una divinidad, lleva a cabo elecciones de acuerdo con el juicio de razón, mismo que lo lleva a elegir libremente aquello que le *parece ser lo mejor*, o, en otras palabras: cada uno elige lo que considera que es la mejor decisión a partir del panorama que uno tiene frente a sí. Es como cuando uno va a un restaurante y tomando en cuenta ciertos elementos claves en el escenario al que se enfrenta, a saber, lo que ofrece por sí mismo el menú y un referente en especial, el dinero con el que cuenta el comensal, y que enmarca el parámetro de su elección, decide libremente aquello que le parece mejor.

De esta forma llegamos a otro concepto importante para Leibniz, la mónada. En sus palabras: “no es sino una substancia simple que integra los compuestos; *simple* es decir, sin partes.”<sup>8</sup> Debido a que cada mónada difiere de otra mónada, y que el universo es un sistema organizado y armonioso en

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, párrafos 40-41, p. 241.

<sup>8</sup> *Ibid.*, párrafo 1, p. 234.

donde existe una variedad infinita de sustancias que se combinan y forman una armonía perfecta, es factible entender que cada mónada constituye un mundo aparte, en donde ésta desarrolla sus potencialidades desde su interior. Independientemente de que existan diversas mónadas o sustancias simples, cada una de ellas contiene todas sus sucesivas variaciones y no se convierten en algo caótico.

Cada mónada se desarrolla de acuerdo con su propia ley y constitución interior. En la convivencia entre mónadas no es posible un incremento o disminución de su potencialidad, ya que cada una de ellas está dotada de algún grado de percepción, y, por ende, constituye un reflejo del universo, es decir, un sistema total. ¿Cómo es posible esto? Pensemos en la apoptosis, que es uno de los misterios que inquietan e intrigan a nuestra ciencia. Por apoptosis se hace referencia a la destrucción, programación celular o muerte celular programada, en donde cada célula cumple con una función específica y que, al término de ésta, se desactiva y viene metafóricamente, un "suicidio celular", en donde es el propio organismo quien produce el término o fin de ciertas células, para así, autocontrolar su crecimiento y desarrollo. Pongamos un caso: algunas células que contiene un ajolote, al cumplir su función se desactivan y por eso cae o disminuye la cola de este animal y tenemos como resultado un renacuajo, mismo que pasará por otro proceso celular en donde seguirá perdiendo parte de su cola hasta llegar a una rana. En cuestiones celulares, el cáncer genera un conflicto, en tanto que existen células que "se niegan a morir" o a cumplir con el proceso al que estaban destinados y optan por multiplicarse al infinito.<sup>9</sup> Si bien es cierto que Leibniz desconocía estos procesos celulares, considero que podría apelar a que este proceso está enmarcado en un orden pre-establecido y que tiene una razón suficiente.

---

<sup>9</sup> Valdría la pena confrontar esta idea con el problema del infinito en Leibniz y Borges, expuesto de una manera sumamente interesante en el artículo "Leibniz en Borges: la fascinación por el infinito" incluido en el presente texto.

Recordemos que Leibniz, concede que “todo ser creado está sujeto al cambio y por consiguiente la mónada creada también, e incluso que este cambio es continuo en cada una,”<sup>10</sup> y dichos cambios naturales “proviene de un *principio interno*, ya que en su interior no podría influir una causa externa.”<sup>11</sup> Dichos cambios se encuentran presupuestos en una ley o armonía preestablecida por Dios. De esta forma, el universo es un sistema ordenado en el que cada mónada tiene una función particular y existe una relación entre cada una de las mónadas que reflejan la totalidad del sistema infinito de un modo particular.

Leibniz sostiene que “sólo Dios es la unidad primitiva o sustancia simple originaria que produce todas las mónadas creadas o derivativas; y a cada instante ellas nacen, por así decirlo, mediante fulguraciones continuas de la divinidad, y están limitadas por la receptividad de la criatura a la que es esencial el ser limitada,”<sup>12</sup> razón por la cual cada mónada tiene su razón de ser en una serie de mundos compositibles; en donde Dios es quien establece el orden general de cada uno de dichos mundos. Sin embargo,

...como hay una infinidad de universos posibles en las ideas de Dios y únicamente puede existir uno solo, tiene que haber una razón suficiente de la elección de Dios, que lo determine a uno más bien que a Otro [...] Y esta razón sólo puede encontrarse en la conveniencia, o en los grados de perfección que contienen esos mundos, puesto que cada posible tiene derecho a pretender la existencia en la medida que la perfección que envuelve.<sup>13</sup>

---

<sup>10</sup> Leibniz. “Monadología”, en *Escritos*, traducción de E. de Olaso, párrafo 10, p. 235.

<sup>11</sup> *Ibid.*, párrafo 11, p. 235.

<sup>12</sup> *Ibid.*, párrafo 47, p. 242.

<sup>13</sup> *Ibid.*, párrafos 53-54, p. 243.

Debido a que cada mónada ha sido creada a partir del principio de perfección y posee una tendencia natural a reflejar el sistema infinito del cual forma parte, es decir, "cada mónada refleja en sí misma la totalidad del universo desde su propio punto de vista finito."<sup>14</sup> De acuerdo con la argumentación de Leibniz, Dios "se propone siempre lo mejor y lo más perfecto,"<sup>15</sup> por lo que, si actúa en vistas de lo mejor, este mundo debe ser el mejor de los mundos posibles. Dios podría haber creado un mundo diferente, pero solamente podía crear el mejor mundo posible, lo cual constituye el optimismo metafísico de Leibniz que fue el objeto de escarnio inmediato por parte de Schopenhauer y Voltaire, entre los autores más destacados que participaron contra el filósofo de Leipzig. Es importante destacar que la afirmación sobre el hecho de que este mundo sea el mejor de todos los mundos posibles, da pie a reconocer, tal como lo han expuesto claramente que "en el decurso espacio temporal hay múltiples microcosmos, pero todos ellos conforman un único mundo. En cada uno de esos microcosmos ocurren diversos bienes y males, pero el universo en su conjunto es el mejor de los mundos posibles porque contiene un máximo de microcosmos y por ende de sustancias individuales."<sup>16</sup>

### El interés de Leibniz sobre el fósforo ígneo

De acuerdo con la investigación realizada por Leibniz que relata en la carta de la "Historia de la invención del fósforo",<sup>17</sup> la invención del fósforo ígneo (o de Balduvino) se conoció hasta 1677. Debido a que dicho objeto era una imitación artifi-

---

<sup>14</sup> Copleston, F. *Op. cit.*, p. 290.

<sup>15</sup> Leibniz. *Discurso de metafísica*, en *Escritos*, traducción de T. E. Zwanck, parágrafo XIX, p. 144.

<sup>16</sup> Echeverría, J. "introducción", en *op. cit.*, p. XLVIII.

<sup>17</sup> Leibniz. "Historia de la invención del fósforo", en *Escritos*, traducción de Javier Echeverría, pp. 455-464.

cial de la piedra natural de Bolonia, se publicó un texto que mencionaba su origen, que era *Luz dorada, el fósforo de Brandt*.<sup>18</sup> Como no existe claridad en la autoría de la invención del fósforo, el filósofo de Leipzig inicia una investigación al respecto y opta por denominar “ígneo” a dicho fósforo, cuando éste invento ha transitado a ser nombrado como fuego o “fósforo.”

En la “Historia de la invención del fósforo”, Leibniz afirma que “en Francia e Inglaterra consideran que Kraft, un médico de Dresde, es el inventor del fósforo, porque fue el primero que lo presentó. Mas no fue más que un dispensador de él, ya que lo había recibido de Kunckel para que lo mostrara a otros eruditos. Todavía más, cuando murió, Kraft ignoraba su composición.”<sup>19</sup> A su juicio, a mediados del siglo XVII se desconoce la composición exacta de los elementos que producen el fósforo, así como la génesis de su invención, por lo que se llevan a cabo las diligencias necesarias para saber quién fue el creador del fósforo y la “fórmula exacta” de dicho objeto. Dicho con las palabras de Leibniz,

Brandt había leído por azar un cierto procedimiento químico en un libro editado que enseñaba a preparar a partir de la orina un licor que servía (si lo creemos) para transformar las partículas de plata en oro. Trabajando en esto inventó su fósforo: ocurrió que conoció a Juan Daniel Kraft, por aquel entonces consejero de comercio del elector de Sajonia, y a través de él a Juan Kunckel, ministro de la cámara del mismo príncipe, que se dedicaba a investigaciones químicas bajo el manto de ese cargo.<sup>20</sup>

Esta información posibilita acreditar a Kraft y a Kunckel como los sujetos que tuvieron la información y los acontecimientos para aprender el procedimiento en la elaboración del fósforo en casa de Brandt, quien sería el inventor. Sin

---

<sup>18</sup> Texto citado en *ibid.*, p. 456.

<sup>19</sup> Leibniz, G.W. “Historia de la invención del fósforo” en *Escritos*, p. 457.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 458.

embargo, Leibniz relata que de vuelta a casa, “Kunckel se equivocó en algo y no pudo obtener el fósforo, por lo cual le envió cartas de queja a Brandt, que yo he visto, en las que deploraba que el secreto no le había sido comunicado con suficiente sinceridad.”<sup>21</sup> Quiero resaltar el hecho de que la investigación realizada por Leibniz no fue únicamente bibliográfica, sino que recorrió cada uno de los lugares mencionados y revisó personalmente las cartas a las que hace referencia en los textos consultados. Posteriormente, Leibniz afirma que “Kunckel corrigió su error por sí mismo a base de retomar el trabajo en algunos puntos, y de ahí su pretensión y el pretexto para osar presentarse como el inventor quejándose al respecto a Brandt con amargura.”<sup>22</sup> El filósofo de Leipzig resuelve el enigma de quién fue el creador del fósforo ígneo, a saber, Brandt. Una vez que se conoce al inventor del fósforo y del método que éste realizó, así como también el hecho de que Leibniz llevara a cabo algunos experimentos en ciertos laboratorios. Leibniz afirma en la carta cita que le complace mencionar los versos mediante los cuales llevó a cabo la descripción del fósforo ígneo:

Por medio de una vara podía representar el mundo entero  
y dibujar las vías del mar y los reflujos sagrados  
que la naturaleza oculta ha cubierto con una codiciosa  
cavidad  
mediante la flecha furiosa de la llama que Prometeo apartó,  
llevando a cabo los prodigios con hornos;  
un noble ardor de aprender lo impregna todo.

Vimos un fuego jamás visto por mortal alguno:  
el frío se complace al ser conservado en medio de las ondas  
exhalando poco a poco para no llegar de nuevo a las pa-  
redes paternas;  
no pienses que esos fragmentos de ámbar ciegan la vista:  
en efecto, es una piedra, conviene llamarla Pyropo,

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, pp. 458-459.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 459.



por naturaleza la desconoces, a no ser que un nuevo Vulcano más sabio la haya hecho cocer hábilmente en un antro; y acaso, salvo que tuviera que ser vista por tan gran príncipe, así como me escondió, hubiera seguido escondida durante siglos.

Si fueras un persa crédulo hubieras honrado este fuego, el Nilo no se hubiera burlado de ti en una marmita agujereada.

Nuestro cuerpo encendido imita a los astros con sus virtudes

y Sophis la buscada, atribuida a los sepulcros de los antiguos,

alimenta con su llama perpetua un principio vital,

y no es necesaria Vesta. Jeremías la habría escondido porque su posteridad incendiaría los altares de la patria.

Ignorante, tú temerías manejar en las tinieblas tu piedrecilla ardiente;

sin embargo, ella no hace daño cuando es tocada y aún más, ella frota la luz corporal contra las cosas.

Y Moisés ofrece su cara a las llamas asombrosas impregnándolo todo, hasta la parte más ínfima, inofensivo, salvo que fuera tratado con demasiada dureza por un conato hostil, por demasiado movimiento, concibe cóleras mediante un horrible temblor, y quema con auténticos ardores, invadiéndolo todo, y ocasiona grandes incendios.

Más prontamente podrías apagar la nafta asiria o la túnica de Medea o del odio, dones asesinos; cuando cubierta de tierra y por mucha agua se aleja del calor,

disimula las fuerzas; cuando la muevas con fuerza

harás sentir calor a la mano próxima;

pronto da testimonio de vida emitiendo un relámpago y nos trae el emblema inmortal del alma feliz, etc...<sup>23</sup>

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, pp. 462-463.

¿Qué significado tienen estos personajes en dichos versos? ¿Por qué incluir una oda o un texto de esta naturaleza? Cuando Leibniz describe la información que ha obtenido para comprender quién es el autor del fósforo, considera que dicho objeto “en realidad no es sino un cierto fuego escondido que se muestra por medio de la luz y el humo. Incluso sólo frotándolo se convierte en una llama viva, y si se aplica sobre los vestidos se convierte en una túnica de Medea.”<sup>24</sup>

De la oda realizada al fósforo ígneo, ¿qué tradiciones recupera? ¿Cuáles son las figuras y personajes mitológicos que retoma Leibniz? En primer lugar, hace mención en dos ocasiones de Medea, quien es hija de Eetes e Idía, la cual ayuda a Jasón para que éste consiguiera el vellocino de oro. Medea ayuda a Jasón a llevar a cabo ciertas pruebas como son el laborar un campo de cuatro acres, unta a Jasón un bálsamo para que éste no fuera lastimado por los dos toros que exhalaban fuego; canta y adormece a la serpiente para que Jasón se robara el vellocino de oro y huyeran juntos en el Argos. Posteriormente, contraen matrimonio Jasón y la princesa Medea, que siempre contaba con una caja de medicamentos y pomadas, y, cuando los argonautas llegan a Yolco y Jasón decide desposar a otra mujer (Glauce), Medea se llena de indignación, elabora unos hechizos, y le envía una corona de oro y una túnica a Glauce, mismas que se pone en su boda y dichos objetos estallan en llamas, se prende fuego en el interior del palacio y Glauce muere calcinada.

Además, Leibniz afirma que Jeremías habría escondido un fuego, que nos remite al hecho de que la primera versión del libro del profeta fue destruida mediante el fuego por el rey Joaquim, quien lo amenazó en diferentes ocasiones. En cambio, cuando hace referencia a la figura de Moisés, apela al pasaje de la revelación en dónde la zarza ardiente manifiesta a Moisés una misión, a saber, liberar al pueblo judío de

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 458.

la esclavitud de los egipcios. Sobra decir que una tercera referencia, la de Vulcano, como el dios del fuego y los volcanes, es más que evidente. Sin embargo, más allá de la erudición de personajes relacionados con el fuego y la capacidad narrativa y poética de Leibniz, considero que el hecho de que éste cite a Medea, tiene que ver con el fósforo ígneo, a saber, esa propiedad existente en el interior del fósforo, una chispa que puede provocar un incendio, la inmolación de un sujeto, el poder mágico que produce un cambio de estado al cocinar un pedazo de carne o al producir un humo espeso que puede asfixiar al sujeto que inhala el humo, etcétera. Medea es una princesa que domina el uso del fuego, para calmar a las bestias o toros que escupen fuego, para producir distractores en una batalla con humo u otorgar la muerte con explosivos y llamas. Ese es el poder oculto que depende del uso que una persona le dé al fósforo, ya sea como técnica para producir un medicamento o cocinar un alimento, o como un arma de destrucción que podría ser una reminiscencia al arquetipo de Prometeo, en tanto que éste brinda al ser humano la sabiduría y prudencia en el uso del fuego, ya sea con la aparición de la ciencia y las artes.

### El fuego de Prometeo

Como sabemos, el mito griego hace mención de un Titán, llamado Prometeo,<sup>25</sup> que roba el fuego celestial y se lo entrega

---

<sup>25</sup> En la literatura contamos con diversos relatos y/o versiones en las que se hace mención de la acción realizada por Prometeo, a saber, la rebelión hacia Zeus, el robo del fuego y la entrega de éste a la humanidad, y el castigo que recibe por dicha acción. En lo que se refiere al significado del nombre Prometeo, Carlos García Gual sostiene que “los griegos creían que procedía de *pro*, «antes», y una raíz, *meth-*, que ponían en relación con *metis*, «astucia», y *médomai*, «meditar». Ya Hesíodo y Esquilo piensan en él como el «Premeditador», el «Previsor»”. Nota a pie de página, en Carlos García Gual. *Prometeo: mito y literatura*. 3ª ed. Madrid, FCE, 2009, p. 43. En lo que se refiere a las versiones clásicas de esta tragedia, tenemos dos textos de

a los hombres, lo que implicó el surgimiento de la inteligencia humana y de las artes. Dicha acción fue castigada por Zeus, quien encadenó a Prometeo desnudo a una columna en el Cáucaso, en donde un águila le desgarraba el hígado durante todo el día y, en la noche, el hígado volvía a crecer hasta estar nuevamente entero, y, este castigo se repetía día tras día. Existen diferentes interpretaciones sobre este mito, en donde el personaje central es una divinidad que intercede por la especie humana y se habla del carácter filantrópico de Prometeo. Ahora bien, ¿cómo interpretar dicho mito? ¿Cómo es que podemos reflexionar acerca de la inteligencia y el surgimiento de las artes en los seres humanos? A juicio de García Gual, Prometeo:

asume su papel trágico para expiar la pena de un espléndido delito: el robo del fuego celeste, que le ha valido la enemistad del dios supremo. Su motivo para enfrentarse a los grandes dioses es no menos sorprendente: su carácter de *filántropo* le ha llevado a incurrir, con plena conciencia, en la falta trágica que se paga con el más terrible dolor.<sup>26</sup>

De acuerdo al relato mitológico Zeus quería exterminar a la especie humana y éstos se encontraban desprotegidos porque carecían de algún talento o don, razón por la que Prometeo decide actuar a favor de ellos. A juicio de Karl Kerényi,

Prometeo amaba a los humanos. No podía ser de otro modo: *formaba* parte de ellos. Les aportó el fuego, una pertenencia de la que los animales serían privados, y así la existencia animal carece del fuego. De este modo elevó el *existir*

---

Hesíodo, la *Teogonía* y *Los Trabajos y los Días*; Esquilo cuenta con la narración que comúnmente escuchamos sobre esta historia, a saber, la de *Prometeo Encadenado*; Aristófanes hace una breve referencia en *Las Aves*; Platón hace mención de un fragmento de dicha narración en el *Protágoras*, y existen diversas versiones modernas como las de Mary W. Sheller de *Frankenstein o el moderno Prometeo* y diversos poemas cortos de Kafka, Goethe y Nietzsche sobre Prometeo.

<sup>26</sup> García Gual, C. *Op. cit.*, p. 18.

humano a *existencia* humana. A una existencia que, como la de los animales, siempre sería vulnerable, sufriente y mortal, pero sin padecer sometimiento. Una existencia liberada que, no obstante, incluía el encadenamiento y mortificación. Ya que tan pronto como el hombre es hombre, tan pronto como se le considera un ser especial [...] que con su modo de ser, de comportarse y de sufrir formula la existencia humana-, la privación del fuego es una penuria a la que *hay* que poner remedio: de aquel no-sometimiento a la *incapacidad* de someterse.<sup>27</sup>

Tradicionalmente se ha considerado que Prometeo sabía que el acto cometido traería consigo un castigo y no se retractó de dicha acción. La única justificación que tiene es “su *philantropía*, su amor a los humanos, a los que Zeus hubiera querido aniquilar. Tenía también un arma: la *téchne*, la habilidad, que se ha mostrado insuficiente para escapar al castigo decretado por el Juez Supremo.”<sup>28</sup> Y es la misma *techné* la que otorga a los seres humanos. A juicio de García Gual:

...la gloria de Prometeo está en ese amor suyo a los humanos que le ha llevado a ofrecerles el fuego, la esperanza y las técnicas. *Philantropía* (palabra que aparece por vez primera en griego en esta tragedia) y *philotechnía* (vocablo documentado más tarde, en Platón), son los motivos del Titán. Su excesivo amor a los hombres le atrajo la enemistad de los dioses. Pero era digna la apuesta.<sup>29</sup>

### Prometeo ¿es filántropo? La visión de André Gide

André Gide en *Prometeo mal encadenado* lleva a cabo una parodia sobre la temática de la mítica filantropía de Prometeo, ya que en su novela dicho Titán logra quitarse las cadenas, escapar

---

<sup>27</sup> Kerényi, Karl. *Prometeo. Interpretación griega de la existencia humana*. Traducción de Brigitte Kiemann. Madrid, Sexto Piso, 2010, p. 95.

<sup>28</sup> García Gual, C. *Op. cit.*, pp. 112-113.

<sup>29</sup> *Ibid.* pp.116-118.

del Cáucaso y se dirige a París, lugar en donde transcurre la historia. A juicio de Prometeo,

...he hecho mucho por los hombres. Caballeros, he querido apasionada, desesperada y deplorablemente a los hombres y a los hombres y tanto he hecho por ellos, que podría decir que les he convertido en lo que son; porque antes, ¿Qué eran? Eran, pero no tenían conciencia de ser. Y esta conciencia, caballeros, como un fuego para iluminarles, con todo mi amor por ellos la creé. – La primera conciencia que tuvieron fue la de su belleza. Eso fue lo que permitió la propagación de la especie.<sup>30</sup>

Como vimos con antelación, la lectura clásica del mito de Prometeo tiene que ver con la filantropía, ese carácter del auxilio y presencia divina ante el ser vulnerable y desprotegido, es decir, el ser humano. André Gide en la historia plantea que Prometeo es un ser atormentado por su águila, una bestia, que a juicio de él es una especie de demonio que nos genera un sufrimiento y sin el cual es imposible vivir, y que, a su vez, se ve inmerso en una historia con personajes como Damocles, Zeus y Cocles. En esta narración el protagonista difiere de la tradición humanista, científica y filantrópica de la relación, ya que como confiesa el Titán “Yo ya quise hacer algo por ellos; pero significaba tenerles lástima,”<sup>31</sup> y entonces la historia rompe con la versión clásica de la filantropía. El titán sostiene que:

...habiendo hecho el hombre a mi imagen, en cada hombre a mi imagen, en cada hombre alguna cosa en embrión esperaba; en cada uno de ellos había un huevo de águila... Luego, ya no sé; no puedo explicarlo. – Lo que sí sé es que aún no satisfecho con darles la conciencia de su ser, quise también darles una razón de ser. Les dí el fuego, la llama y todas las artes que

---

<sup>30</sup> Gide, André. *Prometeo mal encadenado*, traducción de Emilio Olana Aya, México, Fontamara, 1989, p. 58.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 56.

tienen una llama por alimento. Inflamando sus espíritus hice nacer en ellos la fe devoradora en el progreso. Y me alegraba extraordinariamente de que el hombre perdiera la salud por conseguirlo. – En vez de una fe en lo bueno, una esperanza insana en lo mejor. La fe en el progreso, caballeros, era su águila. Nuestra águila, caballeros, es nuestra razón de ser.<sup>32</sup>

Y esa águila es la que día a día torturaba a Prometeo, quien lo devoraba. En dicha narración Gide sostiene que la intención del titán no era filantrópica, ya que éste afirma que “no quiero a los hombres; quiero lo que los devora”,<sup>33</sup> razón por la que la invención de la ciencia por medio del fuego representa la causa de la perdición del ser humano, es la conciencia la razón de los males de la especie humana, y tanto el progreso como la tecnología son la mayor enfermedad de los individuos. Ante esto podríamos preguntarnos...

*¿Es posible la filantropía? La versión de Voltaire*

Voltaire escribe *Cándido o del optimismo* como una sátira y crítica al postulado de Leibniz referente al “mejor de los mundos posibles”. A diferencia de Schopenhauer que critica al filósofo de Leipzig por su optimismo e ingenuidad al sostener dicho postulado, el filósofo francés redacta una novela que podría calificarse como de “formación”, en donde somos testigos del aprendizaje de las habilidades, las actitudes, los conocimientos y la formación de personalidad de Cándido y de todos los personajes que lo acompañan. Capítulo tras capítulo, el lector encontrará una historia inverosímil y ácida en donde se ponen a prueba las enseñanzas de Pangloss. Dicho personaje “probaba admirablemente que no hay efecto sin causa, y que, en el mejor de los mundos posibles, el castillo de Monseñor, el barón era el más hermoso de los castillos, y

---

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 53.

que la señora baronesa era la mejor de las baronesas posibles.”<sup>34</sup> Este planteamiento puede traducirse a la siguiente fórmula, misma que se pone a prueba en cada acontecimiento que padece Cándido, a saber, “No hay efecto sin causa. En el mejor de los mundos posibles X es el mejor de los Y posibles”, donde X es cualquier sujeto que haga una acción específica y Y es la acción posible. A partir de este planteamiento, Pangloss enseña que:

...nótese que las narices se hicieron para llevar anteojos; por eso nos ponemos anteojos; las piernas notoriamente para las calzas, y usamos calzas; las piedras para ser talladas y hacer castillos; por eso su señoría tiene un hermoso castillo; el barón principal de la provincia ha de estar mejor aposentado que ninguno; y como los marranos se hicieron para que se los coman, todo el año comemos tocino: en consecuencia, los que afirmaron que todo está bien, han dicho una tontería, debieron decir que nada puede estar mejor.”<sup>35</sup>

En este orden de ideas, todo acontecimiento tiene una razón de ser, no existe efecto sin causa, y Pangloss sostiene que los eventos humanos y naturales que van emergiendo, tienen implícitamente una relación entre sí, cada cosa está conectada con otra. Considero que esto da pie a afirmar que todo está conectado con algo, es decir, existe una armonía preestablecida en cada una de las acciones realizadas por el hombre. Dicho con otras palabras, cada una de las acciones realizadas con cierta intencionalidad o azar tienen una justificación, un por qué y para qué, a pesar de que el sujeto no logre percibir dicho orden o explicación a los acontecimientos o a los que se enfrenta dicha persona. En este sentido, Cándido afirma que “no hay efecto, sin causa [...] todo está

---

<sup>34</sup> Voltaire, *Cándido o el optimismo*. 2ª ed. Traducción de José Blanes. Prólogo de José Blanco. México, Gandhi, 2014, p. 20.

<sup>35</sup> *Ibidem*.



encadenado necesariamente y ordenado para lo mejor.”<sup>36</sup> Esta noción será puesta a prueba en cada una de las situaciones que le pasan al personaje principal de la novela en donde existen historias de asesinatos en defensa propia o por azar; robos, saqueos, violaciones, hundimientos de navíos y terremotos; golpizas y persecuciones; amoríos y obtención de riquezas, etcétera. En los momentos más difíciles, Cándido se cuestionaba sobre la veracidad de las enseñanzas de Pangloss, y ante ciertos acontecimientos se decía “si este es el mejor de los mundos posibles, ¿cómo serán los otros?”<sup>37</sup> Ante cada una de las situaciones que transcurren en la novela, Voltaire cuestiona ese optimismo ingenuo de Leibniz ante este mundo y la supuesta armonía preestablecida, en donde ante la desgracia propia y ajena es preferible el optimismo. Pero “¿qué es el optimismo? Dijo Cacambo ¡Ah! Respondió Cándido, es la manía de sustentar que todo está bien cuando está uno muy mal”.<sup>38</sup> En este sentido, Pangloss que es un fiel seguidor del pensamiento leibniziano asevera que “un filósofo no se ha de desdeñar, porque no se puede engañar Leibniz, aparte que la armonía preestablecida es la cosa más bella del mundo, no menos que el lleno y la materia sutil,”<sup>39</sup> razón por la cual la novela termina con el siguiente consejo: “trabajemos, pues, sin argumentos, dijo Martín, que es el único medio de que sea la vida tolerable.”<sup>40</sup>

---

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 120.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 132.

## Conclusión

Finalmente, ¿cómo podemos concluir este texto a la luz de todo lo explicado con antelación? ¿Cómo comprender y mantener la noción del mejor de los mundos posibles ante la sátira de Voltaire? ¿Cómo apelar al fuego prometeico en el marco de la obra leibniziana con la crítica que el mismo Gide hace al mismo titán? Pensemos en una frase y/o metáfora coloquial del “vaso medio lleno” o “vaso medio vacío”, dependiendo de “cómo lo vea el sujeto”. Uno de los personajes de *Cándido* afirma que “ustedes se quejan, les dije la vieja; pues sepan que no han pasado infortunios como los míos,”<sup>41</sup> y esto nos lleva a suponer que cada uno de nosotros refleja el universo a su propio modo. ¿Cuántas veces no hemos juzgado al Otro porque no ha leído los textos que uno mismo considera indispensables o se le hace burla porque no ha visto la película que consideramos tan importante? ¿Cuántas veces y en qué momentos hemos afirmado que el “Otro está chavo”, que “X no ha vivido”? Y siempre que pasa esto es debido a la falsa presunción y necesidad de resaltar ante sí o el Otro, que uno mismo constituye el ombligo del mundo, el punto de referencia ante todo y osamos decir que estamos en una especie del mejor de los mundos posibles. Voltaire por medio de sus personajes sostiene que “Señorita, tengo experiencia y sé lo que es el mundo; vaya usted preguntando a cada pasajero, uno por uno, la historia de su vida y mande que me arrojen de cabeza al mar si encuentra uno sólo que no haya maldecido cien veces de la existencia y que no se haya creído el más desventurado de los mortales,”<sup>42</sup> y si lo comparamos con nuestra experiencia de vida, siempre existe alguien que se encuentra en un peor mundo o situación que la de uno mismo. Dicho con otras palabras, siempre existen personas que se

---

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 55.

encuentran en peores situaciones y con mayores problemas, que cada uno de nosotros, lo cual nos lleva a pensar que, si nos comparamos con ellos, estamos en el mejor de los mundos posibles, retomando la cuestión de la compasibilidad y de que estamos en un perfeccionamiento. Cabe resaltar que esto no contradice la teoría leibniziana ni va en contra de un mundo con un orden preestablecido que no entendemos porque de acuerdo al filósofo de Leipzig no contamos con la visión total y en conjunto de las mónadas.

### Referencias

- Copleston, Frederick. *Historia de la filosofía*. Traducción de Carlos García Borrón. 2ª reimpresión, vol. IV, México, Ed. Ariel, 1988.
- Diccionario de los símbolos*. Bajo la dirección de Jean Chavalier. Colaboración de Alain Gheerbrant. Traducción de Manuel Silvar y Arturo Rodríguez. 8ª reimpresión de la 1ª edición. Barcelona, Herder, 2007.
- Esquilo. *Tragedias*. Traducción y notas de B. Perea. Introducción General de F. Rodríguez Adrados. Revisión de B. Cabellos. Barcelona, Ed. Gredos, 2006.
- García Gual, Carlos. *Prometeo: mito y literatura*. 3ª ed., Madrid, FCE, 2009.
- Gide, André. *Prometeo mal encadenado*. Traducción de Emilio Olana Aya. México, Fontamara, 1989.
- Graves, Robert. *Dioses y héroes de la antigua Grecia*. Traducción de Lucía Graves. México, Tusquets Editores, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Los mitos griegos*. Traducción de Luis Echávarri. Revisión de Lucía Graves. 4ª reimp. de la 1ª ed., vol. I. México, Alianza Editorial, 1989.
- Hesíodo. *Teogonía*. Estudio general, introducción, versión rítmica y notas de Paola Vianello de Córdoba. 1ª reimp.

- de la 1ª ed. México, Bibliotheca Scriptorvm Graecorvm et Romanorvm Mexicana, UNAM, 2007.
- Jung, C. G. *et al.* *Hombre y sentido*. Presentación de A. Ortiz Osés. Epílogo de Blanca Solares. Barcelona, Anthropos Editorial, CRIM, UNAM, 2004.
- Kerényi, Karl *et al.* *Arquetipos y símbolos colectivos*. Presentación de Andrés Ortiz Osés. 1ª reimp. de la 1ª ed. Epílogo de A. Ortiz Osés, F. K. Mayr y R. Panikkar. Barcelona, Anthropos Editorial, 2004.
- *Prometeo. Interpretación griega de la existencia humana*. Traducción de Brigitte Kiemann. México, Ed. Sexto Piso, 2011.
- Leibniz, Gottfried Wilhem. *Escritos*. Traducción y estudio introductorio de Javier Echeverría. Madrid, Gredos, 2011.
- Platón. *Diálogos*. Traducción y notas de J. Calonge Ruiz, E. Lledó Íñigo y C. García Gual. vol. I. *Introducción General de Francisco Lisi*. Barcelona, Ed. Gredos, 2000.
- *Diálogos*. Introducción, traducción y notas de Francisco Lisi. vols. VII y IX. Madrid, Ed. Gredos, 2008.
- Voltaire. *Cándido o el optimista*. Traducción de José Blanes. Prólogo de José Blanco, 2ª ed. México, Gandhi, 2014.

IV  
PROBLEMAS ÉTICOS  
Y POLÍTICOS



# ENTENDIMIENTO, ÉTICA Y PAZ EN LEIBNIZ<sup>1</sup>

Arturo Ramos Argott  
Facultad de Estudios Superiores Acatlán, UNAM

## Introducción<sup>2</sup>

Si consideramos importante estudiar el origen de las controversias y las disputas entre seres humanos, además de su

---

<sup>1</sup> Sobre este artículo debo mencionar que se me han hecho cuestionamientos muy buenos que han dado pie a que yo mismo avance y profundice sobre las ideas contenidas en él. Sin embargo, no podré presentarle al lector muchos de estos avances puesto que implicaría ampliar considerablemente su extensión. En este sentido sólo espero que con todo y los vacíos que tenga el mismo, al dejarlo en su estado original, sea igual de fértil para otros lectores como lo fue para mí y mis colegas que me leyeron. Agradezco al Dr. Víctor Hernández y al Dr. Luis Antonio Velasco por sus valiosos comentarios con respecto de este artículo. También, deseo agradecer enfáticamente los esfuerzos de la FES Acatlán por el generoso apoyo brindado al Seminario de Filosofía Moderna de esta Institución al favorecerle con su inserción al Programa de Apoyo a la Investigación para el Desarrollo y la Innovación (PAIDI), sin el cual no hubiera sido posible la realización de este trabajo.

<sup>2</sup> Cuando hable de paz en este artículo no me estaré refiriendo a una paz absoluta, sino sólo a una paz parcial producto de la disolución de disputas y controversias suscitadas por malos entendidos.

posible solución, deberemos, sin lugar a dudas, referirnos en algún momento a Leibniz. De entre todas las ideas geniales de este autor, la que me interesa rescatar aquí es su idea de una *Lengua Universal* con la que fuera posible resolver muchas de las controversias y disputas del mundo humano.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Es una parte importante de la tradición de los estudios leibnizianos en todo el mundo, la de abordar el problema acerca de si la *Lengua Universal* que propone Leibniz es artificial o es natural, o se encuentra de algún modo en la intersección de estas dos categorías. Rutherford aborda esta problemática en su texto de 1995 y lo expresa de la siguiente manera: "Within his writings these are represented, on the one hand, by the many sketches and plans associated with the notion of an ideal, artificial language -the "universal characteristic"; and, on the other, by numerous historical and philological investigations of natural languages, many of them directed towards uncovering the common roots of a multitude of human languages. On the face of it, there seems to be a tension between the aims and assumptions of these two very different approaches to the subject of language." (Donald Rutherford, *Philosophy and language in Leibniz*, en Jolley, N. (Ed.), *The Cambridge Companion to LEIBNIZ*, New York, Cambridge University Press, 1995, pp. 224 y ss.). Tal problemática ha llevado a que ciertos autores –Cassirer (Ernst Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas I. El lenguaje*, México, FCE, 1971, pp. 81 y ss.)– argumenten que existe un conflicto entre la idea de un lenguaje artificial y uno natural en el pensamiento leibniziano: "A number of philosophers have argued that there is a fundamental conflict between Leibniz's treatments of natural and artificial language." (Donald Rutherford, *op. cit.*, p. 248). Sin embargo, el mismo Rutherford argumenta que tal conflicto es inexistente. Según este autor –visión a la cual me adheriré– la *Lengua Universal* tan sólo representa la refinación trabajada de un lenguaje natural dado en los seres humanos: "The best evidence for the underlying unity of Leibniz's view of language is the fact that he draws no definitive line between the categories of natural and artificial language... In response to the obstacles which confront the completion of the universal characteristic, he lights on the idea of reversing his procedure and constructing an ideal language by gradually refining the resources of an existing natural language such as Latin." (*Ibidem.*, p. 249). Desde mi propia concepción, la *Lengua Universal* de Leibniz sólo es el resultado simbólico de su estudio del lenguaje natural universal humano. Por tal motivo, en este escrito utilizaré alternadamente y sin muchos miramientos los términos de 'lengua' y 'lenguaje'. La idea



La premisa es sencilla pero profundamente cierta: el origen de muchas de las controversias y disputas existentes entre los seres humanos, se encuentra en la falta de entendimiento entre uno y otro con la que a veces nos topamos.<sup>4</sup> Si pudiéramos descubrir<sup>5</sup> un lenguaje al que todos tuviéramos acceso de igual forma, y con el cual fuera posible caracterizar todos los elementos fundamentales y vitales de nuestra realidad común, podríamos materializar la posibilidad de un entendimiento mutuo. Y si fuera cierta la premisa de la que parte nuestro autor, entonces con ese lenguaje podrían resolverse muchas de las disputas y controversias que nos aquejan –por lo menos aquellas producidas por los malos entendidos–.

