

LEIBNIZ

Monadología

EDICION TRILINGÜE
INTRODUCCION DE GUSTAVO BUENO
TRADUCCION DE JULIAN VELARDE



CLASICOS EL BASILISCO

PENTALFA EDICIONES
OVIEDO, 1981



CLASICOS EL BASILISCO



MONADOLOGIA



RESERVADOS TODOS LOS DERECHOS. QUEDA TERMINANTEMEN-TE PROHIBIDO REPRODUCIR ESTE LIBRO, TOTAL O PARCIALMENTE, SIN LA PREVIA Y EXPRESA AUTORIZACION ESCRITA DEL EDITOR.

El facsimil del borrador manuscrito se reproduce directamente del original (signatura LH IV, I, 1a) con autorización de la Niedersächsische Landesbibliothek de Hannover.

El texto latino corresponde al de la primera edición de la *Monadología* en latín (1721), publicada en los *Actorum Eruditorum, quae Lipsiae publicantur, Supplementa. Tomus VII.*

El texto francés ha sido reproducido facsimilamente de la edición crítica de André Robinet (1954, 2ª edición revisada y corregida, 1978), mediante contrato con Presses Universitaires de France.

Copyright © 1981. PENTALFA EDICIONES
Apartado 360. Oviedo (España).

Dibujo de la portada: Lorenzo Arias.

Imprime: Baraza / Oviedo.
I.S.B.N.: 84-85422-05-8.
Depósito Legal: O-313-81.



LEIBNIZ

MONADOLOGIA

Traducción y notas por
JULIAN VELARDE LOMBRANA

●
Texto francés de A. ROBINET

●
Facsimil del borrador manuscrito de
LEIBNIZ

●
Introducción por
GUSTAVO BUENO MARTINEZ

●
Nota Bibliográfica por
GUSTAVO BUENO SANCHEZ



CLASICOS EL BASILISCO
PENTALFA EDICIONES
OVIEDO, 1981



NOTICIA BIBLIOGRAFICA

Gottfried Wilhelm Leibniz nació en Leipzig el 1º de Julio de 1646, y murió en Hannover, a los 70 años, el 14 de Noviembre de 1716. Dos años antes, en septiembre de 1714, tenía ya terminado el borrador de lo que se conocería como *Principios de la Filosofía* o *Monadología* (Leibniz dejó esta obra sin título).

Se conservan cuatro manuscritos de la *Monadología*. La Landesbibliothek de Hannover custodia el borrador y dos copias, conocidas por A y B (sign. LH, IV, I, 1a). En la Biblioteca Nacional de Viena (Cod. 10.495, fol. 131 - 144), ciudad donde precisamente fue escrita la *Monadología*, se conserva otra copia, escrita por una mano ajena al círculo de Leibniz y que o bien procede de la copia A o de otra copia intermedia desconocida hoy por nosotros.

El borrador de la *Monadología* fue escrito por Leibniz en francés, a lo largo de 3 in-folios, 12 páginas. Siguiendo su costumbre, sólo utilizó en un primer momento de la redacción la mitad izquierda de las páginas, que los posteriores añadidos y rectificaciones acabarían por llenar de un texto que, en muchos casos, a primera vista, parece indescifrable. En esta edición presentamos el facsímil de este borrador manuscrito por el propio Leibniz, que creemos no ha sido reproducido íntegro en ningún otro lugar.

Las copias A y B fueron dictadas por Leibniz a un secretario, no muy letrado y poco familiarizado con la lengua francesa (a juzgar por las faltas). La copia A comprende 5 in-folios, 20 páginas. La B, de escritura clara y con muy pocas correcciones, ocupa 32 páginas de escritura, en 8 hojas in-cuarto.

La *Monadología* permaneció inédita en vida de Leibniz. En francés, la lengua en que fue escrita, no se publicaría hasta pasados 126 años. La primera edición, en alemán, se hizo en 1720, a cargo de H. Köhler. Esta *Lehrsätze über die Monadologie* se hizo a partir de la copia de Viena (ocupando 92 artículos, resultado de unir los § 22 y § 23 de los 93 de la copia vienesa).

En 1721 aparece la primera edición de la *Monadología* en latín. Ocupa las págs. 500 a 514 de los *Actorum/Eruditorum, | quae | Lipsiae publicantur, | Supplementa. | Tomus VII.*, bajo el título *Principia Philosophiae, autore G. G. Leibnitio*. Ocupa 93 artículos, y tiene las mismas variantes que la copia de Viena. En nuestra edición, reproducimos facsimilamente este primer texto latino de la *Monadología*.

La edición citada de las *Acta Eruditorum* sirvió de base para las sucesivas ediciones en latín de la *Monadología*: Creiling en 1722, Hanschio en 1728, Koethen en 1737 (quien presentó erróneamente la obra como dedicada al príncipe Eugenio de Saboya, dando lugar a la confusión luego frecuente), y Dutens en 1768 (L. Dutens llevó a cabo la primera gran edición de las obras de Leibniz, en 6 tomos).

En 1840, J. E. Erdmann, utilizando por vez primera los manuscritos de Hannover, publica la *Monadología* en francés: *La Monadologie | (Vulgo: Principia Philosophiae seu theses in gratiam Principis Eugenii | conscriptae). | 1714. | (Ex autographis Leibnitianis nondum editis, quae in Bibliotheca Regia Hanoverae asservantur)*.

Son numerosas las ediciones de la *Monadología* a partir de este momento. Destacan la de Emile Boutroux, en 1881, y la de C. I. Gerhardt, en 1885. (Las citas bibliográficas completas pueden verse en la *Introducción* que Julián Velarde hace a su traducción).



En 1954, el estudioso leibniciano André Robinet presenta la edición crítica de esta obra de Leibniz, al publicar el texto íntegro del borrador y de la copia B, así como las variantes de la copia A y de la copia de Viena. En esta edición utilizamos el texto francés definitivo de Robinet, facsimiladamente de su 2ª edición revisada y corregida en 1978.

La primera vez que se publica la *Monadología* en castellano es en 1878, a cargo de Patricio de Azcárate (*Obras de Leibnitz puestas en lengua castellana*, Biblioteca Filosófica de Medina, 5 volúmenes). Las ediciones que conocemos de la *Monadología* en castellano son:

- 1878 *Obras de Leibnitz puestas en lengua castellana*. Tomo I, págs. 447-466, *La Monadología. Tesis de Filosofía, o tesis redactadas en obsequio al Príncipe Eugenio*. Traducción de Patricio de Azcárate.
- 1882 G. W. LEIBNITZ, *La Monadología*. Traducción de Antonio Zozaya. Biblioteca económica filosófica, vol. V. (una segunda edición de 1889, y una tercera en 1935).
- 1919 G. W. LEIBNITZ, *Opúsculos filosóficos* (La *Monadología* de las págs. 55 a 82). Calpe, Colección Universal. Traducción hecha por Manuel G. Morente.
- 1939 LEIBNIZ, *Tratados fundamentales* (La *Monadología* de las págs. 59 a 79). Lospada, Biblioteca Filosófica. Traducción por Vicente P. Quintero. (segunda edición en 1946).
- 1957 LEIBNIZ, *Monadología*. Aguilar (Biblioteca de Iniciación filosófica). Traducción de Manuel Fuentes Benot (cuarta edición en 1968).

Nuestra edición es la primera trilingüe que se hace con el texto castellano.

La bibliografía sobre Leibniz es abundantísima. Entre los muchos estudios centrados en torno a la *Monadología* (además de los contenidos en las mismas ediciones) podemos citar:

- S. AVERBACH, *Zur Entwicklungsgeschichte der leibnitzschen Monaden lehre*, 1884.
- E. DILLMANN, *Eine neue Darstellung der leibnizschen Monadenlehre auf Grund der Quellen*, 1891.
- L. H. RITTER, *De Monadenleer van Leibniz*, 1892.
- M. SCHORNSTEIN, *Dillmanns Darstellung der leibnizschen Monadenlehre*, 1894.
- P. MILLIET, *Remarque sur la Monadologie*, 1907.
- J. C. HORN, *Monade und Begriff. Der Weg von Leibniz zu Hegel*, 1965.

Gustavo Bueno Sánchez.





- (1) La Monade, dont nous parlerons ici, n'est autre chose qu'une substance simple, qui entre dans les composés, simple, c'est-à-dire, sans parties. :
- (2) Et il faut, qu'il y ait des substances simples, puisqu'il y a des ~~substances~~ ^{composés}; car le composé n'est autre chose qu'un amas, ou aggregatum des simples.
- (3) Or là, où il n'y a point de parties, il n'y a ni étendue, ni figure, ni ~~de~~ ^{divisibilité propre}. Et ces Monades ^{sont les véritables Atomes de la Nature, et en un mot, les Elémens des choses.}
- (4) Et il n'y a aussi point de dissolution à craindre et il n'y a aucune manière, ~~qui nous soit concevable~~, par laquelle une substance simple puisse périr naturellement.
- (5) Par la même raison il n'y en a aucune, par laquelle une substance simple puisse commencer naturellement, puisqu'elle ne sauroit être formée par composition.
- (6) Ainsi on peut dire, que les Monades ne sauroient commencer, ni finir, que tout à coup, c'est-à-dire, ^(elles ne sauroient) commencer que par création, et finir que par annihilation; au lieu, que ce qui est composé, commence ou finit par parties.
- (7) Il n'y a pas moyen aussi d'expliquer, comment une Monade puisse être altérée, ou chargée dans son intérieur par quelque autre creature; puisqu'on n'y sauroit rien transporter, ^{ni introduire en elle, ni en tirer aucun principe réel, ni inférer, ni enlever rien de son essence, ni en augmenter, ni diminuer la mesure; et ainsi} ~~ni enlever rien de son essence, ni en augmenter, ni diminuer la mesure; et ainsi~~ ^{expl. ce qui est altéré dans son être, n'arrive, augmente ou diminue la de dans;} ~~changer aucun mouvement interne, comme cela se peut~~

PRIMERA PAGINA DE LA COPIA A



ad. 147. 1.

- (1) La Monade, dont nous parlerons ici, n'est autre chose, qu'une substance simple, qui entre dans les composés; simple, c'est à dire, sans parties.
- (2) Et il faut qu'il y ait des substances simples, puisqu'il y a des composés; car le composé n'est autre chose qu'un amas, ou aggrégation des simples.
- (3) Or là, où il n'y a point de parties, il n'y a ni étendue, ni figure, ni division. Et ces Monades sont les véritables Atomes de la Nature et en un mot les Elémens des choses.
- (4) Il n'y a aussi point de dissolution à craindre et il n'y a aucune manière concevable par laquelle une substance simple puisse périr naturellement.

PRIMERA PAGINA DE LA COPIA B



INTRODUCCION A LA MONADOLOGIA DE LEIBNIZ

Por Gustavo Bueno Martínez

I. NUESTRA PERSPECTIVA HERMENEUTICO-SISTEMATICA

1. La *Monadología* en oposición a la «filosofía vulgar».
2. La *Monadología* en oposición a otras filosofías no vulgares.
3. La *Monadología* requiere, para ser entendida, introducir coordenadas no explícitas en ella.

II. LA MONADOLOGIA COMO SISTEMA ONTOLOGICO Y COMO SISTEMA METAFISICO

1. La distinción fundamental: *Monadología* absoluta (metafísica) y *Monadología* ontológica.
2. Organización de la *Monadología* de Leibniz.
3. El universo monadológico y la inconsistencia de la *Monadología* absoluta.

III. MONADOLOGIAS ESPECIALES

1. *Monadologías* desarrolladas en el «*Mundo*», como campo de los fenómenos primogénicos.
2. *Monadologías* dadas en el reino de las *Almas*.
3. *Monadologías* dadas en el «Reino de *Dios*» (como espacio terciogénico).

FINAL





INTRODUCCION A LA MONADOLOGIA DE LEIBNIZ

I. NUESTRA PERSPECTIVA HERMENEUTICO-SISTEMÁTICA

§ 1. *La Monadología en oposición a la «filosofía vulgar»*

La *Monadología* es una de las obras más famosas e importantes de Leibniz. Es además obra de su más plena madurez —la escribe en 1714, cuando contaba 68 años, dos años antes de su muerte—. Y no deja de ser sorprendente su misma brevedad, cuando comparamos su extensión con otras obras de similar magnitud filosófica, como pudieran serlo la *Ética* de Espinosa o la *Crítica de la Razón Pura* de Kant. En 90 párrafos, de muy pocas líneas cada uno, la *Monadología* nos ofrece la exposición de uno de los sistemas filosóficos más densos y brillantes de cuantos ha producido no ya la filosofía moderna sino la filosofía universal.

Podríamos pensar que la brevedad de la *Monadología* es una característica secundaria o externa a su propio «contenido dogmático». Nosotros defendemos aquí la tesis opuesta: la brevedad de la *Monadología* es, por decirlo así, estructural, y tiene que ver con su propio contenido. Ello no deja de ser paradójico si tenemos en cuenta que la *Monadología* es un sistema que, intencionalmente al menos, no puede dejar fuera de su horizonte a ningún contenido, puesto que los comprende a todos, a la totalidad del universo, al conjunto de todos los *fenómenos*. Pero precisamente porque quiere referirse a todos ellos —a todos los fenómenos: a los puntos del espacio geométrico y a las gotas de agua, a los astros y a los organismos animales, a las sociedades humanas y a las sociedades de los ángeles— no puede referirse propiamente a ninguno en particular. Esta sería la raíz por la cual la *Monadología* ha de ser tan breve.

Esta es también la principal razón por la que la *Monadología* es tan difícil: las mónadas de las que se habla y las relaciones entre ellas permanecen en una penumbra indefinida, como flotando en el mundo fenoménico (del cual han brotado). Pero si las referencias de la *Monadología* no están dadas, si los métodos por los cuales Leibniz llega a sus resultados, a partir de los fenómenos, no están explícitos, ¿no habrá que decir que la *Monadología*, en sí misma, carece de sentido, que propiamente no se entiende, aunque lo parezca (porque acaso cuando creemos entenderla es porque estamos entendiendo otra cosa —por ejemplo, porque estamos traduciendo «mónadas» por «átomos» y pensando que la *Monadología* es sin más una especie de prefiguración de nuestra teoría atómica—)?

Desde luego, la *Monadología* se refiere (por indeterminadamente que lo haga en cada caso) al «mundo de los fenómenos». Al menos, sólo en este supuesto podríamos considerarla como un sistema filosófico; porque la filosofía habla de las cosas comunes, de las mismas cosas de las que hablan los hombres cotidianamente, de las mismas cosas de las que hablan las diferentes ciencias categoriales (la Física, la Biología, la Geometría,...). Y este «mundo» constituido por cosas comunes (respecto de cada sociedad) —el que platónicamente (no ya empíricamente) llamamos el mundo de los



fenómenos— no es un mundo amorfo o caótico, sino que está organizado en función de la misma estructura de la actividad práctica de los hombres que constituyen una sociedad de referencia. La multiplicidad de los fenómenos se estratifica a partir de unidades fenoménicas muy determinadas. Estos mundos fenomenológicos tienen una organización muy precisa, una *ontología* ejercitada («mundana», mítica o no) que, según algunos etnólogos, tendría en sus orígenes mucho que ver con la ontología que Platón habría formulado en su teoría de las Ideas que, de este modo, habría de ser considerada como una ontología «arcaica» (Mircea Eliade).