No es que Leibniz piense que con una lengua universal las peleas y las guerras dejarían de existir –no todas por lo menos–, pero sí las controversias y disputas.<sup>6</sup> Pues la pelea o la guerra que se puede tener con alguien por falta de entendimiento es diferente a la pelea o la guerra que uno puede tener con alguien sobre la base de un entendimiento

---

general es que la Lengua Simbólica de Leibniz sólo es un estudio abstracto del lenguaje natural universal humano.

<sup>4</sup> Como se verá más adelante, las disputas producidas por la falta de entendimiento son las disputas producidas o por la efectuación de inferencias inválidas (falacias) o por la ambigüedad de ciertos términos, o por ambas.

<sup>5</sup> Con toda deliberación digo descubrir, puesto que, si es difícil pensar que un lenguaje puede ser universal, más difícil hacerlo si se sostiene que el lenguaje es inventado.

<sup>6</sup> Leibniz no era ingenuo. Sabía que las guerras eran inevitables e incluso, que eran benéficas para un estado para, por ejemplo, fomentar el comercio. En su texto de *Portrait of a Prince* Leibniz nos dice que: “Your Most Serene Highness knows that the time of peace is the time to prepare oneself for war.” (Gottfried Wilhelm Leibniz, *Political Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p. 95). Pero nuestro autor considera que la guerra es parte del entendimiento inteligente de los príncipes y no parte de un posible sentimentalismo irracional. En ese sentido, la guerra basada en el entendimiento es mejor que una guerra basada en malos entendidos.

mutuo. Por una falta de entendimiento puedes acabar peleándote con alguien sin nunca estar seguro si la pelea era inevitable o necesaria, con un entendimiento de por medio, por lo menos tendríamos la seguridad, de que la pelea era inevitable e incluso a veces seguramente necesaria.

En algunos pasajes de la Biblia se menciona que la creencia en Dios es la que garantiza en alguna medida la obtención de la paz.<sup>7</sup> Pero, no obstante que Leibniz era un devoto creyente en el Dios judeocristiano, para él, las disputas y controversias se daban no sólo entre gente no creyente, sino también entre gente creyente en Dios, y más aún, entre gente creyente del mismo Dios. Si esto es así, entonces, contrario a lo que se dice en la Biblia, para nuestro autor la creencia en Dios no juega ningún papel para lograr la paz que es producto de malos entendidos, como sí lo hace el entendimiento entre seres humanos -aunque pudiera suceder que éste no fuese lo suficiente para conseguir dicho fin-.

Es difícil describir y explicar la *Lengua Universal* que Leibniz pretendía elaborar en función de que nuestro autor no pudo terminar de materializar tal proyecto. Aun así, en la tercera sección de este escrito esbozaré algunas de sus características. Ahí se podrá observar que, a ésta, Leibniz pretendía hacerla de índole lógico-matemática; muy similar a la lógica de nuestro tiempo y muy similar también a las concepciones

---

<sup>7</sup> Aunque hay muchos otros, un ejemplo es el siguiente: “-No os haréis ídolos, ni erigiréis estelas, ni colocaréis relieves en piedra en vuestro país para prostraros ante ellos. Porque yo soy el Señor, vuestro Dios. Guardad mis sábados y respetad mi santuario. Yo soy el Señor. Si seguís mi legislación y cumplís mis preceptos poniéndolos por obra, yo os mandaré la lluvia a su tiempo: la tierra dará sus cosechas y los árboles sus frutos. La trilla alcanzará a la vendimia y la vendimia a la sementera. Comeréis hasta saciaros y habitaréis tranquilos en vuestra tierra. **Pondré paz en el país y dormiréis sin alarmas.** Descastaré las fieras y la espada no cruzará vuestro país.” (Luis Alonso Schökel y Juan Mateos (Eds.), Nueva Biblia Española, 2ª edición, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1977, Levítico, 26.1-6, p. 19, las *negritas* son mías).

cabalísticas de la lengua hebrea de su tiempo –la Gematría por ejemplo–.

En síntesis y de manera analítica, lo que pretendo hacer en este escrito es:

- Mostrar que, para Leibniz, uno de los fundamentos que posibilita la convivencia pacífica entre seres humanos es el entendimiento.<sup>8</sup>
- Mostrar que, para Leibniz, el entendimiento entre cualesquiera dos seres humanos se logra por medio de la compartición de un lenguaje común claramente regulado.
- Mostrar que entonces para Leibniz, la convivencia pacífica entre seres humanos depende en parte de lograr delimitar un lenguaje común que todo mundo pueda compartir.
- Sugerir que es posible desarrollar una ética del entendimiento a partir de los razonamientos de Leibniz.

El esquema metodológico del presente texto es el siguiente: en la primera sección mostraré que, tanto para Leibniz como para varios de los filósofos clásicos de la modernidad, el relativismo y el escepticismo productores de *disputas irresolubles* constituían un problema general acuciante de la época. En la segunda parte, desarrollaré la idea de cómo para Leibniz, la creencia en Dios no sólo no evita que surjan las disputas entre seres humanos, sino que, además, en ciertos casos, como en el de la caracterización misma de la noción de Dios, las disputas se radicalizan. En la tercera sección mostraré la importancia de una lengua uni-

---

<sup>8</sup> Leibniz no hace una distinción entre entender y comprender, pero como se verá más adelante, entender para nuestro autor remite a un orden lógico de las ideas. En este sentido, para dejar más claro este punto se puede consultar la demarcación que realicé entre entendimiento y comprensión en mi tesis de doctorado. (Arturo Ramos, *El entendimiento científico. Un estudio filosófico*, Tesis de doctorado, México, UNAM, 2015).

versal para lograr un entendimiento humano. Por último, en la cuarta sección, desarrollaré una advertencia y al mismo tiempo una descarga de responsabilidad. Mostraré que, con todo y la genialidad de este autor, Leibniz no pudo terminar de sistematizar todo su pensamiento.<sup>9</sup> Esto trae como consecuencia que existan inconsistencias entre ciertas de sus ideas con otras. Un ejemplo es precisamente la idea de Leibniz que yo expongo aquí. Suponer que puede lograrse un mejoramiento del entendimiento humano, y, por consiguiente, un mejoramiento de la condición de vida del ser humano, implica pensar que es posible para nosotros los seres humanos dos cosas: (1) saber lo que es mejor para nosotros y (2) tener el poder de cambiar la realidad. Pero, desafortunadamente, (1) y (2) entran en conflicto con la idea leibniziana del “mejor de los mundos posibles”. Como explicaré en esta sección, la idea del mejor de los mundos posibles es la tesis en la que se defiende que Dios hizo este mundo de la mejor manera posible para lograr el máximo de bondad, belleza, bienestar, etcétera, pensando en que los opuestos de todos estos términos, también deben existir. ¿Por qué? Esto lo explicaré en esta misma última sección. El objetivo de tal análisis es el de desligarme de un intento por encontrarle coherencia a todo el pensamiento leibniziano en función de que eso no es lo que busco. Lo que pretendo, como lo afirmé anteriormente, es defender

---

<sup>9</sup> El pensamiento de Leibniz estaba dividido en, podríamos decir, sectores o proyectos, cada uno orientado sobre un objetivo específico. Así, por ejemplo, nuestro autor tenía el proyecto de desarrollar una lengua universal, pero también tenía el proyecto de adentrarse y estudiar las matemáticas, además del proyecto de fundamentar filosóficamente el cristianismo, entre otros muchos. Aunque la sistematicidad que logra en sus ideas dentro de cada sector o proyecto es impresionante, no sucede lo mismo con el conjunto total de todo su pensamiento. Como se verá más adelante, una inconsistencia notable se encuentra entre sus ideas cristianas de libertad y sus ideas filosóficas de ‘principio de razón suficiente’ y el ‘mejor de los mundos posibles’.

la reflexión en la de que por medio de un lenguaje universal es posible favorecer la aparición de una paz humana.

### Origen de las controversias y disputas humanas

De las varias preocupaciones que en general podemos advertir llevaron a los filósofos clásicos de la modernidad –Descartes, Locke, Leibniz y Hume por lo menos– a proponer lo que propusieron, una fue la de la existencia de *una infinidad de controversias* activas en el siglo XVII y heredadas de los siglos anteriores, producidas por la multiplicidad de visiones-de-mundo y por la existencia de muchas y diversas prácticas epistémicas de ese entonces. Esto podemos notarlo por ejemplo en Descartes cuando dice que:

Nada diré de la filosofía sino que al ver que ha sido cultivada por los más excelentes ingenios que han vivido desde hace siglos, y, sin embargo, **nada hay en ella que no sea objeto de disputa** y, por consiguiente, dudoso, no tenía yo la presunción de esperar acertar mejor que los demás; y considerando cuán diversas pueden ser las opiniones tocantes a una misma materia, sostenidas todas por gentes doctas, aun cuando no puede ser verdadera más que una sola, reputaba casi por falso todo lo que no fuera más que verosímil.<sup>10</sup>

O en Locke quien afirma que:

Así, los hombres extienden sus investigaciones más allá de su capacidad, y permiten que sus pensamientos se atrevan en aquellas profundidades en que no encuentran seguro apoyo, y no es maravilla que susciten cuestiones y multipliquen **disputas**, que, no alcanzando jamás una **solución** clara, sólo sirven para prolongar y aumentar sus dudas y para confirmarlos, por último, en un perfecto escepticismo. Si, en cambio, se consideraran bien nuestras capacidades, descubierto así el alcance de nuestro conocimiento y encontrado el hori-

---

<sup>10</sup> Descartes, René. *Descartes*, Madrid, Gredos, 2011, Discurso del método, primera parte, p. 105, las *negritas* son mías.

zonte que fija los límites entre las partes iluminadas y oscuras de las cosas, entre lo que podemos comprender y lo que nos es incomprensible, el hombre quizá reconocería sin dificultad su ignorancia de lo uno, para dedicar sus pensamientos y sus lucubraciones, con mayor provecho, a lo otro.<sup>11</sup>

En Hume cuando dice que:

No son precisos conocimientos profundos para descubrir la condición **imperfecta** en que están hoy las ciencias: hasta la muchedumbre, desde fuera, puede juzgar, por el **ruido** y **clamor** que oye, que no todo va **bien** dentro. No hay nada que no esté sujeto a **discusión** ni sobre lo que las gentes instruidas no sean de opiniones **contrarias**. La más insignificante cuestión no se escapa a nuestra **controversia**, y, con respecto a las más importantes, no somos capaces de dar ninguna solución cierta. Las discusiones se multiplican como si todo fuera dudoso, y estas discusiones son llevadas con el mayor calor, como si todo fuera cierto. En medio de toda esta **confusión**, no es la razón la que se lleva el premio, sino la elocuencia, y nadie debe desesperar jamás de ganar prosélitos para la más extravagante hipótesis si posee bastante arte para presentarla con colores favorables.<sup>12</sup>

Y finalmente en Leibniz quien en su manuscrito que podemos encontrar bajo el título de “Historia y elogio de la lengua o característica universal” –texto que se remonta al año de 1680– nos dice que:

Por tanto dos que **disputan** me parecen en cierto modo semejantes a dos comerciantes que se adeudaran entre sí mucho dinero pero que en ningún momento quisieran avenirse a resolver sus diferencias efectuando un balance, sino que **exageraran** sus propios merecimientos frente al otro, y la realidad y magnitud de sus deudas. No cabe duda de que

---

<sup>11</sup> Locke, John. *Ensayo sobre el entendimiento humano*, México, FCE, 1999, Libro Primero, Capítulo I, 7, p. 20 y ss., las *negritas* son mías.

<sup>12</sup> Hume, David. *A Treatise of Human Nature*, Oxford, Clarendon Press, 1975, Libro I, Introducción, p. 5, las *negritas* y la traducción son mías.

de ese modo jamás pondrían fin a su **disputa**. Y no debemos sorprendemos de que esto suceda en la mayor parte de las **controversias** en que el asunto no **está claro** (es decir, cuando no se recurre a los números). Nuestra característica en su integridad apelará, en cambio, a los números y proporcionará una especie de estática para que también puedan ponderarse las razones. En efecto, también las probabilidades se someten al cálculo y a la demostración ya que siempre es posible estimar qué alternativa resultará más probable según sean las circunstancias dadas.<sup>13</sup>

Podemos observar que, para Leibniz, la falta de claridad propicia las controversias. ¿Cómo poder resolver tales tipos de disputas? Para nuestro autor es consecuente pensar que, si pudiéramos representar con claridad por medio de un lenguaje universal, los conceptos fundamentales involucrados en las disputas, lograríamos zanjar las controversias con paz y objetividad –los contratos actuales que utilizamos hoy en día para establecer obligaciones y derechos, entre individuos o figuras jurídicas, son un buen ejemplo de lo que Leibniz tenía en la mente–.<sup>14</sup> En suma, podemos decir que, muy probablemente, Leibniz pensaba que las disputas y controversias se suscitan, en su mayoría, por la falta de claridad de los términos y por la inexistencia de un conjunto de reglas para derivar proposiciones a partir de otras.

Esta situación existente en el siglo XVII caracterizada por los autores anteriores como *llena de controversias y disputas*

---

<sup>13</sup> Olaso, Ezequiel de (Ed.), *Gottfried Wilhelm Leibniz, Escritos filosóficos*, Buenos Aires, Editorial Charcas, 1982, Historia y elogio de la lengua o característica universal, p. 170 y ss., las negritas son mías.

<sup>14</sup> Si analizamos los contratos actuales veremos que comienzan definiendo términos, para después pasar a delinear obligaciones y derechos sobre la base de un conjunto de leyes bien establecido y un lenguaje común. El contrato de Facebook por ejemplo:  
<https://www.facebook.com/legal/terms/update>

*irresolubles*, es confirmada por dos historiadores –Koyré<sup>15</sup> y Shapin–<sup>16</sup> cuyas investigaciones principales han versado sobre el periodo de la llamada 'Revolución científica' que se sucedió precisamente en estos siglos.<sup>17</sup> Para ellos, el siglo XVII es una época cosmopolita de la civilización occidental que ciertamente favoreció la generación de disputas y controversias multiculturales –producidas por la falta de un lenguaje común universal según Leibniz–.<sup>18</sup> De acuerdo con su estudio, el contexto histórico de la modernidad se caracteriza, entre otras cosas, por ser un momento de la cultura europea, en la que confluyen muchas y diversas visiones-de-mundo; desde religiones distintas hasta prácticas epistémicas diferentes –la magia, la astrología, la alquimia, etcétera–.<sup>19</sup> Por ejemplo, por un lado Koyré nos muestra

---

<sup>15</sup> Koyré, Alexandre. *Estudios de historia del pensamiento científico*, México, Siglo XIX editores, 1987.

<sup>16</sup> Shapin, Steven. *La revolución científica. Una interpretación alternativa*, España, Paidós, 2000.

<sup>17</sup> Ciertamente estos dos historiadores tienen cada uno su visión propia del cambio en el avance del conocimiento. Koyré por un lado concibe el cambio como un proceso inevitable pero fundamentado desde una perspectiva meramente teórica (mantener la consistencia entre religión, filosofía y ciencia). Shapin por otro lado, aunque igualmente concibe el cambio como inevitable, lo fundamenta con una red inseparable de factores sociales, teóricos, políticos, etcétera.

<sup>18</sup> Esta problemática estaba tan generalizada por toda Europa que Leibniz no es el único en proponer como solución el desarrollo de una lengua universal. Descartes antes ya había reflexionado sobre esta idea (Juan Francisco Manrique, "Carta sobre el Proyecto de un lenguaje universal. R. Descartes", *Praxis Filosófica*, Nueva serie, núm. 29, julio-diciembre, 2009, pp. 165-178), y antes de Descartes quizás en alguna medida podemos encontrar lo mismo en Raimundo Lulio (Salvador Bové, *El sistema científico Luliano. Ars Magna*, Barcelona, Tipografía Católica, 1908). Para una mayor documentación sobre los antecedentes leibnizianos sobre este tema se puede consultar: Víctor M. Hernández Márquez, "Leibniz y la Lingua Característica", *Diánoia*, Anuario de Filosofía, Año XLV, núm. 45, 1999, pp. 35-63.

<sup>19</sup> No solo existía una plétora de visiones, sino que cada una quería imponerse a la otra. Las distintas religiones son un ejemplo.



que la filosofía medieval se consolida a partir de cuatro influencias culturales distintas: la filosofía platónica –los escolásticos retoman de Platón sus nociones del demiurgo y del mundo de las ideas–, la filosofía aristotélica –los escolásticos, retoman de Aristóteles su noción de primer motor y su lógica–, las traducciones e interpretaciones árabes de los filósofos antiguos incluyendo a los dos mencionados y, por supuesto, toda la tradición judeo cristiana.<sup>20</sup> Shapin por otra parte, nos muestra que el encuentro de occidente con las américas descubiertas en el siglo XV, genera una reconcepción del mundo en el que había que insertar, de una u otra forma, nuevas civilizaciones enteras dentro del catálogo de las sociedades existentes.<sup>21</sup>

### Paz sin la creencia en Dios y una ética del entendimiento

Si las disputas y controversias no aparecieran en los creyentes, uno podría inferir que la creencia en Dios sería probablemente el factor fundamental con el que se produce tal resultado, sin embargo, esto no se cumple. Las disputas y controversias aparecen también entre los creyentes y entre los creyentes del mismo Dios, lo que implica que la creencia en Dios, no es suficiente –si acaso necesaria– para lograr eliminar las controversias y disputas entre seres humanos. Si los no creyentes no pudieran resolver sus disputas y controversias incluso teniendo un lenguaje universal, querría decir que la creencia en Dios, aunque no fuera suficiente podría ser necesaria para lograr la eliminación de este problema. Pero esto no se cumple. Los no creyentes pueden eliminar las disputas y controversias si comparten un mismo lenguaje universal. En suma, la creencia en Dios no es necesaria para lograr la paz en términos de entendimiento y en el contexto leibni-

---

<sup>20</sup> Koyré, Alesandre. *Op. cit.*, nota 15, capítulo 3, pp. 16-20.

<sup>21</sup> Shapin, Steven. *Op. cit.*, nota 16, capítulo 1, pp. 35-50.

ziano.<sup>22</sup> Y si la creencia en Dios y la compartición de un lenguaje universal fueran las únicas dos posibilidades que postuláramos como condición para lograr la paz humana, si la creencia en Dios no juega un papel, entonces el único factor necesario y suficiente para lograr la paz humana sería la compartición de un mismo lenguaje universal. Como tal, esta conclusión no aparece así de explícita en Leibniz, pero uno puede reconstruirla introduciendo observaciones generales del proceder humano y tomando en cuenta las siguientes citas.<sup>23</sup>

En sus *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, este autor nos dice que: “Más de una vez he tenido el proyecto de hacer observaciones sobre los coloquios de los teólogos cuya recensión poseemos, para mostrar los defectos que pueden ser indicados en ellos, y los remedios que podrían aplicarse.”<sup>24</sup>

Y en una de las cartas que firma con el seudónimo de *Gottfried Verán de Lublin*, Leibniz nos dice que: “... haciendo a un lado las controversias entre los bandos en que está dividido el mundo cristiano, esta obra nuestra acerca de los grados de las pruebas concierne en primer término a aquellos que dirigen las conciencias.”<sup>25</sup>

---

<sup>22</sup> Esto es relevante si recordamos que Leibniz era un fiel cristiano.

<sup>23</sup> La reflexión se puede generalizar interesantemente si se sustituye la noción de Dios por una noción mucho más abstracta como la de “compartición de un mismo fin común”. Al realizar esta generalización se puede concluir que: no importando que no se comparta un mismo fin común, si se comparte un mismo lenguaje universal, se puede lograr el entendimiento y por ende la paz. Lo que, insertando otros ciertos supuestos, podría llevarnos a la conclusión de que la base de la multiculturalidad es la compartición de un mismo lenguaje universal.

<sup>24</sup> Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, 2ª edición, Madrid, Editorial Nacional, 1983, capítulo VII, Teófilo, p. 502.

<sup>25</sup> Olaso, Ezequiel de. (Ed.), *op. cit.*, nota 13, Para una balanza del Derecho que permita apreciar los grados de las pruebas y de las probabilidades, por Gottfried Verán de Lublin, p. 373.

Leibniz observa que existen bandos en el mundo cristiano de su época y que las controversias abundan también ahí. Ante lo cual se plantea para sí mismo la tarea de intentar resolver esos conflictos, en lo que quizás haya sido su motivación más cercana para generar una lengua universal. Se imagina nuestro autor que sería tal la universalidad de este lenguaje que podría servir para ayudar a creyentes y no creyentes.

Con base en las ideas de Leibniz, considero que es posible desarrollar una ética universal basada en el entendimiento. Para evitar conflictos producto de malos entendidos podrían seguirse los siguientes principios:<sup>26</sup>

- (a) El fin de la ética del entendimiento es la paz entre seres humanos. *Cabe mencionar que la paz en la que piensa Leibniz no es una paz solipsista producto de la indiferencia de los seres humanos por parte de los unos hacia los otros. Uno podría pensar que la paz se logra cuando en una sociedad nadie se mete con nadie, pero esta paz se basa en la suposición de que es posible no interactuar con los demás. La paz en la que piensa nuestro autor es una que se consigue en un*

---

<sup>26</sup> Los cuales por supuesto todavía se encuentran en estado de bosquejos. Recuérdese que uno de los objetivos de esta investigación era sugerir que es posible generar una ética del entendimiento, no defender una ética del entendimiento pretendidamente acabada. Por esto no daré mayor argumentación ni explicación de esta ética. Si alguien argumentara que esta ética, por ser un bosquejo no es entendible (porque no se han dado definiciones claras de todos los términos involucrados ni se han enunciado todos los supuestos), ese alguien estará en lo cierto, no obstante, también querrá decir que con todo y que es un bosquejo, ha sido entendida por ese alguien, puesto que es necesario entenderla para poder aplicarla sobre ella misma (otros casos son posibles). Lo anterior se puede sintetizar diciendo que: porque se me ha entendido se me pide que sea más entendible. En suma, con estos principios se pretende mostrar que es posible generar un conjunto de reglas para orientar la conducta humana con respecto a la cuestión de evitar disputas producto de malos entendidos.

- mundo donde inevitablemente tenemos que interactuar los unos con los otros. De ahí la importancia del entendimiento.*
- (b) Si el fin es la paz entonces es mejor ser entendible que confuso. *Si aceptamos que para obtener paz es necesario entendernos entre nosotros los seres humanos y efectivamente deseamos la paz, entonces será mejor ser entendibles que confusos.*
  - (c) Una expresión puede ser más entendible que otra. *De cualquier expresión se puede aumentar su claridad hasta cierto punto siempre y cuando no se establezca de principio que la misma sea intrínsecamente contradictoria o indefinible o sin referente.*
  - (d) Entendible quiere decir: no ser contradictorio, ser lo más consistente que se pueda, dar definiciones claras intensionales<sup>27</sup> o extensionales, enunciar los supuestos y los objetivos, expresar razonamientos que puedan ser representados lógicamente y matemáticamente. *Nota: por falta de espacio no puedo dar una definición clara de todos estos términos, consultar la nota 26 para este punto.*

### Entendimiento por medio de una Característica Universal

Es muy interesante que podamos considerar a Leibniz como uno de los primeros neopositivistas de la historia. Por supuesto esto es sólo una expresión retórica ya que ni si quiera había sido acuñado en aquella época el término positivista o positivo para identificar a un tipo de filosofía. Pero lo digo para remarcar la importancia que nuestro autor otorga al lenguaje y su relación con la actividad humana de conocimiento. De nueva cuenta en su manuscrito de 1680, Leibniz nos dice que:

---

<sup>27</sup> No confundir con intencionales.

Como me consagré con bastante intensidad a ese estudio vine a parar forzosamente a esa admirable idea porque pude descubrir cierto alfabeto de los pensamientos humanos y que mediante la combinación de las letras de ese alfabeto y el análisis de las palabras formadas de esas letras podían descubrirse y juzgarse, respectivamente, todas las cosas.<sup>28</sup>

El alfabeto del pensamiento serviría, de acuerdo con las ideas de Leibniz, para juzgar correctamente todas las cosas en términos de conocimiento, pero más importantemente, para lograr el entendimiento entre los seres humanos. Por esto último es que me parece que Leibniz justifica mejor el desarrollo de un Lenguaje Universal que los neopositivistas del siglo XX. Estos últimos plantean toda la importancia de un proyecto así en la cuestión de la verdad y el correcto pensar. No dicen nada acerca de la resolución de controversias entre seres humanos, lo que provoca que su teoría se observe fría y alejada de lo humano. Desde la postura neopositivista, el conocimiento acaba siendo un fin abstracto sin repercusiones vitales humanas. Para Leibniz en cambio, es más importante la paz que la verdad. Su preocupación tiene como referente un problema humano general de su época: el de las controversias irresolubles. Esto podemos notarlo en la siguiente afirmación de Ezequiel de Olaso<sup>29</sup> quien conjuga dos citas de Leibniz sobre una misma idea:

Los caracteres operarán como marcas sensibles, serán "criterios palpables de la verdad para que no subsistan más dudas que en el cálculo numérico" (carta a Oldenburg, Gerhardt VII, 9-10). Merced a ella, finalmente, se podrán dirimir las controversias; bastará con tomar la pluma y papel

---

<sup>28</sup> *Ibidem.*, p.167.

<sup>29</sup> Editor del texto en el que se encuentran recopilados muchos de los textos de Leibniz que he citado y al que he acudido varias veces en este artículo.

y repasar la controversia animados por un nuevo imperativo: "calculemus" (Gerhardt VII, 200).<sup>30</sup>

¿Cómo es la Lengua Universal en la que Leibniz estaba pensando? La propuesta de Leibniz es muy similar a lo que tenemos hoy en día de Lógica Proposicional. Un conjunto de símbolos para representar proposiciones, relaciones entre proposiciones y reglas válidas de transformación de proposiciones. A tales símbolos Leibniz los nombraba caracteres y conformaban para él, un alfabeto del pensamiento humano. Así lo dice nuestro autor:

El análisis de los pensamientos es necesario para descubrir y demostrar verdades. Este análisis se corresponde con el análisis de los caracteres que empleamos para significar pensamientos, pues a cada carácter corresponde un pensamiento determinado. Debido a esto podemos hacer sensible el análisis de los pensamientos y orientarlo, por así decirlo, con un hilo mecánico, pues el análisis de los caracteres es, de algún modo, sensible.<sup>31</sup>

Como lo muestra la cita, Leibniz consideraba que se podía generar un lenguaje abstracto-simbólico, con el cual eliminar el contenido conceptual de las proposiciones para quedarnos sólo con su forma y analizar de esta manera, sus relaciones y reglas de transformación. ¿Qué quiere decir reglas de transformación? La respuesta podemos observarla en la siguiente cita de nuestro autor:

El objetivo de nuestra Característica es emplear palabras tales que todas las consecuencias que se puedan establecer procedan directamente de las palabras mismas o caracteres. Por ejemplo, David es padre de Salomón. Por lo tanto, Salomón

---

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 156. La cita la pongo tal cual lo dice Ezequiel de Olaso, quien no pone mayor información de la referencia de las citas de Leibniz. No obstante, puedo decir que la indicación a la Carta de Oldemburg se encuentra en la Einleitung del volumen de Gerhardt al que refiere Olaso.

<sup>31</sup> *Ibidem.*, p. 180.

es hijo de David. Esta consecuencia no puede ser demostrada por los mismos vocablos latinos si no se resuelve en otras equivalencias. En la lengua general debe poder demostrarse a partir del análisis de los vocablos en sus letras.<sup>32</sup>

¿Qué proposiciones podrían derivarse de la proposición 'David es padre de Salomón'? Además de la que menciona Leibniz, podríamos derivar que 'existe por lo menos alguien que es hijo de David' o que 'Salomón no es hermano de David', y muchas otras dependiendo de la lógica que utilizáramos. Así es como pensaba Leibniz las transformaciones proposicionales. Nuestro autor incluso había comenzado a formular sus reglas básicas para un lenguaje lógico:

Sea A o B u otro signo diferente un *carácter*. Llámese *fórmula* al compuesto de numerosos caracteres. Si cierta fórmula equivale a un carácter de modo tal que los caracteres puedan sustituirse mutuamente, esa fórmula se llamará *valor* del carácter. El valor primigenio que se le asigna arbitrariamente al carácter y no necesita de prueba en su *significación*. Se dirá que hay *equivalencia* entre aquellos caracteres o fórmulas que se pueden sustituir mutuamente sin violar las leyes del cálculo. Aparte de las equivalencias se dan numerosas *relaciones* que la cosa misma ha de mostrar, por ejemplo, inclusiones, semejanzas, determinaciones, sobre las que se hablará en su momento.<sup>33</sup>

En suma, como ya es ampliamente conocido, ciertamente podemos considerar a Leibniz como uno de los precursores modernos de la lógica contemporánea; sin olvidar lo que me parece lo más importante de su propuesta, que el objetivo de la elaboración de tal lenguaje es más la búsqueda del entendimiento entre seres humanos y por ende de la paz, que el de la verdad. En su carta a Gabriel Wagner de 1696, nos dice

---

<sup>32</sup> *Ibidem.*, p. 185.

<sup>33</sup> *Ibidem.*, p. 191.

que: "Bajo el nombre de *lógica*, o arte del pensamiento, entiendo el arte de utilizar el entendimiento..."<sup>34</sup>

### Problemas de sistematicidad en Leibniz

Acerca de Leibniz, en su texto de 1900 titulado *A critical exposition of the philosophy of Leibniz* Bertrand Russell nos dice que: "Su Ética es una masa de inconsistencias, debido en parte a una indiferencia, debido en parte a una deferencia para con los moralistas cristianos."<sup>35</sup>

De acuerdo con Russell Leibniz intentó realizar una empresa heroica tratando de conciliar sus ideas cristianas con sus ideas filosóficas. En cierta medida lo logra; lamentablemente no en su totalidad. Russell justo remarca que, en cuanto a sus ideas filosóficas, éstas logran un nivel de sistematicidad muy alto, pero al momento de hacerlas coincidir con ciertas ideas cristianas es donde surgen los problemas.<sup>36</sup>

Leibniz reconoció -como todo filósofo cuidadoso debe hacerlo- que igual que los eventos físicos, todos los eventos psíquicos tienen sus causas y que la predicción es posible, teóricamente, tanto para los primeros como para los segundos. Con esto él estaba comprometido en toda su filosofía, y en

---

<sup>34</sup> *Ibidem.*, p. 354.

<sup>35</sup> Russell, Bertrand. *A critical exposition of the philosophy of Leibniz*, Cambridge, Cambridge University Press, 1900, p. 191, la traducción es mía.

<sup>36</sup> Debo recordarle al lector que mi objetivo con esta sección no es defender que el pensamiento de Leibniz es inconsistente, tampoco el de defender lo contrario. El objetivo de esta sección, como lo señalé en la introducción, es realizar una descarga contrafáctica de responsabilidad, esto es: si acaso alguien considera que mi interpretación de la empresa leibniziana de desarrollar un lenguaje universal, entra en conflicto con otras de sus ideas, la responsabilidad no es mía sino de Leibniz mismo. Sin embargo, para una apreciación diferente sobre el estudio de Russell y Couturat sobre Leibniz, se puede consultar a: Christia Mercer, *Leibniz's Metaphysics. Its Origins and Development*. Cambridge, Cambridge University Press, 2004.



especial con su idea de la armonía preestablecida. Él señala que el futuro debe estar determinado, dado que cualquier proposición acerca del mismo debe ser ya desde ahora verdadera o falsa. Y con esto, si no hubiera estado comprometido con el propósito de rescatar la idea del **libre albedrío**, él se habría dado por satisfecho. Toda la doctrina de la contingencia hubiera podido ser eliminada para beneficio de la teoría de Leibniz. Pero eso hubiera desembocado en una necesidad spinoziana, y lo mismo hubiera contradicho el dogma Cristiano.<sup>37</sup>

De acuerdo con Russell, determinismo y libre albedrío son ideas lógicamente contradictorias. Razón por la que la Ética de Leibniz está llena de inconsistencias. Esto es así, y aunque en cierta medida se pueden resolver los problemas apelando a ciertas interpretaciones sobre las nociones del determinismo o del libre albedrío para lograr sistematizar el pensamiento leibniziano, esas son tareas aparte.

Lo mismo sucede en la cuestión que he traído a cuento en este texto. Se puede encontrar una inconsistencia entre su concepción del 'mejor de los mundos posibles' y su idea de lograr la paz por medio del ingenio activo humano para encontrar las causas del conflicto y resolverlos. ¿Debemos aceptar lo que hay o debemos trabajar para cambiarlo? Si este es el mejor de los mundos posibles, no tiene sentido pensar que puede mejorarse, y si no tiene sentido pensar en mejorarlo, ¿para qué considerar la idea de encontrar un lenguaje común que resuelva los conflictos?

De acuerdo con la tesis del mejor de los mundos posibles, éste en el que vivimos, es el mundo que debe ser como es porque en él se maximizan sus factores positivos; ejemplos de éstos lo son: la auto-sustentación del mundo, la apreciación del bien y la apreciación de Dios por mencionar algunos. Así, por ejemplo, supongamos un mundo sin temblores, los

---

<sup>37</sup> Russell, Bertrand. *Op. cit.*, nota 35, p. 192, las *negritas* y la traducción son mías.

temblores son la manera en que las placas tectónicas encuentran su equilibrio a la hora de lidiar con todas las fuerzas que las afectan; para que no hubiera temblores la tierra tendría que estar quieta, pero si estuviera quieta no habría atmósfera<sup>38</sup> y sin atmósfera no habría vida, por tanto, es bueno que haya temblores.<sup>39</sup> De esta manera explicaba Leibniz la existencia de los factores negativos en el mundo en general y en el mundo humano en específico. Según esta tesis se podrían derivar las siguientes ideas:

- El error es necesario para ser humildes.
- La maldad es necesaria para reconocer y apreciar el bien.
- Los conflictos son necesarios para apreciar la paz.
- En general, lo que nosotros pensemos como equivocado o malo del mundo, tendrá una razón de ser en la infinita visión y orden de Dios.

---

<sup>38</sup> Si la tierra no rotara, o su periodo de rotación fuera más lento, no sería capaz de producir el campo magnético que evita que los vientos solares destruyan nuestra capa de ozono.

<sup>39</sup> Que esto implica que Dios respeta o está supeditado a las leyes fundamentales de la física y de la lógica –que puede interpretarse como su esencia misma– parece ser algo concebible para Leibniz. “*Neither the norm of conduct itself, nor the essence of the just, depends on his [la de Dios] free decision, but rather on eternal truths, objects of the divine intellect, which constitute, so to speak, the essence of divinity itself. . . . And, indeed, justice follows certain rules of equality and of proportion no less founded in the immutable nature of things, and in the divine ideas, than are the principles of arithmetic and of geometry*” (Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Political Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, *Opinion on the Principles of Pufendorf*, p. 71). La misma idea es afirmada por Parkinson “Leibniz insists that the good does not depend on God’s will; the good is the sufficient reason of what God wills to do. That is, God wills to create this rather than that because this is the best.” (Parkinson, G. H. R., *Philosophy and logic*, en Jolley, N. (Ed.), *The Cambridge Companion to LEIBNIZ*, New York, Cambridge University Press, 1995 p. 210 y ss.).

Un ejemplo de un argumento con el que se pueden ligar las ideas anteriores es el siguiente: dado que apreciar y amar el bien es necesario, y dado que el mal es necesario para poder apreciar el bien, un mundo sin mal es imposible dado que lo necesario es apreciar el bien. Por tanto, un mundo con puro bien, sería un mundo imperfecto porque en el mismo no habría la apreciación del bien.

En síntesis, porque no fue mi objetivo encontrar la sistematicidad en todo el pensamiento leibniziano, no fue entonces parte de mi preocupación resolver la inconsistencia, si acaso ésta existe, entre la tesis del 'mejor de los mundos posibles' con la idea del mejoramiento de la condición humana por medio del entendimiento. Esto quedará pendiente para otras investigaciones.

### Conclusiones

¿Qué podemos concluir de lo anteriormente expuesto? Lo más importante que podemos concluir, tal como lo enuncié desde el principio, es la idea de que Leibniz es un autor cuyos intereses lógicos y matemáticos, parecen provenir más de una preocupación humana-social que de una preocupación teórica-abstracta de sistematicidad del pensamiento y del lenguaje. No es que Leibniz postulara que deberíamos pensar y hablar lógica y matemáticamente todo el tiempo, no, según nuestro autor, deberíamos hacerlo sólo cuando fuera necesario coordinar nuestras actividades o resolver disputas surgidas entre nosotros. Leibniz tampoco era ingenuo como para considerar que con el entendimiento se podían resolver todos los problemas humanos. Dentro del conjunto de todos los problemas, con el entendimiento se resolverían sólo a aquellos del tipo que fueran producto de malos entendidos -lo cual no es poca cosa-.

Las motivaciones de Leibniz para defender esta tesis humanista del lenguaje lógico-matemático eran compartidas por otros autores clásicos de la modernidad, las cuales tenían sus raíces en la observación de los problemas político-sociales de su tiempo. El mundo de la modernidad era un mundo lleno de visiones-de-mundo diferentes. Religiones, concepciones mítico-mágicas, proto-ciencias y las diversas filosofías de aquella época, convivían todas en el mismo contexto europeo. Tal situación provocaba el surgimiento tanto de un relativismo belicoso como de un escepticismo negativo con los que se suscitaban problemas por la falta de entendimiento entre individuos.<sup>40</sup> En este escenario es en el que se encontraba Leibniz y por el cual podemos entender el porqué de su propuesta de buscar la formalización de un lenguaje natural humano universal.

Recordemos que mi propósito en este escrito fue el de mostrar el papel tan importante que la noción del entendimiento entre seres humanos, por medio de un lenguaje universal, jugaba, de acuerdo con Leibniz, en la consecución de una paz humana. Mi objetivo fue tan sólo éste. Resumido en una frase: el lenguaje universal es un factor necesario para lograr la paz humana. Con haber descubierto y aprendido esto de Leibniz considero es una gran aportación al conocimiento de este genial autor. Sobre todo, porque nos permite reconsiderar el papel que hoy en día pueden tener la matemática y la lógica para la humanidad, ya que, a partir de las ideas leibnizianas se podría generalizar la idea de que la lógica y la matemática sirven más a la paz que a la verdad. Pero, resultó tan fructífero este tema que se volvió posible efectuar, a partir de él, una gran cantidad de reflexiones provenientes de esta idea, reflexiones que lamentablemente no podré saldar aquí, pero que

---

<sup>40</sup> El escepticismo que critican los autores de la modernidad era un escepticismo, podemos llamarlo 'negativo', esto porque no elevaba al pensamiento hacia una calma trascendental, como proponía Pirrón de Elis, sino a una desesperanza apática.

sin embargo mencionaré como líneas futuras a ser desarrolladas.

¿Podríamos considerar que el proyecto leibniziano de lograr la paz por medio de un lenguaje universal ha fracasado desde la óptica de nuestro tiempo? La respuesta es en gran medida un no; no ha fracasado. Los resultados del proyecto leibniziano de una lengua universal se observan en muchos aspectos de nuestro mundo actual: el calendario que compartimos planetariamente con sus distintas zonas horarias, la posibilidad de coordinar nuestras agendas, la conversión de divisas, los contratos comerciales, etcétera. Pensamos que todas las anteriores son poca cosa porque nos son cotidianas en nuestro mundo de hoy en día, pero hay que imaginar el esfuerzo humano que se requirió para llegar a coordinar todas estas actividades. Sin embargo, el ideal leibniziano de lograr la paz por medio de un entendimiento basado en el lenguaje está lejos de conseguirse totalmente.

¿Es acaso la lógica de Leibniz tan sencilla que podría pensarse ha sido superada por las lógicas actuales? No necesariamente. Recordemos que el propósito principal de Leibniz para elaborar una lengua universal provenía de fundamentar la posibilidad de una paz basada en el entendimiento humano. Esto podríamos decirlo, se consigue con una lógica de primer orden que, para hablar de cosas del mundo empírico, es más que suficiente. Ciertamente hoy en día se han desarrollado tantas lógicas –algunas de las cuales se han alejado en cierta medida de los principios más básicos como el de no-contradicción– que es fácil pensar que la lógica y la matemática de Leibniz quedaron disminuidas. Pero esto sucede si no tomamos en cuenta que todas estas nuevas lógicas cumplen propósitos distintos al planteado por Leibniz en su *Lengua Universal*. En ese sentido, me parece que las lógicas actuales no han superado a las lógicas más básicas en lo que a entendimiento entre seres humanos, con respecto al mundo,

se refiere. En fin, esto quedará pendiente para futuras reflexiones.

### Referencias

- Bové, Salvador. *El sistema científico Luliano*. Ars Magna, Barcelona, Tipografía Católica, 1908.
- Cassirer, Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas I*. El lenguaje, México, FCE, 1971.
- Descartes, René. *Descartes. Reglas para la dirección del espíritu. Investigación de la verdad por la luz natural. Discurso del método. Meditaciones metafísicas seguidas de las objeciones y respuestas. Conversación con Burman. Las pasiones del alma. Correspondencia con Isabel de Bohemia. Tratado del hombre*, Madrid, Gredos, 2011.
- Hernández Márquez, Víctor M., "Leibniz y la Lingua Characterica", *Diánoia*, Anuario de Filosofía, Año XLV, núm. 45, 1999, pp. 35-63.
- Hume, David. *A Treatise of Human Nature*, Oxford, Clarendon Press, 1975.
- Jolley, Nicholas (Ed.), *The Cambridge Companion to LEIBNIZ*, New York, Cambridge University Press, 1995.
- Koyré, Alexandre. *Estudios de historia del pensamiento científico*, México, s. XXI editores, 1987.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Political Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Die philosophischen Schriften*, C. I. Gerhardt (Ed.), Berlín, 7 vols., 1875-90.
- \_\_\_\_\_. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, 2ª edición, Madrid, Editorial Nacional, 1983.
- Locke, John. *Ensayo sobre el entendimiento humano*, México, FCE, 1999.

- Manrique, Juan Francisco. "Carta sobre el proyecto de un lenguaje universal. R. Descartes", *Praxis Filosófica*, Nueva serie, núm. 29, Julio-Diciembre, 2009, pp. 165-178.
- Mercer, Christia. *Leibniz's Metaphysics. Its Origins and Development*. Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- Olaso, Ezequiel de (Ed.), Gottfried Wilhelm Leibniz, *Escritos filosóficos*, Buenos Aires, Editorial Charcas, 1982.
- Parkinson, G. H. R., *Philosophy and logic*, en Jolley, N. (Ed.), 1995, pp. 199-223.
- Ramos Argott, Arturo. *El entendimiento científico. Un estudio filosófico*, Tesis de doctorado, México, UNAM, 2015.
- Russell, Bertrand. *A critical exposition of the philosophy of Leibniz*, Cambridge, Cambridge University Press, 1900.
- Rutherford, Donald. *Philosophy and language in Leibniz*, en Jolley, N. (Ed.), 1995, pp. 224-269.
- Shapin, Steven. *La revolución científica. Una interpretación alternativa*, España, Paidós, 2000.
- Schökel, Luis Alonso y Mateos, Juan (Eds.), *Nueva Biblia Española*, 2ª edición, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1977.





## SOBRE EL FUNDAMENTO DEL DERECHO EN LEIBNIZ: METAFÍSICA Y POLÍTICA

Fernando Huesca Ramón  
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

*El versátil y fructífero espíritu de Leibniz abarcó todas las ciencias de su tiempo, como si una Academia de Ciencias estuviera en su persona; reunió realmente todo lo que se requiere de un economista de primer orden [...] El economista debe unir la profundidad sistemática del filósofo, así como la claridad y agudeza conceptual del matemático o jurista, con la amplia plenitud y viveza del historiador.<sup>1</sup>*

Wilhelm Georg Friedrich Roscher

El filósofo e historiador del derecho Norberto Bobbio establece tres tradiciones nucleares de pensamiento jurídico

---

<sup>1</sup> Roscher, Wilhelm. *National-Oekonomik in Deutschland*, N. München, Oldenbourg, 1874, p. 330.

que tienen en la relación entre lógica y derecho un centro de atención especial, a saber, el “iusnaturalismo moderno”, el “positivismo jurídico”, y la “Teoría Pura del Derecho” de la escuela neo-kantiana.<sup>2</sup> Relevantemente, para Gottfried Wilhelm Leibniz reserva un lugar especial (remite al lector tanto a los estudios de G. Grua sobre lógica y derecho en Leibniz como a los ensayos *Meditaciones sobre la noción común de la justicia* y *La justicia como caridad universal* del filósofo de Leipzig) en la historia del tema, consignando el *dictum* de una epístola a Kestnerum: “Admiro la obra de los digestos y no he visto nada (tanto si se inspecciona por la agudeza de los razonamientos, como si se inspecciona por la fuerza del argumento) que se acerque más a la loa de los matemáticos.”<sup>3</sup> No obstante, el autor de la *Teodicea* no ha sido siempre considerado como una figura relevante en la historia de la filosofía del derecho.<sup>4</sup> Al respecto Roscher apunta que solamente desde el siglo XIX se ha podido dar “plena apreciación”<sup>5</sup> del alcance de las ideas de Leibniz en materia jurídica. Por su parte, en el propio siglo XIX, en sus inicios, el filósofo e historiador del derecho, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, declaró que Leibniz merecía crédito, en el ámbito de la filosofía por dos logros eminentes, a saber, “el principio de individualidad”, y “el principio de la indiscernibi-

---

<sup>2</sup> Véase Norberto Bobbio, *Derecho y lógica*, México, UNAM, 2009.

<sup>3</sup> Leibniz *apud Ibidem.*, p. 15.

<sup>4</sup> Notablemente Eduard Gans, alumno y discípulo de Hegel, en su curso sobre filosofía e historia del derecho de 1832/33 apuntó y explicitó las figuras de Hobbes, Pufendorf, Thomasius, Montesquieu y Wolff, entre otros, pero no a la figura de Leibniz mismo. Véase Gans, Eduard (1981), *Naturrecht und Universalgeschichte*, Stuttgart, Klett-Cotta.

<sup>5</sup> “Su posición oficial fue sobre todo jurídica, y la gran dimensión de sus ideas en este ámbito –para sus coetáneos a menudo muy elevada–, puede esperar apenas en el siglo XIX su plena apreciación”. [Wilhelm Roscher, *National-Oekonomik in Deutschland*, N. München, Oldenbourg, 1874, p. 331.]

lidad”;<sup>6</sup> sobre las concepciones jurídicas de Leibniz no se alude una sola línea (mientras que interesantemente, para Hobbes, el autor de la *Filosofía del derecho* consigna un moderadamente laudatorio “las razones y principios que ofrece sobre el poder del Estado son de tipo original, están sacadas de la necesidad natural -*natürlichen Bedürfnis-*”).<sup>7</sup>

Así, lo que nos proponemos en esta breve presentación es precisamente explorar el terreno de Leibniz como figura dentro de la historia de la filosofía del derecho, partiendo, por un lado, de la indicación bobbiana de que Leibniz se encontró enmarcado dentro de la tradición iusnaturalista moderna,<sup>8</sup> y por otro lado, de la propia indicación leibniziana, de que “hay que unir la moral a la metafísica”, lo que nos llevará en lo concreto, en un primer momento de reflexión, a examinar el núcleo metafísico del pensamiento de Leibniz a partir del *Discurso de metafísica* (la primera formulación de madurez de la metafísica de Leibniz) como fuente principal de exposición; en un segundo momento, habremos de examinar el núcleo jurídico del pensamiento de Leibniz partiendo, ante todo, de los textos *El derecho y la equidad* y las *Meditaciones sobre la noción común de la justicia*,<sup>9</sup> lo que dará pie para arti-

---

<sup>6</sup> Wilhelm, Georg, Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, Frankfurt am Main, Klett-Cotta, 1970, p. 255.

<sup>7</sup> *Ibidem.*, p. 227.

<sup>8</sup> De acuerdo a Bobbio, en la filosofía política moderna se aprecian dos tendencias nucleares de pensamiento (ambas, de una u otra manera, una alternativa de pensamiento al modelo clásico dominado por la *Política* de Aristóteles), a saber la “escuela del derecho natural” y el “historicismo”, quienes tienen en Grocio y Hegel a sus representantes fundacionales en tanto pioneros y sistematizadores. Los aspectos *legislación universal* y *derechos naturales* son nucleares a la tradición de pensamiento iusnaturalista. Véase Norberto Bobbio, Michelangelo Bovero, *Sociedad y Estado en la filosofía moderna*, México, FCE.

<sup>9</sup> Con los títulos de “El derecho y la equidad” y “La justicia” en Gottfried Wilhelm Leibniz, *Tres ensayos: El derecho y la equidad. La justicia. La sabiduría*,

cular el núcleo teórico de Leibniz en la materia que habrá de ser complementado con otras fuentes de trabajo accesorias; al final habremos de establecer un par de reflexiones conclusivas en torno a la temática de la inserción de Leibniz en la narrativa de la filosofía del derecho de Bobbio en términos de los elementos iusnaturalistas de reflexión patentes en lo global del pensamiento de Leibniz. Ello a fin de cuentas nos pondrá en el examen crítico de la relevancia y validez de las ideas jurídicas del matemático, lógico, físico, biólogo, diplomático, ingeniero, lingüista, historiador, estadista, jurista, teólogo y filósofo de Leipzig.

## I

Suponiendo que los cuerpos que constituyen *unum per se*, como el hombre, son sustancias, y que tienen formas sustanciales, y que los animales tienen almas, hay que reconocer que esas almas y esas formas sustanciales no podrían perecer enteramente, como los átomos o las últimas partes de la materia, en opinión de otros filósofos; pues ninguna sustancia perece, aunque pueda convertirse en otra. Expresan también todo el universo, aunque más imperfectamente que los espíritus. Pero la principal diferencia es que no conocen lo que son ni lo que hacen, y, por consiguiente, sin poder reflexionar, no podrían descubrir verdades necesarias y universales.<sup>10</sup>

En este fragmento proveniente del *Discurso sobre metafísica* se encuentra expresada una tesis fundamental de la metafísica de madurez de Leibniz: las “formas sustanciales”, las *unidades existentes*, propiamente hablando, que no pueden “perecer

---

México, UNAM, 2009. Consideramos que en estos documentos se encuentra condensado el núcleo central del pensamiento jurídico de Leibniz.

<sup>10</sup> Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Discurso de metafísica*, traducción de Julián Marías, Alianza, Madrid, 1982, p. 100.

enteramente" y que "Expresan también todo el universo" son la clave última para entender lo que es tanto el ser humano como el universo mismo; en efecto, la cuestión ontológica sobre ¿qué es el mundo?, ¿qué es lo que hay?, puede responderse en Leibniz en términos de un orden perfecto<sup>11</sup> de formas sustanciales, de las cuales el "alma" humana (en el entendido de que se puede con propiedad hablar de *almas animales*) se caracteriza dentro del resto de entes del universo por el hecho de poder "descubrir verdades necesarias y universales". Sobre la relación de esta "alma" humana con lo corporal (el sempiterno problema de la relación mente-cuerpo), el mismo tratado establece que "la idea misma o esencia del alma lleva consigo que todas sus apariencias o percepciones tengan que surgirle de su propia naturaleza y justamente de modo que correspondan por sí mismas a lo que ocurre en todo el universo, pero más particular y más perfectamente a lo que ocurre en el cuerpo que le está afecto".<sup>12</sup> Entre lo corporal y el alma, con sus "pensamientos y percepciones"<sup>13</sup> existe una relación de *respuesta*,<sup>14</sup> de correspondencia y reflejo, pero no de *causalidad* o de una suerte de incidencia directa. Se trata de lo que en la *Monadología* se expresa ya abiertamente en términos de "la armonía preestablecida entre todas las sustancias", la piedra de toque de la metafísica leibniziana y base de la noción popular-académica del "mejor de los mundos posibles."

Así, tenemos ya un atisbo de tres rasgos fundamentales del pensamiento metafísico de Leibniz, a saber, la tesis sobre el *status* ontológico "secundario", por así decirlo, de la materia, la tesis sobre la sustancialidad en términos de *unidad en la*

---

<sup>11</sup> *Ibidem.*, p. 97.

<sup>12</sup> *Ibidem.*, p. 99.

<sup>13</sup> *Ibidem.*, p. 74.

<sup>14</sup> Véase *Ibidem.*, p. 73.

*diferencia*, y la tesis de la “armonía” o *perfección* del universo, considerado como *conglobo* de mónadas.

Sobre lo primero, cabría resaltar el profundo *idealismo* de Leibniz expresable en términos de lo material como “fenómeno”: “A decir verdad, no descarto al cuerpo, sino que lo reduzco a aquello que es, puesto que demuestro que la masa corporal... no es una sustancia, sino un fenómeno que resulta de las sustancias simples, las cuales son las únicas que tienen una unidad y realidad absoluta.”<sup>15</sup> De hecho, precisamente una consideración sobre la relación unidad-partes en las “Notaciones Generales”<sup>16</sup> da cuenta de la manera en que Leibniz considera la patencia de una unidad sustancial, un *conglobo per se* y no *per accidens*, por así decirlo, en “un hombre”, y no así en un ejército; en los propios términos de Leibniz:

Es digno investigarse en qué manera un ser por agregación, como un ejército o incluso una multitud desorganizada de hombres, es uno; y de qué manera su unidad y realidad difieren de la unidad y realidad de un hombre... El punto central es éste: un ejército propiamente considerado no es lo mismo incluso en un momento, puesto que no tiene nada real en sí mismo que no resulte de la realidad de las partes que lo componen; y puesto que su entera naturaleza consiste en número, figura, apariencia y cosas similares, cuando éstas cambian, no es la misma cosa; pero el alma humana tiene su

---

<sup>15</sup> Leibniz *apud* Donald Rutherford, “Metaphysics: The late period”, en Nicholas Jolley, *The Cambridge Companion to Leibniz*, USA, Cambridge University Press, 1994, p. 152.

<sup>16</sup> Sobre este texto Mercer y Sleigh establecen lo siguiente: “Estas ideas [sobre el ser *per se* y el ser *per accidens*] son repetidas en numerosos lugares en el *Discurso sobre metafísica* y la correspondencia con Arnauld. Están relacionadas con el requerimiento de la identidad numérica estricta a lo largo del tiempo en el importante texto “Notaciones Generales”, parte del cual fue publicado por Grus, y que está contenido en su totalidad en la *Vorausedition*.” Christia Mercer y R. C. Sleigh Jr., “Metaphysics: early period to the *Discourse on Metaphysics*”, en Nicholas Jolley, *The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge University Press, USA, 1994, p. 112.

realidad especial propia, de modo que no puede llegar a un final por ningún cambio en las partes del cuerpo [...] Sin duda se dice que soy el mismo que era antes, puesto que mi substancia involucra todos mis estados, pasados, presentes y futuros.<sup>17</sup>

Entonces, “unidad y realidad absoluta”, es algo que no puede tener un ejército, en la medida en que en la concepción del Leibniz, un cambio de “estados”, a partir de la alteración de las partes constituyentes (en el ejército digamos, los elementos militares) resulta en un ejército en que al final no se tenga “la misma cosa”, mientras que una alteración de “estados” en el “alma humana”, no implica que ésta deje de ser lo que es ( la “heceidad de Alejandro”<sup>18</sup> o mía, de Pedro, Pablo, etc.). De nuevo, en lo que atañe a la relación almas-cuerpos, el filósofo de Leipzig invoca un concepto general de *creación por medio de arquitecto omnipotente y omnisciente* que permitiría concebir escenarios en los cuales puede darse tanto la evidencia fenoménica de una serie “causal” en lo mecánico (pensemos, por ejemplo, en la secuencial caída de piezas contiguas de dominó), y de una serie “causal” en el campo perceptivo (el seguir como percepción visual las caídas subsiguientes de piezas contiguas). Efectivamente, nuestro autor sostiene que la materialidad en general es un fenómeno de la *percepción* de las mónadas, y no una consistencia *sustancial* a la manera de los atomistas antiguos o modernos, que pudiera explicar *à la* Hobbes todo fenómeno físico, como el movimiento, y todo fenómeno espiritual, como la percepción, la volición, etc.; así, si bien Leibniz no descarta en modo alguno la vigencia de lo material o corporal en lo físico (aquí entra el tema de Leibniz como inventor e ingeniero), sí resalta insistentemente, que lo material no puede rendir una

---

<sup>17</sup> Leibniz *apud* Christia Mercer y R.C. Sleigh Jr., *op. cit.*

<sup>18</sup> Leibniz, *op. cit.*, nota 8, p. 65.

última palabra en torno a la constitución del universo y en torno a la experiencia humana en general.

Precisamente en este punto cabe regresar a la cuestión de lo peculiar de la *forma sustancial* humana, expresado más arriba en términos de posibilidad de “descubrir verdades necesarias y universales”; en el *Discurso* se establece que solamente las “almas inteligentes [...] conocen sus acciones [...] no parecen [...] sino que incluso guardan siempre el fundamento del conocimiento de lo que son”,<sup>19</sup> de modo que el predicado *cognición* es fundamental para este tipo especial de forma sustancial o mónada. Naturalmente que podría lanzarse la pregunta sobre los tipos y maneras de *cogniciones*, *intelecciones*, o en términos de la *Monadología*, de “*Actos reflexivos*”<sup>20</sup> patentes en las formas sustanciales; sin entrar en detalles en los elementos epistemológicos, psicológicos, pedagógicos, etc., relacionados con el punto en el autor de la *Monadología*, nos limitamos a señalar lo que consideramos el centro de reflexión leibniziano en el tema *saber* y *querer* en clave filosófica: “Como la justicia se refiere al bien, y la sabiduría y la bondad –que unidas forman aquélla– también a él se dirigen, ocurre preguntar en qué consiste el verdadero bien. Contesto que no es otra cosa que aquello que sirve al perfeccionamiento de las sustancias dotadas de entendimiento.”<sup>21</sup> Así, definiendo la sabiduría en términos de *conocimiento del bien*, y la bondad en términos de *inclinación a hacer el bien a todos en la mayor medida posible*,<sup>22</sup> Leibniz traza los elementos fundamentales de su peculiar vinculación entre metafísica y ética: *el alma humana es la sustancia inteligente por excelencia que puede saber su propia*

---

<sup>19</sup> *Ibidem.*, p. 69.

<sup>20</sup> Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Monadología, Principios de filosofía*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2012, p. 114.

<sup>21</sup> Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Tres ensayos: El derecho y la equidad. La justicia. La sabiduría*, México, UNAM, 2009, p. 13.

<sup>22</sup> Véase *Idem.*

<sup>22</sup> *Idem.*



constitución y concomitantemente lo necesario para lograr su propia perfección, a la par que tener la inclinación hacia ésta; si se quisiera tener mayor claridad teórica sobre la noción leibniziana de perfección y perfeccionamiento, el siguiente pasaje es de imprescindible claridad: “Por perfección (*Vollkommenheit*) entiendo toda elevación del ser, pues así como la enfermedad es un debilitamiento y una desviación de la salud, entonces es la perfección algo que se eleva más allá de la salud.”<sup>23</sup> De modo que el “perfeccionamiento” en que consiste el “verdadero bien” de las sustancias inteligentes puede ser desglosado en términos de una “elevación del ser”, como acabamiento e integración de posibilidades y potencias que acerquen a la sustancia inteligente en cuestión de manera tendencial y progresiva a la *sabiduría* y la *bondad*. La tesis del efecto psicológico *placentero* de la experiencia del bien completa el cuadro de la integración armónica del ser humano en el universo leibniziano: “El placer es el sentimiento de la perfección”<sup>24</sup> como se establece en una definición enciclopédica del filósofo de Leipzig que establece una particular pauta de relación entre teología, psicología y ética. En suma de todos los elementos expuestos hasta el momento, en la metafísica leibniziana se defiende la tesis de la sustancialidad de elementos unitarios no-materiales constituyentes propiamente de la realidad perceptible (incluyendo la percepción de *lo material*) y pensable, lo que, a fin de cuentas, acaba resultando en la noción de que lo inherente al ser humano, como sustancia, y así, no meramente como agregado de partes óseas, musculares, cerebrales, etc., es la tendencia a la *perfección*, en términos de creciente *sabiduría* y *bondad*, en y hacia uno mis-

---

<sup>23</sup> Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Leibniz's Deutsche Schriften* herausgegeben von Dr. G.E. Guhrauer, Erster Band., Berlin, Veit und Comp., 1838, p. 422.

<sup>24</sup> Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, herausgegeben von C. I. Gerhardt, Siebenter Band, Georg Olms Verlag, New York, 1978, p. 73.

mo y hacia los otros; en palabras de Leibniz: "Perfección, ser, fuerza, libertad, concordancia, orden y belleza están unidas unas a otras, lo que es considerado solamente por pocos."<sup>25</sup>

## II

La doctrina del derecho pertenece a las ciencias que dependen de definiciones, no de experiencias, de pruebas racionales, no de pruebas sensibles, y en las que se trata –por decirlo así– de cuestiones de *validez*, no de cuestiones de hecho [...] Pues, como la justicia consiste en una cierta concordancia y proporción, su sentido puede fijarse independientemente de que haya alguien que la realice, o frente a quien se realice, así como las relaciones de los números permanecerían verdaderas, aun cuando no existiese ningún sujeto capaz de contar, ni hubiese objetos susceptibles de ser contados.<sup>26</sup>

De acuerdo a esto, el *status* ontológico del derecho (más adelante hablaremos propiamente de *derecho natural*), en el sentido de un "ordenamiento jurídico como un sistema de reglas deducidas,"<sup>27</sup> es determinado como una suerte de *legislación universal* que es existente y vigente, a la manera en que serían existentes y vigentes las relaciones aritméticas<sup>28</sup> aun cuando no existiera un "sujeto" u "objetos" para contar y ser contados; en efecto, de acuerdo a esto, aun cuando no hubiera sujetos y objetos en el mundo, existiría un cierto "ordenamiento jurídico" que establecería condiciones de sancionabilidad de las acciones humanas como justas e injustas,

---

<sup>25</sup> Leibniz, *op. cit.*, nota 20, p. 423.

<sup>26</sup> Leibniz, *op. cit.*, nota 18, p. 7.

<sup>27</sup> Bobbio, *op. cit.*, p. nota 1., p. 12.

<sup>28</sup> Para una consideración de Leibniz en la historia del cálculo o lenguaje formalizado (*Begriffsschrift*) en general, véase la autobiografía de Carnap: Carnap, Rudolf, "Intellectual Autobiography", en Schill, Arthur, (ed.), *The Philosophy of Rudolf Carnap*, USA, The Library of Living Philosophers, 1963.

así como una serie de posibles *máximas* de acción, que habrían de constituir una suerte de programa ético para la guía de la conducta de los seres racionales con base en ciertas pautas puras<sup>29</sup> o apriorísticas; por otro lado, en un sentido metodológico, se podría responder al *cómo* de la obtención del “ordenamiento jurídico” leibniziano, a partir de este fragmento, en términos de “pruebas racionales” y “definiciones”; para una evidencia sumaria de cómo el filósofo de Leipzig procede en materia jurídica, sirvan las siguientes definiciones del prefacio al *Codex juris gentium, diplomaticus* de 1693:

El *derecho* es un tipo de poder moral [...] La *obligación* es un tipo de necesidad moral [...] La *moral* [es] algo equivalente a lo natural para un hombre bueno [...] Un hombre bueno es aquél que ama a todos los hombres, en la medida en que la razón lo permite [...] La *justicia* es la afección que los griegos llaman *filantropía*, como la *caridad* del hombre sabio [...] Amar o atesorar es encontrar placer en la felicidad de otro o [...] aceptar la felicidad de otro como la propia.<sup>30</sup>

En una recapitulación ordenadora e integradora se podría obtener un entendido jurídico del cuño: el hombre es un ser con razón que puede saber y hacer lo que conviene a un hombre bueno, que a su vez se caracteriza por encontrar placer en la felicidad de todos los hombres, en la medida en que ello es racionalmente posible. Y en efecto, puesto que en derecho se trata de “cuestiones de validez, no de cuestiones de hecho”, no se trata aquí de pensar la patencia empírica de tal cosa como hombres, o mejor aún de hombres buenos, u hombres felices, sino de establecer definiciones que permitan “dar cuenta” de “experiencias y hechos” para “reglamentar-

---

<sup>29</sup> Véase Brown, Gregory, *Leibniz's moral philosophy*, en Jolley, Nicholas, *The Cambridge Companion to Leibniz*, USA, Cambridge University Press, 1994.

<sup>30</sup> Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz, herausgegeben von C. I. Gerhardt, Dritter Band*, New York, Georg Olms Verlag, 1978, p. 387.

los previamente;<sup>31</sup> de modo que las definiciones jurídicas en términos de predicados “ser un poder moral”, y de “ser una necesidad moral”, han de obtener la orientación, a partir de Leibniz, de reglamentaciones previas que han de marcar facultades y obligaciones de determinados alcances, que valdrían para todo ser inteligente, independientemente de sanciones positivas, costumbres efectivas o inclinaciones y concepciones personales. En términos de Leibniz en torno a la definición de los grados o tipos de justicia:

Ahora bien, de esta fuente [de la posibilidad de la ciencia de la felicidad en el ser humano] se deriva el *derecho natural* [*ius naturae*], del que existen *tres grados*: *derecho estricto* (*ius strictus*) en la justicia conmutativa; *equidad* [*aequitas*] (o caridad en el sentido más estrecho del término); y finalmente, *piedad* [*pietas*] (o probidad) en la justicia universal. De ahí los tres más generales y comúnmente aceptados preceptos del derecho: no dañar a nadie, dar a cada uno lo suyo y vivir honorablemente (o mejor, píamente).<sup>32</sup>

Tenemos así la visión del “fundamento formal”<sup>33</sup> del derecho en la concepción de Leibniz, a la par que sus implicaciones claras a nivel de expresión verbal: la metafísica leibniziana, con su tesis del legislador y arquitecto universal *Dios*, creador del ser humano y sus potencias y contenidos de sensación y apetencia permite pensar éste como una sustancia inteligente, que como tal puede saber verdades necesarias y universales, una de las cuales es la de su tendencia inequívoca hacia el bien o la perfección (“el impulso a la acción surge de un aspirar hacia la perfección, misma que se siente como placer, y no hay acción o voluntad en ninguna otra

---

<sup>31</sup> Leibniz, *op. cit.*, nota 18, p. 13.

<sup>32</sup> Leibniz, *op. cit.*, nota 28, *idem*.

<sup>33</sup> Leibniz, *op. cit.*, nota 18, p. 13.

base”);<sup>34</sup> y así, como metafísicamente el humano tiende hacia el bien, *moralmente* debe querer ello, lo que se podría expresar en la concepción y seguimiento de proposiciones imperativas tan claras como: ¡abstente de dañar a otro!, ¡da a cada cual lo que merece!, ¡promueve la felicidad de todos en la mayor medida en que te sea posible!

Interesantemente, este aparato jurídico fundamental de tres grados y tipos de expresiones lingüísticas es esgrimido por Leibniz en sus *Meditaciones sobre la noción común de la justicia*, donde se consignan igualmente los *verba* latinos *neminem laedere*, *suum cuique tribuere* y *probe, pie vivere* para indicar correspondientemente los niveles jurídicos arriba expuestos en términos de la *abstención del daño*, la *promoción positiva de la perfección* y la *promoción universal de la perfección*. En un sentido técnico en la historia de la filosofía del derecho, es sumamente relevante que Leibniz consigne<sup>35</sup> los vocablos clásicos *iustitia commutativa* y *iustitia distributiva* para los dos primeros niveles respectivamente, y el *verbum* moderno y de fuerte inspiración cristiana *iustitia universalis* para connotar el último nivel de lo jurídico y sus máximas.

Luego, siguiendo en el terreno de la idea de la existencia y vigencia del derecho en un modo plenamente *trascendental*,<sup>36</sup> en el sentido de *válido fuera de determinaciones espaciales, temporales, y culturales*, incluso sin arquitecto divino (en la *Teodicea* relevantemente se declara: “Tomás de Aquino y Grocio estaban justificados en afirmar que si no existiera Dios, aun así estaríamos obligados a someternos a la ley natural”),<sup>37</sup> se podría lanzar la siguiente pregunta fundamental en la histo-

---

<sup>34</sup> Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Philosophical Papers and Letters*, 2a Edition, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1989, p. 424.

<sup>35</sup> Leibniz, *op. cit.*, nota 18, p. 14.

<sup>36</sup> Véase Huesca, Fernando. “El fundamento del poder político en Hobbes”, *La lámpara de Diógenes*, Año 14, núms. 26 y 27, vol. 14. Enero-Junio 2013/Julio-Diciembre 2013, pp. 86-106.

<sup>37</sup> Brown, *op. cit.*, p. 415.

ria y crítica del iusnaturalismo en el sentido de Bobbio: ¿cómo se llega a la patencia de una sociedad propiamente hablando civil, o en términos de Leibniz, *justa*? o en términos relacionados: ¿cómo se supera el estado o condición de naturaleza del ser humano, escenario de reflexión arquetípica en todo iusnaturalismo? El siguiente pasaje de las *Meditaciones sobre la noción común de la justicia* arroja luz en la materia:

En la investigación del derecho estricto es de gran importancia considerar el origen de los imperios o Estados. Hobbes parece admitir que, en un principio, los hombres se asemejaban a los animales y que, poco a poco, fueron volviéndose sociables, pero que, mientras tuvieron libertad, se encontraron en una situación de lucha de todos contra todos, por lo cual no había entonces ningún derecho estricto, ya que cada uno tenía derechos frente a todos y podía, sin cometer injusticia, apoderarse de las propiedades de su vecino, en cuanto le diese la gana. Pues entonces no había ni policía ni jueces, y se tenía el derecho de anticiparse a aquellos de quienes se podía estar en situación de temerlo todo. Pero como este estado de tosca naturaleza era un estado de miseria, los hombres convinieron los medios para cuidar de su seguridad, en cuanto su derecho de juzgar sobre lo mejor, lo transmitieron al Estado, representado por un individuo o una asamblea.<sup>38</sup>

Partiendo así del escenario hobessiano en el cual seres humanos “salvajes”<sup>39</sup> (esto es, previos en el tiempo y menos civilizados en lo intelectual-institucional) se encuentran en una situación de *miedo* constante de daño y muerte violenta de parte de otros seres humanos, Leibniz parece conceder la vigencia en sentido historicista de la tesis de los hombres que “se asemejaban a los animales” y precisamente resalta el aspecto *miserable* (todo lo contrario a la perfección y el placer que provoca el sentimiento de perfección que se pueda que-

---

<sup>38</sup> Leibniz, *op. cit.*, nota 18, p. 15.

<sup>39</sup> Hobbes, Thomas. *Leviatán, o la material, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, 2ª ed., México, FCE, 2008, p. 104.

rer) de este tipo de condición de tosquedad y rapacidad constante, lo que sería el empuje causal o moral (causal en sentido mecánico, moral en sentido de justificación de la acción) de que los hombres *convinieran* “medios para cuidar de su seguridad”, y para lo mismo el *transmitir* al Estado su “derecho de juzgar sobre lo mejor”; en lo global, podríamos concluir que el desacuerdo fundamental de Leibniz con Hobbes sobre el estado de naturaleza y el tránsito a lo civil, radica en la noción de la cesión de derechos<sup>40</sup> de parte de los individuos (en el Estado propiamente constituido ya *ciudadanos*) hacia el poder soberano; en sus propias palabras: “En realidad, sea lo que fuere lo que Hobbes diga, cada uno ha conservado su derecho y su libertad, a pesar de la cesión al Estado, que sólo puede ser de naturaleza limitada y provisional, es decir que sólo puede subsistir en cuanto estemos persuadidos de que nuestra seguridad se halla garantizada.”<sup>41</sup> En resumen: Leibniz considera la patencia de un *estado de naturaleza*, como escenario vigente alguna vez en el tiempo en lo que atañe al desarrollo de las sociedades humanas, y su transición a una fase de organización más *segura*, y por lo tanto, *más racional*, a partir de *convenios* entre humanos para mantener la organización. Con los aspectos del iusnaturalismo hobbesiano de *cesión de derechos* al poder soberano, y de centralidad del elemento *contrato* para considerar la legitimidad del poder político el jurista de Leipzig no tiene un acuerdo; en el fondo el elemento *consensual* del poder político no es considerado como el central para nuestro autor.

En ese sentido, cabe explorar todavía la noción del *cómo* de la formación de cuerpos sociales seguros y racionales, partiendo del entendido de que la discrecionalidad en la erección de un *pacto* originario (el *covenant* de Hobbes) no es

---

<sup>40</sup> Véase, *Ibidem.*, p. 141.