Sin embargo, y aunque la filosofía en sentido estricto, la filosofía *académica* (para el sentido en que uso estos términos, me remito a la pág. 13 de mi *Metafísica Pre-socrática*) no pueda entenderse como algo enteramente independiente de la filosofía en sentido lato, lo cierto es que los sistemas filosóficos (en sentido estricto) se manifiestan siempre como *paradójicos* respecto de las opiniones comunes, y, con frecuencia, arrastran la connotación de extravagantes, como si fueran contraccorriente de las ideas ordinarias, a las cuales pretenden triturar y desbordar. Incluso cuando un sistema filosófico (contemporáneo de la *Monadología*), como el sistema de Berkeley, se presenta a sí mismo como la más fiel transcripción del sentido común, puede resultar más extravagante, si cabe, que la propia *Monadología*.

Leibniz ha tenido viva conciencia de esta oposición entre un mundo de los fenómenos (y los conceptos categoriales serían fenoménicos, al menos cuando son utilizados como modelos ontológicos) y un mundo de las Ideas (de las esencias, de las sustancias o *mónadas*, en su caso), en la forma de la oposición entre una *filosofía vulgar* y una *filosofía sabia* («académica») —incluso acaso en la forma de la oposición entre la *Fe* y la *Razón*. En efecto, la «filosofía vulgar» aparece ligada por Leibniz a los términos comunes del lenguaje (*Nuevo Sistema*, § 17) —«comunes» por oposición al lenguaje académico propio de la República de los sabios (el latín o un francés convencional), un lenguaje cargado de términos escolásticos, como *sustancia*, *conatus*, *apercepción*,... —términos que no forman parte del lenguaje corriente, aquel que, con Gonzalo de Berceo, llamamos nosotros el *román paladino*. Leibniz dá por descontado, además, que vivimos envueltos en una filosofía vulgar (diríamos, en un mundo de apariencias, acaso los *idola fori* o los *idola specus*). Una filosofía en la cual los fenómenos se nos presentan, por ejemplo, como influyéndose los unos a los otros por acciones recíprocas, como se influían los relojes de péndulo colgados en una viga de madera «por el difunto Huygens» —unos relojes cuyos movimientos llegaban a acomodarse de modo maravilloso.

Pero una cosa es reconocer la diferencia, y aún la oposición, entre un mundo fenoménico y un mundo de las Ideas, y otra cosa es el modo de entender el fundamento de esta oposición y, con él, las relaciones entre estos dos mundos. Podría pensarse, por ejemplo, que el mundo de las Ideas constituye un mundo al revés, más aún, un mundo absolutamente heterogéneo respecto del mundo fenoménico, respecto del sentido común. Si esto fuera así (como algunas veces se ha defendido), habría que atribuir a la filosofía sabia unas fuentes de conocimiento completamente distintas de aquellas que nos ponen en presencia del mundo de los fenómenos. Habría que reconocer un *corte epistemológico* absoluto entre los dos mundos, y el conocimiento filosófico estricto resultaría estar muy cerca de un conocimiento *praeter* racional, místico. Pero ni siquiera Platón, en los momentos en que parecía creer que el mundo de las Ideas subsistía más allá del mundo de las apariencias, como un mundo separado, llegó a establecer un «corte epistemológico» semejante, puesto que entendió siempre las apariencias del mundo como imágenes o símbolos del mundo de las Ideas, y como punto de partida insoslayable para alcanzar la sabiduría filosófica. La tradición filosófica, desde Platón, ha reconocido siempre la necesidad de referirse al mundo de los fenómenos, la necesidad de volver constantemente a ellos (la «vuelta a la caverna») aún después de haber alcanzado de algún modo el reino de las Ideas.

Y, si esto es así, parece que no tendría mucho sentido afirmar que el mundo de las Ideas sea absolutamente heterogéneo y paradójico con respecto al mundo de los fenómenos. Más aún, sería legítimo sospechar si, al menos en algún momento, los fenómenos podrán llegar a ser tan semejantes a algún otro momento del mundo de las



Ideas, que cupiera declararlos a ellos mismos como Ideas «encarnadas en los fenómenos». Unas Ideas que resultarían accesibles a la experiencia inmediata de al menos algún tipo de fenómenos comunes. Y, mirada la propia Idea de *mónada* a esta luz, cabría leer algunos pasajes de Leibniz (por ejemplo el § 16 de la *Monadología*) como insinuaciones orientadas a sugerirnos que la Idea de *mónada* procede de la intuición (directa, inmediata) de algunos fenómenos, enteramente comunes o vulgares, de la «experiencia psicológica interna». Nada menos que Kant parece darnos esta interpretación (al final de sus observaciones a la tesis de la segunda antinomia): «La significación propia de la palabra *mónada* (en el sentido en que la emplea Leibniz) sólo debería contener lo que es simple, aquello que es inmediatamente dado como sustancia simple (por ejemplo, en la autoconciencia)». Y, con Kant, muchos intérpretes de Leibniz. Por ejemplo, H. Heimsoeth, cuando dice que «la metafísica de Leibniz toma su punto de partida en la presencia del yo para sí mismo».

Ahora bien, si esto fuera así, la oposición (pensada como oposición *metamérica*) entre un mundo de los fenómenos y un mundo de las Ideas, ¿no podría reexponerse como una oposición *diamérica* que en realidad consistiera en la oposición entre una parte del mundo de los fenómenos (por ejemplo, los fenómenos de la experiencia interna) y el resto de este mundo, por tanto, como una oposición interna al propio mundo de los fenómenos?. En este caso, la crítica de la conciencia mundana, la distinción crítica entre el fenómeno y la realidad, estaría ya preparada en la propia «sabiduría mundana». Leibniz mismo es quien aduce al respecto un adagio popular español: «no hay que creer siempre aquello que se ve» (*Teodicea*, § 42). Y, en cualquier caso (dijéramos por nuestra parte), esa supuesta experiencia psicológica de la que, según algunos, brotaría la idea de *mónada* no sería tanto una experiencia categorial, la espontánea y genuina vivencia de una interioridad individual, cuanto, a lo sumo, la vivencia de una individualidad práctica, *vis appetitiva*, tal como se ha configurado en las categorías económicas del capitalismo mercantilista (vd. mi *Ensayo sobre las categorías de la economía política*, págs. 153-171).

Estaríamos así muy cerca acaso de la raíz misma del carácter paradójico, y aún extravagante, de toda «filosofía sabia»: esta raíz brotaría de la misma textura del mundo fenoménico, en cuanto constituido por una multiplicidad de categorías que no ajustan entre sí de un modo trivial, puesto que son inconmensurables: la propia *armonía* que Leibniz creará ver entre los fenómenos es una armonía oculta, una armonía que ha de encontrarse más allá del conflicto o la desarmonía fenoménica, de la inconmensurabilidad de las diferentes series de los fenómenos. No sería en el momento de evadirnos del mundo fenoménico (para alcanzar un hipotético mundo irreal trascendente), sino precisamente en el momento de internarnos en ese mundo, disponiéndonos a perseguir el desarrollo lógico de sus diversos dominios, en cuanto cada uno de ellos mantiene necesariamente la conexión con los demás, cuando el mundo cotidiano comenzaría a revelársenos como paradójico y extravagante, cruzado por Ideas que, al ser iluminadas, convierten al mundo de los fenómenos del que se partió en algo así como un caos y pura confusión. Es el mundo fenoménico el que resultará ser extravagante y desordenado, como resultan desordenados y caóticos los decimales que se suceden al azar en la expresión de $\pi = 3,1415\dots$ — cuando se les considera desde el orden esencial que precisamente Leibniz descubrió al establecer su famosa *ad-igualdad*: $\pi/4 = 1/1 - 1/3 + 1/5 - 1/7 + \dots$.

Y es precisamente esta perspectiva immanente desde la cual consideramos a las Ideas, aquello que nos previene, a su vez, de la identificación entre las Ideas (algunas, por lo menos) con los fenómenos (con algunos de los fenómenos). Porque, supuesta esta identificación, lo que llamamos Ideas no sería otra cosa sino el privilegio concedido a un sector de fenómenos frente a todos los demás. No serían Ideas, sino fenómenos míticamente, y no dialécticamente entendidos, aquello de lo que hablábamos.

Concluimos, por tanto, que aunque las Ideas sean entendidas como brotando de los propios fenómenos, diaméricamente tratados, incluso partiendo de fenómenos que, lejos de ir contracorriente de las Ideas, parecen representarlas y sugerirlas (como sombras o imágenes suyas), sin embargo, no habría que poner a esas Ideas co-



mo dándose *intuitivamente* en el propio contenido del fenómeno, sino como algo que sólo puede dárse nos en su despliegue: precisamente en el momento en el que ese fenómeno comienza a ser «transyectado» —permítasenos el neologismo—, en ciertos momentos suyos que figuran en él bajo diverso grado de confusión, sobre otras categorías de fenómenos de las cuales pueda recibir los contrastes proporcionados, capaces de destacar sus internos componentes ideales. El proceso de transyECCIÓN —que sería característico de la metodología leibniziana— no tiene por qué reducirse al caso de la semejanza: incluye también la construcción de estructuras nuevas, que pueden implicar la propia destrucción dialéctica, en el límite, del núcleo del fenómeno de partida, a la manera como la circunferencia incluye la «destrucción» de los polígonos inscritos que tienden hacia ella.

Ateniéndonos al caso de la misma Idea de *Mónada*: aún concediendo que tuviese su origen en los fenómenos de la experiencia interna, no por ello sería lícito recluirla en el recinto de esa experiencia, como si fuese una fiel transcripción «fenomenológica» de la misma, si aceptamos que la Idea de *Mónada* comienza a perfilarse precisamente en el momento en que esa intuición se extiende («transyecta») y desarrolla por otros dominios categoriales (biológicos, físicos, geométricos,...) y se configura más bien como fruto de una construcción dialéctica (que comporta eventualmente incluso la destrucción o rectificación del fenómeno originario). Pues, en todo caso, la Idea de *Mónada* de la *Monadología* no se circunscribe al campo de la experiencia psicológica, sino que se configura, como Idea ontológica, en el momento de extenderse sistemáticamente a la totalidad de los fenómenos, en cuanto éstos son interpretados como «compuestos confusos» que piden ser resueltos en sus «partes simples» (las partes simples de las que habla la tesis de la Segunda antinomia kantiana). Y es el propio Kant quien, sin perjuicio de sus primeras sugerencias antes citadas (sobre la naturaleza intuitiva de las *Mónadas*) termina concediendo que, aunque en principio, estas partes simples, en cuanto son los elementos del compuesto fenoménico (y no algo dado de inmediato), debían llamarse *átomos* (por lo que cree que la tesis de la segunda antinomia podría llamarse *atomística trascendental*, dado que sólo demuestra los simples en cuanto partes del compuesto), sin embargo y para evitar la adscripción que el concepto de «átomo» tiene a los fenómenos corpóreos (*molecularum*) sería preferible usar, para denominar a la tesis de referencia, el nombre de *monadología*. Con lo cual viene a resultar que también Kant autoriza a entender la *Monadología* como un sistema dialéctico, constructivo, fruto de una *resolución* de los fenómenos compuestos, que nos conduce más allá o más acá de ellos mismos. (Por lo demás, la *Monadología* de Leibniz no sólo se acoge a la tesis de la segunda antinomia, sino también —pese a ser ésta una «antinomia matemática»— a su antítesis, pues Leibniz ha defendido la imposibilidad de detenerse en el proceso de división del continuo, ha enseñado que las partes del movimiento son movimientos, etc.: ello es debido, sin duda, a que la antinomia está mantenida por Kant en el terreno de las realidades extensas, mientras que las *mónadas*, aunque simples, son inextensas, y en ello se diferencian ya de los átomos. Y, sin embargo, puede afirmarse que las premisas monadológicas llevaban a Leibniz a pensar en unidades infinitesimales como imágenes de la Idea misma de unidad —a diferencia de Descartes, cuya concepción de la unidad algebraica o geométrica, como longitud tomada a discreción, le alejaba de la posibilidad misma del cálculo diferencial).

La Idea de *Mónada* pudo tomar como punto de partida los fenómenos dados en la «vida del espíritu» —y más precisamente, en los fenómenos de la economía política mercantilista, en tanto suponen un individuo capaz de calcular, programar, etc.— pero sólo cuando estos fenómenos fueran a su vez iluminados al ser proyectados en estructuras procedentes de otros campos de fenómenos, la Idea de *Mónada* podría constituirse como tal Idea. En cualquier caso, las imágenes fenoménicas de las *Mónadas* no tendrían por qué ser únicas. También el punto —como unidad límite del espacio—, el instante —como unidad mínima del tiempo—, o el *conatus* —como unidad mínima de la acción (energía, ímpetu)—, son imágenes y puntos de partida de la Idea de *Mónada*. Por ello puede afirmarse que le es necesaria a la filosofía sabia (tanto