<sup>41</sup> Leibniz, *op. cit.*, nota 18, p. 15.

el elemento central en la consideración de lo legítimo (racional o no-tiránico en otros términos)<sup>42</sup> del poder político; los siguientes pasajes de las notas de Leibniz al *Elementa iuris universo et in specie publici Justiniani* de John Felden evidencian la manera plenamente aristotélica en que Leibniz considera el desarrollo de lo humano hacia lo político como plenamente *natural*:

La primera sociedad natural (*natürliche Gemeinschaft*) es la del hombre y la mujer, pues es necesaria para mantener al género humano.

La segunda es la que existe entre padres e hijos; surge de la primera; pues si los hijos son procreados o libremente adoptados, deben ser criados, esto es gobernados y alimentados. Correspondientemente deben obediencia a los padres y auxilio, una vez que son criados.

La tercera sociedad natural es entre señor y siervo, lo cual es adecuado a la naturaleza, cuando una persona tiene falta de entendimiento, pero no falta de fuerzas para alimentarse. Cuando una persona es un siervo por naturaleza que ha de trabajar, de acuerdo a las prescripciones de otro y de ahí obtiene su sostenimiento; el excedente (*Ueberschuss*) pertenece al señor.

La cuarta sociedad natural es la casa (*Haushaltung*), que se constituye de las sociedades (*Gesellschaften*) arriba mencionadas, de algunas o de todas. Su propósito es la necesidad diaria (*tägliche Nothdurft*).

La quinta sociedad natural es la sociedad civil (*bürgerliche Gemeinschaft*). Si es pequeña, se llama ciudad; una provincia es una sociedad de distintas ciudades, y un reino o gran dominio, es una sociedad de distintas provincias. Todo para

---

<sup>42</sup> En ese sentido es sumamente relevante la siguiente aseveración planteada en una misiva a Burnett de 1701: "El poder arbitrario es la forma de gobierno directamente opuesta a la autoridad de la razón," [Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz, herausgegeben von C. I. Gerhardt, Dritter Band*, New York, Georg Olms Verlag, 1978, p. 277].



obtener la felicidad más fácilmente así como mantener la seguridad.

La sexta sociedad natural es la Iglesia de Dios, la cual existiría probablemente sin Revelación entre los hombres, y se mantendría y propagaría gracias a hombres devotos y santos. Su propósito es la felicidad eterna. No ha de sorprender que le llame sociedad natural, puesto que existe una religión natural y una avidez de inmortalidad implantada en nosotros.<sup>43</sup>

La explicación, como podrá apreciarse, se da plenamente en el marco de la *Política* de Aristóteles y de las ampliaciones de los autores medievales (hasta la consideración de Sacro Imperio Romano) y correspondientemente, lo que resalta en el *cómo* de las organizaciones humanas, es el aspecto de naturalidad, espontaneidad y aceptabilidad de la patencia de arreglos ordenados de seres humanos en distintos niveles de complejidad y amplitud; en efecto, la patencia de los propósitos de *mantenimiento de la raza humana, educación, cobertura de las necesidades, obtención de felicidad y seguridad y felicidad eterna* da cuenta de una cierta lógica *qua* cumplimiento de un *fin*, en la organización en cuestión. Si se quisiera obtener alguna argumentación sobre la *causa* en el *tiempo* de que se den estos grados de organización social (digamos, desde unos posibles Adán y Eva hasta el Sacro Imperio Romano de cierta existencia hasta 1806), entraríamos en los terrenos de la metafísica leibniziana (ya explorados más arriba) que tiene como base fundamental la idea de la existencia de Dios y los predicados de omnipotencia y omnisapiencia para él. En suma: un arquitecto y legislador cósmico ha establecido (y hasta preestablecido) un orden de sustancias que incluye el imbuir una tendencia hacia y placer por la perfección en las sustancias inteligentes, lo que se traduce en determinadas máximas cuyo seguimiento lleva *naturalmente* hacia la organización de los humanos en ciudades, e incluso a una "sociedad de los

---

<sup>43</sup> Leibniz, *op. cit.*, nota 20, pp. 414-417.

santos”<sup>44</sup> o *iglesia universal* que habría de englobar a toda la comunidad humana (*menschliche Gesellschaft*); así, iusnaturalismo (por el tema del legislador y la legislación universal) y aristotelismo (por el tema de lo natural de lo social) tienen ambos lugar en la filosofía política leibniziana.

Por sí mismo, este cuadro teórico rinde un panorama sintético admirable; solamente cabría agregar que elementos de atención a lo concreto en lo que atañe a la historia cultural de los pueblos y las necesidades inmediatas de las sociedades, y de atención a lo cosmopolita del sueño sempiterno de una *Paix perpétuelle* posibilitada por un “acuerdo de los soberanos”<sup>45</sup> no son para nada dejados de lado por el filósofo de Leipzig. Sus consideraciones sobre y exhortaciones hacia los alemanes, con inclusión de su historia, peculiaridad geográfica y cultural son reveladoras de este *ethos* de conciliación entre teoría y práctica:

Queremos, por lo tanto, otras materias más elevadas, que una constitución política firme: vías de tránsito en el reino útiles y más cercanas, libra o medios de medición comunes, unión o por lo menos aguantarse de las religiones, promoción de la justicia, prisiones y orfanatos, regulación de las monedas, erección y promoción de comercios y manufacturas, de talleres, ordenamiento de la disciplina de guerra...<sup>46</sup>

En efecto, los planes leibnizianos de conexión material de los ríos Elba, Weser, Ems, Rin y Holanda para fines de facilitación del comercio, y sobre la reconciliación de la Iglesia Católica y la Protestante<sup>47</sup> son evidencia de un admirable e inigualable poder de conciliar la ciencia y la utilidad.

---

<sup>44</sup> *Ibidem.*, p. 417. En lo concreto esto implicaría la patencia de una Iglesia “católica o universal” (*Idem.*), presumiblemente como institución efectiva.

<sup>45</sup> Schrecker, Paul. “Leibniz’s Principles of International Justice”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 7, núm. 4, (Oct., 1946), 1946, p. 496.

<sup>46</sup> Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Auswahl aus seinen Werke*, Frankfurt am Main, Fischer Bücherei, 1958, p. 82.

<sup>47</sup> Véase Mercer y Sleight, *op. cit.*, p. 68.

### III

Cuando se exige que el poder sea legítimo se pide que quien lo detenta tenga el derecho de tenerlo (no sea un usurpador). Cuando se hace referencia a la legalidad del poder, se pide que quien lo detenta lo ejerza no con base en el propio capricho, sino de conformidad con reglas establecidas (no sea un tirano). Desde el punto de vista del soberano, la legitimidad es lo que fundamenta su derecho; la legalidad es lo que establece su deber.<sup>48</sup>

Este conciso fragmento de Bobbio ha de orientar nuestras reflexiones conclusivas en torno a la filosofía del derecho y política de Leibniz; en efecto, partiendo de las indicaciones bobbianas de que “legitimidad” y “legalidad” son elementos de reflexión fundamentales en torno a la cuestión “poder y derechos”,<sup>49</sup> y la de que Leibniz se encontró dentro de la tradición iusnaturalista en lo que atañe a la relación lógica y derecho, nos atrevemos a establecer la siguiente conclusión sumaria en lo que respecta al lugar de Leibniz en la historia de la filosofía del derecho: la tesis leibniziana de Dios “como Arquitecto de la Máquina del universo [y] como Monarca de la ciudad divina

---

<sup>48</sup> Bobbio, Norberto y Michelangelo Bovero, *Origen y fundamento del poder político*, Grijalbo, México, 1985, p. 30. Bobbio y Bovero como historiadores del derecho y amplios conocedores de la historia de la filosofía política, ofrecen una ordenación clara y sencilla de diversas tradiciones de pensamiento desde la Antigüedad hasta el siglo xx. Como marco general de reflexión pueden fungir como orientación en torno a cuestiones como ¿es lo político algo inherente a la naturaleza humana?, ¿cómo se puede evaluar la aceptabilidad y racionalidad de una estructura hegemónica de poder dada?, ¿cómo surgen los órdenes políticos en la Historia Universal? Así, estos autores permiten establecer un estudio por modos de reflexión (aristotélico-naturalista, hobbesiano-iusnaturalista, hegeliano-historicista, lógico-formalista, positivista, etc.) de diversos pensadores y perspectivas en la historia de la filosofía del derecho y política, que permite atisbar sus alcances, límites y utilidades.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 21.

de los espíritus”<sup>50</sup> y la concomitante de una reglamentación racional o *legislación universal* en sentido jurídico, colocan a Leibniz plenamente en la línea de autores como Hobbes, Locke, Spinoza, Rousseau y Kant, quienes consideraron la patencia de una cierta *legislación trascendental*, a efectos de considerar la base moral necesaria para la codificación del derecho positivo, así como la base de inspiración para la conducta individual; el matiz naturalista aristotélico de Leibniz en lo que respecta al desarrollo de los niveles de organización social resulta en que el elemento decididamente *consensualista* en el pensamiento político de Hobbes y los demás iusnaturalistas mentados se encuentra casi ausente en el pensamiento del autor de la *Teodicea*; y es así como es posible caracterizar el eclecticismo jurídico de Leibniz en términos de una integración de las perspectivas jurídico-políticas aristotélicas, romanas, medievales y modernas en sus versiones y productos teóricos más adelantados y depurados. Un notable logro por sí mismo en la materia, que sin ser pionero a la manera de las vías historicistas de Vico, Hegel o Marx, o las vías formalistas de los lógicos modernos, sorprende tan sólo por su amplitud bibliográfica y su claridad sintética. Tanto las complejas reflexiones metafísicas de Aristóteles, como el rigor de los juristas romanos, así como el entusiasmo mecanicista de la filosofía de Hobbes y su profunda intuición política sobre el estado de naturaleza tienen cabida en el barroco edificio teórico del defensor de la “Armonía preestablecida”.

A final de cuentas, el iusnaturalismo de Leibniz se encuentra enmarcado en la concepción metafísico-teológica del *Discurso sobre metafísica* y la *Monadología*, lo que implica que las nociones esgrimidas por el filósofo de Leipzig tienen su centro de derivación y justificación en una reflexión global sobre los principios rectores del universo. De ahí que, siguiendo su concepción metafísica, Leibniz no consideró que

---

<sup>50</sup> Leibniz, *op. cit.*, nota 17, p. 132.

la transferencia de derechos hobbesiana instaurada en el *pacto* fundante de un Estado<sup>51</sup> sea base alguna para la consideración de la legitimidad de una autoridad política; antes bien son la promoción del *derecho estricto*, de la *equidad* y de la *piEDAD*, los criterios de juicio ofrecidos por Leibniz, como para estimar la validez de tal o cual ordenamiento jurídico en el tiempo y en el espacio. Podemos considerar, así, que un notable trabajo filosófico legado por el autor de la *Monadología* consiste en haber acometido el tema de la sistematización y crítica del pensamiento jurídico hasta sus días.

En ese sentido, cabrá siempre regresar a los clásicos como Leibniz (y los demás iusnaturalistas por lo demás) para completar un panorama en la "Teoría general del derecho" que vaya más allá de la aplicación mecánica de normas establecidas o de la enseñanza de un aparato de lenguaje lógico para llegar al manejo matemático de procesos judiciales, y que se pregunte precisamente por la validez del sistema normativo en vigencia efectiva en tal o cual región espacial, tanto como para aspirar a definir o reformar sistemas de reglas del modo más adecuado a una cierta constitución ontológica (concebida como materialista o idealista) del ser humano. En pocas palabras: todo aquel que tenga que habérselas con la definición, revisión, reforma, etc., de códigos reglamentarios no positivos, tendrá en Leibniz un necesario interlocutor a efectos de defender la validez filosófica de tal o cual propuesta normativa de la conducta humana.

Finalmente, precisamente esta perspectiva teórica integral erigida por la obra de Leibniz en su conjunto, es la que podría bien servir de inspiración para responder a las sospechas posmodernas en torno a cuestiones como la "identidad persistente dada la fragmentación de la experiencia", el "significado consistente" de los discursos, la patencia de una

---

<sup>51</sup> Véase Hobbes, *op. cit.*, p 141.

“ciencia con una lógica general”,<sup>52</sup> entre otras, de las cuales no sería menos importante la de la definición de un *ordenamiento jurídico no-arbitrario*; las siguientes palabras del filósofo de Leipzig bien podrían servir tanto de contrapeso a la escuela de la sospecha posmoderna y su posible vigencia en épocas posteriores en lo que respecta a la reflexión jurídica: “Es la desgracia de la humanidad el estar finalmente disgustada con la razón misma, y cansada de la luz. Las quimeras comienzan a regresar y agradan, puesto que tienen algo misterioso.”<sup>53</sup>

### Referencias

- Bobbio, Norberto. *Derecho y lógica*, México, UNAM, 2009.
- \_\_\_\_\_ ; Bovero, Michelangelo. *Sociedad y Estado en la filosofía moderna*, México, FCE, 1996.
- \_\_\_\_\_ y Bovero, Michelangelo. *Origen y fundamento del poder político*, México, Grijalbo, 1985.
- Brown, Gregory. *Leibniz's moral philosophy*, en Jolley, Nicholas, *The Cambridge Companion to Leibniz*, USA, Cambridge University Press, 1994.
- Tian Yu, *Postmodernity in Science and Philosophy*, México, UNAM, 1998.
- Carnap, Rudolf. “Intellectual Autobiography”, en Schill, Arthur, (ed.), *The Philosophy of Rudolf*.  
\_\_\_\_\_ *The Library of Living Philosophers*, USA, Cambridge University, 1963.
- Gans, Eduard. *Naturrecht und Universalgeschichte*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1981.

---

<sup>52</sup> Tian, Yu Cao. *Postmodernity in Science and Philosophy*, México, UNAM, 1998, p. 15.

<sup>53</sup> Schrecker, *op. cit.*, p. 497.

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, Frankfurt am Main, Klett-Cotta, 1970.
- Hobbes, Thomas. *Leviatán, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, 2ª ed., México, FCE, 2008.
- Huesca, Fernando. "El fundamento del poder político en Hobbes", *La lámpara de Diógenes*, Año 14, núms. 26 y 27, vol. 14. Enero-Junio 2013/Julio-Diciembre 2013, pp. 86-106.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Auswahl aus seinen Werken*, Frankfurt am Main, Fischer Bücherei, 1958.
- 
- \_\_\_\_\_ *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, herausgegeben von C. I. Gerhardt, Siebenter Band, New York, Georg Olms Verlag, 1978.
- 
- \_\_\_\_\_ *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, herausgegeben von C. I. Gerhardt, Dritter Band, New York, Georg Olms Verlag, 1978.
- 
- \_\_\_\_\_ *Discurso de metafísica*, Madrid, Alianza, 1982.
- 
- \_\_\_\_\_ *Leibnitz's Deutsche Schriften* herausgegeben von Dr. G.E. Guhrauer, Erster Band, Berlin, Veit und Comp., 1838.
- 
- \_\_\_\_\_ *Monadología, Principios de filosofía*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012.
- 
- \_\_\_\_\_ *Philosophical Papers and Letters*, 2ª ed., Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1989.
- 
- \_\_\_\_\_ *Tres ensayos: El derecho y la equidad. La justicia. La sabiduría*, México, UNAM, 2009.
- Mercer, Christia y Sleigh, R.C. Jr., "Metaphysics: The early period to the *Discourse on Metaphysics*", en Jolley, Nicholas. *The Cambridge Companion to Leibniz*, USA, Cambridge University Press, 1994.
- Roscher, Wilhelm. *National-Oekonomik in Deutschland*, München, N. Oldenbourg, 1874.

- Rutherford, Donald. "Metaphysics: The late period", en Jolley, Nicholas. *The Cambridge Companion to Leibniz*, USA, Cambridge University Press, 1994.
- Schrecker, Paul. "Leibniz's Principles of International Justice", *Journal of the History of Ideas*, vol. 7, núm. 4, (Oct., 1946), 1946, pp. 484-498.



## LA OTRA MODERNIDAD DE LEIBNIZ: EL SUJETO *VERSUS* EL INDIVIDUO

Juan Carlos Orejudo Pedrosa  
Universidad Autónoma de Zacatecas

Una nueva libertad se instala en la modernidad, la cual, como anuncia Hegel en sus *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía* no tiene antecedentes en el mundo antiguo: “La exigencia infinita de la subjetividad, de la autonomía del espíritu en sí era desconocido para los atenienses.”<sup>1</sup> En esta frase de Hegel

---

<sup>1</sup> Lugar citado, Renaut, Alain. *L'individu, Réflexion sur la Philosophie du Sujet*, Hatier, 1995, p. 4. Véase la Introducción de Hegel a sus *Lecciones Sobre la Historia de la Filosofía I*, México, FCE, 2002, pp. 51-52: “El sujeto era, indudablemente, un individuo libre, pero sólo se conocía en la unidad con su esencia; el ateniense se sabía libre en cuanto tal, y también el ciudadano romano en cuanto *ingenuus*. Pero ni Platón, ni Aristóteles, ni Cicerón ni los juristas romanos, a pesar de ser este concepto la fuente única del Derecho, sabían que el hombre es libre en sí y para sí, conforme a su sustancia, que nace como un ser libre. Tenemos que llegar al principio cristiano para ver al espíritu personal, individual, reconocido en su valor infinito, absoluto; Dios ordena que se ayude y respete a todo hombre. En la religión cristiana

se expresa una de las ideas que más han determinado el curso de la historia moderna, es decir, la idea de libertad que, según Hegel, adquiere un sentido totalmente novedoso en el mundo moderno, y que implica, según este filósofo, una ruptura con los valores del mundo antiguo. Los modernos aportan la idea de subjetividad que, según Hegel, no tiene antecedentes en el mundo antiguo. Esta misma idea la retomará Heidegger en su deconstrucción de la modernidad concebida, desde Descartes hasta Nietzsche, como una "Metafísica de la Subjetividad."<sup>2</sup> No obstante, para ser más precisos, la tesis de Heidegger consiste en poner de relieve que la metafísica de Leibniz encarna perfectamente, o mejor dicho, representa de manera perfecta la culminación de la modernidad centrada en la idea de Sujeto, de tal manera que Leibniz llevaría hasta su máxima expresión la verdad del *cogito* cartesiano que el mismo Descartes habría dejado a medio camino y sin llevar a su cumplimiento. Leibniz, por tanto, vendría a ser a los ojos de Heidegger el cumplimiento perfecto de la filosofía del sujeto de Descartes: "La versión heideggeriana de la historia de la subjetividad es leída como consistiendo en replegarse en todo momento sobre el *cogito* cartesiano- lo cual es en realidad

---

se impone la doctrina según la cual todos los hombres son iguales ante Dios, ya que Cristo los ha redimido, conquistado para todos, la libertad cristiana. Estas determinaciones hacen que la libertad sea independiente del nacimiento, del estado social, de la cultura, etc. Es mucho, enorme, lo que con ello se ha avanzado; sin embargo, esas determinaciones difieren todavía de lo que representa el concepto del hombre como equivalente a ser libre. El sentimiento de esta determinación ha impulsado a la humanidad durante siglos y milenios: este impulso ha determinado las más poderosas transformaciones; pero el concepto, el conocimiento de que el hombre es libre por naturaleza, este saberse a sí mismo, no tiene nada de antiguo".

<sup>2</sup> Renaut, Alain. *L'Ère de L'Individu, Contribution à une histoire de la subjectivité*, Paris, Gallimard, 1989, p. 28: "La modernidad va a ser leída como constituyendo *de parte a parte* la época de la subjetividad, hasta el punto de que Heidegger se esfuerza por mostrar cómo *todos* las caras de esta modernidad son de hecho unas *continuaciones (Folgen)* de este acontecimiento del hombre en la postura de sujeto".

justo solamente si añadimos que la verdad del sujeto cartesiano se sitúa para Heidegger en el sujeto leibniziano.”<sup>3</sup> La valoración del hombre como “sujeto” es lo que define la modernidad para Heidegger:

Con Descartes (y Leibniz) se establece la subjetividad como capacidad para un ser de hacerse consciente de sí mismo y del mundo (...) El humanismo que entiende afirmar la modernidad, digamos a partir de la segunda mitad del siglo XVII, reposa desde entonces en una doble valoración del hombre como sujeto capaz de ser consciente de sí mismo y del mundo (la autorreflexión) y como sujeto capaz de fundar su propio destino (la auto-fundación). La modernidad será entonces la época de la subjetividad según Heidegger.<sup>4</sup>

El surgimiento de la subjetividad, según Heidegger, inaugura la Filosofía Moderna y marca un corte en la historia de la humanidad entre los antiguos y los modernos. La tesis que hace de los modernos los creadores del humanismo y de la idea de sujeto, entendido éste como el creador y el autor de sus propias leyes y valores, constituirá desde Kant y Rousseau, al sujeto moderno regido por el principio de Autonomía.<sup>5</sup> El humanismo representa la figura inaugural de la modernidad según la tesis de Alain Renaut: “Ciertamente el individuo queda como una figura del sujeto; en este sentido hay que insistir en que son necesarias, para que se pueda desarrollar

---

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>4</sup> Descombes, Vincent, Larmore, Charles. *Dernières Nouvelles du Moi*, Paris, PUF, 2009, pp. 20-21.

<sup>5</sup> Según A. Renaut, en su obra *L'individu, Réflexion sur la Philosophie du Sujet*, Hatier, 1995, p. 5: “El término de “Autonomía” tiene una acuñación griega. De hecho, existe un cierto número de textos o de referencias a la autonomía (*autonomia*) en Demócrito, B264; Plutarco, *Vida de Licurgo*, XIII, 47 a; Sófocles, *Antígona*, 821 y 875; Isócrates, *Panat.*, 215. Los dos términos de libertad (*eleutheria*) y de autonomía se encuentran incluso a veces, para definir la condición de una ciudad no sometida a una dominación exterior, expresamente asociados (Heródoto, I, pp. 95-96, VIII, p. 140; Jenofonte, *Helénicas*, III, 1, pp. 20-21; Demóstenes, *Sobre la Corona*, p. 305)”.

el individualismo, condiciones que son las de la modernidad, a saber, el establecimiento del hombre como “valor propio” en un mundo no intrínsecamente jerarquizado.”<sup>6</sup> Alain Renaut, por tanto, sostiene que el individualismo moderno surge del humanismo. Este individualismo, que se define como una de las posibilidades lógicas del humanismo, al final termina destruyendo los fundamentos del humanismo. La renuncia a los valores que trascienden al individuo desemboca en la crisis del sujeto. La lectura que propone Renaut, discutida ampliamente por Vicent Descombe en su obra *El Complemento de sujeto*,<sup>7</sup> consiste en contraponer las dos figuras del sujeto moderno, la de Descartes y la de Leibniz, las cuales inauguran las dos vertientes de la modernidad.

La tesis central de Leibniz consiste en afirmar que sólo existen “mónadas”, realidades individuales o individuos independientes los unos de los otros que carecen de ventanas por medio de las cuales algo pudiera entrar o salir. La proclamación de este cierre en sí mismo inherente a la unidad monádica obedece, según Alain Renaut, a una lógica interna de la filosofía de Leibniz.

En este ensayo, analizaremos la filosofía de Leibniz en relación con la modernidad filosófica de Descartes que inaugura la filosofía del sujeto. El concepto de *autonomía* define una de las concepciones de la filosofía moderna centrada en la idea de sujeto: “No parece posible pensar la racionalidad fuera del concepto de subjetividad, de lo cual estaban convencidos Descartes, Leibniz, Kant, Hegel y Husserl.”<sup>8</sup> Heidegger considera que el sujeto es un elemento constitutivo y esencial de la modernidad, hasta el punto de que incluso Leibniz conduce el sujeto cartesiano a su máximo cumplimiento al extender la

---

<sup>6</sup> Renaut, Alain. *L'Ère de L'Individu, Contribution à une histoire de la subjectivité*, p. 58.

<sup>7</sup> Descombes, Vincent. *Le Complément de sujet, Enquête sur le fait d'agir de soi-même*, Paris, Gallimard, 2004, pp. 401 y ss.

<sup>8</sup> Frank, Manfred. *L'Ultime raison du Sujet*, Paris, Actes Sud, 1988, p. 11.

la modernidad, hasta el punto de que incluso Leibniz conduce al sujeto cartesiano a su máximo cumplimiento al extender la “estructura de la subjetividad a todo lo real.”<sup>9</sup> Hegel llevaría a su culminación la idea de sistema, como legítimo heredero, según Heidegger, de la metafísica de Leibniz que identifica lo real con lo racional.<sup>10</sup> El objetivo de este trabajo es analizar la figura del sujeto y las derivaciones del individualismo moderno, para lo cual, nos centraremos en Leibniz.

El humanismo que inaugura Descartes define al hombre por su capacidad de ser él mismo el fundamento de sus actos y de sus representaciones, y aparentemente, esta idea de subjetividad se halla inscrita por Leibniz en la “atribución a la mónada de poder producir ella misma la totalidad de lo que le acaece.”<sup>11</sup> La mónada de Leibniz que es el reflejo de la individualidad que se explicita en la independencia respecto a la acción de las demás mónadas, es concebida bajo el modelo del sujeto: “produce la totalidad de sus alteraciones permaneciendo idéntica a sí misma.”<sup>12</sup> No obstante, la independencia ontológica entre las mónadas hace impensable cualquier orden racional introducido por imposición humana, de tal

---

<sup>9</sup> Renaut, Alain. *L'Ère de L'Individu, Contribution à une histoire de la subjectivité*, p. 131: “La subjetividad como principio y ley de lo real” constituye el principio de la monadología de Leibniz, es decir, la *espiritualización de lo real*.

<sup>10</sup> Ferry, Luc, Renaut, Alain. *Système et Critique, Essais sur la critique de la raison dans la philosophie contemporaine*, Bruselas, Ousia, 1992, p. 258: “A partir de Leibniz se perfila ya la reducción hegeliana de lo real a lo racional (...) Si es con Leibniz, y no con Descartes, que la exigencia del Sistema entra en la filosofía, es primero, porque lo real, virtualmente reducido a lo racional, va a tender a ser representado como íntegramente regido por unos principios de orden haciendo propiamente del conjunto de los entes una totalidad, por tanto, un sistema”.

<sup>11</sup> Renaut, Alain. *L'Ère de L'Individu, Contribution à une histoire de la subjectivité*, p. 137. ry, L., Renaut, Alain. *Individuo y autonomía: contribuye a manifestar el orden de la naturaleza (... otro individuo como...)*.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 49.

manera que el humanismo que parte del hombre como autor de sus normas es excluido del planteamiento de Leibniz.<sup>13</sup>

La emergencia del individualismo en Leibniz, como unas de las posibilidades inscritas en la subjetividad moderna implica una nueva forma de individuación que rompe con una tradición que se remonta a Santo Tomás, quien sostiene la tesis de la "individuación por la materia."<sup>14</sup> Leibniz considera que la materia no constituye al individuo como tal, en contra de la tradición tomista: "La individualidad debe ser integrada en la esencia misma de la cosa, de tal modo que desde el horizonte de una tal valoración ontológica de la individualidad pueda surgir la idea monadológica según la cual *ser* equivale a *ser un individuo*."<sup>15</sup> Según la tesis de Alain Renaut, la monadología de Leibniz se apoya en dos principios básicos: 1) la espiritualización de lo real, 2) la fragmentación de lo real.<sup>16</sup> Según el primero, la subjetividad no se limita a ser una cuestión del hombre o una antropología<sup>17</sup> (Descartes) sino que abarca la totalidad de los entes de

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 137: "Las mónadas al carecer de ventanas, la idea misma de una causalidad horizontal entre ellas es excluida. La independencia ontológica entre las mónadas finitas anula toda posibilidad de concebir que el mínimo orden sea introducido en el seno de lo real por imposición humana de ciertas reglas limitando la espontaneidad de los individuos".

<sup>14</sup> *Ibid.*, pp. 121-122.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 123.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 118: "¿De dónde procede esta singular espiritualización de lo real? Es en el fondo el problema de saber cómo interpretar la toma de distancia que realiza Leibniz respecto al dualismo de Descartes- por sí misma, esta espiritualización de lo real no es suficiente aún para construir la idea monadológica: es preciso, para que nazca esta idea, la formulación de una segunda tesis constitutiva, a saber, la *fragmentación del espíritu*, la definición de la realidad (= espíritu) como un conjunto de unidades indivisibles". En estos dos principios se expresan, a mi juicio, por una parte, el principio de razón suficiente y por otra parte, el principio de los indiscernibles de Leibniz.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 34: "Si el espíritu de la metafísica de la subjetividad (o culturalmente, del humanismo) reside en efecto en el esfuerzo por pensar toda

tal modo que la monadología de Leibniz es un antropomorfismo: “La subjetividad define la estructura misma de lo real.”<sup>18</sup> Según el segundo, lo real está compuesto de una multiplicidad de individuos sin puertas ni ventanas. La monadología de Leibniz, implica la promoción del individuo en detrimento del sujeto.<sup>19</sup>

Lo primero, en el sistema de Leibniz, es Dios, la única realidad externa a las mónadas.<sup>20</sup> La diferencia entre Leibniz y Descartes puede apreciarse en que el primero defiende la

---

la realidad en referencia al hombre considerado como el fundamento (como sujeto), este espíritu se realiza, en Descartes, en el modo de lo que Heidegger denomina *antropología*, a través de la instalación del hombre como aquello en relación a lo cual todo ente no es más que un objeto representable (...) por y para un sujeto”.

<sup>18</sup> *Ibidem*: “El espíritu de la metafísica de la subjetividad se realiza de manera más plena (...) cuando el ente es él mismo concebido como un sujeto, es decir, cuando la subjetividad define la estructura misma de lo real (antropomorfismo). De esta manera, en Leibniz, la fuerza (*vis*) como *perceptio* y *appetitus*, propiedad esencial de la subjetividad humana como actividad (como auto-producción), se convierte ella misma en la esencia de todo ente, pensado como mónada”.

<sup>19</sup> *Ibid.*, pp. 136- 137: “Esta primera fisura del sujeto que asienta la *Monadología*, a través de la teoría de las pequeñas percepciones, no sabría de cualquier manera, ser suficiente por sí misma para designar aquí una destrucción de la idea misma de sujeto. (...) Ahora bien, éste no es precisamente el caso de Leibniz, quien no solamente *relativiza* la idea de sujeto (...) sino que la *invierte* completamente negándole su sentido más propio”.

<sup>20</sup> Leibniz, Gottfried Wilhelm *Discurso de Metafísica*, Versión, Prólogo y notas de Julián Marías, Madrid, Alianza, 1986, pp. 57-58: “La noción de Dios más admitida y más significativa que tenemos se expresa bastante bien en estos términos: que Dios es un ente absolutamente perfecto (...) Es menester conocer también qué es perfección, de la cual es ésta una nota bastante segura, a saber: que las formas o naturaleza que no son susceptibles del último grado, no son perfecciones, como por ejemplo, la naturaleza del número o de la figura. Pues el número mayor de todos (o bien el número de todos los números), de igual modo que la mayor de todas las figuras, implican contradicción, pero la ciencia máxima y la omnipotencia no encierran imposibilidad alguna. Por consiguiente, el poder y la ciencia son perfecciones y en tanto que pertenecen a Dios, carecen de límites”.

primacía del entendimiento; mientras que el segundo sostiene el predominio de la voluntad.<sup>21</sup> Según Leibniz, Dios creó el mejor de los mundos posibles,<sup>22</sup> aunque podría no haber creado nada en absoluto.<sup>23</sup> Tal es la tesis de Leibniz, la cual implica la contingencia del mundo frente a la necesidad (metafísica) de Spinoza.<sup>24</sup> Leibniz no considera, por otra parte, la creación divina como un acto arbitrario de la voluntad, como mantiene Descartes.

La racionalidad inscrita en la totalidad de lo real, según Leibniz, no implica que el sujeto considerado como individuo sea plenamente consciente de todos sus estados: “En

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 59: “Por eso encuentro también extrañísima esta expresión de algunos otros filósofos, que dicen que las verdades eternas de la metafísica y de la geometría, y por consiguiente también las reglas de la bondad, de la justicia y de la perfección, no son más que efectos de la voluntad de Dios, mientras que parecen consecuencias de su entendimiento, que seguramente no depende de su voluntad, como tampoco de su esencia”.

<sup>22</sup> Rivelaygue, Jacques. *Leçons de Métaphysique Allemande*, Tome I, Paris, Grasset, 1990, p. 67: “La manera en que la armonía entre las mónadas ha sido establecida por Dios remite a una elección entre varios mundos posibles: esta elección, que no puede ser arbitraria (principio de razón suficiente) se explica -en definitiva- a partir del principio de lo mejor que quiere que aquello que presenta el máximo de perfección exista. No hay necesidad metafísica, sino solamente una necesidad moral, en que Dios haya elegido tal mundo”.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 51: “La verdad de hecho, en este caso, es la existencia del mundo: es un hecho, y no una necesidad, pues no hay ninguna contradicción en que el mundo no haya existido (por esta razón Leibniz plantea la pregunta ¿Por qué hay algo y no más bien nada?)- en la medida precisamente en que la nada no es contradictoria).

<sup>24</sup> Véase Lovejoy, Arthur O. *La Gran Cadena del Ser, Historia de una Idea*, Barcelona, Icaria, 1983, p. 218: “Aquí Leibniz propone una nueva distinción mediante la cual cree poder escapar definitivamente a la implacable acusación de espinosismo. Al mantener que la divina voluntad debe estar necesariamente determinada por la razón más idónea y, por tanto, debe elegir infaliblemente el mejor de los muchos mundos posibles, no está afirmando la brutal necesidad metafísica de Spinoza sino una necesidad moral”.



Leibniz, la teoría de las “pequeñas percepciones” o “percepciones inconscientes”, verdadera emergencia filosófica de la idea de inconsciente, interviene para imponer ya una fisura radical al sujeto humano al introducir una insuperable opacidad en la relación del “sujeto” consigo mismo.”<sup>25</sup> No es nuestro propósito analizar los diferentes intentos de destitución del sujeto, ni las consecuencias de tales intentos.<sup>26</sup>

Esta fisura del sujeto que destruye la posibilidad de un sujeto racional totalmente presente a sí mismo en cada momento, constituye el legado del modelo monadológico que será retomado por el pensamiento liberal, desde Mandeville a Adam Smith,<sup>27</sup> el cual parte del problema que plantea la monadología de Leibniz en relación a la fragmentación de lo real en una multiplicidad de individuos. Los individuos se conciben como entidades espirituales, en la monadología de Leibniz, que viven de manera independiente sin que haya la más mínima relación o contacto entre ellos. ¿Cómo consigue Leibniz conciliar el individualismo con la racionalidad?

*Es a través del repliegue sobre sí mismo y del hecho de no preocuparse más que de sí mismo, por la cultura de su independencia y la sumisión a la ley de la naturaleza (= a la fórmula que la caracteriza), que cada individuo contribuye a manifestar el orden del universo, la armonía y la racionalidad del Todo. Por primera vez, no hay contradicción insuperable entre el cuidado de sí, la preocupación exclusiva por la conservación de “nuestro indivi-*

---

<sup>25</sup> Mesure, Sylvie, Renaut, Alain. *La Guerre des Dieux, Essais sur la Querelle des Valeurs*, Paris, Grasset, 1996, p. 163.

<sup>26</sup> *Ibid.*, pp. 202-205.

<sup>27</sup> Renaut, Alain. *L'Ère de L'Individu, Contribution à une histoire de la subjectivité*, p. 142: “La Fábula de las Abejas de Mandeville explota una estructura intelectual que anuncia la Teoría Liberal de la “mano invisible”, y la evoca singularmente, fuera de toda influencia del individualismo de Leibniz. Conocemos el principio de la Fábula de las Abejas (de Mandeville): Mandeville compara la sociedad con una colmena que vive en una feliz abundancia, pero fuera de toda moralidad: “Los vicios de los particulares contribuía a la felicidad pública”.

duo”, y la afirmación de la racionalidad del Todo, puesto que esta racionalidad preestablecida del universo se expresa a través de la programación de cada “individuo” para realizar “su naturaleza.”<sup>28</sup>

Los liberales, como Adam Smith y Mandeville, presuponen la idea de una armonía preestablecida que permite afirmar la racionalidad de lo real que actúa por detrás de los individuos, garantizando el orden del mundo. La armonía preestablecida de Leibniz garantiza a partir del modelo monadológico un orden del mundo a pesar de la fragmentación de lo real en mónadas sin puertas ni ventanas. De igual modo, la “astucia de la razón” de Hegel y la “mano invisible” de Adam Smith hacen posible, como la armonía preestablecida de Leibniz, que se pueda afirmar la racionalidad de lo real. Los individuos, según la teoría del mercado de Mandeville y de Adam Smith, buscando únicamente satisfacer sus deseos y sus intereses egoístas contribuyen sin saberlo al bien general de la sociedad.<sup>29</sup>

El problema de la monadología es lo más opuesto al planteamiento del empirismo que parte de una receptividad del sujeto respecto a las sensaciones o impresiones del mundo externo: “Designar la determinación monadológica del empirismo, en Berkeley o Hume, podría desconcertar, tanto es verdad que, literalmente, el aparato conceptual de la monadología aquí desaparece: ni es cuestión de mónadas, ni de

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 140.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 145: “ Un paso adelante se ha producido en la emancipación del individuo, más allá de Leibniz, desde Mandeville o incluso desde A. Smith, cuya temática de la “mano invisible” retoma a su manera, fundando propiamente la teoría del mercado, el mismo principio de integración de los valores del individualismo a los valores de la racionalidad (...) El bien de todos se concibe como la resultante espontánea de la manera en el que cada uno, individualmente y egoístamente, con total independencia, sin preocuparse de los otros, ni del bien común, persiguen la realización de sus objetivos propios”.

armonía preestablecida.”<sup>30</sup> No obstante, el empirismo hereda el problema monadológico que se plantea en relación a la individuación de las impresiones que rompen con la idea de un sujeto totalmente transparente a sí mismo que domina por sí mismo la totalidad de sus ideas e impresiones.<sup>31</sup>

La libertad en Leibniz no consiste en la autonomía kantiana entendida como la capacidad del hombre de darse a sí mismo la ley, sino como el cumplimiento por parte de cada mónada de la ley constitutiva de su ser, es decir, auto-des-pliegue de su determinación propia y no auto-determinación.<sup>32</sup> Alain Renaut desarrolla una distinción entre sujeto e individuo que esclarece la postura de Kant (autonomía) frente la postura de Leibniz (individualismo):

Ciertamente la valoración de la independencia como tal conlleva la de- socialización del hombre, a través de la convicción de que el hombre en tanto hombre es el individuo concibiéndose y constituyéndose independientemente de toda relación con la sociedad, como una subjetividad sin intersubjetividad. Pero la valoración de la autonomía (...) no implica de ninguna manera, por su parte, una tal de- socialización.<sup>33</sup>

El principio de independencia de las mónadas permite que cada una de ellas, siguiendo la ley de su propio ser, cumpla con los fines previstos por Dios a través de la armonía preestablecida. Leibniz a través de su monadología, define la libertad como independencia y autosuficiencia, descompo-

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 152.

<sup>31</sup> *Ibid.*, pp. 181-182: “La impresión funciona, por tanto, en el pensamiento de Hume, como un átomo, átomo psíquico, que constituye “una unidad independiente subsistente en sí misma y completa, si se prefiere: una *mónada* en relación a la cual todas las ideas, incluso el yo, son a la impresión lo que los fenómenos, en la monadología leibniziana, son a los principios monádicos”.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 138.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 92.

niendo la comunicación intersubjetiva en beneficio de la afirmación de las individualidades. Con base en esta lectura de Leibniz como padre del individualismo moderno, Alain Renaut rebate la tesis de Heidegger de la modernidad como triunfo hegemónico de la subjetividad:

Cassirer, uniéndose a Dilthey, puede concluir que con la Ilustración emerge un punto de vista historicista, un punto de vista cuya infraestructura filosófica se dejaría incluso situar con precisión en la reinterpretación leibniziana de la sustancia como fuerza produciendo por ella misma la sucesión de sus estados o, si se prefiere, el contenido de su historia: con Leibniz, bien lejos de que sea, como en Descartes, un sustrato indiferente a sus accidentes (por tanto, a su devenir), es la existencia ella misma la que es génesis de un contenido siempre nuevo, desarrollo de una diversidad a partir de sí, por tanto, *historia*.<sup>34</sup>

Leibniz inaugura, según Renaut, una nueva vertiente de la modernidad que da lugar a una concepción del sujeto que no concuerda con el ideal de autonomía, según el cual el hombre es la fuente de sus normas y se da a sí mismo la ley sin referencia a ningún orden natural o divino. Por el contrario, la libertad según Leibniz presupone la armonía preestablecida por Dios, la cual asegura y garantiza la perfección del todo y el perfecto cumplimiento de la razón en lo real:

La posición de nuestro individuo, como enteramente sustraído a la influencia de la exterioridad (notablemente la de los otros) y como regulándose únicamente por medio de su propia naturaleza; por tanto, el arreglo de sí, no como adopción libre (autónomo) de límites impuestos a la naturaleza por la libertad, sino como cumplimiento libre (sin constreñimientos externos) de la naturaleza: nada de lo que le ocurra al individuo puede llegarle del exterior, por reconocimiento del otro individuo como otra libertad limitando la suya, sino que todo lo que le sucede deriva de las leyes de su propia

---

<sup>34</sup> Renaut, Alain. Sosoe, Lukas. *Philosophie du Droit*, PUF, 1991, p. 83.

naturaleza (...) Fantástica disolución paralela de la subjetividad y de la intersubjetividad, la monadología es en este sentido el acto de nacimiento filosófico del individuo y del individualismo.<sup>35</sup>

Descartes sería el padre de la modernidad que afirma la supremacía del sujeto como dueño y señor de la naturaleza,<sup>36</sup> considerándose como el fundador de la idea de sujeto como autonomía, siendo el sujeto el fundamento de su libertad, es decir, de sus leyes y normas. El humanismo moderno, en este sentido, se sustenta en la figura del sujeto que dota al hombre de la capacidad de autonomía:

Es la concepción y la valoración de la humanidad como capacidad de Autonomía (...) El hombre del humanismo es el que no pretende recibir sus normas y sus leyes ni de la naturaleza de las cosas (Aristóteles) ni de Dios, sino que las funda él mismo a partir de su razón y de su voluntad. De este modo el Derecho natural moderno será un derecho subjetivo, puesto y definido por la razón humana (Racionalismo jurídico) o por la voluntad humana (voluntarismo jurídico).<sup>37</sup>

Aquí vemos lo lejos que está Leibniz de asumir conforme al humanismo que el sujeto se identifica con la razón que fundamenta sus propias normas y sus propias acciones. La racionalidad metafísica en Leibniz no se encuentra únicamente en el sujeto considerado como mónada, sino en el orden de lo real o armonía preestablecida por Dios. La racionalidad se realiza de manera perfecta en relación a la totalidad de lo real: “Un

---

<sup>35</sup> Renaut, Alain. *L'Ère de l'Individu, Contribution à une histoire de la subjectivité*, Gallimard, 1989, p. 140.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 137: “La modernidad se había inaugurado a través de la invitación “cartesiana” lanzada al hombre de pensarse como dueño y señor de la naturaleza, por tanto, como al menos destinado a imponer su ley a lo real más que recibirla de él”.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 53. zry, L., Renaut, Alain individuo zacidad de autonom contribuye a manifestar el orden dekl universoduoturaliza (... otro individuo como...)

orden o una inteligibilidad inscritas en el corazón de lo real (...) La monadología es por esencia teodicea.”<sup>38</sup> ¿Qué es cada mónada en relación con el mundo? Un espejo, una perspectiva única y singular del mundo: “Ciertamente, la perspectiva de la teodicea consiste en privilegiar el Todo, mientras que la monadología concede su legitimidad al punto de vista de sus elementos, con esta particularidad (...) que el elemento, la mónada no es lo que es sino expresando el Todo: en tanto que espejo del universo, la individualidad monádica sólo tiene ser en relación con el Todo, atravesada por el universal, de la cual solamente es una perspectiva.”<sup>39</sup> Con el fin de lograr que la razón se vincule con la teodicea, con el orden del mundo establecido por Dios, Leibniz no se limita a desarrollar una “antropología” a la manera de Descartes sino un “antropomorfismo” según la tesis de Heidegger.<sup>40</sup> A partir de Descartes se produce una separación radical entre el hombre y la naturaleza, dando lugar a la aparición del sujeto como nueva figura de la modernidad:

El humanismo moderno consistirá, por tanto, “en valorar al hombre en la doble capacidad de ser consciente de sí mismo (auto-reflexión) y de fundar su propio destino (la libertad como auto-fundación), (...) la idea clásica de la subjetividad concebida como la aptitud, ahí se situaría la humanidad del hombre, de ser el autor consciente y responsable de sus pensamientos y de sus actos, en suma: su fundamento, su *sub-jectum*.”<sup>41</sup>

El propósito de este ensayo es resaltar la figura del sujeto en la historia de la filosofía moderna, centrándome en el pen-

---

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 131: “Heidegger (...) ha visto en esta presentación de la estructura interna de la mónada el gesto de una antropomorfización de la sustancia, y por tanto, el indicio de una nueva etapa, decisiva, en la cual se habría realizado la asignación de la subjetividad como principio y ley de lo real”.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 14.

samiento de Leibniz que no concuerda con figura del sujeto en el sentido de autonomía (Kant) para dar paso a la emergencia del individualismo moderno (Hume, Mandeville, Adam Smith) basado en el principio de independencia, de auto-suficiencia, de cierre categorial del cogito que se separa y se independiza del mundo social con el fin de afirmar su individualidad e independencia; interioridad de la mónada sin relación ni apertura hacia la exterioridad del mundo ni de otras mónadas. La mónada leibniziana constituye un repliegue sobre sí misma, o como diría Deleuze, un pliegue que conecta con el rechazo del barroco de la línea recta a favor de la curvatura del alma.<sup>42</sup>

La independencia de la mónada en el plano horizontal, en relación a las demás mónadas es absoluta, y sin embargo, la independencia de la mónada no es absoluta en relación a Dios, lo cual ha llevado a Manfred Frank a cuestionar que la mónada pueda ser considerada realmente como un individuo: "Un elemento que puede ser retirado del todo por limitación (o que es definido como un caso por medio de una regla general) se denomina *particular*. Los individuos, en la escolástica, pero del mismo modo en Leibniz, son en este sentido, unos particulares, no unos individuos."<sup>43</sup> El sujeto, tal como se distingue del individuo y del particular, es definido como "la estructura general, universal, de la relación

---

<sup>42</sup> Deleuze, Gilles. *El Pliegue, Leibniz y el Barroco*, Barcelona, Paidós, 1989, pp. 37-38: "El mundo es la curva infinita que toca en una infinidad de puntos una infinidad de curvas, la curva de variable única, la serie convergente de todas las series (...) Pero entonces, ¿Por qué no hay un sólo punto de vista universal, por qué Leibniz niega con tanta fuerza "la doctrina de un espíritu universal? ¿Por qué hay varios puntos de vista y varias almas irreductibles, una infinidad? (...) No obstante, es suficiente para mostrar que hay necesariamente una infinidad de almas y una infinidad de puntos de vista, aunque cada alma incluya y cada punto de vista capte la serie infinitamente infinita. Cada uno la capta o la incluye en un orden y según un barrio diferente".

<sup>43</sup> Frank, Manfred. *L'Ultime raison du Sujet*, Paris, Actes Sud, 1988, p. 81.

consigo mismo (la auto-reflexión) que caracteriza todo ser concebido como conciencia (...) el sujeto es el "fenómeno" que cada ser consciente tiene en común con sus semejantes."<sup>44</sup> Según Manfred Frank, el verdadero individuo no es sino aquel que está totalmente desvinculado de la universalidad, y consiguientemente, de la racionalidad, condición que no cumple la mónada leibniziana.<sup>45</sup> La mónada de Leibniz, no es el individuo nietzscheano totalmente liberado de la racionalidad de lo real, sino que está vinculado verticalmente a la perfección divina:

Es a través del repliegue sobre sí mismo y el hecho de no preocuparse más que de sí mismo, por la cultura de su independencia y la sumisión a la ley de la naturaleza (a la fórmula que lo caracteriza), que cada individuo contribuye a manifestar el orden del universo, la armonía y la racionalidad del *Todo*.<sup>46</sup>

Luc Ferry y Alain Renaut han resaltado, a través de sus obras, la importancia de la idea de subjetividad para comprender la modernidad y el pensamiento moderno.<sup>47</sup> Renaut,

---

<sup>44</sup> Renaut, Alain. *L'Ère de l'Individu, Contribution à une histoire de la subjectivité*, Gallimard, 1989, p. 148.

<sup>45</sup> Frank, Manfred. *L'Ultime raison du Sujet*, Paris, Actes Sud, 1988, p. 21: "Lo individual es aquello que es excluido de toda pretensión a la universalidad y no puede ser deducido sin hiato. Denomino particular -y no individual- a aquello que puede ser derivado de lo universal (...) Entiendo por subjetividad la estructura *universal* de una espontaneidad consciente de ella misma, tal como es compartida por *todos los hombres*."

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 140.

<sup>47</sup> Renaut, Alain. *L'Ère de l'Individu, Contribution à une histoire de la subjectivité*, Paris, Gallimard, 1989, p. 57: "La modernidad surge culturalmente con la irrupción del humanismo y filosóficamente con la venida de la subjetividad. (...) A lo largo de su admirable *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, Cassirer se dedica a mostrar cómo la revolución cartesiana, que confirma "la costumbre de situar en el *Cogito* cartesiano el comienzo de la filosofía moderna", ha sido preparada por las diversas corrientes humanistas de la filosofía del Renacimiento; en Gior-



reconoce que la historia de la subjetividad no es lineal ni homogénea sino que ofrece muchas caras y perspectivas, y por tanto, no podemos hablar de una sola modernidad que se despliega a partir de una única concepción de la subjetividad, como pretende Heidegger, sino que podemos advertir además del cogito cartesiano otras formas de la subjetividad que han influido en la historia del pensamiento moderno.<sup>48</sup>

Kant concibe su propia *Crítica de Razón Pura* como una crítica a la metafísica dogmática de Leibniz y de Wolff, que deriva en algunos aspectos importantes del racionalismo de Descartes. Por tanto, la distancia entre Descartes y Kant se puede establecer en relación al concepto de Metafísica: racionalismo dogmático, en el caso de la metafísica de Descartes, Leibniz y Wolf, e idealismo trascendental, en el caso de Kant. El criticismo (kantiano), como señala Jacques Rivelaygue, “se caracteriza, en efecto, por el rechazo del dogmatismo que consiste en estimar que aquello que vale para nuestro pensamiento vale también *ipso facto* para el Ser.”<sup>49</sup> De aquí se deriva, según este autor, que la crítica kantiana a Leibniz se dirija particularmente al principio de razón.<sup>50</sup>

La racionalidad de lo real se determina en Descartes por medio de la “garantía divina” y en Leibniz por medio de la “armonía preestablecida”. No obstante, la mónada de Leibniz se opone al concepto de sustancia pensante de Descartes que está separada radicalmente de la sustancia extensa: “Leibniz

---

dano Bruno, Pico della Mirandola o incluso el sorprendente Ch. de Bovelles...”.

<sup>48</sup> Véase Ferry, L., Renaut, Alain. “Les Subjetivités: Pour une histoire du concept de sujet”, *Système et Critique, Essais sur la critique de la raison dans la philosophie contemporaine*, Ousia, 1992, pp. 250-281. Luc Ferry y Alain Renaut distinguen además del cogito cartesiano, el cogito empirista de Locke, Hume, Berkeley, por una parte, y el cogito criticista de Kant y Fichte, por otra parte.

<sup>49</sup> Rivelaygue, Jacques. *Leçons de Métaphysique Allemande*, Tome I, Paris, Grasset, 1990, p. 45.

<sup>50</sup> *Ibidem*.

combate la reducción cartesiana de la materia a la extensión. Ahí donde Descartes explicaba las leyes del movimiento no haciendo intervenir más que la cantidad de materia y la velocidad, él demuestra que los cálculos cartesianos son erróneos por el hecho de haber eliminado la noción de fuerza. La verdadera realidad será por tanto la fuerza, siendo la materia un simple fenómeno. En consecuencia, el espacio no será más, como en Descartes, una sustancia sino una relación de fuerzas.”<sup>51</sup> Para Leibniz, el principio de continuidad conlleva la negación de todo dualismo (sujeto-objeto) y concretamente del dualismo cartesiano (alma-cuerpo).<sup>52</sup>

La razón crítica de Kant presupone que la razón humana puede limitarse por sí misma, de manera autónoma, sin hacer referencia a ninguna exterioridad divina. A esta tesis se le puede reprochar que el concepto de “cosa en sí” de Kant es un concepto que vuelve a colocar la idea de “Dios” como postulado de la razón práctica. Ni Dios, ni la inmortalidad del alma, ni el mundo como totalidad son cognoscibles por el hombre, pues como defiende Kant, estos son objetos ideales que superan los límites de la experiencia.

Kant despierta de su sueño dogmático a través de Hume, y del empirismo. Sin embargo, tanto el racionalismo como el empirismo constituyen dos figuras del sujeto que Kant va a intentar superar a través de su filosofía crítica. Alain Renaut, en su obra *Kant Aujourd'hui*, define la filosofía crítica de Kant, o en otras palabras, el criticismo kantiano como la postura

---

<sup>51</sup> Renaut, Alain. *L'Ère de l'Individu, Contribution à une histoire de la subjectivité*, Paris, Gallimard, 1989, p. 116.

<sup>52</sup> *Ibid.*, pp. 134-135: “Como monadología, la ontología leibniziana es anti-dualista, y por tanto, *inmaterialista*, por poco que denominemos “materialismo” la tesis que opone radicalmente la materia al espíritu haciendo de ella una existencia exterior y heterogénea a este último. En este sentido, la filosofía de Leibniz participa del mismo movimiento que el de Berkeley (...) En ambos casos, según un gesto que tiene como determinación el idealismo, lo real tiene la estructura del espíritu”.

filosófica que deja fuera del ámbito del conocimiento a la "Cosa en sí."<sup>53</sup>

Se abre un camino que explora Leibniz al no considerar a Dios como parte de la cadena de los seres:<sup>54</sup> "Leibniz no piensa la realidad a partir de su "garantía" mediante el ser perfectísimo, como aún pretendía Descartes, sino como necesidad inmanente de la *posibilidad* más perfecta: la realidad es consecuencia de la posibilidad. "La Creación sólo es entonces una suposición accesoria acerca de cómo se lleva cabo ese trasvase de lo mejor posible a la existencia."<sup>55</sup>

Leibniz refuerza considerablemente, en este punto, el razonamiento de Descartes al hacer intervenir su propia definición de lo posible: "ciertamente las esencias son de lo posible, pero no hay que omitir *lo que hay de real en la posibilidad*."<sup>56</sup> Desde el punto de vista de Leibniz, como señala Rivelaygue, "las esencias no son simples posibilidades lógicas, sino que son unos posibles reales, caracterizados por una tendencia a existir. Existe por tanto ahí una *realidad de los posibles y de las verdades eternas*."<sup>57</sup>

---

<sup>53</sup> Renaut, Alain. *Kant Aujourd'hui*, Paris, Aubier, 1997, pp. 86 y ss.

<sup>54</sup> Rivelaygue, Jacques. *Leçons de Métaphysique Allemande*, Tome I, Paris, Grasset, 1990, p. 49: "La verdadera razón suficiente debe buscarse fuera de la serie. Mientras permanezca en la serie de los acontecimientos internos a la mónada, yo no encuentro jamás la razón suficiente, ya sea que me hallo arrastrado a una regresión al infinito en la cadena de las causas eficientes, sea que no logro establecer la relación entre el término de la serie (el fin perseguido por la sucesión de los acontecimientos) y su origen (de lo que parte la serie y por lo que pasa para perseguir el objetivo).

<sup>55</sup> Blumenberg, Hans. *Salidas de Caverna*, Madrid, A. Machado Libros, 2004, p. 391.

<sup>56</sup> Rivelaygue, Jacques. *Leçons de Métaphysique Allemande*, Tome I, Paris, Grasset, 1990, p. 59.

<sup>57</sup> *Ibidem*.

Solamente para un ser como Dios el mundo es concebible como plenamente racional y perfectamente inteligible.<sup>58</sup> Una de las inquietudes que despierta la monadología de Leibniz es la manera en que el individuo se sitúa en relación con el Todo: por una parte, “cada mónada está determinada en su *esse* por la *vis* (*perceptio, appetitus*). *Cada sustancia es mónada.*”<sup>59</sup> Por otra parte, cada mónada es una perspectiva del todo, con lo cual cabe pensar que existen tantas perspectivas como mónadas: “Leibniz- conocemos la célebre metáfora de la ciudad que “contemplada desde diferentes lados parece totalmente otra- hace de cada mónada un “punto de vista” o “una perspectiva” sobre el mundo.”<sup>60</sup> El perspectivismo de Nietzsche es el que destruye todo fundamento racional de lo real. Nietzsche representaría una monadología sin Dios y sin teodicea,<sup>61</sup> y por tanto, un individualismo sin armonía preestablecida. Leibniz sostiene la fragmentación de lo real en mónadas sin puertas ni ventanas, pero por otro lado, reconoce el orden del mundo como sistema y armonía preestablecida.

La objetividad kantiana se sustenta en la intersubjetividad. La filosofía crítica de Kant establece que es partiendo de las representaciones del sujeto que hay que distinguir entre aquellas representaciones subjetivas que sólo son válidas para un individuo particular y aquellas que son válidas universalmente para cualquier sujeto. La teoría de la “cosa en sí”, todavía presente en la metafísica de Descartes, desaparece en la teoría de la objetividad de Kant. Éste es el momento que define la postura crítica de Kant respecto a todas las me-

---

<sup>58</sup> Ferry, Luc, *Kant. Une lecture des Trois “Critiques”*, Paris, Grasset, 2006, p. 34.

<sup>59</sup> Renaut, Alain. *L'Ère de l'Individu, Contribution à une histoire de la subjectivité*, Paris, Gallimard, 1989, p. 35.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 212: “Esta verdad de la idea monadológica, Nietzsche la hace surgir con toda claridad por la manera en que inventor de una monadología sin teodicea, también lo es de un individualismo sin Sujeto”.

tafísicas dogmáticas, como la de Descartes y la de Leibniz, que conciben a Dios como garante del conocimiento objetivo (Descartes) y del orden racional del mundo (Leibniz).

### Referencias

- Cassirer, Ernst. *El problema del Conocimiento en la Filosofía y en la Ciencia Moderna II*, México, FCE, 1986.
- . *La Filosofía de la Ilustración*, México, FCE, 1997.
- Belaval, Yvon. *Leibniz, Initiation à sa Philosophie*, Paris, Vrin.
- Blumenberg, Hans. *Salidas de Caverna*, Madrid, A. Machado Libros, 2004.
- Deleuze, Gilles. *El Pliegue, Leibniz y el Barroco*, Barcelona, Paidós, 1989.
- Descartes, René. *Méditations Métaphysiques*, Paris, PUF, 2010.
- Descombes, Vincent. *Le Complément de sujet, Enquête sur le fait d'agir de soi-même*, Paris, Gallimard, 2004.
- . Larmore, Charles. *Dernières Nouvelles du Moi*, Paris, PUF, 2009.
- Dumont, Louis. *Essais sur l'Individualisme, Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, 1983.
- Ferry, Luc. *Kant, Une lecture des Trois "Critiques"*, Paris, Grasset, 2006.
- . Renaut, Alain. *Système et Critique, Essais sur la critique de la raison dans la philosophie contemporaine*, Bruselas, Ousia, 1992.
- Frank, Manfred. *L'Ultime raison du Sujet*, Paris, Actes Sud, 1988.
- Heidegger, Martin. *Nietzsche II*, Destino, 2002.
- . *La Proposición del Fundamento*, Traducción y nota de Félix Duque y Jorge Pérez de Tudela, Ediciones del Serbal, 2002.

- Kant, I. *Critique de la Raison Pure*, Traduction, présentation et notes par Alain Renaut, Paris, Flammarion, 2006.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Monadología*, Introducción de Gustavo Bueno, Oviedo, Clásicos el Basilisco, 1981.
- *Discurso de Metafísica*, Versión, Prólogo y notas de Julián Marías, Madrid, Alianza, 1986.
- *Discusión Metafísica sobre el Principio de Individuación*, Introducción, traducción y notas de Mauricio Beuchot, México, UNAM, 1986.
- *Escritos en torno a la Libertad, el Azar y el Destino*, Selección, Estudio Preliminar y notas de Concha Roldán Panadero, Madrid, Tecnos, 1990.
- Lovejoy, Arthur O. *La Gran Cadena del Ser, Historia de una Idea*, Barcelona, Icaria, 1983.
- Mesure, Sylvie, Renaut, Alain. *La Guerre des Dieux, Essais sur la querelle des valeurs*, Paris, Grasset, 1996.
- Ortega y Gasset, José. "La idea de Principio en Leibniz y la Evolución de la Teoría Deductiva", en *Obras Completas*, tomo VIII, Madrid, Alianza, 1994.
- Renaut, Alain. *L'Ère de L'Individu, Contribution à une histoire de la subjectivité*, Paris, Gallimard, 1989.
- *L'individu, Réflexion sur la philosophie du sujet*, Paris, Hatier, 1995.
- *Kant Aujourd'hui*, Paris, Aubier, 1997.
- , Sosoe, Lukas. *Philosophie du Droit*, PUF, 1991.
- Rivelaygue, Jacques. *Leçons de Métaphysique Allemande*, Tome I, Paris, Grasset, 1990.
- Taylor, Charles. *Fuentes del Yo, La Construcción de la Identidad Moderna*, Barcelona, Paidós, 1996.
- Veyne, Paul, et al. *Sur L'individu, Au colloque de Royaumont*, Paris, Seuil, 1987.

V  
EL PROBLEMA  
DEL FUNDAMENTO





# LEIBNIZ Y HEIDEGGER: LOS PRINCIPIOS DEL PENSAMIENTO Y LA DIFERENCIA ENTRE *SER* Y *ENTE*

Roberto Estrada Olguín  
Universidad Autónoma de Ciudad Juárez

## Introducción

Sin duda Leibniz es conocido por el principio de razón suficiente, sin embargo, no sólo formuló ese principio.<sup>1</sup> Podemos decir, de manera más radical, que el pensamiento de Leibniz gira todo él alrededor del concepto de principio. Por ello, José Ortega y Gasset lo ha llamado “el hombre de los principios” entre los hombres de los principios, los filósofos; y a su

---

<sup>1</sup> Ortega y Gasset ha listado diez principios usados por Leibniz y señala que de esos diez principios sólo dos (el principio de identidad y el principio de contradicción) no fueron introducidos por el pensador de Leipzig (Ortega y Gasset, José. *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, Buenos Aires, Emecé, 1958, pp. 13-16).

doctrina la ha calificado como principialismo.<sup>2</sup> Por otra parte, Heidegger no sólo habla de los principios metafísicos de la lógica cuando aborda alguna reflexión sobre el pensamiento de Leibniz, sino que, casi siempre que el pensamiento de este último es objeto de la atención del primero, está en cuestión uno de los famosos principios del filósofo de Leipzig, sea el principio de identidad (y con este el principio de no contradicción), sea el principio de razón suficiente o el principio de los indiscernibles. Además de esta concentración en los principios, encontramos en los escritos de Heidegger otra peculiaridad: que le dedicó mucho espacio y tiempo al pensamiento de Leibniz. Si echamos una mirada a la obra del filósofo de la Selva Negra notamos que, al parecer, son muy pocos los filósofos -en general, pero en este caso nos referimos, particularmente, a los filósofos modernos- que juzgó como uno de los más decisivos de la historia, para ser digno de su atención y dedicarle tiempo y espacio; y de estos considerados como decisivos para la historia, su curiosidad fue atraída casi exclusivamente por filósofos de origen germánico.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> Algunas interpretaciones sobre el rol de los principios en el pensamiento de Leibniz que considero relevantes para reanudar la cuestión son: en el año 1900 Russell en su exposición crítica de la filosofía de Leibniz inicia con un capítulo que titula "Leibniz's premisses"; Heidegger, por su parte, en 1928 habla de los principios metafísicos de la lógica en Leibniz; ya se ha mencionado la perspectiva de Ortega y Gasset, cuyo texto sobre Leibniz lleva por título La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva; más recientemente, en 1997 Renato Cristin escribe sobre las afinidades entre la fenomenología y la monadología, pero inicia con la relación entre el principio de razón y la fenomenología; en 1998 Julio César Kruger Castro escribe sobre el principio de razón suficiente en Leibniz. La referencia completa de estos textos puede consultarse en la Bibliografía que aparece al final de este trabajo.

<sup>3</sup> En 1922 Heidegger escribió a su almita: "He alcanzado una gran seguridad, en verdad ya no tengo nada que aprender de los filósofos contemporáneos, me resta sólo medir mis fuerzas con los que juzgo los filósofos más decisivos de la historia". Cfr. Heidegger, Martin. *Alma mía*

En los escritos de Heidegger podemos encontrar menciones al pensamiento de Berkeley, por ejemplo, en el texto “Hegel y los griegos”, o menciones de los nombres de Hume y Hobbes pero no pasa de una simple mención crítica, por lo general muy breve; John Locke está absolutamente ausente. Los filósofos franceses no tienen mejor suerte: Bergson y Pascal<sup>4</sup> son mencionados en diversos lugares, pero nunca merecieron tiempo ni espacio exclusivo para ser expuestos; Descartes es el pensador francés que, quizás, logró merecer tiempo y espacio en el pensamiento de Heidegger, pero siempre en el marco de un tema más general y nunca en una exposición particular y exclusiva de su pensamiento,<sup>5</sup> sino en discusión con algún otro filósofo. En cambio, los filósofos de origen alemán tienen toda la atención de Heidegger, particularmente, Leibniz, Kant, Schelling, Hegel, Nietzsche y Husserl. De estos últimos, Leibniz ocupa un lugar especial, como intentaremos mostrar más adelante. Si esta percepción es

---

*cartas a su mujer Elfride 1915-1970*, traducción de Sebastián Sfriso, Manantial, 2008, p. 133.

<sup>4</sup> Ángel Xolocotzi señala lo siguiente: “De acuerdo con Ochsner, Heidegger organizaba en esos meses [marzo-mayo de 1945] una actividad académica sobre Pascal, así consta en la carta [de Ochsner] a Tecklenborg del domingo después de la Pascua de 1945: ‘Heidegger quiere iniciar un grupo de trabajo sobre Pascal: esprit de géométrie et de finesse, al que me ha invitado, en caso de que el gobierno lo apruebe’”. Cfr. Ángel Xolocotzi y Luis Tamayo, *Los demonios de Heidegger*, Madrid, Editorial Trotta, 2012, p. 106, nota 8.

<sup>5</sup> Según lo que conocemos de los escritos de Heidegger, el pensamiento de Descartes está presente en diversas partes de su obra desde antes de Ser y tiempo, pero siempre en el marco de la exposición del pensamiento de algún filósofo alemán, por ejemplo, de Nietzsche o de Husserl. El único lugar de la obra de Heidegger, que conocemos, en el cual Descartes tiene un lugar exclusivo es el curso sobre la historia de la filosofía de Tomás de Aquino a Kant (Cfr. Heidegger, 2006). Sin embargo, en la obra de Heidegger existen exposiciones relativamente amplias y relativamente independientes del pensamiento de Descartes, por ejemplo, en el *nihilismo Europeo* en *Nietzsche II* y en *Introducción a la investigación fenomenológica*.

correcta, entonces, la pregunta obvia es: ¿A qué se debe la preferencia de Heidegger por el pensamiento germano?, y una posible respuesta, así mismo obvia, es que se debe a una cuestión nacionalista. En lo que sigue intentaremos complementar tanto la obviedad de la pregunta como la obviedad de la respuesta. En las siguientes páginas, pretendemos mostrar que la distinción entre ser y ente es el principio interpretativo que sigue Heidegger cuando emprende su enfrentamiento con el pensamiento de Leibniz y la correspondencia entre, por un lado, esta distinción y, por otro lado, la comprensión de la verdad en el pensamiento del filósofo de la Selva Negra. El propósito de este escrito no es una investigación exhaustiva de la interpretación que lleva a cabo Heidegger de la filosofía de Leibniz, se pretende únicamente indicar el punto de partida de un posible camino de interpretación. Cabe advertir, además, que este trabajo tampoco pretende rebasar los límites de la descripción, pues antes de pretender ser propositivo debemos tener claridad sobre la situación o problema sobre el cual se intenta proponer algo y el autor de este escrito necesita, primero, tener clara su propia comprensión de las ideas de los filósofos mencionados. Por lo pronto, creemos que Heidegger piensa que Leibniz deja sin pensar el ser que se encuentra latente en su pensamiento de los principios y que para intentar pensar el ser es necesario distinguirlo del ente. Esperamos mostrar esta idea en lo que sigue.

Para llevar a cabo nuestra tarea, que intentará complementar la pregunta y la respuesta anteriores, hemos organizado nuestra exposición de la siguiente manera: en un primer apartado intentamos mostrar cuál es la razón por la cual Heidegger considera a Leibniz un pensador esencial en la historia de la filosofía. En el segundo apartado exponemos la preocupación de Heidegger sobre el principio de identidad en Leibniz, intentamos exponer la interpretación de este principio llevada a cabo por Heidegger en la conferencia *identidad y diferencia* y pretendemos mostrar que como base de dicha interpretación

está la diferencia entre ser y ente. Luego, exponemos la interpretación que lleva a cabo Heidegger sobre el principio de razón suficiente en el texto: *La Proposición del fundamento*, e intentamos mostrar que también esta interpretación tiene como base la diferencia entre ser y ente. En el tercer apartado, a través de la definición de la verdad como identidad (verdad proposicional) en el pensamiento de Leibniz, intentamos mostrar que en las interpretaciones heideggerianas anteriores –del principio de identidad y del principio de razón suficiente– está presente la comprensión de la verdad fundamentada por la diferencia entre ente (verdad óptica) y ser (verdad ontológica).

La presencia de Leibniz en el pensamiento de Heidegger

El principio de razón suficiente, quizás, es la sentencia que expresa el pensamiento básico de la filosofía de Leibniz. Martin Heidegger, por su parte, ha tratado sobre la filosofía de Leibniz en muchas ocasiones. Christophe Perrin ha señalado las ocasiones en las cuales Heidegger se ha dedicado al pensamiento de Leibniz:<sup>6</sup> dos cursos, el último en Marburgo de 1928 y el último en Friburgo de 1955-1956; cuatro seminarios en Friburgo que inician en 1929-1930, 1933-1934, 1935-1939 y terminan en 1940-1941, así como diversos lugares dispersos donde puede haber una simple mención o un desarrollo de algún tema, de los cuales el autor francés menciona dos: *De la esencia del fundamento* y *Del nihilismo europeo*. Pero existen otros lugares en la obra del pensador alemán donde el pensamiento de Leibniz es analizado, particularmente en la conferencia titulada *El Principio de Identidad*, en el cual si bien no se menciona expresamente al pensador de Leipzig, es claro que trata del otro gran principio del pensamiento de este

---

<sup>6</sup> Perrin, Christophe. "Heidegger et Leibniz: de la simplicité de la rien", en *Kleis-Reveu Philosophique: melanges phenomenologiques*, núm. 7, abril, 2008a, pp. 43 y 44. (Revista en línea: <http://www.revue-klesis.org/index.html>).

último. Como podemos percatarnos estas ocasiones no son pocas. Los filósofos modernos que llaman su atención son, además de Descartes, Leibniz, Kant, Hegel, Schelling; y sus coetáneos Nietzsche y Husserl.<sup>7</sup> Esta corta lista no es casual, pues es la tradición del idealismo alemán. Si bien, según Heidegger, Descartes da el primer paso en la transformación del *hypokeímenon* en la subjetividad, con el ego *percipens* o *mens*, Leibniz da el segundo paso con el *percipere*, *appercipere* o *monas*.<sup>8</sup> Parece, entonces, que Leibniz es el filósofo moderno al que Heidegger le ha dedicado más tiempo y atención. En otras palabras, si bien Descartes es el iniciador de la filosofía moderna, Leibniz es el iniciador del idealismo alemán y el idealismo alemán es la metafísica que sustituye la metafísica antigua y medieval.

Según Heidegger es necesario entender más íntimamente los motivos por los cuales a Leibniz se le ha llamado el filósofo de los principios y a su pensamiento calificado de principialismo. El título del texto, que ha llegado hasta nosotros, del último seminario que Heidegger impartió en Friburgo en

---

<sup>7</sup> Heidegger trata expresamente el pensamiento de Descartes en el curso que impartió en Marburgo en el invierno de 1926-1927: Historia de la filosofía de Tomás de Aquino a Kant, donde también dedica una sección a Leibniz y otras a Spinoza, Christian Wolff y Cristian August Crusius (Cfr. Heidegger, Martin, Gesamtausgabe v. 23 *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*, Frankfurt AM Main, Vittorio Klostermann, 2006). Según Ángel Xolocotzi, quien parece que ha consultado directamente la Quästurakten del Archivo de la Universidad de Friburgo, además de lo que ya se ha indicado, Heidegger impartió dos seminarios más donde trata el pensamiento de Descartes: el seminario de 1920-1921 sobre "Las meditaciones de Descartes" y el seminario de 1929-1930 sobre "La verdad y certeza a partir de Descartes y Leibniz". Cfr. Xolocotzi, Ángel, *Facetas Heideggerianas*, Libros de Homero-BUAP, México, 2009, pp. 25 y ss.