como a la vulgar, o al mito) la imaginación; la *estética* le es necesaria a la *lógica* (al concepto), pero no le es a ésta menos necesaria la disciplina rigurosa capaz de dominar esa imaginación, hasta llegar a neutralizarla. Porque el *instante*, el *punto* o el *conatus* no son unidades monádicas, salvo en la imaginación. Y cuando se piensan como tales (como indivisibles, más que como infinitésimos) se las sustantifica inadecuadamente. Es preciso desbordar las imágenes, es preciso aprender a tratar esas unidades mínimas imaginativas como puros episodios de un proceso y no como sustancias infinitamente pequeñas. Su pequeñez misma es sólo una imagen de la unidad monadológica, pero no contiene en sí la Idea de esa unidad (que podría coordinarse, como la propia idea de átomo, con los astros inmortales, tanto como con los corpúsculos de Demócrito). La Idea de unidad monadológica sólo podrá alcanzarse cuando esas imágenes sean tratadas como lo que son, como momentos de un proceso dialéctico, en el que el espacio, el tiempo, y la propia energía fenoménica se nos muestran como desvaneciéndose, según regla, al hacerse internamente invisibles (es decir, no fenoménicas) en virtud de un proceso interno de destrucción (no de abstracción) dado en su propia ley de construcción. Si pueden tratarse racionalmente esas imágenes será debido a que cada una de ellas en sí mismas, y unas con otras, mantienen relaciones semejantes por la forma, relaciones análogas, proporcionales, armónicas. Similares a las que mantienen entre los fenómenos comunes, aquellos que son tratados por procedimientos ordinarios del álgebra. (*Armonía* es para Leibniz, ante todo, proporción, relaciones entre números fraccionarios, racionales). Es aquí en donde se encuentra la clave del descubrimiento mismo por Leibniz del cálculo infinitesimal, a saber, en el tratamiento de esas imágenes infinitesimales. Como si mantuviesen (aunque llevadas al límite) las relaciones dadas en los fenómenos de partida. En el entorno del punto $x = 1$, la ecuación $(3x^2 - 3)$ tiende a 0, y lo mismo ocurre con la ecuación $(x - 1)$. Pero la relación entre estas dos cantidades que suponemos «infinitamente pequeñas», es decir, la razón $(3x^2 - 3) / (x - 1)$, no por ello se anula (es decir, se anula como relación), sino que se mantiene la misma (= 6) que cuando el valor de x todavía no se ha igualado a 1. Y si el *punto* geométrico es imagen de la mónada, es porque cabe establecer las analogías entre el punto y la línea, con las del instante en el tiempo, con las del *conatus* en el ímpetu, o con las relaciones de la potencia viva y la potencia muerta. No traspasan el horizonte de la imaginación aquellas filosofías que pretenden derivar todas las cosas corpóreas de los átomos (Gassendi), o que pretenden derivar todos los pensamientos de la tabla rasa del recién nacido (Locke) —porque los átomos o la tabla rasa sólo son términos-imágenes del *regressus*, que no pueden ser tratados como algo sustantivo en sí mismo. El *conatus* (en el sentido de Hobbes: *conatum esse motum per spatium et tempus minus quam quod datur...*) es irreductible a la *masa*, es una categoría dinámica irreductible: los cuerpos no son pasivos (como lo eran en el cartesianismo, en donde recibían desde fuera, por obra de Dios, una cierta cantidad de movimiento), sino que son todos ellos internamente activos, y resistentes (elásticos) a la acción de otros cuerpos. La mónada es unidad, pero unidad de acción, y la mónada corpórea es *conatus*. Según esto, los cuerpos se moverán en virtud de su interno dinamismo, y más que empujarse o frenarse unos a otros, se agitan por sí mismos y resisten el movimiento de los cuerpos de su contorno. Son éstas ideas extravagantes, paradójicas, cuando las enfrentamos a la experiencia ordinaria de los fenómenos dados en una mesa de billar. Y, sin embargo, no todos los fenómenos de la naturaleza parecen ir contracorriente de tales Ideas: los fenómenos astronómicos se comportan como imágenes de estas «mónadas corpóreas» (los astros parecen moverse en virtud de un impulso propio, o inercia activa, una vez que se niega esa acción a distancia que es la gravitación —y aquí Leibniz está más cerca de Einstein que de Newton—). Pero, sin embargo, la Dinámica no puede ser probada por los fenómenos astronómicos; debe ser aplicada también a la mesa de billar, debe reconstruir el choque de las bolas, destruyendo el fenómeno (la apariencia) de la comunicación del movimiento desde la bola lanzada por el taco hasta la bola que permanecía en reposo antes del choque, lo que requerirá un principio *metafísico*, a saber, que «el efecto total ha de ser igual al de la causa íntegra» (ver Pierre Costabel, *Leibniz et la dynamique*, Hermann, París 1960).



Ahora bien, la *Monadología* es la exposición más madura del sistema de las Ideas más generales a las cuales Leibniz ha llegado como resultado de sus incesantes e inagotables movimientos «transyectivos», que pasan de unas categorías de fenómenos a otras, rebasándose mutuamente, nunca exhaustivamente. Y, por ello, cuando la *Monadología* se toma dogmáticamente, como la exposición axiomática de un sistema abstracto, acaso ilustrado aquí y allá por la referencia a algún círculo de fenómenos, como puedan serlo los de la experiencia interna, o los fenómenos revelados por los microscopistas contemporáneos —Hooke, Leeuwenhoek— ella puede declararse, de algún modo, ininteligible. Y no ya porque falten totalmente las referencias a los fenómenos, cuanto porque estas referencias, aún sobreabundantes, no están presentes en ella según el proceso dialéctico de «transyección» en virtud del cual suponemos que las imágenes pueden ser convertidas en Ideas. No queremos decir, con esto, que la *Monadología* de Leibniz sea una obra supérflua. Decimos que es peligroso pretender entenderla como si fuera una exposición axiomática, hipotético deductiva. Decimos que es preciso dialectizarla, restituirla al movimiento más global de la que forma parte, y que sólo de este modo la *Monadología* de Leibniz puede llegar a ser el instrumento de una disciplina filosófica. Entendida dogmáticamente, como si fuese un sistema axiomático (modo al que su propia disposición invita) tan sólo puede pretender la consideración de un mito o de un sistema metafísico dogmático. Un mito extravagante, no sólo porque va contracorriente de multitud de fenómenos de la experiencia común, sino porque (en cuanto *idolon theatri*) es un mito que brota de la propia razón filosófica, en lugar de antecederla.

§ 2. La *Monadología*, en oposición a otras filosofías no vulgares

No solamente la *Monadología* es una ontología que se abre camino dialécticamente, como destrucción crítica de las unidades fenoménicas comunes, como trituración de la ontología mundana o fenoménica. La *Monadología* es también una ontología que, lejos de entenderse por sí misma, se alimenta de la crítica a las otras ontologías filosóficas (no vulgares), previamente dadas, que contenían ya sin duda notable proporción de paradojas. El sistema de la *Monadología*, según esto, y a pesar de su formato dogmático, resulta ser un sistema que sólo puede encontrarse como resultado de la negación de otras ontologías alternativas, que será preciso identificar. Cuando estas ontologías alternativas son retiradas de nuestro horizonte, la *Monadología* de Leibniz perderá su verdadero significado; se mantendrá a la manera como se mantiene la estatua de Laoconte (con sus gestos distorsionados y extravagantes) cuando se le quitan las serpientes.

¿Cuáles serían estas ontologías no vulgares por respecto de las cuales la *Monadología* cobra sus proporciones características? Dos, principalmente: el género de las ontologías monistas y el género de las ontologías pluralistas. Desde luego, tanto las ontologías monistas como las pluralistas contienen ya por su parte una crítica a las figuras fenoménicas comunes: las ontologías monistas reducen las formas del mundo (el sol, los animales, las propias figuras humanas) a la condición de apariencias, en tanto introducen una diferenciación en lo que se supone un continuo real, sea el continuo de una esfera determinada (el alma universal como «océano de todas las almas particulares») sea el conjunto de todas las esferas, el monismo universal de la sustancia única, el monismo eleático. Las ontologías pluralistas (el atomismo, el megarismo) aún aceptando como fundadas las diferencias que las diversas formas fenoménicas del universo insinúan, considerarán con frecuencia que esta diferenciación no se establece según las líneas que el mundo fenoménico nos muestra: los astros, por ejemplo, no serán unidades sustanciales (como tales unidades son fenómenos, apariencias, porque en realidad se resuelven en ser conglomerados de átomos). En algunas ocasiones (Aristóteles) la ontología será altamente conservadora de la diferenciación «fenoménica»: Los astros serán sustancias, verdaderos átomos; pero no por ello podrá decirse que la ontología aristotélica sea un mero trasunto de la «ontología fenomenológica» griega, porque la teoría de los elementos, la teoría de las esferas, y la del primer motor, se mueven en otro terreno.

Por lo demás, tanto las ontologías monistas como las pluralistas han de contener esquemas destinados a delinear el tipo de relación que liga a las partes de las diferentes unidades, así como el de las relaciones que ligan a las diferentes unidades entre sí. El primer tipo de relaciones gira en torno a la idea de la *sustancia*; el segundo tipo de relaciones gira en torno a la idea de *causa* (en el sentido de lo que Aristóteles llamó causas extrínsecas). Ahora bien, en la perspectiva de las ontologías pluralistas podemos distinguir dos alternativas inmediatas, según que las unidades sustanciales se consideren como totalidades constituídas de partes infinitas, siempre divisibles, o bien se consideren como totalidades constituídas por partes indivisibles (por átomos). Así mismo, en las ontologías pluralistas, cuando consideramos las relaciones entre las diversas sustancias, habrá que distinguir aquellas que consideran la efectividad de una acción recíproca entre las diferentes unidades y aquellas que niegan esta efectividad, al modo megárico. Destacamos particularmente, como una de las ontologías más influyentes, aquella que concibe al mundo como una multiplicidad de sustancias constituídas de partes infinitamente divisibles y ligadas por una acción recíproca. La forma antigua histórica más influyente de esta ontología es el aristotelismo. A la multiplicidad de fenómenos corresponde una multiplicidad de sustancias, cada una de las cuales contiene, en potencia al menos, a las demás. La ontología aristotélica se manifiesta como un dualismo, porque la acción que interconecta a todas las sustancias no es recíproca, y, por tanto, hay algo que recibe la acción de todo lo demás (la materia prima) y algo que actúa a todo lo demás (el acto puro). Por ello, la oposición ser inmóvil / ser móvil se despliega en oposiciones tales como forma y materia, alma y cuerpo, acto y potencia.

La *Monadología* de Leibniz es, ante todo, la negación de la ontología monista, tanto del monopsiquismo, la doctrina del alma universal, como del espinosismo (tal como Leibniz lo entiende). Pero Leibniz está impugnando también en cada una de sus tesis, la ontología pluralista contenida en la forma del dualismo (tanto el dualismo aristotélico, como el cartesiano). Se diría que la *Monadología*, en cuanto negación de la ontología dualista, se presenta como una mediación de todo dualismo, no por eliminación de sus extremos, sino por la interpolación entre ellos de series graduadas de términos capaces de establecer un puente entre los extremos. No solamente los dualismos de materia / forma, también los de alma / cuerpo, materia / vida, quieren ser de algún modo resueltos en series graduales. También dualismos tales como animales / hombre, cuerpo / espíritu, sensible / inteligible, percepción / razón, entendimiento / voluntad, incluso mundo / Dios, y también activo / pasivo, naturaleza / gracia, Iglesia / Estado, fe / razón. Y, por supuesto, parte / todo, recta / curva (Descartes había dicho que la proporción entre rectas y curvas no puede ser conocida por los hombres), secante / tangente, igualdad / desigualdad, reposo / movimiento, probable / cierto. (Kant reintroducirá de algún modo la ontología dualista al establecer la oposición entre el mundo sensible y el mundo inteligible, la oposición entre la Estética y la Lógica, incluso entre lo finito y lo infinito). La resolución de cada uno de estos dualismos constituye un programa inagotable de análisis filosófico.

Leibniz rechaza la ontología del atomismo, pero su ontología tiene mucho que ver con ella. La *Monadología* es una ontología atomista (porque la mónadas son átomos, sólo que átomos metafísicos), pero un atomismo al que se le ha suprimido la acción recíproca, sustituyéndola por la armonía preestablecida (lo que comporta la introducción de las causas finales). Por esto, la *Monadología* se diferencia del megarismo. Porque aunque el mundo es una multiplicidad infinita de esencias indivisibles, cerradas en sí mismas, sin comunicación las unas de las otras, la *Monadología*, en virtud de procedimientos típicamente dialécticos, se presentará como la negación del megarismo, de la misma manera que también se presenta como la negación del atomismo en su forma corpuscular. Porque las sustancias, las mónadas, son átomos inextensos, pero esto no significa que no tengan algún género de partes: tienen cualidades en número infinito (*Monadología*, § 8), cualidades a las que otras veces, para no llamarlas partes, se las llama afecciones y relaciones (§ 13). Son las cualidades de la mónada las que permiten distinguir a cada una de las demás (§ 8). Y las mónadas, aún cuando no interactúan recíprocamente entre ellas, tampoco están comunicadas



propriadamente, antes bien, cada una está presente en todas las demás. Por ello, si cada mónada debe referirse a todas las demás se comprende que, si estas son infinitas, el número de *cualidades* de cada mónada deba también ser infinito. De este modo, la ontología de Leibniz reproduce de algún modo la ontología de Anaxágoras. La *Monadología* no es, sin embargo, una *homeomerología*, entre otros motivos porque mientras que Anaxágoras reconoce un estado indiferenciado en el que los elementos se confunden en una *migma* que prefigura la *materia prima* aristotélica, la potencia pura. Leibniz supone que las mónadas proceden directamente de la nada, por creación divina, y no de un *migma* originario. Leibniz niega, de este modo, la realidad de la materia, como potencia, porque todo lo que existe, existe ya formalizado en unidades sustanciales.

§ 3. *La Monadología requiere, para ser entendida, introducir coordenadas no explícitas en ella*

Si pues las referencias fenoménicas de la *Monadología* no están explícitas, y las referencias polémicas tampoco lo están, resultará, según lo que venimos diciendo, que para entenderla es preciso introducir estas referencias. Y ello implica una interpretación muy fuerte del texto. Entender la *Monadología* es interpretarla. La interpretación se hace siempre desde determinados marcos hermenéuticos y es relativa a esos marcos. Cuando estamos situados (deliberadamente, o de hecho) en un marco hermenéutico sociológico o psicológico, es decir, cuando suponemos que entender la *Monadología* es tanto como regresar a la determinación de los intereses ideológicos del grupo o de la clase social que Leibniz representa (¿el individualismo de una burguesía mercantilista en ascenso, optimista?), la interpretación irá por otros caminos que cuando supongamos que entender la *Monadología* es tanto como determinar (apelando a los resultados de la filología leibniziana) la génesis y desarrollo de cada una de sus tesis, en cuanto ellas derivan de la corriente constituida por la filosofía anterior.

Por nuestra parte, no intentaríamos reproducir «lo más fielmente posible», de un modo *positivo*, el pensamiento de Leibniz. Nuestro marco hermenéutico es más parecido, por decirlo así, al de la Teología dogmática que al de la Teología positiva (en cuanto ellas son formas alternativas de interpretación de los textos sagrados). Pero no porque nos situemos en el punto de vista de la verdad absoluta (o sencillamente, en el punto de vista de «nuestro sistema»), en el momento de tratar de interpretar la *Monadología*. Ni pretendemos aquí traducirla a nuestros propios esquemas, ni pretendemos reproducir *positivamente* (filológicamente) el pensamiento de Leibniz. Suponemos que la *Monadología* es un sistema ontológico definido polémicamente entre otros, un sistema que de algún modo «envuelve» al propio pensamiento subjetivo de Leibniz y le determina a proceder en cada caso de una manera más bien que de otra, con relativa independencia de las motivaciones sociológicas e incluso históricas, que actúan, sin embargo, a otro nivel. Ocurre como si a la propia «gravitación» de las partes del sistema monadológico, tanto como a los influjos sociológicos o psicológicos, hubiera que concederle una acción de primer orden, en el proceso mismo del desarrollo de los pensamientos subjetivos. No necesariamente de todos: no pretendemos que todo el pensamiento de Leibniz pueda ser explicado por esa gravitación de su «sistema final», como si el mismo cerebro de Leibniz fuese una mónada. Muchos pensamientos de Leibniz proceden sin duda de inspiraciones diversas, al margen del sistema de su madurez. Pero no por ello nuestro método hermenéutico pierde su valor. Pequeño o grande, lo utilizaremos hasta donde creámos pueda dar de sí.

Un marco hermenéutico sistemático no es, pues, un marco interno al propio pensamiento analizado (en sentido psicológico), pero tampoco quiere ser externo. Si se prefiere, el análisis puede ser más profundo que el que pretendiera mantenerse en la propia conciencia «émica». En este sentido, nuestro marco hermenéutico quiere ser más interno que el marco, también sistemático, pero más bien formal, en el que se sitúa Bertrand Russell. También Russell supone que el pensamiento de Leibniz es sis-



temático: ofrece las líneas de ese sistema y, desde él, emprende la interpretación de los aspectos particulares. Pero Russell entiende el sistematismo leibniano desde las categorías, más analíticas que dialécticas, de los sistemas axiomáticos-deductivos. Pretende que el sistema leibniano descansa sobre cinco premisas, de las cuales al menos las tres primeras son tesis lógicas («toda proposición tiene un sujeto y un predicado»; «un sujeto puede tener predicados que son cualidades que existen en diferentes tiempos», etc.). Teóricamente, a partir de esas premisas sería posible derivar el sistema íntegro.