<sup>8</sup> Cfr. Heidegger, Martin, Gesamtausgabe v. 49, *Die Metaphysik des Deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (1809), Frankfurt AM Main, Vittorio Klostermann, 1991, pp. 162-163.

1955: *Der Satz vom Grund*, no es traducción directa de la versión latina del *principium rationis*; ni Grund expresa la comprensión exacta de *ratio ni Satz o Grundsatz* la comprensión exacta de *principium*. Arturo Schopenhauer también traduce el *principium* latino como Grund Satz en su famoso libro titulado Ueber die vierfache wurzel dis satzes vom zureichenden Grunde. En la proposición del fundamento Heidegger afirma que la traducción de *principium* por la palabra alemana Grundsatz se remonta al siglo XVIII, junto con las palabras *Absicht* por *intentio*, *Ausdruck* por *expressio*, *Gegenstad* por *obiectum* y *Dasein* por *praesentia*.<sup>9</sup> Con base en esta afirmación podemos indicar que el giro semántico se ubica más bien en el paso del significado desde el mundo griego al mundo romano. La esencia de la transformación o periodo de incubación del *principium rationis sufficientis* (principio de razón suficiente) a la *Satz vom Grund* (la proposición del fundamento), es que el principio se convirtió en *propositio*, en proposición, en Satz. Según Heidegger, la filosofía moderna surge de la filosofía griega transformada por el pensamiento romano y medieval. De manera que la comprensión de las palabras modernas, como las citadas en este párrafo, deben tomar en cuenta sus relaciones y transformaciones experimentadas en la traducción e interpretación del griego al latín y de éste a las lenguas modernas.

¿Por qué Leibniz es uno de los pensadores modernos al que Heidegger haya dedicado más tiempo para estudiarlo y para exponer su pensamiento? La exposición del pensamiento de Leibniz, en los escritos de Heidegger, casi siempre se llevan a cabo en el contexto de la discusión sobre la lógica y, este último, ha expresado al menos en dos ocasiones uno de los motivos por los cuales el pensamiento del filósofo de Leipzig

---

<sup>9</sup> Heidegger, Martin. *La proposición del fundamento*, traducción de Felix Duque y Francisco Pérez de Tudela, Ediciones del Selbal, Barcelona, 2003, pp. 38-41.

fue tan amplia y largamente tratado por el pensador de la Selva Negra:

Una posición histórica así se puede realmente encontrar: en Leibniz (1646-1716). En él no sólo se aúnan la tradición antigua y medieval en una forma nueva e independiente, sino que también da pie a nuevas cuestiones y ofrece indicaciones para tareas que, en parte, únicamente han sido afrontadas en tiempos muy recientes. De esta forma, de Leibniz obtendremos importantes perspectivas para los problemas fundamentales de la lógica tanto retrospectivamente hacia el pasado como prospectivamente hacia el presente.<sup>10</sup>

Así mismo, en otro pasaje de su extensa obra, podemos leer:

El principio de identidad mira hacia delante y hacia atrás: hacia adelante en el campo de que parte lo que se dice en la conferencia sobre <<La cosa>>...hacia atrás en el campo del origen de la esencia de la metafísica, cuya constitución se encuentra determinada por la diferencia.<sup>11</sup>

El primer fragmento habla en el contexto de los “principios metafísicos” de la lógica y se intenta argumentar a favor de una lógica diferente (una lógica filosófica) con respecto a la lógica tradicional; el segundo fragmento se encuentra ubicado en el contexto del intento de pensar la identidad, principio de la lógica. En ambos textos se trata sobre los principios de la lógica: en el primero se aborda el principio de razón suficiente -*Der satz Grund*- y, en el segundo, el principio de identidad -*Der Satz Identität*-. Puesto que, como ya se ha sido señalado, la palabra alemana *Satz* no expresa de manera exacta la comprensión de la palabra latina *principium*, sino que hay en esa traducción una transformación en el significado, entonces, el uso de la palabra *Satz* en las ex-

---

<sup>10</sup> Heidegger, Martin. *Principios metafísicos de la lógica*, traducción de Juan José García Norro, Madrid, Editorial Síntesis, 2009, p. 33.

<sup>11</sup> Heidegger, Martin. *Identidad y Diferencia*, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Editorial Anthropos, 1990, p. 57.



presiones en alemán tiene la intención de mostrar que se trata de la identidad y de la razón suficiente como principios en tanto proposiciones. Según los fragmentos citados, Leibniz está en un punto de transición entre lo anterior y lo posterior, es decir, en “una posición histórica”, pues “en él no sólo se aúnan la tradición antigua y medieval en una forma nueva e independiente, sino que también da pie a nuevas cuestiones y ofrece indicaciones para tareas que, en parte, únicamente han sido afrontadas en tiempos muy recientes”; la importancia de Leibniz, según Heidegger, está en que inicia una nueva etapa de la metafísica moderna, de la cual Descartes ha dado el primer paso y Leibniz el segundo.<sup>12</sup>

### La proposición del fundamento y la diferencia ontológica

El texto correspondiente al último curso impartido por Heidegger en Friburgo, en el invierno de 1955-1956, lleva por título *Der satz vom Grund* que es la traducción del *principium rationis sufficientis*. Este texto inicia con la inversión de la formulación del *principium rationis*; tradicionalmente dicho principio se fórmula de la siguiente manera: *Nihil est sine ratione*, lo cual es una formulación negativa. Esta formulación contiene dos negaciones nada y sin por lo cual se puede formular el principio de manera afirmativa: *omne ens habet rationem*, todo ente tiene un fundamento. La formulación negativa tiene menos el carácter de una constatación que la formulación afirmativa:

El enunciado afirmativo: <<todo ente tiene un fundamento>>, suena como una constatación [...]. Una constatación se deja examinar en cuanto al hecho de si lo constatado es el caso, y hasta qué punto. ¿Podemos comprobar, acaso, si todo

---

<sup>12</sup> Cfr. Perrin, Christophe. “Leibniz, la vérité de Descartes selon Heidegger”, en *Laval theologique et philosophique*, vol. 64, núm. 2, 2008b, pp. 527-540.

ente tiene un fundamento? Para llevar a cabo esa comprobación, tendríamos que poner delante de nosotros a todo ente que es, era y será en cualquier tiempo y lugar, a fin de examinar luego hasta qué punto conlleva por sí un fundamento. Una tal comprobación le queda denegada al hombre.<sup>13</sup>

El principio de razón suficiente o la proposición del fundamento que enuncia que nada es sin fundamento, en su formulación afirmativa, ha revelado que ella no puede constatar, que la proposición del fundamento no tiene fundamento o que el principio de razón suficiente carece de razón. Así pues, este principio parece que no dice nada sobre el fundamento.<sup>14</sup> Esta paradoja permite plantear el problema y dirigirse hacia el cuestionamiento acerca de lo que sea el fundamento por sí mismo. Para intentar avanzar hacia este cuestionamiento Heidegger gira alrededor de la proposición del fundamento bajo cinco temas principales.

Antes que nada, debemos notar que se hace una distinción de tres formulaciones del principio de razón suficiente realizada por el propio Leibniz: 1) la formulación vulgar, 2) la formulación rigurosa y 3) la formulación completa. El primero de los cinco temas principales lo ha tocado Heidegger en el curso *La proposición del fundamento* (en las primeras dos lecciones), cuando trató la versión corriente del principio *-nihil est sine ratione-*, el cual resuena en el pensamiento occidental desde siempre, no es una idea exclusiva de la modernidad que todo lo que ocurre tiene una causa; pero fueron necesarios dos mil trescientos años para la formulación proposicional del principio, la pregunta que dirige este

---

<sup>13</sup> *Ibidem.*, pp. 25-26.

<sup>14</sup> "El 'principio de razón' como 'principio supremo' parece rechazar de antemano cosas tales como un problema del fundamento. ¿Pero, entonces, el 'principio de razón' es un enunciado sobre el fundamento como tal? ¿Descubre la esencia del fundamento como principio supremo?" Heidegger, Martin. *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*, traducción de Xavier Zubiri y Eduardo García Belsunce, Buenos Aires, Ediciones Siglo Veinte, 1987, p. 63.

rodeo es: “¿dónde y cómo ha dormido tanto tiempo la proposición del fundamento, anticipando en su sueño lo en ella impensado?”<sup>15</sup> Esta pregunta contiene tácitamente dos aspectos, el primero, es que algo está latente en el principio; y, el segundo, es que hay en el principio algo impensado. El tiempo que tardó el principio en formularse en una proposición, primer tema en este rodeo, corresponde con el tiempo que ha permanecido sin ser pensado lo latente en el principio de razón suficiente.

El segundo tema principal se ha vinculado a la formulación rigurosa del principio de razón suficiente, *principium reddendae rationes sufficientis*: el principio de volver a dar el fundamento. Este tema consiste en la inversión de las palabras en la “proposición” del fundamento. En esta formulación parece que el fundamento es una cosa distinta de la proposición; en ella se habla de otra cosa distinta a la proposición. Pero cuando la proposición es tomada como fundamento, entonces, la proposición del fundamento es puesta como fundamento, por ello Heidegger la llama proposición fundamental. Esta inversión de “proposición del fundamento” a “proposición fundamental”, está envuelta en un círculo, que está implícito en la falta de fundamento de la proposición del fundamento.

Este carácter circular de la proposición se debe, según Heidegger, al hecho de que la proposición del fundamento no es como el resto de las proposiciones gramaticalmente entendidas. Más aún, es probable que lo que se quiera significar con la proposición del fundamento no se pueda alcanzar mediante la formulación gramatical de las proposiciones.<sup>16</sup> El

---

<sup>15</sup> Heidegger, Martin. *La proposición del fundamento*, traducción de Felix Duque y Francisco Pérez de Tudela, Barcelona, Ediciones del Selbal, 2003, p. 85.

<sup>16</sup> Un mismo tipo de circularidad se encuentra en las cuestiones planteadas en *¿Qué es metafísica?*, por ejemplo, la pregunta: ¿qué es la nada?, pregunta que ya en la posibilidad misma de su formulación implica una

principio que dice *Nihil est sine ratione*, que nada es sin razón, obliga a la autorreferencialidad y, por tanto, a cuestionar sobre el fundamento de la proposición que exige un fundamento para todo ente: ¿Por qué todo tiene un fundamento? Cualquier respuesta que intentemos nos conduce al infinito, pues estamos obligados a continuar preguntando subiendo el nivel discursivo. En todo esto está presupuesto lo que se entienda por fundamento. Este carácter circular de la proposición del fundamento y este presupuesto de lo que sea fundamento, hace del principio de razón suficiente una proposición fundamental y, por tanto, un principio. Es decir, el principio ha llegado a expresarse en una proposición y desde ese momento todo principio se expresará en proposición y, por tanto, se ha erigido en un principio supremo del pensamiento. El tiempo de incubación ha llegado a su fin cuando el principio se ha expresado como proposición, *propositio*.

En suma, el principio de razón suficiente, interpretado en su formulación rigurosa, como volver a dar (*reddendae*) un fundamento, es síntoma del cambio operado en la modernidad sobre la comprensión de los entes como objetos y el pensamiento como sujeto. Los entes comprendidos como estando allí frente y a disposición del pensamiento, entendido como sujeto, para que pueda entregarle y restituirle su fundamento y así representarlo. El mérito de Leibniz y de su época es presentar el principio de razón suficiente –junto con todos los otros principios– como proposición. Esta presentación marca la diferencia con toda la metafísica anterior a la época moderna.

El tercer tema abordado en La proposición del fundamento se relaciona estrechamente con la formulación de la proposición del fundamento de manera completa. Ahora, se comprende esta proposición no sólo de manera rigurosa sino,

---

contradicción, pues se cuestiona en la dirección de ser algo; y también en La tesis de Kant sobre el ser, donde se trata la frase del filósofo crítico: el ser no es un predicado real (*Cfr. Ibidem.*)

además, de manera completa al catalogarlo de grande, magno y nobilísimo.<sup>17</sup> La formulación rigurosa implica un llamado del principio a devolver, restituir, entregar un fundamento a todo ente, lo cual según Heidegger, corresponde con un representar. Es decir, el cambio que constituye la particularidad de la modernidad en tanto se comprende a los entes como objetos y al pensamiento como sujeto, significa entender los entes distintos al ser humano como cosas que están allí delante de él a la disposición del pensar representativo, del pensamiento entendido como sujeto. Esta interpelación, este llamado y el problema circular del fundamento, conducen el cuestionamiento sobre el fundamento hacia una región distinta del ámbito de las proposiciones y, por tanto, lejos de la proposición del fundamento. En una palabra, la proposición del fundamento no versa sobre el fundamento, lo da por supuesto.

El cuarto tema es la distinción entre tener fundamento y estar afectado por el principio de razón suficiente. Dicho brevemente, la distinción entre “por qué” y “porque”. El tercer tema mostró que el cuestionamiento a cerca del fundamento sale del ámbito de las proposiciones y que, por tanto, la proposición del fundamento no trata sobre el fundamento. Ahora, en el cuarto tema se elabora la distinción entre poder dar, restituir, entregar un por qué y tener un fundamento. Quizás sea imposible proporcionar el porqué de que nada sea sin una razón, pero esa imposibilidad no implica que el principio de razón suficiente no tenga fundamento. En otras palabras, quizás la proposición del fundamento no tenga “por qué”, pero sí tiene fundamento. Pero este fundamento debe buscarse en un ámbito distinto al de la propia proposición.

Los cuatro temas anteriores han servido de preparación para el quinto tema, en ellos se ha pasado de elaborar el pro-

---

<sup>17</sup> Heidegger, Martin. *La proposición del fundamento*, traducción de Felix Duque y Francisco Pérez de Tudela, Barcelona, Ediciones del Selbal, 2003, pp. 85 y ss.

blema de la proposición del fundamento hasta mostrar que el cuestionamiento sobre el fundamento no puede ser tratado en el campo de las proposiciones. Si queremos cuestionar sobre qué es fundamento debemos abandonar el ámbito de las proposiciones y entrar a una comarca desconocida o conocida por pocos y con dificultad. Para intentar encaminarnos hacia el campo donde podemos cuestionar sobre el fundamento, afirma Heidegger, debemos hacer un cambio en la tonalidad de la proposición del fundamento.<sup>18</sup> Heidegger también habla de este cambio de tonalidad de la proposición cuando trata acerca del principio de identidad, como veremos más adelante. Para explicar ese cambio en el tono de la proposición, recordemos la formulación inicial que dice así: *Nihil est sine ratione*, nada es sin razón, en esta formulación negativa se esconde aún aquello de lo cual se habla en la proposición. Pero su versión afirmativa resulta menos encubridora: *omne ens habet rationem*, todo ente tiene un fundamento. En esta forma se evidencia aquello sobre lo cual habla el principio, los entes. La proposición del fundamento no habla sobre el fundamento, sino que versa sobre los entes. El cambio de tonalidad consiste en poner énfasis en partes diferentes de la proposición.

Previamente, en las versiones anteriores, la tonalidad estaba puesta, según Heidegger, con énfasis en las siguientes partes de la proposición: "*Nihil*" *est* "*sine*" *ratione*, nada es sin fundamento, el énfasis está puesto en las partes nada y sin. La versión afirmativa dice: *omne ens habet rationem*, aquí ha desaparecido el "*es*", lo cual puede confirmar que el énfasis no estaba en dicho elemento, sino en el *ens*, en los entes que han sustituido a *nihil*, nada, de la versión negativa. Así el cambio de tonalidad se produce cuando el énfasis se cambia en los elementos de la siguiente manera: *Nihil "est" sine "ratione"*. Ahora los elementos destacados son el "*es*" y el "*funda-*

---

<sup>18</sup> Cfr. Heidegger, Martin. *Op. cit.*, séptima lección, pp. 81 y ss.

mento". De esta manera se pretende expresar la unidad de ser y fundamento. Esta relación entre ser y fundamento parece constituir el ámbito dentro del cual puede ser tratado el problema del fundamento. Dicho con otras palabras, la versión positiva del principio esconde la referencia al ser, puesto que se refiere directamente al ente, *omne ens*, mientras que la versión negativa mantiene la referencia al ser con el "*est*"; esta referencia al ser le permite a Heidegger señalar que la proposición del fundamento (*Der Satz Grund*), más aún, la proposición fundamental (*Grundsatz*), en el fondo, mantiene una íntima referencia al ser, pero que la comprensión tradicional, incluida la de Leibniz, deja de lado dicha referencia al ser y hace caso omiso de la distinción entre ser y ente. La comprensión tradicional interpreta el principio de razón en su versión positiva, a pesar de formularla de manera negativa, manteniendo, así, la mirada en el ente; Heidegger, por lo contrario, prefiere la versión negativa, pues en esta versión se puede rescatar la referencia al ser omitida por la versión tradicional.

Este cambio de tonalidad, que consiste en introducir la distinción ontológica entre ser y ente, parece superficial, puesto que sólo se presenta como un cambio de las palabras de las versiones positiva (*ens*) y negativa (*est*) del principio de razón. Pero si atendemos al hecho de que las dos versiones se identifican como expresando exactamente lo mismo, a saber: todo ente tiene una razón, entonces, quizás podamos comenzar a comprender la preocupación de Heidegger: el principio de razón suficiente o la proposición del fundamento no cuestiona la esencia del ente, es decir, sobre el ser del ente, puesto que no distingue el ente del ser.

### El Principio de identidad y la diferencia ontológica

El principio de identidad, como todos los principios, en Leibniz se ha expresado en una *propositio*, una proposición.

“A es igual a A” es la proposición que intenta decir lo que significa el principio de identidad. Según Heidegger, esta proposición expresa la igualdad de algo con algo. Pero “la igualdad” es algo distinto de “la identidad”. La proposición de igualdad involucra dos elementos: el primer A, y el segundo A; mientras que la proposición de identidad no involucra elementos sino sólo uno. En suma, pues, la proposición de igualdad no es la misma cosa que la proposición de identidad. Pero como casi siempre se ha interpretado la identidad mediante la proposición de igualdad, se han confundido ambas proposiciones. De tal manera que, cuando se ha querido hablar sobre la identidad, en realidad, se ha hablado sobre la igualdad. Sin embargo, a pesar de que la proposición de identidad involucra un solo elemento, no por ello se cancela la relación. El principio de identidad implica una relación del único elemento consigo mismo; de modo que el principio significa que algo es idéntico a sí mismo consigo mismo. Según Heidegger, esta relación o mediación implica la reunión y unión de una unidad; es decir, la unidad como aspecto determinante y al cual pertenece la identidad. En una palabra, la identidad es unidad.

El pensamiento occidental ha precisado más de dos mil años para que la relación de lo mismo consigo mismo que reina en la identidad y se anunciaba desde tiempos tempranos, salga decididamente y con fuerza a la evidencia como tal mediación, así como para encontrar un lugar a fin de que aparezca la mediación en el interior de la identidad. Pues la filosofía del idealismo especulativo preparada por Leibniz y Kant, y mediante Fichte, Schelling y Hegel, fue la primera en fundar un lugar para la esencia en sí misma sintética de la identidad.<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> Heidegger, Martin. *Identidad y Diferencia*, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Editorial Anthropos, 1990, p. 65.



Este fragmento señala lo mismo respecto al principio de razón suficiente, es decir, que ambos principios necesitaron más de dos mil años para mostrarse decidida y fuertemente como una mediación o relación. Además, también hay que poner de relieve el papel que juega “la unidad”, tanto en el principio de identidad, como en el principio de razón suficiente. En suma, parece que Heidegger comprende el lugar destacado del pensamiento alemán por el cambio que ha experimentado el pensamiento occidental con la filosofía que ha sido iniciada por Leibniz: el idealismo alemán. A pesar de que Leibniz escribe en latín y francés, piensa en alemán, sin olvidar la transformación del pensamiento griego con la mediación del pensamiento romano.

No obstante esta modificación y este intento de aclaración entre la relación de igualdad y el principio de identidad, ambos conceptos se representan de manera abstracta, esto es, se entienden como vacías y uniformes. Además, el principio de identidad, entendido ahora como la relación de algo consigo mismo y para sí mismo, presupone la idea de identidad, de tal manera que este principio no nos aclara nada sobre la identidad misma, sino que la presupone. Heidegger recurre nuevamente a lo que él llama un cambio de tono de las proposiciones. El principio de identidad debe escucharse en otra tonalidad para que nos revele lo que oculta. El principio tradicionalmente se expresa  $A$  es  $A$ , pero en realidad dice  $A$  es  $A$ .

El énfasis en la palabra es, significa que el principio no habla sobre la primer  $A$  ni sobre la segunda  $A$ , sino sobre el ser de  $A$ . Más precisamente sobre el ser del ente  $A$ . En otras palabras, el principio de identidad se refiere al modo de ser de todo ente. Todo ente es idéntico consigo mismo y para sí mismo y como la identidad es la unidad, entonces, todo ente es una unidad consigo mismo y para sí mismo.  $A$  es  $A$  significa que al ente le pertenece la identidad.<sup>20</sup>

---

<sup>20</sup> Heidegger, Martin. *Op. cit.*, pp. 65 y ss.

En otras palabras, mientras la relación de igualdad se refiere a la similitud entre dos entes, el principio de identidad se refiere al modo de ser de todo ente. En suma, el pensamiento moderno, en general, y el idealismo alemán, en particular, al confundir la relación de igualdad con el principio de identidad, se mueven en el nivel óntico y, por tanto, entre los entes; mientras que el tono fundamental –con el énfasis en es– del principio de identidad se mueve en el nivel del ser del ente. Dicho en una palabra, el pensamiento moderno confunde el ser con el ente.

La interpretación de un famoso fragmento de Parménides le permite a Heidegger explicar la particularidad de la filosofía moderna. El fragmento en cuestión dice que ser (*eînai*) y pensar (*noein*) son lo mismo. Este fragmento habla de identidad, pero ahora sí se trata de dos elementos de los cuales se afirma que son idénticos. El pensar y el ser se piensan como lo mismo. El fragmento parmenídeo parece afirmar la misma cosa que el principio de identidad. Sin embargo, según el filósofo de Friburgo, dice otra cosa. El principio de identidad dice que la unidad pertenece al ser, mientras que la frase de Parménides dice, por lo contrario, que el ser pertenece a la identidad y a la unidad, mutuamente con el pensar. La unidad e identidad del principio de identidad modernamente pensado se refiere al ser del ente, a la forma de ser de todo ente; para Leibniz, por ejemplo, todo ente es una mónada, una unidad y otro principio del filósofo de Leipzig corresponde completamente con esta idea de la identidad. El principio de los indiscernibles, que afirma que no existe un ente idéntico a otro. Mientras que, por otro lado, la unidad y la identidad, en la frase de Parménides, se refiere al ser y no al ente.

Esta interpretación del principio de identidad y de la identidad entendida antiguamente, le permite a Heidegger exponer su comprensión de la relación entre ser y pensar. El pensar, como un atributo distintivo del ente que somos en cada caso nosotros mismos, pertenece mutuamente con el ser

en la unidad de la identidad. Si el ser y el pensar están unidos por la identidad o son idénticos por la unidad a la que pertenecen, entonces, el ser humano pensante tiene una relación *sui generis* con el ser. Esta relación única del ser humano con el ser es un acontecimiento único que le es otorgado; es decir, que no depende de la voluntad del ser humano y que ocurre a lo largo del tiempo constante y permanentemente, aunque de manera siempre diversa. Este acontecimiento es lo que Heidegger denomina *Ereignis*.

En suma, de acuerdo con Heidegger, la identidad no es pensada de la misma manera por los primeros pensadores como Parménides y por los pensadores modernos como Leibniz. Los primeros, piensan la identidad como aquello a lo que pertenece el ser. Los segundos, piensan la identidad como aquello que pertenece al ente, como un principio del pensar que se expresa como proposición. Esta diferencia sobre la identidad entre antiguos y modernos proporciona la justificación de la dedicación al pensamiento de Leibniz, pues con él tiene comienzo la filosofía especulativa alemana, que a pesar de escribir en latín y francés, es el iniciador del idealismo alemán. La interpretación del pensamiento de Leibniz llevada a cabo por Heidegger tiene como trasfondo la famosa diferencia ontológica entre ser y ente.

### Los Principios metafísicos de la lógica y la diferencia ontológica

El último curso que Heidegger impartió en Marburgo estuvo dedicado al pensamiento de Leibniz. El asunto por tratar en este curso, se dice, que son “los principios metafísicos de la lógica”. El curso y el texto correspondiente con él está organizado de la siguiente manera: una introducción, donde se trata el concepto tradicional –es decir, aristotélico– de la lógica y de la filosofía; en seguida se pasa a la primera parte, en la cual se aborda la doctrina sobre el juicio en el pensamiento

de Leibniz, doctrina que está estrechamente vinculada con el principio de identidad; y, finalmente, una segunda parte, dedicada a tratar de la *Satzes vom Grunde*, la proposición del fundamento, donde se trata sobre la metafísica de dicho principio como un problema fundamental de la lógica. De manera que, parece que el curso de 1928 en Marburgo tiene una relación muy íntima con el último seminario de Friburgo de 1955-1956, sobre la proposición del fundamento y con la conferencia de 1957, sobre el principio de identidad.

La respuesta a la pregunta ¿qué es un juicio (*Urteil*)? tradicionalmente ha sido que el juicio es una relación entre representaciones. El juicio es un enunciado de algo sobre algo, el juicio significa una relación entre un sujeto y un predicado. Por tanto, para clarificar esta definición del juicio es necesario responder a las siguientes preguntas: ¿qué significa “sujeto”?, ¿qué significa predicado? y ¿cuál es el tipo de relación que existe entre ellos en el juicio? De acuerdo con Heidegger estos tres aspectos respecto al juicio permanecen indeterminados, es decir, son ambiguos y polisémicos y en Leibniz se mantiene dicha indeterminación. Antes de abordar el asunto en Leibniz, indiquemos el ámbito de oscilación del significado de “sujeto” y “predicado”.

En cualquier juicio, en cualquier relación entre un sujeto y un predicado, existen tres posibilidades de significación de los términos: 1) la cosa de la que se habla, 2) la representación mental de dicha cosa y 3) la palabra como signo de la representación mental de la cosa. Así, en el enunciado “la nieve es blanca”, tanto la “nieve” como “blanca” puede determinarse su significado en los tres sentidos indicados: 1) como siendo algo, pueden entenderse como un ente –por eso el juicio es enunciar algo sobre algo–, pero también puede determinarse como 2) nuestra representación de la nieve; y, finalmente, puede determinarse como 3) la palabra “nieve”. Por último, señalemos, además, que existe una íntima conexión entre nuestras representaciones y nuestras palabras como signos de

esas representaciones, por lo cual podemos considerarlas como unidas íntimamente. Pasemos a ver cómo se presentan estas determinaciones en el pensamiento de Leibniz. En los fragmentos publicados por Couturat se encuentra la siguiente idea citada por Heidegger:

*Omnis propositio vera probari potest, cum enim praedicatum insit subjecto, ut loquitur Aristoteles, seu notio praedicati in notione subjecti perfecte intellecta involvatur, utique resolutione terminotum in suos valeres seu eos terminos quos continet, oportet veritatem posse ostendi.*<sup>21</sup> [Heidegger traduce de la siguiente manera]: Toda proposición verdadera puede ser demostrada; en la medida en que, según Aristóteles, el predicado inhiera en el sujeto, o en la medida en que el concepto del predicado está incluido en el concepto del sujeto, en el concepto perfectamente conocido del sujeto, siempre cabe demostrar la verdad de una proposición mediante el análisis del concepto (del sujeto) en el que se incluye.<sup>22</sup>

El interés de esta cita es señalar que para Leibniz, primero, la relación entre sujeto y predicado en el juicio es una relación de inclusión y, en segundo lugar, que en este texto se hace la distinción entre, por un lado, “sujeto y predicado” y, por otro lado, “concepto del sujeto y concepto del predicado”. Según Heidegger, esta distinción indica que Leibniz entiende de la misma manera la relación entre los términos. En otras palabras, para Leibniz, la relación de inclusión del predicado en el sujeto se aplica tanto si el significado de sujeto y predicado se determinan como entes, como si se determinan como representaciones y palabras. Dicho con términos de Heidegger, tanto ónticamente como lógicamente. En apoyo

---

<sup>21</sup> Couturat, Louis. (1903), *Opuscles et fragments inédits de Leibniz*, Paris, Felix Alcan Editor, párrafo 132, p. 388.

<sup>22</sup> Heidegger, Martin. *Principios metafísicos de la lógica*, traducción de Juan José García Norro, Madrid, Editorial Síntesis, 2009, pp. 47-48, las cursivas son mías.

de su interpretación recurre a un pasaje del *Discours de metaphysique* de 1686:

Es verdad que cuando se atribuyen varios predicados a un mismo sujeto y que este sujeto no se atribuye a ningún otro, se le llama sustancia individual; pero esto no es suficiente y tal explicación no es sino nominal. Además, es necesario considerar lo que es ser atribuido verdaderamente a un sujeto. Puesto que es constante que toda predicación capaz de ser verdadera tiene un fundamento en la naturaleza de las cosas y, entonces, cuando una proposición no es idéntica, es decir, cuando el predicado no está comprendido expresamente en el sujeto, es necesario que esté comprendido virtualmente; es eso lo que los filósofos llaman *in-esse*, diciendo que el predicado está en el sujeto. Así es necesario que el término del sujeto encierre siempre el del predicado, de suerte que aquel que entienda perfectamente la noción del sujeto, juzgue también que el predicado le pertenece.<sup>23</sup>

En esta cita se nota, primero, que el atribuir los predicados a un sujeto sólo es una explicación nominal, es decir, lógica, distinta de ser atribuido con verdad a un sujeto, pues toda predicación verdadera tiene un fundamento en la naturaleza de las cosas y, en segundo lugar, se señala que cuando una proposición -esto es, un juicio- explícitamente no incluye

---

<sup>23</sup> "Il est bien vray que, lorsque plusieurs prédicats s'attribuent à un même sujet, et que ce sujet ne s'attribue à aucun autre, on l'appelle substance individuelle; mais cela n'est pas assez et une telle explication n'est que nominale. Il faut donc considérer ce que c'est que d'estre attribué véritablement à un certain sujet. Or il est constant que toute prédication véritable a quelque fondement dans la nature des choses, et lors qu'une proposition n'est pas identique, c'est-à-dire lors que le prédicat n'est pas compris expressément dans le sujet, il faut qu'il y soit compris virtuellement, et c'est ce que les Philosophes appellent *in-esse*, en disant que le prédicat est dans le sujet. Ainsi il faut que le terme du sujet enferme toujours celui du prédicat, en sorte que celui qui entendrait parfaitement la notion du sujet, jugerait aussi que le prédicat luy appartient." Leibniz, G. W., "Discours de metaphysique", parágrafo 8, en la edición de Gerhard, C. J., *Die Philosophische Schriften IV*, New York, Georg Olms Verlag, 1978, pp. 232-233. (La traducción es mía).

el predicado en el sujeto, es decir, cuando no es idéntica, es necesario que lo incluya implícitamente y que es a esa inclusión a lo que los filósofos llaman *in-esse*, cuando afirman que el predicado está en el sujeto. Por último, nuevamente se introduce la distinción entre las cosas y los términos que se refieren a esas cosas: "*Ainsi il faut que le terme du sujet enferme toujours celui du prédicat*", es necesario que el término del sujeto encierre siempre aquel del predicado. Además, se toca ligeramente la relación entre la verdad y la identidad, de la cual hablaremos en seguida.

En suma, la doctrina del juicio de Leibniz, según Heidegger, oscila entre al menos dos significados del sujeto y el predicado; uno con referencia a las cosas, que para abreviar se puede denominar el sentido óntico; y otro que se refiere a las palabras, al significado lógico de juicio. Pero en ambos significados la relación que se establece entre ellos es la misma: la relación de inclusión. Ahora, intentaremos explicar, brevemente, la relación que sólo se ha tocado de pasada en el texto últimamente citado, esto es, la relación entre la verdad y la identidad. Con esto, esperamos poder vincular lo que se ha expuesto anteriormente sobre el principio de identidad.

Recordemos que se ha dicho que el principio de razón suficiente no es un enunciado sobre el fundamento o razón, no cuestiona sobre qué es el fundamento, sino que presupone lo que sea fundamento como cosa evidente. Así mismo, recordemos que el propio principio obliga a la autoreferencia y preguntar por el fundamento de la proposición del fundamento, mostrando el carácter circular de la proposición y lo cuestionable del principio de razón. Sin embargo, a pesar de su carácter cuestionable y de su presuposición de lo que sea fundamento, el principio de razón puede dar alguna indicación sobre el problema del fundamento. La indicación que puede proporcionar el principio de razón suficiente, sobre el problema del fundamento, lo encuentra Heidegger en el si-

guiente fragmento del tratado sobre *Primae veritates* de Leibniz:

*Semper igitur praedicatum seu consequens inest subjecto seu antecedenti; et in hoc ipso consistit natura veritatis in universum seu conexio inter terminos enuntiationis, ut etiam Aristoteles observavit. Et in identicis quidem conexio illa atque comprehensio praedicati in subjecto est expresa, in reliquis omnibus implicita, ac per analysin notionum ostendenda, in qua demonstratio a priori sita est.*

*Hoc autem verum est in omni veritate affirmativa universali aut singulari, necessaria aut contingente, et in denominatione tam intrinseca quam extrinseca. Et later hic arcanum mirabile a quo natura contingentiae seu essentielle discrimen veritatum necessarium et contingentium continetur, et difficultas de fatali rerum etiam liberarum necessitate tollitur.*

*Ex his propter nimiam facilitatem suam non satis consideratis multa consequuntur magni momenti. Statim enim hinc nascitur axioma receptum, nihil esse sine ratione, seu nullum effectum esse absque causa. Alioqui veritas daretur quae non potest probari a priori, seu quae non resolveretur in identicas, quod est contra naturam veritatis, quae semper vel expresse vel implicite identica est.<sup>24</sup>*

---

<sup>24</sup> Couturat, Louis. *Op. cit.*, p. 518. "Siempre, pues, el predicado o consecuente está incluido en el sujeto o antecedente; y en esto, precisamente, consiste la naturaleza de la verdad en general, es decir, la conexión entre los términos de la proposición, como ya observó Aristóteles. Y en las proposiciones idénticas esa conexión y la inclusión del predicado en el sujeto es expresa, en las demás, en cambio, implícita, y ha de ponerse de manifiesto por el análisis de las nociones, en el cual estriba la demostración *a priori*.

Esto se cumple en toda verdad afirmativa universal o singular, necesaria o contingente, y en demostración tanto intrínseca como extrínseca. Y aquí se oculta el secreto admirable de que depende la naturaleza de la contingencia o de la diferencia esencial entre las verdades necesarias y contingentes, y en virtud del cual se suprime la dificultad de la necesidad fatal también de las cosas libres.

De lo anterior se desprenden muchas cosas de magna importancia, que, a causa de su gran facilidad, no han sido debidamente consideradas.



Este extracto, además de reiterar el significado de la relación de inclusión entre el sujeto y el predicado, señala la definición de verdad como identidad, que corresponde con la determinación de dicha relación de inclusión. Así, el principio de identidad parece estar en la base de la definición del juicio como la relación entre el predicado y el sujeto y, parece también, tener una estrecha vinculación con la esencia (*natura*) de la verdad, lo cual implica afirmar que toda verdad es identidad. Recordemos, sin embargo, que como vimos en el apartado en el cual se expuso la interpretación sobre *Der Satz von identität* al igual que *Der Satz vom Grund*, estos principios no dicen nada sobre la identidad o sobre el fundamento. La indicación que busca Heidegger sobre el problema del fundamento está, precisamente, en que la verdad, comprendida como identidad, se presenta como fundamento de la proposición del fundamento: “De aquí [de la verdad como identidad] surge inmediatamente el axioma admitido nada hay sin razón o ningún efecto hay sin causa.”<sup>25</sup>

---

De aquí surge inmediatamente el axioma admitido nada hay sin razón o ningún efecto hay sin causa. De otro modo, habría una verdad que no podría probarse *a priori* o que no se resolvería en verdades idénticas, lo cual es contrario a la naturaleza de la verdad, que es siempre expresa o implícitamente idéntica.” Leibniz, G.W., *Escritos filosóficos*, traducciones de Ezequiel de Olaso, Roberto Torreti y Tomás E. Zwanck, Madrid, Editorial A. Machado Libros, 2003, p. 392.

<sup>25</sup> Este mismo extracto es citado por Couturat como argumento de su tesis sobre la lógica como base de la metafísica en Leibniz: “*la conclusion essentielle de notre travail, à savoir que la métaphysique de Leibniz repose uniquement sur les principes de sa Logique, et en procède tout entière. Cette conclusion, que les oeuvres déjà publiées suffisaient à justifier, se trouve corroborée entre autres par un admirable fragment inédit où Leibniz a résumé en quatre pages toute sa métaphysique en la déduisant du principe de raison*”. Couturat, Louis, *La logique de Leibniz d'après des documents inédits*, Paris, Felix Alcan Editor, 1901, p. X.