No queremos por nuestra parte desconocer las virtualidades de la hermenéutica formal de Russell. Dudamos en cambio del poder de esta hermenéutica (sin perjuicio de sus ventajas pedagógicas, en orden a la exposición de las ideas de Leibniz) para recoger el verdadero nervio dialéctico de la *Monadología*. Y ni siquiera creemos que pueda demostrarse que el sistema de Leibniz sea un sistema deductivo susceptible de ser derivado a partir de un puñado de axiomas, cuya conexión mutua, en todo caso, no podría ser deducida, si los axiomas son independientes. Nos parece más próximo a la verdad ver a la *Monadología* como resultado de la confluencia de múltiples hilos (admirablemente entretejidos) que no se derivan de unas premisas, en gran medida por su estructura dialéctica, polémica. La coherencia de la *Monadología*, si la tiene, no es propiamente de índole deductiva, sino más bien de índole coordinativa. Para decirlo rápidamente, acaso exageradamente, pero de un modo «impresionista»: tan sólo con la condición de que entre sus axiomas figurasen las noventa tesis contenidas en sus párrafos, cabría llamar axiomática a la *Monadología*.

En nuestra interpretación, pues, tendremos en cuenta no solamente los fenómenos o conceptos que Leibniz conoció, sino aquellos que no pudo conocer pero que, en gran medida, se hicieron cognoscibles gracias a la *Monadología*. Cuando aplicamos el método hermenéutico sistemático al monismo de Tales de Mileto («todo es agua», incluso el fuego), intentamos comprender sus motivos racionales desde su mismo sistema, y encontraremos justificado tener en cuenta incluso algunos fenómenos (que en el siglo XVIII se llamaron «contradicciones empíricas») que no consta fueran conocidos por Tales, como la inflamación de líquidos alcohólicos por un chorro de agua fría, o sencillamente el rayo (fuego) brotando de la lluvia tormentosa (agua). Y esto aunque no pueda *filológicamente* ser demostrado por los textos. Y ni siquiera se trata de presentar estos fenómenos como «posibles experiencias» de Tales de Mileto —sino como fenómenos que si Tales los hubiera observado, es decir, su sistema— harían razonable, y no incomprensible, su metafísica hídrica. (Si nosotros no pudiéramos apoyarnos en algún fenómeno semejante, tendríamos que declarar el proceder de Tales de Mileto —en el sentido convencional que damos a este nombre— como resultado de una fabulación alucinatoria, antes que como resultado de una voluntad filológica). Sin duda, nuestro método hermenéutico sistemático se expone a graves peligros de anacronismo; tanto por lo menos como los peligros a los que se expone un método hermenéutico formal o filológico, aunque sean peligros de signo contrario. Pero sí conduce a anacronismo un método hermenéutico que nos remite a un sistema de la *Monadología* (de 1714) tal que se cree capaz de envolver, como si fuese casi una parte interna suya, a la doctrina económica de Adam Smith (publicada en 1776), este anacronismo no es de un orden esencialmente distinto al del historiador de la Geografía que, hablando de Colón, nos dice que descubrió América, o al del historiador de la Química, que hablando de los *Principios de Química* de Mendeleiev (1868) nos dice que en ellos determinó el escandio, como elemento que debía estar situado entre el calcio y el titanio, aunque dicho elemento sólo fue descubierto en 1879.



II. LA MONADOLÓGICA COMO SISTEMA ONTOLÓGICO Y COMO SISTEMA METAFÍSICO

§ 1. *La distinción fundamental: Monadología absoluta (metafísica) y Monadología ontológica*

La *Monadología* de Leibniz (según hemos dicho) no es un sistema axiomático, hipotético deductivo, no es el fruto de una construcción «racionalista» al margen de la realidad empírica, fenoménica. Pero tampoco es el resultado de un largo proceso inductivo, pese a la superabundancia del material empírico, fenoménico, sobre el cual la *Monadología* se asienta. La *Monadología* se nos presenta más bien como el límite de un *regressus* a partir de la particular «transyección» de unos tipos de fenómenos (psíquicos, biológicos, geométricos,...) sobre otros, una transyección que está dirigida por la analogía (proporción) en virtud de la cual unos fenómenos pueden figurar como imágenes de otros en cuanto, a su vez, éstos simbolizan las Ideas monadológicas, que brotarían precisamente de este «salto diferencial», a la manera como la corriente eléctrica brota del salto de agua. Y este proceso de *regressus*, en cuanto carece de límites internos, sólo puede tener naturalmente como horizonte la totalidad de los fenómenos.

Según esto, la *Monadología* ha de contener, en cuanto sistema que se refiere virtualmente a la teoría de los fenómenos (a la *omnitudo rerum*), tesis intencionalmente universales, mediante las cuales se englobe al conjunto de los fenómenos, así como ha de contener también, al menos, el principio de la diferenciación de estos fenómenos en las diversas regiones o categorías constitutivas del universo.

La *Monadología*, en cuanto sistema filosófico universal, se desarrolla en suma, no solamente como ontología general, sino también como ontología particular.

Sin embargo, las relaciones entre estos dos momentos, obligados a toda ontología, no es una relación meramente analítica, («priorística», en el sentido aristotélico), como pueda serlo la relación que media entre el género y sus especies. La ontología, aunque se llame ontología general, difícilmente puede entenderse como equivalente «a la parte general» de una ciencia categorial, que se atenga a las características comunes, antes de proceder al análisis de las características especiales. Y ello debido a que «lo que es común a todos los fenómenos» no se comporta como un género en el que hubieran de estar contenidas todas las diferencias. Es inadmisibles, por ejemplo (cuando se adopta el punto de vista del materialismo), considerar a la Idea de materia como lo más genérico («a la manera como *fruta* es lo más genérico respecto de las manzanas o de las peras», como decía Engels) antes de proceder a la exposición de las formas específicas de materialidad (de realidad). La materia ontológica general no es un género que pueda, por abstracción, considerarse separado de la morfología específica de los diferentes tipos de realidad, de materia. Y esto incluso en el caso —que es el de Leibniz— en el que la ontología general se concibe, no ya como referida a una materia ontológica general (o, si se quiere, a un Dios aristotélico, que ni siquiera conoce el mundo), sino como referida a una forma espiritual definida enteramente por estar dada en función de los fenómenos, en tanto constituye el principio de su ser y de su unidad (de la unidad del universo).

En cualquier caso, y considerando las cosas desde un punto de vista estrictamente sintáctico, sería posible distinguir dos grandes posibilidades que se abren a todo sistema ontológico en la medida en que se ocupa de la *totalidad* de los fenómenos, según que esa totalidad sea entendida al modo de las totalidades atributivas (T) o bien al modo de las totalidades distributivas (D):

1) El sistema ontológico podría ser llamado sistema metafísico (en el sentido de Bradley) cuando la ontología general sea sobreentendida como la formulación de la unidad de la multiplicidad total entendida como una totalidad de tipo atributivo. En la tradición escolástica esta posibilidad estaría realizada por todas aquellas escuelas



que entendían que la idea de «Ser» era un análogo de atribución (o de proporción simple). Sistema metafísico, porque, en este caso, el sistema concibe a la realidad como una unidad atributiva, dotada por tanto de unicidad. Una totalidad de tipo «individual». La realidad tiene ahora la forma lógica de un individuo, que no admite plural («ya el formar el plural de Mundo es una insolencia, porque nunca ni jamás ha habido más de uno», para decirlo con palabras de F. Mauthner) y ello independientemente de que este individuo total sea finito (como defendió Parmenides) o sea infinito (como defendió Meliso y el propio Leibniz).

2) El sistema ontológico no sería, en cambio, metafísico, en este sentido, si la totalidad de los contenidos de la ontología general, referidos a las diferentes categorías, tiene más bien el sentido de una totalidad distributiva (analogía de proporción compuesta, sin mezcla de atribución). Por lo demás, la manera de explicar la universalidad de estos contenidos puede ser muy diversa, desde la llamada, en otro tiempo, «metafísica inductiva», hasta la ontología trascendental.

La *Monadología* de Leibniz, por su tesis fundamental acerca de la unicidad del universo, es claramente metafísica, en el sentido dicho.

Ahora bien, las relaciones entre los sistemas metafísicos y los sistemas ontológicos no son simétricas, en el sentido de que si bien aquellos contienen virtualmente a estos, no puede afirmarse la recíproca. Las totalizaciones atributivas no excluyen las totalizaciones distributivas, dentro de una escala proporcionada. El espacio, tal como lo concibió Kant, es a la vez una totalización atributiva, sin perjuicio de ser isológica (homogénea) y distributiva en muchos de sus contenidos. Pero, en cambio, las totalizaciones distributivas no incluyen, por relación a ciertos parámetros de contenido, una totalización atributiva, incluso la x excluyen como un puro sinsentido. El sistema metafísico de las mónadas, relacionadas entre sí por la armonía preestablecida, implica una totalización distributiva de los géneros ontológico-especiales en virtud de la cual estos géneros quedan también estructurados según el esquema monadológico de las mónadas y de su armonía. La ontología general monadológica incluye, pues, una ontología monológica especial, pero no reciprocamente. Incluso la excluye. Esta exclusión no podría establecerse en virtud de un análisis del sentido mismo de las relaciones que ligan a las partes, como ocurre en otros terrenos de la construcción racional. Tomemos, a fin de precisar nuestra tesis, como universo U , un campo categorial nada oscuro, el campo N de los números enteros (o, si se prefiere, el anillo Z de los enteros relativos) y definamos, sobre los términos de ese campo, una relación que (al menos por el sonido de las palabras) parecerá tener un cierto parentesco con la relación de *armonía* entre las mónadas: la relación de *congruencia* (mod. k). Designémosla por E_k . Esta relación (que es una relación de equivalencia) es también universal al campo, en el sentido de que afecte a todo término del mismo, puesto que cualquier término es congruente con cualquier otro. Por otra parte, como la relación E_k no es conexa (es decir, no tiene lugar entre dos elementos cualesquiera de nuestro U), el universo U puede considerarse estratificado en un conjunto k de clases disyuntas de infinitos elementos cada una. Diremos, pues, que para cada valor de k , se forma un número k de clases distributivas, cada una de ellas con infinitos elementos que también son distributivos (puesto que la relación E_k es reflexiva). Como k puede tomar valores indefinidos (1, 2, 3, ..., n), las estratificaciones que U puede recibir a partir de la relación E_k son también infinitamente variadas, y no por ello menos precisas. En todo caso, las partes de esta totalidad distributiva que pertenecen a diferentes estratos, ni siquiera se comportan entre sí como si fuesen esencias megáricas. Por ejemplo, sumando o restando varias congruencias (respecto del mismo módulo k), resulta otra congruencia; cuando dos números son congruentes respecto de varios módulos, lo serán también respecto de su mínimo común múltiplo. Pero, a pesar de esta suerte de *symploké* entre las clases y estructuras especiales de nuestro universo genérico U (N ó Z), en tanto es una totalidad distributiva respecto de la relación de congruencia E_k , tendría poco significado tratar de aproximar la totalidad U al tipo de una totalidad atributiva T , entre cuyas partes mediase perpetuamente la relación de congruencia: sólo para el caso de $k = 1$, el cociente de U por la relación E_k arroja una sola clase. Pero, en los demás casos, como la relación E_k , aunque universal, no es conexa, el de-



sarrollo o despliegue de U en sus diferentes peticiones por E_k nos arroja a una situación no atributiva, sino distributiva, según hemos dicho, y esto en virtud del significado mismo, no conexo, de la relación de congruencia.

Pero la relación de *armonía* entre los términos del universo monadológico no sólo es postulada por Leibniz como universal (es decir, como relación que afecta a cada uno de los términos del universo de las mónadas), sino también como relación conexas (pues afecta a cada mónada por respecto de cualquier otra, § 62). De donde concluimos que, sin perjuicio de que el universo monadológico se comporte en determinados momentos como una totalidad distributiva, no podemos rechazar la consideración de este universo como una totalidad atributiva. Antes bien, la conexidad postulada por Leibniz (aplicando el esquema de unidad *metafinita*) para la relación de armonía obliga a concebir el universo como una totalidad atributiva, obliga a entender la *Monadología*, como *Monadología absoluta*. Además, en principio, no parece contradictoria (sino por el contrario muy plausible y coherente) la construcción de un sistema ontológico fundado en la hipótesis de la conexividad de la relación de armonía. Solamente si fuera posible establecer una prueba de inconsistencia de esta *Monadología absoluta*, estaríamos autorizados a rechazarla —pero este rechazo sería el fruto de la contradicción, que sólo puede resultar una vez que tal universo de la *Monadología absoluta* haya sido contruido (como Leibniz lo hizo). Por nuestra parte, creemos poder ofrecer más adelante esa prueba de inconsistencia. Pero el alcance de esta prueba no se extendería en principio sino a la que hemos llamado *Monadología absoluta*. A la ontología monadológica le alcanzará indirectamente en la medida en que supongamos que la *Monadología absoluta* debe derivarse necesariamente de la ontología monadológica.

§ 2. Organización de la *Monadología* de Leibniz

El sistema monadológico se desarrolla en una serie de 90 proposiciones que se suceden continuamente, sin que ningún epígrafe o titular intermedio se interponga entre algún grupo de ellas, insinuando una mínima organización o estructura. Pero esto no significa, ni que todas las proposiciones estén ordenadas como si fluyeran en cascada a partir de la primera (a la manera como las mónadas finitas fluyen de la mónada divina —o, como se dice, aunque esté mal dicho, que todas las proposiciones de la *Ética* de Espinosa fluyen de su Idea primera de sustancia—), ni tampoco que estas proposiciones sean independientes las unas de las otras, como si fuesen mónadas entre las cuales todo orden fuese aparente, o como si a partir de cada una pudieran reconstruirse todas las demás.

Ocurriría simplemente que los criterios de organización no están explícitos y cada intérprete percibirá líneas de organización diferentes. Líneas que, en todo caso, aunque se tracen de modo punteado (y no continuo) no son siempre enteramente diferentes a los contenidos que ellas tratan de abarcar, ni reciprocamente. Pues la asignación de un lugar relativo, en el conjunto del tratado, a cada uno de sus noventa párrafos, compromete a una determinada interpretación de los mismos, y muchas veces, de su conjunto. Si, por vía de ejemplo, se hacen corresponder ciertos párrafos (tales como el § 14, § 15 y sgs.) a la «parte psicológica» del sistema (a una de las regiones ontológico-especiales) la interpretación que podamos atribuir al contenido de éstos párrafos será evidentemente muy distinta que la que fuera posible otorgarles si considerásemos a tales párrafos dentro de un título más próximo a la ontología general (la parte de la *Monadología* correspondiente a la Psicología, o, si se quiere, a la Filosofía del Espíritu, habría que buscarla hacia el final, en el párrafo 82 y los que a él le suceden).

La hipótesis que vamos a ensayar aquí es, en cierto modo, una consecuencia de los resultados obtenidos en el punto anterior, en el cual la *Monadología* fue interpretada como una ontología sistemática y, como tal, organizada en dos momentos: el de la ontología general y el de la ontología especial. Esta organización ha de considerarse obligada tanto en el caso en el que la ontología leibniziana se interprete como



Monadología absoluta (metafísica) como en el caso en que se interprete como ontología monadológica. Fue el más sistemático de los discípulos de Leibniz, Christian Wolff, quien estableció la organización de la *Metafísica* en los dos momentos consabidos: el momento de la *Metafísica* general (u Ontología) y el momento de la *Metafísica* especial, desplegado en torno a tres centros, que corresponden a los tres núcleos que Bacon había establecido un siglo antes (*De Numine, De Mundo, De Homine*) y que se coordinan muy de cerca con las tres Ideas de la *Crítica de la Razón Pura* kantiana (Dios, Mundo, Alma). Reapliquemos a la propia *Monadología* de Leibniz la misma organización que su discípulo Wolff imprimió al sistema general de la *Metafísica*, cuando separó la *Metafísica* general (que llamó, siguiendo a Leclerc, *Ontología*) de la *Metafísica* especial, desplegada a su vez en tres momentos sistemáticos: la Teología, la Cosmología y la Psicología racional o Pneumatología (en términos hegelianos: la Filosofía del Espíritu). Por lo demás, esta reaplicación no sólo parece plausible por motivos de principio, sino que resulta también muy proporcionada de hecho cuando la aplicamos al propio material, al que se ajusta sin violencia alguna y, lo que es más importante, con una puntualidad que no deja de ser sorprendente. Esta reaplicación nos permitirá también plantear algunas cuestiones que, de otro modo, permanecerán por entero en la penumbra, pero que, tras su planteamiento, permiten incluso intentar su solución (por ejemplo: ¿por qué se habla de cuestiones «metodológicas» en los párrafos 31 a 37 y no más bien al principio, precisamente en el párrafo primero?).

Si suponemos, en resolución, que la *Monadología* ejercita aquella organización del sistema que Wolff representa en su famosa división, cabría concluir que la *Monadología* de Leibniz ha de comenzar moviéndose en torno a las cuestiones de la *Metafísica* general —lo que tendría efectivamente lugar a través de los párrafos 1 a 37—, para terminar desarrollando las cuestiones propias de la *Metafísica* especial —y ello tendría lugar en el decurso de los párrafos 38 al 90.

1. La *Ontología (general)* se desplegaría en tres momentos sistemáticos:

A. El momento puramente *abstracto* («esencial») consagrado a formular las Ideas ontológicas fundamentales (sustancia, mónada) no ya a título de definiciones axiomáticas, cuanto como resultado de implícitos procesos dialécticos frente al monismo y frente al «megarismo». Por ser abstracta, la Idea de mónada no tendría, en sí misma, propiamente sentido, sino solamente como cifra de los procesos de *transsección* de los fenómenos. Estos procesos, de los que brotaría la idea de mónada, y en los cuales se resuelve, habrán de considerarse contenidos en la propia idea de mónada.

Este primer momento correspondería a los párrafos 1 al 13.

B. El momento existencial, orientado a establecer los postulados de existencia (la conexión con los fenómenos) de las Ideas expuestas en el momento precedente. Ideas que, desconectadas de sus postulados de existencia, permanecerían en el terreno de las meras definiciones nominales.

En la *Monadología* estos postulados vendrían apoyados en la experiencia interna (el Mundo del *cógiro* cartesiano) —a diferencia del proceder que Leibniz habría seguido en una obra paralela a la *Monadología*, los *Principios de la Naturaleza y de la Gracia*, en la cual los «postulados de existencia» se habrían tomado de la que podríamos llamar «experiencia biológica» (§ 4 de los *Principios*).

Este segundo momento corresponde a los párrafos 14 al 30.

Según la interpretación que proponemos, los párrafos 14 al 30 no habrían de ser entendidos como correspondientes a una aplicación de los principios generales metafísicos al género particular de las experiencias psicológicas, dado que esta experiencia desempeñaría, más bien, el oficio de una *prueba de existencia* de las ideas ontológico generales, que el papel de una aplicación de las mismas a una región particular.

C. Un momento gnoscológico («metodológico») en el que se formulan los grandes principios leibnicianos tales como el de razón suficiente, las distinciones entre verdades de hecho y verdades de razón, etc. Aquí es donde podría advertirse el alcance del título general que el autor de la traducción latina dió a la *Monadología*: *Principia Philosophiae*.

Este momento ocuparía los párrafos 31 a 37.



El momento gnoseológico desempeñaría el papel de eslabón entre la metafísica general y la metafísica especial. Quedaría explicado así el motivo por el cual la exposición de estos principios metodológicos tiene lugar precisamente aquí, y no en el preámbulo del sistema, como podría haberse esperado (si supusiéramos que los principios metodológicos son previos y aún independientes de las consecuencias que de ellos se deriven y tienen sentido descontextualizados del propio sistema de las mónadas). Supongamos que los principios metodológicos de un sistema filosófico no son previos a ese sistema, sino internos al mismo. En este caso, la exposición de los principios monadológicos no podría tener lugar antes de la exposición de los postulados de existencia, salvo que los principios quedasen reducidos a tesis cuasivacías; pues sólo tras los postulados de existencia de las mónadas finitas tiene sentido, por ejemplo, un principio de razón suficiente. No debería aplazarse tampoco esta exposición puesto que los principios metodológicos son precisamente principios de la metafísica especial que se desarrolla a continuación. La metodología de esta tercera sección ofrecerá, pues, la posibilidad de aplicar a las realidades existenciales (insinuadas en el momento B) las Ideas expuestas en la sección 1ª (momento A).

2. *La Ontología especial* se movería también en los tres momentos consabidos:

A. Ante todo, como Teología, como exposición de las proposiciones relativas a Dios, como Mónada suprema. La «parte teológica» de la *Monadología* comprendería los párrafos 38 al 60. Estos párrafos desarrollan una teología que, lejos de ocuparse de un Dios encerrado en sí mismo (el Dios aristotélico, o el *Deus absconditus* de los cristianos) se ocupan de un Dios considerado exclusivamente como razón del orden de las mónadas finitas y de su misma realidad (lo que hemos llamado en otro lugar —*Ensayo sobre las Categorías de la Economía política*— «inversión teológica»).

B. En los párrafos siguientes (párrafos 61 al 81) se nos ofrece la Cosmología, o Filosofía Natural monadológica, que avanza siguiendo el orden tradicional. Un orden que, aunque no es reconocido por el hilozoísmo implícito en el sistema leibniziano, prevalece de hecho:

B1. Filosofía natural de lo inorgánico (de los compuestos inorgánicos): párrafos 61 y 62.

B2. Filosofía natural de lo orgánico (de los vivientes): párrafos 63 al 81.

C. Por último, la *Monadología* se consagrará a la exposición de la Filosofía del Espíritu, entendida como un *De Homine* siempre que extendamos la denotación del concepto de Hombre (como racional corpóreo), más allá de los límites antropológicos, dado que, según Leibniz, todo espíritu ha de pensarse como unido a un cuerpo (lo que supone una crítica, al estilo de Hobbes, a la teoría de los ángeles de la teología cristiana y una aproximación de aquellos ángeles a los démones del helenismo, a los actuales «extraterrestres»). La filosofía del espíritu monadológica se desenvuelve en dos planos sucesivos (que reflejan, de algún modo, la distinción que Bacon propuso, en su *De Homine*, entre la parte que estudia al Hombre en su estado *segregado* y la parte que lo estudia en su estado *congregado*):

C1. El plano de la Filosofía del Espíritu «segregado» (para hablar con Bacon), que corresponde a la Psicología racional: párrafos 82 y 83.

C2. El plano de la Filosofía del Espíritu «congregado», en la forma de una sociedad, y de una sociedad en última instancia religiosa, en la cual los hombres se integran en una suerte de Iglesia o sociedad universal que incluye a las mónadas sobrehumanas. Esta parte de la *Monadología* contendría la utopía social y política (y aún metafísica: la Iglesia triunfante, que englobaba a los hombres con los «ángeles») de Leibniz —el infatigable promotor de la unión de las Iglesias—, y se extendería a través de los párrafos 84 al 90.

§ 3. *El universo monadológico y la inconsistencia de la Monadología absoluta*

A cada una de las totalidades monádicas (respecto de sus partes) así como a la totalidad universal que forman aquellas totalidades les atribuye Leibniz la misma es-



estructura metafinita. ¿Cómo se distinguen?, ¿no será preciso entender la totalidad universal de las mónadas como si fuera ella misma una mónada inmensa que, por tanto, eliminaría la posibilidad racional de hablar de mónadas-sustancia?

Advertimos que esta dificultad no es exactamente la dificultad característica del sistema de las homeomerías de Anaxágoras, la dificultad de diferenciar, a partir del *migma* en el cual «todo está en todo», las diversas formas individuales que seguirán teniendo las mismas cualidades que las restantes formas, aunque en grado *cuantitativo* diferente. La *Monadología* no es una homeomeriología, porque Leibniz no parte de un *migma* originario (§ 69: «En el universo no hay nada inculto, nada estéril, nada muerto, ningún caos, ninguna confusión, excepto en apariencia»). En la *Monadología* no cabría apelar a diferencias cuantitativas para dar razón de la individualidad de las sustancias, porque las cantidades no son anteriores a los individuos, sino que suponen los individuos (las mónadas) ya dados. Lo que significa metafísicamente que no brotan de otras existencias, sino de la nada, por creación (de ahí la pregunta que Leibniz considera fundamental —pregunta que se repetirá habitualmente en la filosofía alemana: «¿Por qué existe algo y no más bien nada?»). Es interesante constatar que esta concepción de la cantidad podría ponerse en línea con la concepción tomista de la individuación por la materia *signata quantitate* (teniendo presente que la cantidad es un accidente y, por tanto, supone ya la sustancia, a la que se le reconoce, a consecuencia de los debates en torno a la transustanciación, la posibilidad de mantener su individuación al margen de su efecto formal, la corporeidad). Las unidades sustanciales (mónadas) no podían ser en sí mismas entidades extensas, corpóreas, precisamente porque la extensión o cantidad es la negación de la unidad.

La *Monadología* no parte del caos originario, de la *migma* primordial que un *Nous* debería diferenciar. Parte de una infinitud de mónadas ya dadas por creación. Y, por ello, y puesto que todas estas sustancias incorpóreas constan a su vez de infinitas cualidades que además están presentes las unas en las otras, la *Monadología* abre un problema característico: ¿cómo se diferencia el conjunto de todas las mónadas de la Idea misma de mónada, es decir, cómo la *Monadología* puede distinguir el conjunto de todas las mónadas de la Idea de una mónada universal?. Este problema contiene el problema del panteísmo, puesto que esa mónada universal debiera ser una sustancia, la sustancia única divina (acaso esta era la dirección del pensamiento de Bruno o del mismo Espinosa, tal como lo interpretaba Leibniz).

A nuestro juicio, en la *Monadología* de Leibniz se encuentran criterios capaces de dar cuenta de este problema, en virtud de una circunstancia precisa; a saber: que la estructura ontológica de las unidades sustanciales y la de la unidad constituida por todas las mónadas es tratada, de hecho, según conceptualizaciones muy diferentes, que Leibniz tampoco ha formulado explícitamente, pero que ha ejercitado con toda seguridad (como intentamos probar). Son conceptualizaciones que se refieren precisamente a la extensión, a la cantidad. Se trata de los conceptos de las dos cantidades o magnitudes que, desde Aristóteles, han solido entenderse como las dos formas de manifestarse la continuidad (que Aristóteles confundió con la densidad), a saber, el continuo fluyente y el continuo permanente. Es decir, el Tiempo y el Espacio. Tiempo y Espacio son fenómenos: ésta es la famosa tesis leibniziana en la que se prefigura el idealismo trascendental de las formas estéticas de Kant. Son fenómenos (en la *Monadología*) precisamente porque son cantidades que presuponen las sustancias incorpóreas, las mónadas. Pero son fenómenos bien fundados. El Tiempo es el orden de los acontecimientos sucesivos («diacrónicos», diríamos hoy), mientras que el Espacio es el orden de los acontecimientos simultáneos («sincrónicos»).

Pero con esta formulación no se ha llegado al fondo ontológico de la cuestión. Más bien se han parafraseado los mismos conceptos fenoménicos de Tiempo y Espacio. Nos aproximamos al «fondo ontológico» de la *Monadología*, nos parece, cuando advertimos que, de hecho, ejercitativamente, Leibniz asigna el Tiempo al recinto «interior» de cada una de las mónadas, mientras que el Espacio lo adscribe al conjunto formado por todas las mónadas. En efecto:

1) Cada mónada (como sustancia incorpórea en sí misma y ya dada) es una infinitud de cualidades. Ya de esta condición (que podría derivarse de la tesis de la pre-



sencia en cada mónada de todas las demás) podríamos deducir que las mónadas no son átomos corpóreos, puesto que estos son finitos. Pero las infinitas cualidades en las que se resuelve cada mónada son tales que habrían de darse de algún modo en una sucesividad temporal. Esta tesis puede deducirse de la tesis explícita de Leibniz (*Monadología*, § 10), según la cual todo ser creado (no sólo, por tanto, los compuestos, sino también los simples) está sujeto a cambio. «Doy también por concedido que todo ser creado está sujeto al cambio y, por consiguiente, también la mónada creada y, asimismo, que dicho cambio es continuo en cada una». Es esta una de las características (que suelen pasar inadvertidas) por la cual las mónadas, como átomos metafísicos, se distinguen de los átomos físicos, que son inmóviles, al modo eleático. Pues la diferencia entre las mónadas y los átomos no sólo habría que ponerla en que estos sean corpóreos y aquéllas incorpóreas, sino también, sobre todo, en que estas son temporales (como si la temporalidad compensase su inespacialidad, en la línea de la magnitud), y se resuelven en un perpetuo fluir (mientras que los átomos de Demócrito son inmutables). La concepción del universo asociada a esta característica de las mónadas alcanza así también un sello característico. Las mónadas, sin embargo, como los átomos, serían eternas de hecho (aunque fueran creadas y, con ellas, el Tiempo mismo). Por lo demás, las afecciones o cualidades de las mónadas, en tanto se manifiestan en un proceso fluente, fundamento de la temporalidad, podrían llamarse momentos o estados (§ 22).

Las mónadas (una pura *inquietud*) se nos presentan como continua fluencia de momentos o de estados. Pero este cambio continuo procede de un principio interno (§ 11), ya que ninguna causa externa puede influir en su interior. Este principio es la *apetición*, un principio energético (§ 5), que no destruye la unidad puesto que la percepción se mantiene (§ 14) —y la percepción viene a ser así la conexión conjugada de las apeticiones (véase *Conceptos Conjugados*, en *El Basilisco* n° 1).