## La verdad y la diferencia ontológica

Antes se ha explicado que la interpretación llevada a cabo por Heidegger del pensamiento de Leibniz, se basa en la distinción ontológica entre ser y ente. La interpretación del principio de identidad comienza con la traducción del principio como *Der Satz identität*, que podemos traducir como la proposición de identidad; de la misma manera, la interpretación del principio de razón suficiente tiene comienzo con la traducción de este principio como *Der Satz Grund*, la cual es traducida como la proposición del fundamento. En ambas interpretaciones se ha hablado de un cambio de tonalidad de la proposición, debido sobre todo a que la pretensión de Heidegger es indagar sobre la esencia de la identidad y del fundamento y las proposiciones mencionadas no versan sobre dicho tema. Este cambio de tonalidad está guiada por la distinción entre ser y ente. Mientras la proposición de la identidad y la proposición del fundamento, precisamente en tanto proposiciones, versan sobre el ente y no sobre el ser, la indagación sobre la esencia de la identidad y la esencia del fundamento, versan sobre el ser. Así, llegamos a la definición de la verdad como identidad en Leibniz y, por tanto, el cambio de tonalidad en los principios anteriores, debe conducir a un cambio en la comprensión de la verdad, cambio que a continuación intentamos exponer brevemente en el pensamiento de Heidegger.

Heidegger comienza por analizar en qué consiste la verdad de las proposiciones, con la finalidad de aclarar el presupuesto de esa verdad y elucidar las condiciones de posibilidad de esos presupuestos y, así mostrar qué es lo que se requiere para estar en posición de poder captar la naturaleza de la verdad. El presupuesto de la verdad de las proposiciones es que necesariamente esa verdad tendrá que ser una correspondencia, ya sea que lo que debe corresponder sean las proposiciones con los objetos (verdad como verifica-

ción), o que la correspondencia debe establecerse entre las proposiciones con otras proposiciones (verdad como coherencia y como consenso).

Evidentemente correspondencia es una relación y, por consiguiente, como toda relación conecta dos términos; en nuestro caso proposiciones con objetos o proposiciones con proposiciones.<sup>26</sup> El primer caso es el que nos interesa, pues en él se lleva a cabo la elucidación de la relación entre el pensamiento y las cosas.<sup>27</sup> Por tanto las condiciones de posibilidad de la relación de correspondencia, para relacionar proposiciones y objetos, son que las proposiciones sean formuladas y que los objetos estén presentes, que los entes estén dados.

Puesto que nuestra costumbre puede llegar a convertirse en una segunda naturaleza y estamos acostumbrados, desde hace más de dos mil años, a concebir la verdad únicamente como la correspondencia entre proposiciones y objetos, no resulta fácil dirigir el pensamiento hacia otra dirección respecto a la verdad. Por ello, es importante procurar exponer, lo más claramente posible, la perspectiva de la verdad guiada por el

---

<sup>26</sup> La relación de correspondencia puede establecerse en diferentes aspectos. Por ejemplo, la correspondencia entre proposiciones con proposiciones, corresponderán en cierto respecto (el significado, la coherencia o algún otro); pero la correspondencia entre las proposiciones y los objetos corresponderán en un respecto muy diferente del anterior, pues entre estos términos –proposiciones y objetos– no existe nada físico que les sea común. Pero también podemos hablar de correspondencia entre cosa y cosa.

<sup>27</sup> Es necesario aclarar qué significa concordar, corresponder o coincidir: “Hablamos de coincidencia con distintos significados. Decimos, por ejemplo, ante la presencia de dos monedas de cinco marcos sobre la mesa: coinciden recíprocamente. Ambas se corresponden en la unidad de su aspecto. Por eso tienen éste en común, y por eso son iguales en ese respecto. Además, hablamos de coincidencia cuando decimos, por ejemplo, de una de las monedas presentes de cinco marcos: esta moneda es redonda. En este caso el enunciado coincide con la cosa. Ahora la relación no existe entre cosa y cosa, sino entre un enunciado y una cosa”. Heidegger, M., “La esencia de la verdad”, en *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*, Buenos Aires, Siglo Veinte, p. 14.

hecho de su existencia y de iniciar su elucidación con el intento de responder a la pregunta ¿qué es la verdad? Con la pretensión de aclarar lo más posible esta perspectiva resumimos a continuación la secuencia de nuestro razonamiento.

1. La verdad como identidad en Leibniz se ubica, siguiendo a Aristóteles, en las proposiciones.
2. Si el lugar de la verdad está en las proposiciones, entonces se presupone que la verdad es una correspondencia, específicamente, entre las proposiciones y los objetos.
3. La verdad como correspondencia, por tanto, tiene como *condition sine qua non* que previamente estén presentes las proposiciones y los objetos, que las primeras sean formuladas y los segundos estén dados.
4. Por consiguiente, la verdad como correspondencia depende de cómo sean formuladas las proposiciones y de cómo se “presenten” los objetos.
5. Las proposiciones se formulan como la relación de inclusión del predicado dentro del sujeto y los objetos están dados. Pero, ¿cómo se dan los objetos?

Así, la ubicación de la verdad ha pasado de las “proposiciones” a los “objetos.”<sup>28</sup> Es decir, ahora, la pregunta es ¿cómo se presentan los entes? Sin embargo, la pregunta tiene ciertos determinantes, porque no se pregunta de manera genérica, es decir, sin considerar para quién se presentan dichos objetos; sino que se pregunta tácitamente cómo se presentan a nosotros, los seres humanos. Los seres humanos son quienes se preguntan por ¿qué es la verdad? Así, el primer contraste con los puntos de partida de la verdad como

---

<sup>28</sup> “El enunciado es como tal un enunciado sobre el objeto; el enunciado mismo encierra una relación con el objeto. Hemos llamado a esa relación la relación veritativa, simplemente para indicar que es en esa relación con el objeto donde aparece en primer plano la verdad”. Heidegger, M., *Introducción a la filosofía*, Madrid, Editorial Frónesis, 1996, p. 74.

identidad de Leibniz, es la diferencia de ubicación de la verdad. La verdad ubicada en las proposiciones forzosamente tiene que comprenderse como correspondencia. Pero si, ahora, se ubica la verdad en los "objetos", en la patentización de los "objetos", entonces no puede comprenderse como correspondencia, puesto que, como hemos visto, la correspondencia es una relación e involucra dos términos, situación que no se encuentra en el carácter de otorgados de los "objetos".

Por otra parte, aquél que pregunta ¿qué es la verdad? es él mismo un ente. Por tanto, se pregunta también cómo se presenta este ente. Preguntar ¿cómo se presentan los entes?, es preguntar cómo existen, cómo son; de la misma manera que preguntar ¿qué es la verdad?, es preguntar cómo existe, cómo es la verdad, por tanto, se pregunta cómo es el ente que pregunta sobre la verdad. Preguntar ¿qué son los entes?, ¿cómo son?, es preguntar sobre su ser, por lo cual así la pregunta ¿qué es la verdad? se ha remitido a cómo es el ser de aquel ente que pregunta ¿qué es la verdad? De esta manera, Heidegger ubica el fenómeno de la verdad en un nivel ontológico.<sup>29</sup> No olvidemos que este nivel se muestra como *conditio sine qua non* de la verdad como correspondencia; esto es ¿cómo es la verdad? Esta pregunta tiene el mismo sentido que la pregunta a la cual nos ha remitido ésta: ¿qué son los entes?, ¿cómo son los entes? Particularmente, ¿cómo es el ente que pregunta sobre la verdad? Estas preguntas, por tanto, no están guiadas por la perspectiva de "justificar" la existencia de la verdad o de los entes, sino por la de mostrar cómo son.

En este contexto, esto es, tomando como punto de partida la pregunta ¿qué es la verdad?, la cual nos ha remitido a la pregunta ¿cómo es el ente que formula esa pregunta? y que no está dirigida a justificar la verdad, en este contexto repetimos, es que Heidegger ubica la concepción de *alétheia*:

---

<sup>29</sup> Para esta argumentación del paso de las proposiciones a los "objetos" y de éstos al ser del ente que pregunta, véase: *De la esencia de la verdad* y la "Introducción" a *Ser y Tiempo*.

“α-ληθεια”. Esta concepción está dirigida a responder la pregunta ¿cómo se presentan los “objetos”, los entes?; particularmente, ¿cómo se presentan al ente que pregunta sobre la verdad?

Específicamente la concepción de la “α-ληθεια” está dirigida a responder la siguiente pregunta: cómo es el ente que pregunta sobre la verdad; y hemos establecido que esta pregunta se ubica en un nivel ontológico, de tal manera que la αληθεια es una determinante ontológica del ente que pregunta ¿qué es la verdad? Es decir, la presencia de los “objetos” es condición de posibilidad de la correspondencia entre las proposiciones y esos “objetos” (la verdad como correspondencia o proposicional), y para que los “objetos” se presenten al ente que quiere establecer esa correspondencia, este “ente” debe tener algún tipo de acceso a la presencia de esos “objetos”. Este acceso es la αληθεια.<sup>30</sup>

Dicho en otras palabras, el “ente” que pregunta sobre la verdad está constituido ontológicamente por una apertura ante la presencia de los “objetos”, esa apertura es la αληθεια. Esta es la determinación de su ser que le permite relacionarse con el mundo, mundo del cual él forma parte. Por tanto, puesto que la correspondencia entre proposiciones y “objetos” depende de la presencia de esos “objetos”, pero como éstos sólo se presentan en un mundo, entonces, antes de que sea posible hacer corresponder proposiciones y “objetos”, el “ente” que pretende llevar a cabo esa correspondencia tiene

---

<sup>30</sup> En el párrafo 44 de *Ser y tiempo* Heidegger define la verdad como “un modo de ser del Dasein”. Ese modo de ser lo llama en alemán Unverborgenheit. El término es intraducible al castellano, sería algo tan grotesco como “no-ocultariedad”, calidad de no estar oculto. Frecuentemente se traduce como des-ocultamiento o des-encubierto. “el sernos manifiesto el ente es un Unverborgenheit. Desocultamiento se dice realmente en griego αληθεια, que se suele traducir por verdad sin saber muy bien lo que se dice”. Cfr., *Introducción a la filosofía*, edición citada, p. 87.

que estar ya en un mundo.<sup>31</sup> No vamos a desarrollar aquí el concepto de mundo, pues ello requiere mayor espacio y no es el centro de lo que en este trabajo pretendemos exponer, baste con que quede indicado como asunto relacionado con el problema de la verdad. Sin embargo, para finalizar nuestra exposición sobre la verdad desde el punto de vista de aplicarle la diferencia ontológica, exponemos la forma en la cual se pueden relacionar los distintos niveles en que la verdad puede ubicarse y, por tanto, los diversos niveles de discurso bajo los cuales se puede hablar de la verdad.

Comencemos con la enunciación de los niveles en los cuales se puede ubicar la verdad:

1. Verdad ontológica es la ubicación de la verdad en la interpretación o comprensión del ser de los entes.
2. Verdad óptica es la ubicación de la verdad en la propia presencia *-patencia-* de los entes.
3. Verdad proposicional es donde se ubica la verdad como la correspondencia entre proposiciones y "objetos".

La relación que es menester determinar entre estos tres niveles en que podemos ubicar la verdad, es la relación de "enraizamiento" que existe entre la primera y la segunda y entre la segunda y la tercera y, por tanto, entre la primera y la tercera. Iniciamos con la segunda pues evidentemente constituye el nexo entre las otras dos.

La verdad óptica constituye lo que debe estar dado previamente y que es *condition sine qua non* de la relación de correspondencia de las proposiciones con los "objetos" y, por tanto, esta verdad, por ser previa a la verdad proposicional, es

---

<sup>31</sup> Estar o ser en un mundo supone ya dentro de éste muchos comportamientos previos del ser humano ante las cosas que se le presenta en ese mundo, a constituirse en un sujeto cognoscente y, por tanto, en esos comportamientos previos el ser humano no concibe las cosas del mundo como objetos por conocer. Por ello, en este nivel no se presenta el problema de ¿Qué es la "objetividad"? La objetividad es una comprensión derivada de las cosas.

“ante-proposicional”, es decir, es no discursiva, pero es condición de posibilidad de lo discursivo. La verdad óptica es, pues, el enigmático acceso a los entes, es la patencia de los entes, el tener presentes los entes, la enigmática apertura a que los entes se muestren como tales.<sup>32</sup>

La verdad proposicional, la que consiste en la relación de correspondencia entre las proposiciones y los “objetos”, depende directamente de la verdad óptica, en efecto, requiere la previa presencia de los “objetos”, esta verdad, por tanto, es discursiva, es predicativa. En este tipo de verdad es donde podemos colocar un procedimiento justificatorio de las proposiciones, el cual está soportado por la verdad óptica, la cual, quizá, no admita ningún proceso de justificación.<sup>33</sup>

Finalmente, la verdad ontológica constituye el ámbito en el cual y por el cual es posible captar las diversas interpretaciones y/o comprensiones del “ser” de los “entes”. Según Heidegger los “objetos”, los entes, no se presentan de una única manera al ente que pregunta sobre la verdad. Las diferentes formas en que se presentan esos “objetos”, de los entes, depende de una comprensión tácita o expresa –generalmente

---

<sup>32</sup> “La correspondencia del *nexus* [de las proposiciones] con el ente, y conforme a ella, su acuerdo, no hacen primariamente accesible el ente, como tal. Este, como el posible ‘sobre el cual’ de una determinación predicativa, debe ser evidente antes de esta predicación y para ella. La predicación para llegar a ser posible, ha de poder afincarse en un hacer manifiesto, que tiene carácter no predicativo. La verdad proposicional está enraizada en una verdad más originaria, en la patencia ante-predicativa del ente que llamaremos verdad óptica”. (Las cursivas son del original). Cfr. Heidegger, M. “La esencia del fundamento”, en *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*, p. 67.

<sup>33</sup> “Tenemos, pues, que mostrar dos cosas: primero, que la verdad, que tradicionalmente se entiende como propiedad del juicio, como *aedequatio intellectus et rei*, se fundamenta en algo distinto, es decir, que lo que en el juicio se entiende como verdad es ciertamente una determinación genuina, pero que la interna posibilidad de la verdad radica en algo más original y es esto más original lo que, en segundo lugar, habremos de caracterizar”. Cfr., *Introducción a la filosofía*, edición citada, p. 61.



tácita-, del ser de esos entes. La elucidación de esa comprensión del ser de los entes, en cada caso, es la verdad ontológica.<sup>34</sup>

### Conclusión

De acuerdo con Russell, Leibniz no escribió un *opus magnum*, esto es, donde se exponga el sistema completo leibniziano, porque el filósofo de Leipzig siempre emprendió la escritura con un objetivo muy específico y casi siempre polémico; de acuerdo con Couturat y con Russell todo el pensamiento de Leibniz se deriva de un pequeño número de principios, toda su metafísica deriva de su lógica. De acuerdo con Ortega y Gasset ningún otro filósofo ha introducido tantos principios en su pensamiento como Leibniz y, sin embargo, nunca aclara qué se debe entender por un principio y parece no tratar sus proposiciones como principios, puesto que deben poder demostrarse. De acuerdo con Heidegger y con Schopenhauer, la sentencia que postula que todo tiene una causa, sólo con Leibniz ha llegado a adquirir el estatus de principio, mejor dicho, de proposición fundamental, *Grundsatz*. Así, parece que todos están de acuerdo sobre el papel de los principios en el pensamiento del filósofo del siglo XVII.

Según Heidegger el pensamiento griego antiguo se transformó mediante la experiencia del pensamiento y, por tanto, del lenguaje, del mundo romano. De tal manera que, el pensamiento romano, expresado en el idioma latín, no es sólo la repetición del pensamiento griego, sino su interpre-

---

<sup>34</sup> “Pero lo óntico patente acontece en un encontrarse en medio del ente impulsivo y conforme al temple de ánimo, y en las actitudes hacia el ente co-fundamentadas en la aspiración y en la volición. Pero ni aún éstas son capaces –de que se interpreten como ante predicativas o como predicativas-. De hacer accesible al ente en sí mismo, si su patencia está ya de antemano iluminada y orientada por una comprensión del ser del ente.” Cfr. “La esencia del fundamento”, *op. cit.*, pp. 67-68.

tación, y, con ello, se ha operado un cambio fundamental en la experiencia del pensamiento. En otras palabras, entre el pensamiento griego antiguo y el pensamiento moderno está el mundo y el lenguaje romanos. Esta mediación del mundo romano entre el mundo antiguo y el mundo moderno ha permitido que *principium*, principio, y *ratio*, razón, sean comprendidos como *Satz*, proposición y *Grund*, fundamento. Por ello, a pesar de que Leibniz escribe en latín y francés, y no sólo en alemán, es el iniciador del idealismo alemán.

Por otra parte, si bien es cierto que Leibniz ha introducido en su pensamiento muchos principios, también es cierto que parece que no ha establecido una clara jerarquía entre dichos principios y se percibe, en los escritos de Leibniz, alguna ambigüedad en la importancia otorgada a esos principios. En un momento parece otorgar mayor importancia al principio de no contradicción, en otros momentos la importancia parece recaer en el principio de razón suficiente, y en otros momentos parece que un principio es más importante para un aspecto, por ejemplo, el de no contradicción para el pensamiento, y otro principio para otro aspecto, por ejemplo, el de razón suficiente para las verdades de hecho. De acuerdo con Ortega y Gasset esta falta de jerarquía entre los principios deja la impresión de que Leibniz no trata sus principios como reales principios, es decir, como aquello a partir de lo cual inicia otra cosa, sino que ellos mismos tienen otro comienzo. De acuerdo con Heidegger, dicha ambigüedad en el pensamiento de Leibniz es muestra de que éste no cuestiona sobre lo esencial de los principios. Es decir, la proposición de la identidad, por ejemplo, no pregunta sobre qué es la identidad, este principio presupone lo que es la identidad y la proposición del fundamento presupone lo que es fundamento.

Heidegger abordó el principio de identidad comenzando con distinguir entre la identidad y la igualdad, cuestionando la formulación de la identidad como  $A=A$ , señalando que esta formulación es sobre la igualdad y, por tanto, oculta la pre-

suposición de lo que se entiende, tácitamente, por identidad. De manera que, la proposición de identidad en Leibniz no es una proposición que habla sobre la identidad, no cuestiona sobre qué es la identidad, sino que presupone lo que se entiende por identidad. Además de presuponer lo que se entiende por identidad, la proposición de la identidad habla acerca de que cada cosa es idéntica a sí misma y por “cada cosa” se entiende cada ente es idéntico consigo mismo, la identidad de cada ente se refuerza con el principio de los indiscernibles (para hablar de manera más propia debemos decir de los discernibles, pues de lo que se trata es de que no existen dos cosas idénticas) y tiene como consecuencia que cada cosa es única; de tal manera que la identidad, como unidad, pertenece a cada ente, la unidad-identidad es un atributo de todo ente. De aquí que, según Heidegger, para Leibniz el ser de los entes es la mónada.

Dicho sea de pasada que, según este último, esta mónada como ser de los entes es uno de los “principios metafísicos” sobre el cual reposa la lógica en el pensamiento de Leibniz, por ello Heidegger se opone a la afirmación de Couturat según la cual toda la Metafísica de Leibniz está soportada por su Lógica. Así, pues, cual sea el sentido de la relación entre Lógica y Ontología, si tiene como base a la Lógica o a la Ontología, sólo puede decidirse si aceptamos o no la distinción entre ser y ente; evidentemente, no es posible, en estas pocas líneas, argumentar en pro y contra de la idea fundamental de todo el pensamiento del pensador de la *Selva Negra*. Sin embargo, probablemente, esta cuestión no tiene una solución simplista según la cual se acepta o rechaza alguna de las interpretaciones. En efecto, las interpretaciones pueden resultar complementarias o se puede proponer otra alternativa de interpretación. Pero este asunto también requiere mucho más tiempo y espacio del que disponemos en el marco de este pequeño esbozo de descripción de una parte de la confrontación de Heidegger con el pensamiento de Leibniz.

Sin embargo, Heidegger pretende cuestionar aquello que ha quedado presupuesto y sin pensar en la proposición de identidad. Para intentar llevar a cabo esta pretensión, el filósofo de Friburgo, habla de un cambio de interpretación de la proposición de identidad, dice él que: mediante un cambio de tonalidad. Este cambio de tonalidad se explica, en la conferencia dictada en 1957 sobre *Der Satz identität*, el principio de identidad, a través de la frase de Parménides: ser y pensar son idénticos. Según Heidegger, en esta frase se ha invertido la formulación moderna del principio de identidad; en la formulación moderna la identidad es algo que pertenece a los entes, mientras que en la formulación de Parménides el ser y el pensar están determinados por la identidad en su unidad, en otras palabras, el ser y el pensar pertenecen a la identidad. La esencia del cambio de tonalidad está en que en la versión moderna se habla sobre el ente y éste tiene la primacía sobre la identidad, mientras que en la versión de Parménides se habla sobre el ser y la identidad tiene la primacía sobre el ser y el pensar. En palabras de Heidegger, para cuestionar sobre lo que no se ha pensado en la proposición de identidad debemos distinguir entre el ser y el ente.

Por otra parte, en relación con la proposición del fundamento, que, como hemos visto, es la traducción alemana del principio de razón suficiente, Heidegger inicia distinguiendo entre la formulación tradicional negativa y la versión tradicional positiva de la: *nihil est sine ratione y omne ens habet rationem*. La formulación positiva que dice que todo ente tiene una razón, parece una sentencia que requiere constatación, pero claramente es imposible constatarla, puesto que para ello es necesario tener enfrente todo ente, pasado, presente y futuro y poder determinarle su causa o razón, cosa que es imposible para el ser humano. Así, se muestra la proposición del fundamento como la única que no cumple con lo mismo que ella estipula. El principio *omne ens habet rationem*, todo ente tiene un fundamento, no se excluye a sí misma de

estar afectada por lo que enuncia, por lo cual parece que ella es un caso que la refuta. La consecuencia que obtiene Heidegger de este carácter paradójico de la proposición es que el principio de razón suficiente no cuestiona sobre la razón suficiente misma. Dicho con palabras del propio pensador, la proposición del fundamento da por supuesto lo que sea fundamento y no cuestiona sobre él.

De manera similar a su proceder con respecto a la proposición de identidad, Heidegger, pretende cuestionar sobre lo que se entiende por fundamento. En esta pretensión también habla de un cambio en la interpretación de la proposición. Para llevar a cabo el cambio de interpretación del principio de razón suficiente se compara el diferente énfasis de sus términos: la interpretación tradicional pone énfasis de la siguiente manera "*nihil*" *est* "*sine*" *ratione*, en la nada y en el sin; el cambio de interpretación exige que se traslade el énfasis *nihil* "*est*" *sine* "*ratione*", hacia "*es*" y hacia "*fundamento*". El énfasis en la "*nada*" y en el "*sin*" es la doble negación que se encuentra en el principio y esa doble negación permite la formulación positiva de la proposición *omne ens habet rationem*, todo ente tiene un fundamento. En esta última formulación es claro que el principio habla sobre los entes. Así, según Heidegger, la formulación y la interpretación moderna tradicional de la proposición del fundamento habla sobre los entes. El cambio de énfasis y de interpretación de la proposición pretende hablar no sobre el ente sino sobre el ser y sobre el fundamento. La esencia del cambio, por tanto, es que se requiere distinguir entre el ser y el ente. La relación entre ser y fundamento es la identidad. En otras palabras, lo que el principio de razón suficiente, comprendido como la proposición del fundamento, deja sin pensar es que ser y fundamento son uno mismo. De esta manera, la unidad-identidad aparece tanto en la proposición de identidad como en la proposición del fundamento.

Finalmente, ya que el aspecto común que Heidegger ha encontrado en lo que las proposiciones de identidad y del fundamento han presupuesto y, por tanto, han dejado sin pensar, es la identidad-unidad como aspecto determinante de las proposiciones leibnizianas, entonces, podemos conectar lo expuesto sobre estas dos proposiciones con un tema que se ha expuesto en *Los principios metafísicos de la lógica* y en *Sobre la esencia del fundamento*: la definición de la verdad. Leibniz ha definido la verdad como identidad entre sujeto y predicado. Pero como al formular sus principios ha dado como presupuesto lo esencial (la identidad y el fundamento) y, por tanto, lo ha dejado sin pensar su definición de verdad, padece de la misma falta. En otras palabras, según Heidegger, al formular sus proposiciones fundamentales, Leibniz ha olvidado la distinción entre ser y ente. El problema es que, al privilegiar al ente, cuando Leibniz define la verdad, también olvida la distinción ontológica y su pensamiento sólo habla sobre el ente. Por tanto, para cuestionar sobre la verdad también es necesario hacer la distinción entre ser y ente. De allí, los diversos niveles en los cuales Heidegger habla sobre la verdad y la relevancia del pensamiento de Leibniz sobre los principios.

### Referencias

- Couturat, Louis. *La logique de Leibniz d'après des documents inédits*, Paris, Felix Alcan Editor, 1901.
- *Opusculs et fragments inédits de Leibniz*, Paris, Felix Alcan Editor, 1903.
- Cristin, Renato. "Leibniz y el pensamiento fenomenológico: hipótesis para un encuentro", en *Revista Filosófica*, 3<sup>ra</sup> época, vol. X, núm. 17, Madrid, Servicio de Publicaciones Universidad Complutense, 1997, pp. 15-51.

- Gueroult, Martial. *Descartes selon l'ordre des raisons I l'ame et Dieu*, Paris, Editorial Aubier, 1968.
- Heidegger, Martin. *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*, traducción de Xavier Zubiri y Eduardo García Belsunce, Buenos Aires, Ediciones Siglo Veinte, 1987.
- *Identidad y Diferencia*, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Editorial Anthropos, 1990.
- *Introducción a la filosofía*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Editorial Frónesis, 1996.
- *La proposición del fundamento*, Traducción de Félix Duque y Francisco Pérez de Tudela, Barcelona, Ediciones del Selbal, 2003.
- *Parménides*, traducción de Carlos Mámela, Madrid, Akal Ediciones, 2005.
- *Geschichte der philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*, Frankfurt AM Main, Vittorio Klostermann, 2006.
- *Alma mía cartas a su mujer Elfride 1915-1970*, traducción de Sebastián Sfriso, Buenos Aires, Manantial, 2008.
- *Principios metafísicos de la lógica*, traducción de Juan José García Norro, Madrid, Editorial Síntesis, 2009.
- Krüger Castro, Julio César. "El principio de razón suficiente en Leibniz", en *Escritura y pensamiento*, Año 1, núm. 2, 1998, pp. 9-75.
- Leibniz, G.W. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, traducción de E. Ovejero y Muary, México, UNAM, 1976.
- "Discours de metaphysique", en la edición de Gerhard, C.J., *Die Philosophische Schriften IV*, Georg Olms Verlag, New York, 1978.

- *Escritos filosóficos*, traducciones de Ezequiel de Olaso Roberto Torreti y Tomás E. Zwanck, Madrid, Editorial A. Machado Libros, 2003.
- Ortega y Gasset, José. *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, Buenos Aires, Emecé, 1958.
- Perrin, Christophe. “Heidegger et Leibniz: de la simplicité de la rien”, en *Kleis-Reveu Philosophique: melanges phenomenologiques*, núm. 7, abril. (Revista en línea: <http://www.revue-klesis.org/index.html>), 2008a.
- Perrin, Christophe, Leibniz. “La vérité de Descartes selon Heidegger”, en *Laval theologique et philosophique*, vol. 64, núm. 2, 2008b, pp. 527-540.
- Schopenhauer, Arthur. *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, traducción de Vicente Romano García, Madrid, Editorial Aguilar, 1973.
- Russell, Bertrand. *A critical exposition of the philosophy of Leibniz*, Routledge Taylor & Francis Grup, New York, 1996.
- Xolocotzi, Ángel y Tamayo Luis. *Los demonios de Heidegger*, Madrid, Editorial Trotta, 2012.
- *Facetas Heideggerianas*, México, Libros de Homero-BUAP, 2009.



# LEIBNIZ Y HEIDEGGER: LA TRANSFORMACIÓN DEL PROBLEMA FUNDAMENTAL DE LA METAFÍSICA<sup>1</sup>

Jonathan J. Guereca<sup>2</sup>  
Universidad Autónoma de Ciudad Juárez

§ 1. Quizá sobra decir que es Heidegger quien pone nuevamente a la vista la pregunta “¿por qué hay algo y no más

---

<sup>1</sup> Este escrito representa una versión corregida y ampliada de una ponencia pronunciada en las XVIII Jornadas Filosóficas Leibniz, organizadas por el Colegio de Filosofía de la BUAP y realizadas los días 17-20 de noviembre de 2015; expuse nuevamente este tema en la primera sesión del Seminario permanente de filosofía moderna y contemporánea de la UACJ en febrero de 2016; tuve también oportunidad de tratar unos cuantos puntos de este escrito en el Segundo Foro sobre las bases de la Filosofía Moderna: G. W. Leibniz, organizado por el Seminario Permanente de Filosofía Moderna de la FES Acatlán, celebrado el 25 de febrero de 2016. Me he beneficiado mucho con los comentarios de los participantes de estas actividades académicas, a quienes agradezco sus muy acertadas observaciones.

<sup>2</sup> Estudiante asociado a los proyectos del Cuerpo Académico 82, Estudios Filosóficos, de la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez. Dirección de correo electrónico: jonathan.guereca@yahoo.com.mx

bien nada?" (*pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien?*) en su conocida lección de 1929, *¿Qué es metafísica?*; unos años más tarde, esta misma pregunta le serviría como punto de partida para el también conocido curso del semestre de verano en Friburgo, titulado *Introducción a la metafísica*.

Sin embargo, Heidegger modifica un poco la pregunta, y en lugar de decir "hay" dice "es" y en lugar de decir "algo" dice "ente", teniendo como resultado la pregunta ya tan comentada "¿por qué es el ente y no más bien la nada?" (*Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?*)<sup>3</sup>

No obstante, en lo que quisiera detenerme no es tanto en las diferencias existentes entre una forma de la pregunta y la otra, ni mucho menos en responderla por mí mismo. Más bien quiero seguir aquí una indicación del propio Heidegger respecto a la pregunta y lo que respecto a ella debiera ser pensado; se encuentra en un escrito que lleva por título *Introducción a "¿Qué es metafísica?"*. Cito inmediatamente el fragmento en cuestión:

Entretanto, se ha debatido y parloteado mucho sobre la angustia y la nada, de las que se habla en esta lección [*¿Qué es metafísica?*], pero todavía no se le ha ocurrido a nadie reflexionar por qué una lección que, partiendo del pensar en la verdad del ser intenta pensar la nada y, desde allí, *la esencia de la metafísica, reclama la citada pregunta como pregunta fundamental de la metafísica*. ¿No debería ponerle esto a un oyente atento como quien dice en la punta de la lengua una reflexión que es mucho más importante que todo ese celo desplegado contra la angustia y la nada? Esa pregunta final nos sitúa ante la sorpresa de que intentar pensar el ser por el

---

<sup>3</sup> Heidegger, Martin. "¿Qué es metafísica?", en *¿Qué es metafísica?*, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2009, p. 43; *Introducción a la metafísica*, traducción de Elsa Ackermann Pilári, Barcelona, Gedisa, 1999, p. 11.

camino de la nada al final regresa de nuevo a una pregunta por lo ente.<sup>4</sup>

He de anticipar, entonces, que es eso precisamente lo que se me ha ocurrido hacer al retomar la pregunta de tal lección que, al decir de Edith Stein, tenía la intención de “provocar” al público antes que “darle una enseñanza.”<sup>5</sup> Es decir, lo que me interesa responder es lo siguiente: por qué es la mentada pregunta, *la* pregunta fundamental de la metafísica (dejando, no obstante, en suspenso la cuestión de cómo y por qué pensar la verdad o el sentido del ser a partir de la nada —lo cual escapa, en todo caso, a mis fuerzas—).

De mismo modo, Heidegger es claro al decir que esta pregunta es “manifiestamente la misma que ya planteó el metafísico Leibniz en sus *Principes de la nature et de la grâce*.”<sup>6</sup> Y, dicho sea de paso, tal caracterización de Leibniz no es gratuita, como bien se puede observar en una nota que se encuentra al pie de su escrito *Sobre la esencia del fundamento*,<sup>7</sup> en el cual Heidegger entra en debate con la posición logicista de Couturat según la cual —cita el mismo Heidegger— toda la metafísica de Leibniz se apoya en su lógica.<sup>8</sup> Dicho esto,

---

<sup>4</sup> Heidegger, Martin. “Introducción a ‘¿Qué es metafísica?’”, en *¿Qué es metafísica?*, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2009, p. 89. (Las cursivas y el añadido entre corchetes son míos.)

<sup>5</sup> Stein, Edith. *Ser finito y ser eterno, Ensayo de una ascensión al sentido del ser*, traducción de Alberto Pérez Monroy, México, FCE, 2013, p. 74n.

<sup>6</sup> *Ibidem.*, p. 90.

<sup>7</sup> Adviértase que la traducción del término latino *ratio* por el alemán *Grund*, fundamento, era ya corriente en Schopenhauer. Propiamente no es, entonces, una traducción de Heidegger.

<sup>8</sup> Heidegger, Martin. “De la esencia del fundamento”, en *Hitos*, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2001, pp. 113 n. Me permito reproducir a continuación la nota en su totalidad: “Couturat le atribuye a este tratado [*Primae veritates*] una especial importancia, porque según él aporta una prueba irrefutable para su tesis según la cual la *métaphysique* de Leibniz repose toute entière sur la logique. Si nosotros tomamos en este tratado como base para las siguientes explicaciones y de-

Heidegger deja ver, como es de esperarse, que no “suscribe” la interpretación de Couturat sino que, antes bien, sostiene que la metafísica en general no puede tener su origen en la lógica (ni aún lo contrario). Aunque quizá no es tampoco casual que el título del curso de verano de 1928, conocido como “El último curso de Marburgo”, lleve el para nada inocente título de *Principios metafísicos de la lógica en conexión con Leibniz*. ¿Qué nos indica todo esto?

Por lo demás, claramente esto apunta a que la lectura heideggeriana de Leibniz viene a confluír con su lectura de Kant. Y vale la pena recordar que, antes, en el semestre de invierno de 1927/1928, Heidegger había dedicado un curso a una *Interpretación fenomenológica de la Crítica de la razón pura de Kant*, que se editaría con algunas modificaciones bajo el título *Kant y el problema de la metafísica* en 1929 a raíz de los cursos de Davos y el famoso encuentro con Cassirer.

Esta interpretación de Kant se encuentra marcada por ser un intento de llevar a cabo el proyecto heideggeriano de la *destrucción de la historia de la ontología*. Y prueba de ello la encontramos en el mismo “Prólogo” a la primera edición de *Kant y el problema de la metafísica*, donde Heidegger afirma que esta interpretación “se originó en conexión con la redacción de la segunda parte de *Ser y tiempo*.”<sup>9</sup> Es aquí donde entra uno de los problemas relacionados con la interpreta-

---

bates, no es en absoluto para corroborar la interpretación de ellas llevada a cabo por Couturat, ni en general para suscribir su concepción de Leibniz o su concepto de lógica. Por el contrario este tratado habla de manera más clara y dura *contra* un supuesto origen del *principium rationis* a partir de la lógica y en general *contra* el planteamiento de si en Leibniz es antes la lógica o la metafísica. Es precisamente con *Leibniz* con quien empieza a vacilar la posibilidad de un planteamiento semejante y con *Kant* recibe un fuerte empujón, aunque sin posteriores consecuencias.” (Las cursivas en el original.)

<sup>9</sup> Heidegger, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*, traducción de Gred Ibscher Roth, revisión de la traducción, Elsa Cecilia Frost, edición, revisión de la traducción para esta nueva edición y traducción de apéndices, Gustavo Leyva, México, FCE, 2013, p. XX.

ción de Leibniz: ¿qué lugar ocupa Leibniz en el proyecto de la mencionada *destrucción*, si acaso lo ocupa? Y es que si bien no forma parte del plan expuesto en el § 8 de *Ser y tiempo* –en el cual figuran solamente Kant, Descartes y Aristóteles–,<sup>10</sup> el hecho de que Heidegger encuentre en Leibniz “la pregunta fundamental de la metafísica” sugiere qué plan del tratado no determina el proyecto filosófico heideggeriano. Es decir que el plan sólo tiene en consideración algunas “estaciones fundamentales decisivas” de la historia de la ontología que permitirían “llevar a cabo un desarrollo fundamental de la pregunta por el ser”<sup>11</sup> y en las que la identificación del ser con la presencia (o el tiempo en tanto horizonte trascendental de la comprensión del ser) adquiere un carácter manifiesto. Pero mi idea es que el plan tiene unos objetivos muy específicos en los que no se puede exponer cabalmente la *ontocronía* –como el propio Heidegger identificaría más tarde el proyecto de *Ser y tiempo*.<sup>12</sup> Pero este problema, aunque mantiene una estrecha relación con lo tratado aquí, quizá pueda ser desarrollado en otro lugar.