Desde esta perspectiva es desde donde se comprende perfectamente por qué la unidad metafísica de las mónadas puede ser definida como presencia del pasado en el presente (la memoria) —porque cada estado presente es consecuencia del anterior— y asimismo por qué el presente está preñado de porvenir (§ 22). Resuena aquí la concepción que Boecio se hizo de la eternidad de Dios (*interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*), como si fuese la idea de Dios (más que las ideas psicológicas) el modelo en el que Leibniz se inspira aquí para su concepto de unidad de cada mónada (de hecho, el párrafo 22 de la *Monadología* remite al párrafo 360 de la *Teodicea*, en el que se habla de la ciencia de Dios, que todo lo ve). Con esto no queremos decir que la unidad fluente de la mónada no tenga también resonancias psicológicas (el concepto de *vivencia* de Dilthey, o el concepto de *duración real* de Bergson) —que, a su vez, estarían acuñados sobre conceptos teológicos. El tiempo queda, en todo caso, «del lado» de la vida interior de las mónadas, al modo agustiniano (más que al modo aristotélico) un modo que subsistirá en la concepción kantiana del Tiempo.

2) La unidad del conjunto de las mónadas, la unidad del universo, estaría preferentemente entendida por Leibniz como una unidad de coexistencia simultánea (sea de las mónadas en su duración global, sea de los estados sincrónicos de cada una de ellas). Por tanto, como una unidad de la cual brota el fenómeno del Espacio. Cabría ensayar la coordinación entre los dos grandes esquemas antinómicos que preocuparon a Leibniz (como luego a Kant), el esquema del mecanicismo y el del finalismo, con estas dos perspectivas de la mónada, como si Leibniz hubiera ido decantando el mecanicismo hacia la perspectiva de las mónadas temporales («autómatas espirituales») en su individualidad, mientras que el finalismo se insertaría en relaciones a distancia, en las relaciones *apotéticas*, en las relaciones de armonía. El espacio no será el «lugar de Dios» —el sensorio, de Newton—, sino el lugar de la interrelación de las mónadas. Que esta interrelación sea en la *Monadología* más espacial que temporal —incluso que ésta interrelación no fuese temporal en absoluto— es una tesis que cabría deducir de la premisa de la indivisibilidad de las sustancias y de su indestructibilidad. Si las mónadas no proceden por generación, ni tampoco pueden morir (§ 73) —y todas las mónadas son vivientes, porque todo está lleno de vida inmortal (*Principios*, § 4: «Toda mónada con un cuerpo particular es una sustancia viva») — ¿no es



porque son eternas (aunque sean creadas)?. Esto nos llevaría a la cuestión de si la creación de las mónadas es un proceso que tenga lugar en el tiempo (o al menos, que sea una creación sucesiva, «la obra de los seis días») o bien si es un proceso *ab aeterno* (como el λόγος de Arrio). Algunos pasajes de la *Monadología* podrían sugerir que la creación hubiera tenido lugar en el Tiempo (párrafo 47: «nacen, por así decir, por continuas fulguraciones de la divinidad, de momento en momento,...»). Pero, en contra de esta interpretación (incluso en contra de la misma opinión de Leibniz en este párrafo), cabría levantar otras tesis contrarias de la *Monadología*, principalmente las tesis relacionadas con la providencia divina y con la unicidad del mundo (§ 53), y, sobre todo, con la tesis de la presencia de cada mónada en todas las demás. ¿Y cómo podrían estar presentes en una mónada (no ya en Dios), las mónadas que todavía no han sido creadas?. Nos parece que la interpretación de la creación continua (en el tiempo) de las sustancias, es un efecto de la perspectiva cristiana y, en particular, de su tesis de la creación de cada alma humana espiritual como consecutiva a la generación del organismo, en el tiempo, por padres humanos. Si bien los espíritus puros (los ángeles) habrían sido creados en el primer día, los espíritus encarnados (los hombres) se crean en el último día —un día que nos envuelve y llega hasta nosotros. Asimismo el cristianismo entendía la muerte como la separación del alma individual del cuerpo: cierto que admitía que este terminaba por resucitar, pero ello en virtud de un milagro sobrenatural. Desde el punto de vista natural, la muerte del cuerpo es reconocida por el cristianismo como acontecimiento principal, y sólo por ello cabe el milagro (accesible únicamente a la fe) de la resurrección de la carne.

Pero, ¿es lícito entender la *Monadología* de Leibniz desde estas perspectivas del cristianismo dogmático?. Creemos que no, aunque Leibniz se creyera cristiano y aunque su autoconciencia psicológica haya podido empañar en ocasiones la coherencia de su ontología. En efecto: cabría afirmar que la *Monadología* contiene, como tesis central, la negación de los ángeles (así podría interpretarse al menos el párrafo 72 de la *Monadología*: «tampoco hay almas enteramente separadas, ni genios sin cuerpo»). Y esta negación, aunque pudiera considerarse mucho más fiel al espíritu cristiano (en tanto éste contiene, por el dogma del Verbo encarnado, el principio de una «lucha contra los ángeles»), es infiel a la dogmática cristiana. Se diría que Leibniz se desplaza hacia una sensibilidad distinta en muchos puntos de la sensibilidad cristiana común, inevitablemente antropocéntrica. Todas las almas están vinculadas a un cuerpo, y por ello no hay muerte (§ 76), sino cambio de cuerpo. De esta suerte, la muerte es más bien la reducción del alma a un cuerpo invisible (por su pequeñez), pero en el cual se conservaría «programado» (diríamos hoy —en un microscópico circuito impreso), el organismo futuro. Y, por ello también, el nacimiento de nuevos hombres no tendría lugar tanto por creación de un espíritu unido al cuerpo, cuanto por transformación de un cuerpo en otro. El párrafo 82 de la *Monadología* contiene prácticamente la tesis, no ya de un evolucionismo ideal (de un gradacionismo), sino del transformismo efectivo de unos cuerpos vivientes en otros (Leibniz es aquí un evidente precursor del darwinismo, y no sólo por su tesis transformista, sino por la estructura dialéctica según la cual se concibe «el combate entre los posibles», del que nos habla la *Teodicea*, § 201; ver también *Teodicea*, § 224). La tesis de Leibniz (no existen espíritus finitos sin cuerpo), de sonido claramente materialista, parece estar en contradicción con el sustancialismo inmaterialista de Leibniz (las Mónadas son simples, incorpóreas). Pero la contradicción se salva precisamente si mantenemos el concepto de esta corporeidad espacial en los límites de la Idea del Espacio que venimos atribuyendo a Leibniz (la coordinación de estados simultáneos de las sustancias). Porque entonces, postular que toda alma haya de tener cuerpo es tanto como postular que toda alma (sustancia) haya de estar en coordinación con otras sustancias. De esta coordinación que, en realidad, es la coordinación del encuentro de las energías de cada sustancia (del enfrentamiento de las fuerzas vivas respectivas en virtud de las cuales cada sustancia ofrece una resistencia activa y no meramente pasiva a la acción de la otra: $1/2 m v^2$) brota el fenómeno del espacio y la zona de influencia espacial de cada centro sustancial energético será un compuesto con respecto del cual el alma o mónada viene a desempeñar la función de una forma (*Gestalt*) o entelequia aristo-



télica (§ 62). Según esto, la tesis de que las almas cambian de cuerpo (aún conservando siempre una continuidad mínima) corresponde a la tesis de que las sustancias están cambiando continuamente sus relaciones mutuas con las otras sustancias.

Nos atreveríamos a insinuar que Leibniz, en lo que se refiere a la creación y cesación de la vida, más que con el cristianismo dogmático está armonizando, no sólo con el estoicismo (la teoría de las *rationes seminales*), sino con las formas tradicionales de la religiosidad hindú —como si iniciase la tradición de interés por el Oriente que mantendrá su discípulo Wolff, y cuyo más célebre representante será Schopenhauer— con las palabras de Krishna en el *Bhagavad Gita*:

«El que dice: 'mira, ¡he matado a un hombre!'

el que piensa: '¡ay!, me han matado'. Ambos

no saben nada. La vida no puede matar ni ser muerta».

Dice Leibniz (§ 76): «He establecido, por lo tanto, que si el animal no comienza nunca naturalmente, tampoco acaba nunca naturalmente, y que no sólo no habrá ninguna generación, sino que tampoco habrá ninguna destrucción total, ni muerte tomada en sentido riguroso».

Designemos por la letra U suscrita con un punto (\dot{U}) la unidad de cada una de las mónadas; designemos por letras C, T, U, ..., suscritas por un ángulo (\dot{C} , \dot{T} , \dot{U}), las unidades constituidas por diversos subconjuntos y conjuntos de mónadas. El universo monadológico U podría ser definido como una multiplicidad:

$$U = \dot{U} \{ \underbrace{U_1 (a_1, b_1, c_1, \dots); U_2 (a_2, b_2, c_2, \dots); U_3 (a_3, b_3, c_3, \dots), \dots}_{\dot{C}} \}$$

en la cual los $\{U_1, U_2, U_3\}$ mantienen relaciones de simultaneidad (el orden de estas relaciones constituye el fenómeno del Espacio), mientras que los a_i, b_i, c_i , mantienen relaciones de sucesión, en un cambio perpétuo (siendo el Tiempo el fenómeno resultante de este orden de relaciones). U no es una mera abreviatura algebraica de la expresión que figura a su derecha, pues U habrá de contener también a Dios, al menos en la medida en que Dios no pertenezca a U.

Los \dot{U}_i son las mónadas (§ 62): «Cada mónada creada representa todo el universo». \dot{U} es el universo de las mónadas. Este universo es el universo absoluto, o total, cuando fuera de él no existe nada (ninguna mónada), sino la clase vacía. La unicidad del mundo se deduce de la definición de cada mónada, en tanto que contiene la representación de todas las demás y, aunque oscuramente, tiene un conocimiento infinito (*Principios*, § 13). Estamos ante un argumento similar a aquél que utilizó Meliso de Samos para establecer la unicidad del ser a partir de su infinitud. Podríamos considerar como una contradicción, según esto, hablar de monadologías que no fueran absolutas.

Los subconjuntos de \dot{U} corresponden a las unidades compuestas que no son mónadas (unidades \dot{C} , \dot{T}), pero tampoco alcanzan la unidad propia del universo \dot{U} . En cualquier caso, la unidad propia de \dot{U} no es la unidad monadológica. Si \dot{U} fuese una mónada sería una sustancia, pero entonces no serían posibles las restantes sustancias. \dot{U} , ni U, son la mónada de las mónadas, ni la sustancia de las sustancias, porque estas expresiones son contradictorias (sin perjuicio de que alguna vez las utilice Leibniz, aunque en un sentido más bien metafórico).

\dot{U} es, ante todo, la unidad de coexistencia de todas las mónadas, pero ello no nos conduce a la representación del universo como algo estático. \dot{U} podría ser también un puro cambio, cuyo pasado quedase en la memoria de cada una de sus partes. Un puro cambio que tendría un sentido siempre ascendente: el optimismo metafísico de Leibniz es así una de las primeras formulaciones de la idea del progreso indefinido que se abrirá camino en el siglo XVIII. «Así pues, nuestra felicidad (dice Leibniz en el último párrafo de los *Principios*) no consistirá nunca, y no debe consistir, en un goce pleno, en el que nada quede por desear, y volviese estúpido nuestro espíritu, sino en un progreso perpétuo hacia nuevos deleites y nuevas perfecciones».

Un universo monadológico, una monadología absoluta, exige la tesis de la existencia de Dios como mónada suprema. Queremos decir con esto que la idea de Dios



de la *Monadología* no es un residuo teológico que, procedente de la tradición, haya permanecido en la *Monadología* buscando su redefinición en términos no teológicos. En efecto, la unidad del universo U , puesto que cada mónada no puede derivarse de ninguna otra, (lo que significa: o bien que hay que considerarla como derivada de la nada, es decir, creada, o bien que hay que considerarla como primitiva, es decir, como dada y no construida gnoseológicamente), sería una unidad puramente externa (la unidad de un agregado de átomos) si las mónadas, al ser creadas, no hubieran sido creadas precisamente teniendo en cuenta su conexión con todas las demás, aunque sin derivar en modo alguno de ellas. La realidad de un universo monadológico nos pone, según esto, delante de un conjunto de mónadas dadas (como una cuestión de hecho, puramente factual, gratuitas, no construibles) independientes las unas de las otras, pero, a la vez, como un conjunto de mónadas que, aunque independientes y heterogéneas (discernibles: cada una es, pero de modo particular y diferente), no son arbitrariamente diversas, sino que están ajustadas las unas a las otras. La independencia absoluta que les conviene y su «soledad inaudita» queda compensada por su interconexión mutua. De aquí que la *Monadología* incluya estos dos problemas metafísicos: 1) ¿Por qué existe algo en lugar de nada? (es decir: por qué existe una mónada, o cualquier mónada, en lugar de no existir ninguna, puesto que son pura factividad). 2) ¿Por qué, supuesto que existe algo, existe así y no de otro modo? (*Principios*, § 7). Estas preguntas brotan precisamente del supuesto de la facticidad de las mónadas (de su existencia y de su contenido), y buscan la *razón suficiente* de esa facticidad, la transformación de las *verdades de hecho* del universo en una *verdad racional*.

La Idea de Dios, en la *Monadología* tiene como misión precisamente responder a esas preguntas, corregir la facticidad irracional del universo. La racionalización tiene lugar holísticamente, mediante la conexión de las dos preguntas en una única respuesta teológica: las mónadas proceden de la nada, es cierto, son dadas, porque han sido creadas, pero no creadas arbitrariamente, sino de un modo peculiar, cada una creada para que pueda engarzarse con todas las demás. Según esto, la creación de cada mónada (la relación de la mónada con la nada) no es independiente de su contenido (de su relación con las demás). Y en la medida (y sólo en ella) en que el universo sea único, entonces la creación deja de ser fáctica, puesto que, supuesta la existencia del universo, las mónadas sólo podrían haber sido creadas de éste modo, es decir, sometidas a la estructura racional de la realidad. «Todo lo real es racional». Ahora bien, ninguna de las mónadas creadas podría haberse creado a sí misma, ni menos aún (supuesto por absurdo su autoemergencia a partir de la nada), podría haberse creado según un contenido tal que estuviese *calculado* para ajustar con las restantes mónadas a su vez autoemergentes (un ajuste o armonía factual, debida al azar, sería aún más irracional que la desarmonía). Luego será preciso apelar a un Ser que, no habiendo sido creado (sino siendo eterno), y dándose de modo previo a las mónadas (por tanto inespacial, espíritu puro) haya creado las mónadas y a la vez las haya creado de modo que constituyeran un universo racional, una armonía o concierto polifónico. Este ser es Dios.

La racionalidad que Dios permite descubrir en el hasta entonces mundo fáctico monadológico es la armonía preestablecida. Dios es (como el *Nous* de Anaxágoras, más que como el Acto puro Aristotélico) el *Logos*, la razón misma que ha elegido «lo más racional» en cada caso. Dios es operativo (es voluntad): por ello necesita de una materia que ordenar —pero esta materia no es la materia ontológica general, ni el *migma* de Anaxágoras, sino una materia *terciogenérica*, la mente de Dios. De aquí elige Dios las ideas que son compositibles, según las leyes de los máximos y de los mínimos (*Teodicea*, § 212). Y la racionalidad del mundo consiste en el ajuste y proporción de todas sus partes, ajustes y proporcionalidad que Dios (*Teodicea*, § 60) ha debido conocer mejor que ningún otro ser. Pitágoras conocía la talla de Hércules a través del tamaño de su pie: Dios conoce a todas las cosas a través del menor detalle de cada una de ellas.

Debemos notar que Dios sirve para responder a la segunda pregunta de las dos fundamentales —¿por qué de un modo y no de otro?— más que a la primera —¿por qué algo y no más bien nada?—. Dios es la racionalización del universo fáctico, una



vez que se supone dado, pero podría no haberse dado. Sin embargo en el supuesto de que no se diera el universo, tampoco tendríamos ningún motivo para afirmar que hubiera de darse la razón. Es decir, que ocurre como si Leibniz pensase que si Dios es razón, es porque El se concibe sólo en función del mundo, y que si la facticidad del universo puede ser elevada a la condición de una verdad de razón, es porque en la relación y proporción entre sus partes consiste la razón misma, la razón como armonía o proporción.

Es verdaderamente importante (históricamente) constatar que la armonía preestablecida, cuando se aplica a la racionalización de la conexión de cada mónada con las demás, toma la forma precisamente de la idea de *función*. Hasta el punto de que podríamos intentar redefinir la unidad del universo monadológico, racionalizado según el principio de la armonía preestablecida, como un «sistema abierto de funciones» o de relaciones funcionales (un «sistema» en el sentido próximo al de von Bertalanffy). Leibniz ha sido precisamente uno de los fundadores del concepto de función, incluso en su notación actual $y = f(x)$. No diremos que este concepto matemático o lógico de función sea un resultado de la metafísica monadológica, porque también podría sostenerse la tesis recíproca. Pero esta reciprocidad habría que mantenerla principalmente en cuanto a la modalidad según la cual Leibniz sobreentendió las relaciones funcionales, a saber, el modo de la *continuidad*. Porque la concepción general de la *Monadología* en lo que se refiere a la gradualidad de las diferencias entre todos los fenómenos —velocidades, tiempos, longitudes, formas de vida, percepciones, etc.— es un modo cuya inspiración matemática es claramente visible. Este modo de sobreentender la idea de función es, por lo demás, habitualmente reconocido como genuinamente leibniziano, y no podría serle atribuido a Descartes, quien no aplica el principio de continuidad, y más que de funciones, se preocupa de ecuaciones, en las cuales elimina una de las incógnitas x ó y , (de suerte que no le quede más que un polinomio en x^n ó y^n igualado a 0, y cuyas raíces construye). Descartes que, por su temor filosófico al infinito (como aquello que no puede considerarse sometido a ley) hubo de considerar, como mero procedimiento de construcción de curvas mecánicas, algo que sin embargo estaba en el umbral mismo del cálculo integral, la determinación de la curva logarítmica de Beaune, por sus puntos de tangente. Y tuvo que confundir el álgebra de lo finito con la *mathesis universalis*, que incluye el análisis superior como ciencia de lo infinito, de las series infinitas. Podemos decir que el concepto lógico-matemático de función se ha cerrado en sí mismo (segregándose de otros conceptos afines) ayudado en este caso por la metafísica monadológica, no sólo por lo que se refiere a la continuidad, sino también, sobre todo, creemos, en tanto que la teoría ontológica de la armonía preestablecida ponía entre paréntesis las relaciones causales que pudieran mediar entre los términos vinculados por la relación funcional.

La Idea de función puede, seguramente, considerarse como una Idea moderna. Una Idea que va desplazando progresivamente a la Idea de los universales, como medio en el cual los individuos resultaban ser eliminados en el proceso de construcción silogística. La Idea de función, en cambio, aún cuando ha de presuponer las clases, los universales, requiere la apelación expresa a la individuación (y , por consiguiente, requiere tener en cuenta los componentes «estéticos», y no sólo «lógicos», de la construcción racional). Pues sólo con la individuación de los elementos sería posible hablar de correspondencias aplicativas («unívocas a la derecha»). Sin duda, los esquemas funcionales venían siendo ejercidos a través de instituciones sociales, tales como el matrimonio preferencial. Pero no es disparatado suponer que el avance institucional de la individuación (junto con el incremento del uso de la moneda acuñada como variable) que tiene lugar en la época moderna (recordamos una vez más la importancia del *habeas corpus*) contribuyese a acentuar la utilización de las formas de relación funcional. Lo que nos importa subrayar es principalmente esto: que en las correspondencias aplicativas, se desprende la forma de correspondencia (inyectiva, sobreyectiva, decimos hoy) de las operaciones de la transformación, en el sentido de que estas operaciones se mantienen en un plano exterior a la correspondencia funcional resultado de estas transformaciones. (Las series de operaciones que conducen a las mismas correspondencias pueden ser distintas, aunque sus resultados sean equivalentes: la



función $y = 9 - x^2 + 6$, es equivalente a la función $y = (3 + x) \cdot (3 - x) + 6$, aunque las operaciones sean diferentes). Esta eliminación de las operaciones (por su neutralización) constituye al propio tiempo una «evacuación de los contenidos». Pero, en el caso de las relaciones causales (cuyo determinismo podría hacerse consistir lógicamente en la misma «univocidad a la derecha» de la relación fenoménica de causa a efecto), la *evacuación del contenido* nos sitúa prácticamente en las proximidades de un concepto formal de la causalidad similar al que ofrecerá Hume en su «lógica de la causalidad», un concepto que borra precisamente la relación causal (si es que ésta consiste en la conexión *material* de los contenidos). De cualquier modo, sería legítimo ver a Leibniz, tanto más que a Hume, como fuente del progresivo desinterés por la causalidad, propio de la teoría de la ciencia positivista y actual. Y también, como testimonio del moderno interés hacia lo concreto, aunque lo *concreto* aparezca en la introspección (lo interno, frente a lo externo). Por que, al menos, ésta distribución de papeles (las relaciones causales son externas, «formales», los contenidos interiores son individuales y concretos, brotando de cada sustancia), es aquella que Leibniz propone. Y, de hecho, acaso pudiera probarse que esta distribución de papeles funcionó, sobre todo, en la «zona de influencia» de Leibniz en Alemania y Francia, mientras que en Inglaterra y en Estados Unidos la consideración de la causalidad como relación externa, nomotética, entre los fenómenos, no irá acompañada por la consideración de la introspección como intuición interna. La figura central de este proceso es sin duda Dilthey. Pero en la propia oposición (de Windelband, y luego Rickert) entre las ciencias *nomotéticas* y las ciencias *idiográficas*, cabría ver, no ya una distinción neutra, sino más bien una insinuación valorativa: pues las ciencias nomotéticas son externas (como dice Windelband en su «Discurso de Estrasburgo»), como externas serían, según decía Bergson por aquella época, las conexiones que la inteligencia capta entre los cuerpos exteriores. «Las conexiones de la naturaleza son abstractas; las conexiones psíquicas son históricas y vivas, saturadas de vida», decía Dilthey.

¿No es, pues, la eliminación de la causalidad (en virtud de esto que venimos llamando «evacuación de los contenidos»), conservando la forma funcional de la misma, aquello que Leibniz postula mediante su esquema de la armonía preestablecida?. Ocurre en el mundo como en el teatro: cuando el actor saca su pistola en el escenario y la dispara sobre otro actor, éste se deja caer, no en virtud de la acción del proyectil, sino porque está cumpliendo el papel que el autor le ha asignado: relaciones funcionales entre los actores, no causales, relaciones funcionales entre los seres reales que desarrollan los papeles que Dios, el autor de la comedia universal, les ha prescrito. Los resultados del racionalista más radical resultan ser aquí convergentes con los resultados del empirista más extremado, porque más allá de las diferencias epistemológicas y metafísicas, parece como si ambos estuviesen arrastrados por similares mecanismos lógico-formales de conocimiento, los que se arraciman en torno a la Idea de función.

La armonía preestablecida constituye, según esto, un esquema programático de *investigaciones positivas*, en tanto ellas van orientadas a determinar, no ya las características trascendentales o eternas, acaso las semejanzas entre los seres, sino las conexiones por «contigüidad» entre términos concretos dados en la realidad, por alejados y escondidos que ellos se encuentren. (Estas conexiones empíricamente establecidas y, a ser posible, representables en una curva, son el contenido de las *verdades de hecho*, aquellas verdades que en el siglo XIX se llamarán *leyes científicas* y que Leibniz ha llamado *ya*, siglo y medio antes que Comte, *verdades o leyes positivas*, en cuanto son contradistintas a las verdades «naturales» o «eternas» (*Discurso sobre la conformidad de la Fe y de la Razón*, § 2). Sin duda, la ejecución de éste programa de investigación de correspondencias positivas incluido en la doctrina de la armonía preestablecida, podría dar lugar a los resultados más fantásticos y delirantes (que apenas la aplicación de la Idea de Función, como regla crítica, sería capaz de suavizar), compensando así el proceso de desinterés por los contenidos efectivos del proceso causal. También es verdad que la armonía mantiene los *contenidos* en forma «espectral», puramente «esencial». Pero, en cualquier caso, la teoría de la armonía



preestablecida vendría a ser algo así como la interpretación metafísica de la moderna idea de función en cuanto programa ilimitado de investigación positiva, y no sólo por lo que afirma, sino por lo que niega (la causalidad eficiente transitiva).

Ahora bien: El grandioso sistema monadológico, al menos en su forma de ontología absoluta, es inconsistente. Tal es nuestra tesis: que la *Monadología*, en la forma de *Monadología absoluta* que le dió Leibniz, no es precisamente una ontología que pudiera ser considerada como en sí misma consistente, aunque puramente especulativa, desprovista «de base experimental». Por el contrario, cabe afirmar que la «base experimental» de la *Monadología* es superabundante y que ella misma propicia el alumbamiento de un caudal inagotable de programas de investigación experimental. Lo que justifica, según esto, un rechazo de la *Monadología* absoluta no será tanto su falta de «base experimental» o su supuesta extravagancia, cuanto su inconsistencia. Por decirlo así: No habría que fundar el rechazo en motivos *empíricos*, sino en motivos *lógicos*.

He aquí la prueba de inconsistencia de la *Monadología* absoluta que podemos ofrecer:

Hemos mostrado cómo la *Monadología* absoluta:

$$U = \bigcup \{U_1 (a_1, b_1, c_1, \dots); U_2 (a_2, b_2, c_2, \dots); U_3 (a_3, b_3, c_3, \dots), \dots\}$$

tiene que construir internamente la idea de Dios para dar cuenta de la unidad racional de \bigcup . Un Dios que sólo se nos da en función del mundo de las criaturas, el principio operatorio de las relaciones funcionales entre las partes del mundo (inversión teológica). Pero si este Dios debe ser algo real (como se supone lo es el mundo del que se ha partido), este Dios no podrá concebirse como una materia de donde brotasen las mónadas (la *Monadología* se aproximaría entonces a la homeomeriología de Anaxágoras), sino que deberá tener él mismo, dentro de la ontología monadológica, la forma de una mónada. Leibniz, desde luego, formula explícitamente esta condición (§ 47): «...Dios es la unidad primitiva o la sustancia simple originaria». Llamemos a Dios, en cuanto que es una mónada privilegiada, U_ω . ¿Qué relaciones median entre U_ω y \bigcup ?

La inconsistencia de la *Monadología* absoluta la pondríamos en la necesidad de construir, como respuesta a esta pregunta, la siguiente antinomia: $\neg (U_\omega \in \bigcup) \wedge (U_\omega \in \bigcup)$. En efecto:

1) $\neg (U_\omega \in \bigcup)$. Es decir, no es posible admitir que Dios pertenezca al universo. Damos ya por demostrado $\neg (U_\omega = \bigcup)$: en otro caso estaríamos en una fórmula panteísta, y si \bigcup equivaliese a U_ω , \bigcup sería una mónada, y esta mónada sería, a su vez, la mónada de las mónadas, la sustancia de las sustancias, lo que es una *contradictio in terminis*. Pero tampoco U_ω puede ser una parte interna de \bigcup , (lo que hemos expresado por medio de la relación de pertenencia). Porque U_ω , por definición, debe ser anterior a todas las mónadas y debe estar situado fuera del espacio, en un orden previo al orden del mundo. Dios será así (al modo aristotélico) una suerte de sustancia absoluta, en cuyo concepto no se contienen las relaciones internas con el mundo —y esta conclusión estaría reconocida inmediatamente por Leibniz en su afirmación según la cual Dios es la única sustancia incorpórea. Puesto que (como hemos dicho), si la corporeidad es la relación entre las mónadas, una mónada incorpórea no puede tener relación espacial con las demás y, en todo caso, no pertenece al espacio universal constituido por las demás mónadas.

Pero no se resolverían estas dificultades suponiendo simplemente que U_ω pertenece a \bigcup , es decir, agregando al universo \bigcup de las mónadas finitas la mónada suprema U_ω . Porque hay que afirmar también que:

2) $(U_\omega \in \bigcup)$. Si Dios se define como mónada, no sólo debe estar presente metafinitamente a todas las demás mónadas de \bigcup , sino que también, por supuesto, todas las mónadas han de estar presentes en Dios (§ 83, 84, etc.), de suerte que las relaciones de la mónada divina con cada una de las demás mónadas, sólo será pensable si es similar (la relación metafinita) a las relaciones que cada mónada mantiene con las restantes mónadas del mundo. Luego Dios ha de formar parte del mundo, en tanto que está vinculado necesariamente a él, «y vuelto hacia él». Tan sólo podría mantenerse la trascendencia de Dios respecto del mundo si la creación de las mónadas hubiera sido gratuita —¿por qué hay algo más bien que nada?—, pero entonces el mundo ínte-



gro sería irracional (contra el supuesto) y Dios solitario (el Dios aristotélico) no sería una mónada, porque cada mónada se define por reflejar a todas las demás. Dios, en cuanto conoce los posibles y, con ello, la única composición entre ellos, conoce el mundo eternamente. De hecho, Leibniz concibe a Dios (por el principio de lo mejor), como abierto al mundo y, como este es el único posible, resulta estar entretelado con el mundo.

La fuente de la inconsistencia de la Monadología, tal como la hemos expuesto, acaso resida en la misma concepción de las mónadas en cuanto sustancias creadas para «engranar» con todas las demás, como forma a partir de la cual se quiere dar cuenta de la unidad del universo. El dilema de la *Monadología* tiene entonces que ver con la paradoja de esa autonomía e independencia sustancial de cada mónada en cuanto está contrastada por la circunstancia de que por su contenido (digamos por su esencia, «el ser-así y no de otro modo»), cada mónada es, de algún modo, todas las demás. Cada mónada refleja a todas las demás pero, al mismo tiempo, es un modo individual de reflejarse todas las restantes. Y esto elimina la sustantividad, al menos en el sentido de la sustantividad del Dios aristotélico, que se definía «por reflejarse a sí mismo». Por ello, si Dios es una mónada, deberá, en su contenido representar a todas las demás (con lo que habrá de formar parte del mundo o el mundo de El). Pero, al mismo tiempo, si la esencia de Dios consiste en reflejarse a sí mismo, no podrá formar parte del mundo.