Ahora bien, no solamente se ocupa Heidegger de Leibniz en este primer periodo marcado por *Ser y tiempo*. También hacia 1935 Heidegger dedica un seminario a la *Monadología* de Leibniz (periodo muy próximo al de los *Aportes...*). Y si no fuera suficiente, en el periodo de su preocupación por la *técnica* ocupa Leibniz un lugar especial. A finales de 1955 Heidegger ofrece una serie de lecciones sobre Leibniz en

---

<sup>10</sup> Pero es interesante ver que poco tiempo antes de la publicación de *Ser y tiempo* Heidegger tenía ya esbozado otro plan en el que las “estaciones fundamentales” eran Bergson, Kant y Newton y Aristóteles. Cfr. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, traducción de Jaime Aspiunza, Madrid, Alianza, 2006, p. 24.

<sup>11</sup> Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*, traducción de José Gaos, México, FCE, 2012, p. 33.

<sup>12</sup> *La Fenomenología del espíritu de Hegel*, traducción de Manuel E. Vázquez y Klaus Wrehde, Madrid, Alianza, 2008, p. 144.

conexión con el principio de razón: fueron editadas con el título *La proposición del fundamento*. Nos encontramos, entonces, con dos grandes periodos de lecturas heideggerianas sobre Leibniz (sin considerar el seminario de 1935/1936). Antes mencioné la lección *¿Qué es metafísica?* y el curso del semestre de verano de 1935 *Introducción a la metafísica*, en los cuales no es Leibniz el centro de atención pero sí la pregunta por él formulada en los *Principes de la nature et de la grâce*.

Con la mención de todo lo anterior no he querido sino dar una breve indicación contextual de la relación Leibniz-Heidegger, pero ahora parece preciso preguntar qué relación guardan entre sí los dos grandes periodos de la lectura heideggeriana de Leibniz. La respuesta es simple: la interpretación del principio de razón, por más inaceptable que esta sea, como argumentan algunos.<sup>13</sup> Pero esta respuesta simple involucra una pregunta cuya respuesta no lo es tanto: ¿cómo se interpreta el principio de razón en cada uno de esos periodos? Mi interés se centra en la interpretación realizada en el primer periodo; del segundo se ocupa en gran medida Renato Cristin, a quien ya haré referencia más adelante.

Mi trabajo responde al título de “transformación del problema fundamental de la metafísica” en función al principio de razón. Es decir que existe una distinción entre pregunta y problema, la cual intentaré dilucidar a lo largo de mi ensayo. La pregunta guía de mi reflexión reza así: ¿por qué es para Heidegger la pregunta “por qué hay algo y no más bien nada” la pregunta fundamental de la metafísica?

Entonces, de manera esquemática, mi escrito se podría dividir en dos partes: en la primera de ellas desarrollo el concepto de metafísica a partir del cual me aproximo a la problemática; en la segunda parte, intentaré responder qué lugar ocupa Leibniz en la metafísica según el sentido desarrollado en la primera, tomando como base la apropiación

---

<sup>13</sup> Cfr. Nicol, Eduardo. *La reforma de la filosofía*, México, FCE, 1994, p. 318.

heideggeriana de la pregunta “¿por qué hay algo y no más bien nada?” así como la interpretación del principio de razón para así tematizar el tránsito de *la* pregunta fundamental a lo que aquí llamo *el* problema fundamental de la metafísica.

§ 2. Como ya lo anuncié antes, el primer paso para la apropiada exposición de mi tema central es el desarrollo del concepto particular de metafísica a partir del cual se orienta mi indagación. Hablar de la transformación del problema fundamental de la metafísica exige, entonces, que antes se responda: ¿qué se entiende aquí metafísica?

Pero resulta ser que esa sola pregunta da pie a que la tinta corra y la reflexión peregrine largamente. Por tal razón, seguiré cierta pauta que me permitirá mostrar las peculiaridades de la concepción de metafísica que me servirá como guía. Para tal fin, me permitiré primero señalar el concepto histórico de metafísica.

Como se sabe, a la hora de ordenar el *corpus aristotelicum*, Andrónico de Rodas se encontró con serias dificultades para clasificar los contenidos de los tratados de Aristóteles que hoy conocemos con el título de *Metafísica*. Tal título no pretendía caracterizar sus contenidos, sino su lugar en el *corpus*. A pesar de ello, la interpretación filosófica posterior encontró que la “filosofía primera” o “ciencia que estudia lo que es, en tanto que algo que es” (*Met.*, IV, 1, 1003a 20)<sup>14</sup> bien podía ser identificada como una investigación que va “más allá” del “orden físico”.

Bajo tal entendido es que, como señala Dilthey, en tiempos posteriores “brotó un extraño híbrido: una metafísica religiosa pertrechada y defendida con las armas de la ciencia

---

<sup>14</sup> Sigo la traducción de Tomás Calvo Martínez: *Aristóteles, Metafísica*, traducción, introducción y notas de Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1994.

griega.”<sup>15</sup> Luego, durante la edad media, se realizó la apropiación escolástica de las doctrinas aristotélicas: “en la acuñación escolástica pasa la ontología griega a la ‘metafísica’.”<sup>16</sup> Más tarde, ya entrada la modernidad, Alexander G. Baumgarten realiza una interesante distinción al interior de la metafísica en su tratado homónimo —distinción de la que Kant habría de servirse después como lo ponen de manifiesto las abundantes notas en su ejemplar de la *Metaphysica*. Esta distinción de la metafísica es expuesta justo al comienzo del tratado: “a la metafísica se refieren la ontología, la cosmología, la psicología y la teología natural.” La ontología, por su parte, se identifica con la llamada *metaphysica generalis* y tiene como objeto el *ens commune*, es decir, el ente en general; a su vez, la cosmología, la psicología y la teología se agrupan bajo un título más abarcador, *metaphysica specialis*. Esta *metaphysica specialis* se ocupa, entonces, de las entidades eternas, el alma y Dios.<sup>17</sup>

Dicho esto, es fácil notar que la ontología rara vez es vista como parte integrante de la metafísica en general (y la cuestión tan debatida de una supuesta prioridad de la una frente a la otra no podría abordarla aquí...). Entonces, resulta que el concepto corriente de metafísica se refiere casi exclusivamente a la llamada *metaphysica specialis*. ¿O acaso no son las entidades eternas (en el mencionado sentido), el alma y Dios un algo que se encuentra *metá tá physicá*, “más allá” del orden físico?

Con esta consideración me he acercado ya a esa metafísica de cuyo problema fundamental he venido hablando. Ahora se trata de destacar el carácter predominante que, según Heidegger, en la tradición filosófico-metafísica ha dominado

---

<sup>15</sup> Dilthey, Wilhelm. *De Leibniz a Goethe*, en *Obras de Wilhelm Dilthey*, tomo III, traducción de J. Gaos, W. Roces, J. Roura y E. Ímaz, México, FCE, 1978, pp. 6-7.

<sup>16</sup> Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*, p. 32.

<sup>17</sup> Heidegger expone lo anterior en su tratado *Kant y el problema de la metafísica*. Cfr. *op. cit.*, pp. 3-4.



la interpretación del ente. Y para esto remito a los *Principes* de Leibniz, los cuales, en palabras de Hegel, son una de “las obras en que con mayor cohesión aparecen expuestos los verdaderos pensamientos filosóficos de Leibniz”.<sup>18</sup> Pero a pesar de esto último, no sobra decir que no son ellos sino los *Principia* (mejor conocidos como *Monadología*) una de las obras por las que Leibniz pasó a la historia como un metafísico (como Heidegger se empeña en llamarlo aun saliendo de la segunda década del siglo pasado). No obstante, la valoración *histórica* que tienen los *Principia* no puede tener prioridad sobre el valor *ontológico* que, según intentaré mostrar, tienen los *Principes*.

¿Cómo se entiende la metafísica a partir de estos *Principes*? Esto es más que conocido, pero quizá sea preferible no obviar los pormenores. El propio Leibniz nos da la respuesta en el § 7 cuando afirma que hasta ese momento las consideraciones hechas habían tenido un carácter meramente físico, mientras que ahora, en el § 7, la problemática es de orden metafísico.<sup>19</sup> ¿Pero qué es eso que ocurre antes del § 7 y que Leibniz caracteriza como una problemática física? Ocurre la monadología, es decir: Leibniz define su concepto general de sustancia y a la vez hace una distinción entre sustancias simples y sustancias compuestas (§ 1); las primeras son las mónadas, las segundas los cuerpos. De las mónadas Leibniz nos da una serie de notas esenciales (§ 2), luego se pasa a señalar la relación entre sustancias simples y sustancias compuestas, entre mónadas y cuerpos (§ 3). A partir de la corporeidad constituida monadológicamente, se da una cierta estratificación de las sustancias (vivientes, dotadas de razón...) (§ 4). Esta estratificación de las sustancias obedece al hecho de

---

<sup>18</sup> Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, tomo III, traducción de Wenceslao Roces, México, FCE, 2014, p. 342.

<sup>19</sup> Leibniz, G. W. “Principes de la nature et de la grace, fondés en raison”, en *Die philosophischen Schriften von Gotfried Wilhelm Leibniz*, tomo VI, edición de K. I. Gerhardt, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1978, p. 602.

que, por ejemplo, los animales, que no son más que sustancias meramente vivientes, permanecen en la mera percepción del mundo mientras que los hombres, a la vez vivientes y racionales, acceden a la apercepción (§ 5). En este punto (§ 6), encontramos ya una especie de tránsito a la metafísica, pues Leibniz tematiza la metamorfosis de las sustancias en términos de sus notas esenciales, a los que hice referencia antes, argumentando que éstas no se destruyen, sino que cambian.

Ahora bien, todo este asunto de las mónadas no es sino una descripción de la “constitución” del mundo a partir de estas así llamadas sustancias individuales. Estas sustancias, entonces, *son* el elemento constitutivo de la realidad. Pero, si se trata de que lo más simple debe ser tal elemento –supuestamente tales sustancias lo son–, ¿no tendría, por lo tanto, que ser la nada el elemento constitutivo? Porque, ciertamente, dice Leibniz, la nada es más simple que el ser.<sup>20</sup> Y si esto es así, cabe preguntar, ¿por qué hay algo y no más bien nada? Y así (§ 7), Leibniz expresamente se inserta en el “orden metafísico.” Pero esto último no es así por mor de la pregunta misma sino por la respuesta que se le da.

Para responder a esto, Leibniz recurre al principio de razón suficiente, según el cual –como he mencionado anteriormente– nada existe sin razón, excepto la razón misma de la existencia del universo (es decir, ese “algo” por el que se pregunta). Esta razón, dice Leibniz, 1) no necesita razón, 2) yace fuera de la serie de cosas contingentes, 3) debe ser un ente necesario, 4) carga la razón de la existencia en sí misma y, en pocas palabras, 5) es Dios, que es *causa sui*.<sup>21</sup> Brevemente, pues, hay algo porque Dios lo ha creado. Luego, en los §§ 10-12, Leibniz explica por qué lo que hay es, debido a la perfección de Dios, como es y no de otra manera, pero eso tendrá que quedar fuera de esta consideración.

---

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> *Ibidem.*, pp. 602-603.

Ya con todo esto, quizá sea tiempo de indicar qué se entiende aquí por metafísica. Y para ello me permito apoyarme nuevamente en Heidegger.

La manera causal de esta pregunta (y tanto más su respuesta, como ya habré de señalar a continuación), al conducirse a través del “¿por qué...?”, hace que, por esta manera misma de preguntar, se inserte a sí misma dentro de la tradición metafísica.<sup>22</sup> Y es esa tradición la que Heidegger, inclusive desde antes de *Ser y tiempo*, hará objeto de su bien conocida *destrucción*, llegando a afirmar que solamente a partir del *desmontaje* de la tradición metafísica es posible llegar a la raíz misma de las problemáticas filosóficas.<sup>23</sup>

Dicho lo anterior, ¿no es este el modo “tradicional” del preguntar metafísico, el modo de preguntar que siempre busca la causa última de aquello que cuestiona? Sí, diría Heidegger -y, en este respecto-, yo con él. En ese sentido, pues, se trata de un preguntar onto-teológico.

Pero de ahí surge una nueva pregunta: ¿qué es eso de onto-teología? La respuesta a esta pregunta valdrá para decir también qué es metafísica.

Para abundar al respecto es conveniente tener en cuenta la exposición de este concepto que se encuentra en las lecciones de Heidegger del semestre de invierno de 1930 sobre la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. Una exposición detallada se puede encontrar también en la conferencia sobre *La constitución onto-teológica de la metafísica*. En las lecciones de 1930, se define la onto-teología como la “exégesis especulativa del ser” (y especulativa, en este contexto, en tanto dialéctica).<sup>24</sup> Pero quizá esto no aclara demasiado y acaso ensombrezca vanamente el asunto.

---

<sup>22</sup> Heidegger, Martin. *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, traducción de Diana V. Picotti, Buenos Aires, Biblos, 2003, p. 90.

<sup>23</sup> Heidegger, Martin. *Ontología (Hermenéutica de la facticidad)*, traducción de Jaime Aspiunza, Madrid, Alianza, 2008, p. 100.

<sup>24</sup> Heidegger, Martin. *La fenomenología del espíritu de Hegel*, p. 143.

Baste decir, pues, que se trata de la tendencia existente en la tradición metafísica, desde Platón hasta Nietzsche, diría Heidegger, de orientar la pregunta por el *on* (ente) hacia un (in)determinado *théos* (causa suprema, absoluto, divinidad, Voluntad, Dios, etc.). Es decir, en la exégesis respecto al ente, surge siempre, en última instancia, un agente superior como causa o razón suficiente. En Leibniz, diría Heidegger, este *théos* es Dios —para Hegel es el absoluto, para Schopenhauer es la Voluntad, por ejemplo. Una de las críticas más conocidas que Heidegger hace a este respecto tiene que ver con la *diferencia ontológica*: la ontología tras la que anda Heidegger busca anclarse en la comprensión del sentido o verdad del ser de los entes, no en el sentido que un ente le da a otro; el ser, dice Heidegger, no es un ente sino aquello que le sirve a estos como *fundamento*. El error de la orientación onto-teológica de la metafísica consiste, como ya mencionaré a continuación, en atribuir caracteres *ónticos* al ser.

De esta manera, según el mismo Heidegger, la tradición entera de la metafísica es una onto-teología pues, como lo he comentado antes, su manera de preguntar por el ente tiene siempre en vistas la *causalidad* que, de un modo u otro, termina poniendo todo “en manos de Dios” (y esto en un sentido muy amplio pues, como señala Heidegger,<sup>25</sup> “la expresión ‘ontoteología’ debe indicarnos la orientación más central del problema del ser, no la conexión con una disciplina llamada ‘teología’”). Y esta última observación resulta de gran importancia si tenemos en cuenta que lo que Heidegger quiere señalar es el hecho de que, visto de manera más abstracta aun, ese tal *théos* no tiene nombre: es decir, no es propiamente Dios.

Así, una vez hecho este rodeo, lo que en particular referencia a Leibniz podemos entender por *théos* si es Dios, la razón suficiente, a partir del cual se responde a la pregunta “¿por qué

---

<sup>25</sup> *Ibidem.*, p. 144.

hay algo y no más bien nada?" En tal caso, se puede afirmar que, efectivamente, argüir como causa del "algo" la omnipotencia de Dios es una expresión más que manifiesta de la metafísica en tanto onto-teología.

Pero no es cosa de que por razón de la respuesta leibniana en tanto que no puede más que apuntar a Dios, la pregunta por el mundo, el algo, lo ente, se convierta en la pregunta fundamental de la metafísica. No; se trata, más bien, de una generalización del preguntar metafísico. De ahí que Renato Cristin, uno de los autores que más ha avanzado en la investigación sobre los nexos entre Heidegger y Leibniz, aunque en una línea distinta (el otro "bloque" de interpretación heideggeriana del que hablaba al comienzo), encuentre en Leibniz "la inflexión de la historia de la metafísica."<sup>26</sup> A este respecto, Martin Kush señala también que "este modo de tratar con la pregunta no nos lleva solamente al problema de cómo conciliar la existencia de Dios con la nada sino que hace a la vez fuertes asunciones metafísicas y/o teológicas."<sup>27</sup> La pregunta, tal como la he expuesto, es la *expresión abstracta* de la pregunta que, según Heidegger, ha acompañado a la filoso-

---

<sup>26</sup> Cristin, Renato. "Leibniz y el pensamiento fenomenológico: hipótesis para un encuentro", en *Revista de filosofía*, 3a época, vol. X, núm. 17, 1997, p. 28. Cristin se centra particularmente en el curso *La proposición del fundamento* y en la conferencia homónima. Según mi propia lectura, Heidegger interpreta ahí el principio de razón como el fundamento del pensamiento en tanto *calculus ratiocinator*. Como puede verse en el texto de la conferencia, la exposición del *principio* como *proposición* y la *ratio* como *fundamento* no es sino un puente que lleva directamente a encontrar en Leibniz al padre de la era atómica, de la época de la técnica. Pero eso requiere un estudio pormenorizado que no corresponde hacer aquí.

<sup>27</sup> Allers, Rudolf. "On 'Why Is Something Rather than Nothing?'" , en *American Philosophical Quarterly*, vol. 27, núm. 3, julio de 1990, p. 254.

fía desde su comienzo y que cuestiona por aquello que es “la maravilla de las maravillas: que lo ente es.”<sup>28</sup>

En ese mismo asombro por lo ente que es (¿hay ente que no sea?), la filosofía, en su orientación metafísica, ha incurrido siempre en la *explicación* (y acaso también la *comprensión*) de lo ente a partir de lo ente mismo. Y a este respecto, conviene señalar con Heidegger que la metafísica se ha determinado a sí misma no sólo como un “conocimiento del ente como ente”, sino también un conocimiento de la *región suprema del ente*, desde la cual se determina el ente en total.”<sup>29</sup> Y bajo tal supuesto es que la tradición filosófica entera intentó acceder a la comprensión del ente pues, como vemos, pareciera ser que solamente a partir de su razón o región suprema se comprenden las “causas” de las que ella misma es “causa suprema.”

Queda entonces determinada la metafísica como onto-teología: la exégesis del ente respecto a su ser recurriendo en cada caso no al ser sino al ente. *El ente como causa o razón de sí mismo.*

§ 3. Ahora parece momento de señalar qué lugar ocupa Leibniz en la metafísica según el sentido ya desarrollado, tomando como base la interpretación del principio de razón suficiente así como la apropiación heideggeriana de la pregunta “¿por qué hay algo y no más bien nada?” y, finalmente, tematizar el tránsito de *la* pregunta fundamental a lo que aquí llamo *el* problema fundamental de la metafísica.

En el conocido § 7 de *Ser y tiempo*,<sup>30</sup> Heidegger lleva a cabo una elucidación de los términos *phainomenon* y *logos* que tendría que fungir como una aproximación para definir un “concepto previo” de la fenomenología. En ese lugar, como

---

<sup>28</sup> Heidegger, Martin. “Epílogo a ‘¿Qué es metafísica?’”, en *¿Qué es metafísica?*, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2009, p. 53.

<sup>29</sup> Heidegger, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*, p. 5.

<sup>30</sup> *Op. cit.*, pp. 42-45.

bien sabido es, Heidegger sostiene que el sentido primigenio del término *logos* es “permitir ver aquello de que se habla”<sup>31</sup> De ese primer sentido del término hace derivar otros tantos en los que se le traduce o se interpreta como “razón, juicio, concepto, definición, razón de ser o fundamento, proposición.”<sup>32</sup> ¿Cómo es que *logos* puede significar razón de ser o fundamento?<sup>33</sup>

El *logos*, en tanto que *legómenon*, lo mostrado en cuanto tal, es también *hypokeimenon* –dice Heidegger–, “lo que como ‘ante los ojos’ sirve ya siempre de fundamento”, aquello que los latinos llamaban *ratio*.<sup>34</sup> Y sobre tal punto no hay otra referencia en este apartado. Pero lo interesante es que estas apretadas líneas son congruentes con la interpretación que hará Heidegger de la *ratio* como *hypokeimenon* o fundamento, en el primer periodo de su lectura de Leibniz en conexión con el principio de razón, en el cual encontramos como base la remisión del término *fundamento* al mundo griego.<sup>35</sup>

La razón de ello parece ser que Heidegger sabe bien que Leibniz no fue ni el primero ni el último en ocuparse con el principio de razón<sup>36</sup> precisamente porque es este uno de los temas que “nunca ha perdido su vigencia en la filosofía.”<sup>37</sup> Lo que también es cierto es que, como señala Rudolph Allers:

---

<sup>31</sup> *Ibidem.*, p. 43.

<sup>32</sup> *Ibidem.*, p. 42.

<sup>33</sup> Nótese que aquí Gaos traduce la palabra alemana *Grund* por “razón de ser o fundamento.”

<sup>34</sup> *Ibidem.*, p. 45.

<sup>35</sup> Cfr. Heidegger, Martin. “De la esencia del fundamento”, p. 110.

<sup>36</sup> *Ibidem.*, p. 111. “El primero que trata el ‘principio de razón’ de manera monográfica es Chr. A. Crusius en su *Dissertatio philosophica de usu et limitibus principii rationis determinantis vulgo sufficientis* (1743), y el último Schopenhauer en su tesis titulada ‘Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente’ (1813).”

<sup>37</sup> Nicol, Eduardo. *Op. cit.*, *id.*

El principio de razón suficiente no ha sido formulado expresamente antes de Leibniz. Pero ha sido ampliamente usado y tácitamente asumido. Aristóteles al hablar del primer motor, Santo Tomás al delinear sus “cinco vías” para probar la existencia de Dios, y todos los pensadores, si no se ocuparon con el ser sino sólo con los entes, han apelado a este principio.<sup>38</sup>

Así, pues, el mérito de Leibniz en relación con el principio de razón es haber “reconocido su fundamental significancia”<sup>39</sup> para la filosofía. No sobra decir, pues, que “el principio de razón no es un invento moderno” sino que la fórmula latina, *rationem reddere*, no es más que una traducción de la griega *logon didonai*.<sup>40</sup> El propio Heidegger señala que “con Leibniz el problema del fundamento toma la forma de la pregunta por el *principium rationis sufficientis*.”<sup>41</sup>

Leibniz, en el decir de Cristin,<sup>42</sup> ciertamente sería una especie de “inflexión” al interior de la metafísica pues hace evidente y manifiesto el problema que desde antiguo había ocupado a la metafísica justo al reconocer “su fundamental significancia” Así, es la clara conexión existente entre *principium, fundamento* y *arché*. Las causas (*aitiai*) aristotélicas tienen, pues, su eco en todo este asunto. Las cuatro causas predicadas por Aristóteles están todas ellas ordenadas de acuerdo al *arché*, principio o fundamento.

Pero, ¿de qué fundamento se ha venido hablando hasta aquí? Ya he insistido en ello: el fundamento del ente, el fundamento que ya buscaba Aristóteles en su investigación sobre las causas en el Libro IV de la *Metafísica*. “Lo común a

---

<sup>38</sup> Allers, Rudolf. “Heidegger on the Principle of Sufficient Reason”, en *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 20, núm. 3, marzo de 1960, p. 368.

<sup>39</sup> *Ibidem.*, p. 369.

<sup>40</sup> Nicol, Eduardo. *Op. cit.*, p. 317.

<sup>41</sup> Heidegger, Martin. “De la esencia del fundamento”, *idem*.

<sup>42</sup> *Ibidem*.



todo tipo de principios –decía Aristóteles– es ser *lo primero a partir de lo cual*.<sup>43</sup> (Y *principio* es entendido aquí en tanto fundamento, o por lo menos así traduce Heidegger la palabra griega *arché* en su escrito *De la esencia del fundamento*.) Por lo que la indagación sobre *el* fundamento tendría en vistas la generalidad de *los* fundamentos pues, en algunos casos, se identifican estos con las causas, las cuales, dice Aristóteles también, “son principios.”<sup>44</sup> De ahí que las bien conocidas “cuatro causas”, a saber, el “sustrato” (*hypokeimenon*), la “entidad” (*to ti hen einai*), el “principio del movimiento” (*arché tes metabases*) y el “aquello para lo cual” (*ou heneka*) –que en la tradición y hasta nuestros días se conocen como causa material, causa formal, causa eficiente y causa final–, las hagan a la par del fundamento cuyo punto en común (*koinón*) es objeto de la investigación metafísica.

Este vaivén de Leibniz a los griegos, a Aristóteles, y viceversa, bien puede ser visto como un ejercicio fenomenológico de *destrucción*. ¿Es fortuito que la primera de las dos secciones en las que se divide el curso de Heidegger *Principios metafísicos de la lógica*... lleve por título “Destrucción leibniziana del juicio...”? Y quizá sería válido invertir el título de la segunda sección del mismo curso de “La metafísica del principio de razón como problema fundamental de la lógica” a “La lógica del principio de razón como problema fundamental de la metafísica,”<sup>45</sup> pues es eso precisamente lo que he querido señalar: *la* pregunta fundamental de la metafísica guarda en su respuesta *el* problema fundamental de la metafísica, problema que Heidegger identifica con el nombre de “problema del fundamento” y que no es otro sino el problema del principio de razón suficiente.

---

<sup>43</sup> IV, 1, 1013a 17.

<sup>44</sup> IV, 1, 1013a 16.

<sup>45</sup> Heidegger, Martin. *Principios metafísicos de la lógica*, traducción de Juan José García Norro, Madrid, Síntesis, 2007, pp. 42 ss., 139 ss.

*Nihil est sine ratione* –nada es sin razón o fundamento– o, mejor, *omne ens habet ratione* –todo ente tiene razón o fundamento–.<sup>46</sup> Heidegger insistirá largamente en el hecho de que el modo privativo de la primera formulación del principio no deja ver de manera tan clara, como sí lo hace la formulación positiva, el fuerte carácter ontológico que ahí se encubre.<sup>47</sup> Que todo ente tiene un fundamento es una premisa casi obvia, pero pierde su obviedad cuando se pregunta por el fundamento del fundamento, es decir, por la esencia del fundamento. ¿Dónde encuentran su fundamento Dios, el Espíritu, la Voluntad, los fundamentos metafísicos del ente? “¿Dónde reposa y se mueve la esencia de la metafísica? ¿Qué es la metafísica vista desde su fundamento?”<sup>48</sup>

Heidegger cita en su *Introducción a “¿Qué es metafísica?”* un fragmento de una carta que escribe Descartes a Picot, en la cual dice lo siguiente: “Así toda la filosofía es como un árbol, donde las raíces son la metafísica, el tronco la física, y las ramas que se sostienen del tronco son todas las otras ciencias...”<sup>49</sup> El problema del fundamento deja ahora de ser un problema metafísico.

¿Cuál es el fundamento de la metafísica? Su pregunta y su problema fundamental viene a mostrar que, efectivamente, “el suelo en el que se apoyan las ramas del árbol de la filosofía”<sup>50</sup> es el fundamento del fundamento y lo fundado en el

---

<sup>46</sup> También la frase latina *ex nihilo nihil fit* tiene este sentido. Según Edith Stein, “la *metafísica antigua* entendía por *nada* la materia informe y daba un valor únicamente a la cosa formada (*Gebilde*) en cuanto ente. La *dogmática cristiana* niega esta proposición y afirma en su lugar: *ex nihilo fit sens creatum*, y entiende por *nihil* la ausencia del ente fuera de lo divino. La cuestión del ser y la de la nada no son propuestas, ni la una ni la otra”. *Op. cit.*, p. 74.

<sup>47</sup> Heidegger, Martin. “La proposición del fundamento”, pp. 157-159.

<sup>48</sup> Heidegger, Martin. “Introducción a ‘¿Qué es metafísica?’”, p. 65.

<sup>49</sup> *Ibidem*.

<sup>50</sup> *Idem*.

fundamento carece de tal en tanto no se vuelva un problema aquel suelo.

La pregunta de Leibniz, “¿por qué hay algo y no más bien nada?”, acompañada de su respuesta, vale tanto como preguntar “¿por qué hay tronco?” y argüir como contestación que hay tronco porque hay raíces. Pero el suelo en que las raíces se apoyan y de las cuales “el árbol entero obtiene sus savias y fuerzas nutritivas”<sup>51</sup> permanece intacto e incuestionado.

Leibniz, el “último y máximo metafísico del siglo [XVIII],”<sup>52</sup> ocupa un lugar central en la historia de la metafísica puesto que, como lo dije antes, su particular cuestionamiento vale como el cuestionamiento histórico entero. Responder a la pregunta del “metafísico Leibniz” ha sido la tarea de Platón y Hegel, pasando por Aristóteles, Tomás, Descartes, Kant... (por el carácter de abstracción de la pregunta abstracción, no por cuestiones que pudieran interpretarse como un anacronismo). Lo que Heidegger quiere señalar es que, muy a pesar de la generalidad lograda por Leibniz en su manera de preguntar, y aun cuando termine poniendo el asunto en manos de Dios, no logra dar con el verdadero fundamento y, por lo tanto, su razón suficiente no es tan suficiente. Aun Dios, en tanto ente,<sup>53</sup> estaría necesitado de un fundamento, lo cual no es otra cosa que el ser.

---

<sup>51</sup> *Idem.*

<sup>52</sup> Dilthey, Wilhelm. *Op. cit.*, p. 14. El añadido entre corchetes es mío.

<sup>53</sup> Quizá valdría la pena recordar la distinción que hacía Suárez entre *ens creatum* y *ens increatum*. Heidegger hace referencia a este tema cuando se ocupa del concepto de mundo en Descartes y sus conexiones con la escolástica. *Cfr. El ser y el tiempo*, pp. 107-108: “En las frases ‘Dios es’ y ‘el mundo es’ enunciamos el ser. Mas esta palabra, ‘es’, no puede mentar el ente respectivo en el mismo sentido (*sinónimos, unívoco*), puesto que entre ambos entes hay una *infinita* diferencia en punto al ser; si la significación de ‘es’ fuera unívoca, se pensaría lo creado como increado o se rebajaría lo increado al rango de una criatura”. Nuevamente, Edith Stein, en *Ser finito y ser eterno*, trata este tema

Dios, la Voluntad, el Espíritu, etc., es decir, el *théos* de la onto-teología, no es un ente que por ser fundamento de otro ente haya de prescindir él mismo de uno. El *théos*, visto como la raíz del árbol, necesita tanto de un suelo como el tronco de la raíz y las ramas del tronco. El suelo en tanto que fundamento, siguiendo a Heidegger, no habría ya de necesitar más si no queremos caer en una cadena que nos arrastre *ad infinitum*. El ser, visto como fundamento (*Grund*), nos pone ante el riesgo de caer en el abismo (*Abgrund*).<sup>54</sup>

Una vez que se ha puesto sobre la mesa el fundamento verdadero, "lo primero a partir de lo cual", para decirlo con Aristóteles, podemos comenzar a hablar de fundamentos segundos, de entes que sirven de fundamento a otros entes. Pero mientras el fundamento primero no sea puesto a la vista nuestras construcciones y edificaciones se ven en peligro de ser *destruidas*.

De este modo, la cuestión leibniziana, es decir, la pregunta por lo ente, la pregunta fundamental de la metafísica (y pregunta guía de la filosofía),<sup>55</sup> debe ser reemplazada por la pregunta fundamental de la filosofía, preparada por ese supuesto "nuevo comienzo" que anda tras los pasos de la verdad del ser.<sup>56</sup> "¿Qué es el ente y por qué es tal en lugar de ser la nada?" Semejante pregunta ha de ser reemplazada por aquella que la hace posible.

Me detengo ahora dejando en suspenso la cuestión de cómo se da el tránsito de la *pregunta guía* de la metafísica a la *pregunta fundamental* de la filosofía, pues ese es un tema que no podría ya entrar en estas breves consideraciones. Baste con decir que, sólo la pregunta por el ser y no la pregunta por lo ente puede ser fundamental: la metafísica se supera

---

utilizando el término de Erich Przywara *analogía entis*. Cfr., v. gr., *op. cit.*, p. 43 y su correspondiente nota.

<sup>54</sup> Heidegger, Martin. "La proposición del fundamento", pp. 165-172.

<sup>55</sup> Heidegger, Martin. *Aportes a la filosofía*, pp. 99 ss.

<sup>56</sup> *Ibidem*, pp. 189 ss.

pensando el ser. Pero aun cabe preguntar a su portavoz, Heidegger, ¿qué es eso de lo que tanto pregona arrojando mil preguntas sin respuesta?, ¿qué es ese fundamento sobre el cual se funda lo fundado y que a su vez no es ya menesteroso de fundarse sobre un otro?, ¿qué clase de suelo flota en el aire sosteniendo un árbol? o, en pocas palabras, ¿qué es eso del ser?

### Referencias<sup>57</sup>

- Allers, Rudolf. "Heidegger on the Principle of Sufficient Reason", en *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 20, núm. 3, marzo de 1960, pp. 365-373.
- Aristóteles. *Metafísica*, traducción, introducción y notas de Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1994.
- Cristin, Renato. "Leibniz y el pensamiento fenomenológico: hipótesis para un encuentro", en *Revista de filosofía*, 3a época, vol. X, núm. 17, 1997, pp. 15-51.
- Dilthey, Wilhelm. *De Leibniz a Goethe*, en *Obras de Wilhelm Dilthey*, tomo III, traducción de José Gaos, Wenceslao Roces, Juan Roura y Eugenio Ímaz, México, FCE, 1978.
- Gadamer, H. G. *Verdad y método*, traducción de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Salamanca, Sígueme, 2007.
- Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, tomo III, traducción de Wenceslao Roces, México, FCE, 2014.
- Heidegger, Martin. "La constitución onto-teológica de la metafísica", en *Identidad y diferencia*, edición bilingüe, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Barcelona, Anthropos, 1990, pp. 99-157.
- 
- *Introducción a la metafísica*, traducción de Elsa Ackermann Pilári, Barcelona, Gedisa, 1999.
- 

<sup>57</sup> Las traducciones de textos en otros idiomas son mías.

\_\_\_\_\_ “De la esencia del fundamento”, en *Hitos*, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2001, pp. 109-149.

\_\_\_\_\_ “La proposición de fundamento”, en *La proposición del fundamento*, traducción y nota de Félix Duque y Jorge Pérez de Tudela, Barcelona, Ediciones del Serbal, 2003, pp. 157-172.

\_\_\_\_\_ *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, traducción de Diana V. Picotti, Buenos Aires, Biblos, 2003.

\_\_\_\_\_ *Principios metafísicos de la lógica*, traducción de Juan José García Norro, Madrid, Síntesis, 2007.

\_\_\_\_\_ *La Fenomenología del espíritu de Hegel*, traducción de Manuel E. Vázquez y Klaus Wrehde, Madrid, Alianza, 2008.

\_\_\_\_\_ *Ontología (Hermenéutica de la facticidad)*, traducción de Jaime Aspiunza, Madrid, Alianza, 2008.

\_\_\_\_\_ “¿Qué es metafísica?”, en *¿Qué es metafísica?*, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2009, pp. 11-43.

\_\_\_\_\_ “Epílogo a ‘¿Qué es metafísica?’”, en *¿Qué es metafísica?*, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2009, pp. 45-61.

\_\_\_\_\_ “Introducción a ‘¿Qué es metafísica?’”, en *¿Qué es metafísica?*, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2009, pp. 63-92.

\_\_\_\_\_ *El ser y el tiempo*, traducción de José Gaos, México, FCE, 2012.

\_\_\_\_\_ *Kant y el problema de la metafísica*, traducción de Gred Ibscher Roth, revisión de la traducción, Elsa Cecilia Frost, edición, revisión de la traducción para esta nueva edición y traducción de apéndices, Gustavo Leyva, México, FCE, 2013.

- Kush, Martin. "On 'Why Is Something Rather than Nothing?'" , en *American Philosophical Quarterly*, vol. 27, núm. 3, julio de 1990, pp. 253-257.
- Leibniz, G. W. "Principes de la nature et de la grace, fondés en raison", en *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, tomo 6, edición de K. I. Gerhardt, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1978, pp. 598-606.
- Nicol, Eduardo. *La reforma de la filosofía*, México, FCE, 1994.
- Stein, Edith. *Ser finito y ser eterno, Ensayo de una ascensión al sentido del ser*, traducción de Alberto Pérez Monroy, México, FCE, 2013.