La raíz de la inconsistencia que atribuimos a la Monadología absoluta se manifestará con mayor claridad si advertimos la posibilidad de establecer una correspondencia isomórfica de nuestro dilema con las antinomias que no incluyen la noción de infinito, tales como la «antinomía de los catálogos». Correspondencia apoyada en la semejanza entre la relación de «reflejar» y la relación de «citar». De este modo, una mónada que consiste en reflejar a las demás (pero no a sí misma, puesto que «reflejar» es relación aliorelativa) puede considerarse como un «catálogo que no se cita a sí mismo», pero que cita a los demás catálogos. El conjunto no catalogado de todos estos catálogos que no se citan a sí mismos es \mathcal{U} , y el catálogo de todos los catálogos que no se citan a sí mismos es Dios, es decir, $\mathcal{U}\omega$ (párrafo 43 de la *Monadología*). Supuestas estas correspondencias, hay que preguntar: ¿ $\mathcal{U}\omega$ se cita a sí mismo («consiste en citarse a sí mismo» como un Dios aristotélico, *noësis noëseos*) o bien no se cita a sí mismo (o, al menos, no consiste en ese citarse, puesto que también cita necesariamente a las demás mónadas)? Es decir, pertenece $\mathcal{U}\omega$ a \mathcal{U} o no pertenece. Si no se cita a sí mismo, entonces debe pertenecer a \mathcal{U} (pues es una mónada); y si se cita a sí mismo, entonces debe sacarse de \mathcal{U} , que sólo contiene a aquellos catálogos que no se citan a sí mismos.



III. MONADOLOGIAS ESPECIALES

Los principios de la *Monadología* se aplican a los diversos géneros de materialidad, géneros que pueden ponerse en correspondencia, respectivamente, con las Ideas de *Mundo*, de *Alma* y de *Dios* (cuando *Dios* es considerado en sus dimensiones «terciogenericas»).

§ 1. *Monadologías desarrolladas en el «Mundo», como campo de los fenómenos primogénéricos*

Los fenómenos biológicos constituyen, sin duda, el campo de elección privilegiado de la ontología monadológica dada en el mundo físico. Desde el punto de vista de Leibniz esto es evidente, si se tiene en cuenta sus tesis «hilozoista», según la cual en la más mínima parte de materia hay un mundo de criaturas, de vivientes, de animales, de entelequias, de almas (§ 66). De este modo habría que decir que la condición que Leibniz impone para poder aplicar la Monadología a fenómenos mundanos es que estos sean tratados a través de las categorías biológicas. Lo cual significa, a su vez, que, cuando contemplamos la extensión de los fenómenos mundanos al margen de la tesis de Leibniz (es decir, cuando distinguimos los fenómenos orgánicos de los inorgánicos), podríamos decir que son los fenómenos biológicos aquellos que constituyen el «primer analogado» de las estructuras monadológicas, puesto que los fenómenos inorgánicos las reciben por mediación de aquellos.

En cualquier caso, la visión monadológica de los fenómenos biológicos constituye una alternativa claramente identificable en el conjunto de las grandes visiones de la vida que han presidido o presiden la conceptualización biológica. La visión monadológica de los términos biológicos viene a ser una opción que se ha abierto camino históricamente en lucha tanto con la visión monista de la vida (para la cual todas las formas vivientes se reducen a un sólo principio, respecto del cual las especies, géneros y hasta tipos, serían puras apariencias o fenómenos) como con la visión atomística o mecanicista (que, en el fondo, viene a resolver las unidades vitales en procesos físico-químicos del equilibrio inestable, o de muy bajos valores de entropía). La visión monadológica de los fenómenos biológicos comporta, según esto, principalmente:

a) Ante todo, la sustantividad de lo viviente (frente a lo inorgánico) así como la tesis de la heterogeneidad de las sustancias vivientes. La Monadología propicia siempre estas concepciones sustancialistas de la vida y cabría también defender la implicación recíproca (aún cuando el sustancialismo biológico pueda adoptar formas no monadológicas, próximas al monismo de lo viviente). Pero en la polémica entre el *vitalismo* y el *mecanicismo*, la Monadología tomará siempre partido por el vitalismo, y lo propiciará (aunque cabe sentar, recíprocamente, que las concepciones en torno a la unidad del plasma viviente, del parentesco de todas las partes de la biosfera, pueden estar muy próximas al monismo). Las concepciones vitalistas se aproximan, diríamos, a la visión monadológica, cuando se toma la «especie» (o el *individuo genealógico*, en el sentido de Haeckel) como unidad; se aproximan al monismo en la medida en que borran al individuo, considerado como *aparición* del germen.

b) La concepción monadológica tiende hacia tesis activistas, dinamistas, fisiologistas o funcionalistas —frente al morfologismo, anatomismo o «estructuralismo» de otras concepciones—. Lo viviente, monadológicamente, es una sustancia cuyo principio de acción está en sí mismo (los puntos de vista de Roux eran así claramente monadológicos: la vida es un continuo acaecer, un conjunto de «autoergasias», el ser vivo no tiene sino un solo yo y, con él, una llamada *interioridad*). Las concepciones biológicas, hace años tan influyentes, de Driesch, contienen también importantes rasgos monadológicos: la vida no tiene naturaleza espacial (cuando se parte un huevo de erizo de mar en dos mitades, cada una reproduce el todo; cuando el huevo se colocaba entre dos cristales y estos se presionaban, la distorsión de relaciones espaciales



no excluía que de los fragmentos resultasen larvas normales). De hecho, Driesch hablará de *almas*, de *entelequias*.

c) La sustancialidad del viviente y su activismo se unen, sobre todo, en la idea de *espontaneidad* de los seres vivientes, espontaneidad que no significa propiamente «arbitrariedad», «creación», sino *desarrollo interno* a partir de *programas autónomos*, de patrones instintivos (en el sentido de Konrad Lorenz). Espontaneidad aquí (el kantismo de Lorenz) se opone a pasividad (la pasividad de la teoría del reflejo, del moldeamiento de la conducta de un animal a partir de las influencias exteriores, del aprendizaje, todo lo que Leibniz pondría bajo la rúbrica de «la filosofía vulgar»). En cualquier caso, la libertad de espontaneidad no excluye el carácter automático del desarrollo de los fenómenos vivientes (el propio Leibniz había hablado de «autómatas espirituales»).

d) La heterogeneidad de las unidades vivientes, su independencia estructural mutua y su relativa independencia evolutiva dentro del medio, no excluirían las relaciones constantes de correspondencia (armonía), más que de adaptación, entre ellas y el medio. La hipótesis de la armonía tenderá a establecer coordinaciones entre todas esas especies heterogéneas y sus medios característicos. Y así habrá una continuidad y una analogía y homología entre todos los caracteres de los seres vivientes: lo que hay en cada organismo estará representado en cada uno de los demás, todo está en todo. Este principio monadológico se combinó con el programa de la anatomía comparada. De hecho inspiró a Goethe su famoso descubrimiento del intermaxilar en el hombre: porque si la especie humana tiene incisivos como los otros primates sería absurdo suponer que no estuviesen alojados en un hueso intermaxilar, pese a la opinión de Camper, que defendía que el hombre se diferencia del animal precisamente por la ausencia de este hueso.

e) Pero donde la Monadología, en el campo de la vida, encuentra sus fenómenos más proporcionados, es en el terreno de la estructura celular, porque las mónadas son conceptos cuyo correlato fenoménico acaso más próximo sea precisamente el concepto de *célula*. Diríamos que las mónadas, más que átomos, son células, pues son unidades vivientes, dotadas de una entelequia, un alma, y estas unidades son entendidas como partes diminutas que se encuentran en los compuestos vivientes (§ 64). Leibniz apeló de hecho a algunos descubrimientos de los microscopistas coetáneos (Leeuwenhoek, Hooke) que habían percibido unidades vivientes dentro de organismos macroscópicos pequeños (§ 68). Son muy citados los versos de Jonathan Swift, de 1733: «Los naturalistas observan que la pulga / tiene pulgas menores que la pican / y estas poseen otras más pequeñas todavía que también las pican / y así siguiendo hasta el infinito». La Monadología no sigue, por cierto, hasta el infinito, pues se detiene en unidades, mónadas, y precisamente por ello, lo más próximo al concepto de mónada es el concepto de célula. Sin duda, el concepto de célula fue configurado en parte precisamente por la influencia de la idea leibniziana de mónada: si las mónadas son células es porque las células, de algún modo, eran mónadas. Ya en 1665 —casi cincuenta años antes de la Monadología— es cierto que Robert Hooke, en su *Micrographia* había utilizado la palabra *célula* (celda) al comparar la estructura del corcho a la del panal, pero también es bien sabido que el concepto de célula fue evolucionando, y que hasta 1838 no se extendió a los vegetales (Schleiden) y, poco después, a los animales (Schwann, 1839). Pero estaba preparada ya la concepción de los organismos de suerte tal que, lejos de aparecer como sustancias hilemórficas o como totalidades simples, se presentase como compuestos (fenómenos) de *múltiples unidades o mónadas vivientes de por sí, células*, entre las cuales habría de mediar una armonía preestablecida, formando un *sistema* (en el sentido de lo que en nuestro siglo ha entendido Bertalanffy). La concepción monadológica del organismo aparece ya esbozada en el más grande de los biólogos franceses, Jorge Luis Leclerc, conde de Buffon. Dice un historiador de la Biología, Charles Singer: «En esa época se descubriría el espermatozoo en una cantidad de organismos cada vez mayor. No sabiendo nada acerca de los fenómenos celulares de los sexos, creía (Buffon) que los espermatozoo y ciertos otros cuerpos comparables que consideraba haber visto en los ovarios, representaban unidades a partir de las cuales podrían constituirse los indivi-



duos». Y añade Singer: «Si hubiera entonces existido la doctrina celular, le hubiese alegrado particularmente». En cualquier caso «esta concepción acusaba afinidades lejanas con la de las *mónadas*, debida al filósofo Leibniz, que es, hasta cierto punto (subraya Singer), una anticipación de las numerosas teorías del siglo XIX sobre la naturaleza corpuscular de las sustancias vivientes».

f) La teoría celular, combinada con el principio «geneticista» (que hemos visto en el punto b) nos pone frente a la armadura general del mendelismo y del neomendelismo, como uno de los desarrollos más potentes de las virtualidades biológicas de la Monadología. Porque «mendelismo» es tanto como prefiguración (sea por vía de preformación, sea por vía de epigénesis) del desarrollo de un organismo a partir de la unidad de la vida, que es la mónada celular. Leibniz se había inclinado por la preformación (como Malpighi, o Leeuwenhoek). El alma tiene siempre una parte de materia (§ 71) y, por tanto, habría que ver en ella una cierta preformación (§ 74). Y, en tanto que el alma cambia de cuerpo poco a poco y por grados, esa metamorfosis (no metempsychosis), anunciará el transformismo del siglo XIX. De todas formas, Radl reconoce la influencia de Leibniz, refiriéndose a Needham y a Wolff, quienes, según él, habrían captado de un modo más profundo el concepto de mónada.

Las discusiones del mendelismo, en todo caso —frente al lamarkismo— reproducen los argumentos de la *Monadología* frente a la «filosofía vulgar». No serán tomadas después como unidades las células, sino los genes: el individuo corpóreo será ahora un *fenómeno* (somático) —un *fenotipo*—, porque la materia realmente biológica habría que ponerla en el *gen*, y el *gen* ni siquiera será un corpúsculo (como lo era aún en los tiempos de Morgan), sino una unidad funcional (Goldschmidt) un foco puntiforme que sin embargo contiene «un programa» (a la manera como las mónadas leibnizianas contenían el programa, papel o partitura que les diera el autor de la naturaleza).

Aunque la Monadología aparezca especialmente proporcionada al reino de los fenómenos biológicos, no puede detenerse en ellos, y Leibniz aplicó también los esquemas monadológicos a esas masas de fenómenos que más parecen resistirlos, a los fenómenos físicos. Ello comportaba su «espiritualización» —si se quiere, una suerte de animismo pero que, en ningún caso, habría que confundir como una recaída en las «formas primitivas» o míticas del pensamiento filosófico: el animismo leibniziano queda compensado por su gradualismo (los cuerpos físicos tienen percepciones, pero estas son inconscientes) y constituye, por otro lado, un camino hacia la neutralización de otros dualismos no menos «primitivos», el dualismo cuerpo/espíritu. En cualquier caso, el monadologismo físico ha de entenderse como orientado a establecer, en el sentido de los fenómenos físicos, la realidad de unas sustancias inextensas y puramente dinámicas (aquellas de las que se habla en el párrafo 1 de los *Principios*), y sobre todo, como destinado a extender al propio mundo físico la tesis monadológica general de la armonía preestablecida. Y esta tesis, por metafísica que suene en sí misma, aplicada al mundo físico, contenía también la crítica a uno de los componentes metafísicos (por lo menos en su expresión) más escandalosos de la Física newtoniana, a saber, la tesis de la acción a distancia. Una tesis mágica que, entre otros efectos, tenía el de comprometer la posibilidad misma de la libertad de los seres superiores, dado que si un cuerpo pudiese actuar a distancia sobre otro podría también actuar a distancia sobre nuestro propio cuerpo (diríamos hoy: «teledirigirlo»). Se diría, en conclusión, que la Monadología física, que conduce al establecimiento de unas sustancias puramente energéticas, está determinada en gran parte, por la preocupación de eliminar la acción a distancia (particularmente peligrosa para la libertad de espontaneidad, cuando se combina con el monismo panteísta). Y la acción a distancia se elimina de raíz eliminando toda acción recíproca y ateniéndose únicamente al automatismo espontáneo de las sustancias físicas inextensas, que sustituirán a los antiguos átomos inertes o a los corpúsculos newtonianos. El vigor de la Idea de mónada física puede percibirse en la misma medida en que ella tiende a ser mantenida incluso cuando no se está dispuesto a mantener la negación de la acción a distancia: se ve esto en la obra del Kant joven (en su *Monadología física*), en la que, rechazando el continuismo leibniziano, en beneficio de un dualismo entre el mundo inorgánico



y el viviente y reintroduciendo desde luego el esquema de la acción recíproca entre los cuerpos (aunque no sea a distancia), se mantiene la concepción de una pluralidad infinita de sustancias inextensas y energéticas que obran de acuerdo a leyes estrictamente mecánicas, puesto que la teleología de la naturaleza (piensa el Kant joven) no hay que ponerla en la eficacia de agentes teleológicos concretos, sino en la misma estructura global de esas leyes mecánicas que hace que la materia física, «abandonada a sí misma», evolucione espontáneamente hacia formas superiores de organización. Se trata de una monadología física que está pensada para sustituir tanto al atomismo mecanicista como al monismo de la sustancia o de la energía, y que llega hasta nosotros. En la obra química de K. Lothar Wolf (*Theoretische Chemie*, Leipzig 1948) vemos cómo las mismas exigencias monadológicas se abren camino en el seno de los fenómenos trabajados por la moderna teoría atómica. Pues el campo de la Química (dice Wolf), sólo puede organizarse racionalmente a partir del concepto de *sustancia*, de *forma* (*Gestalt*) y de *átomo*. La *sustancia* nos remite a un fondo energético genérico universal, presidido por los principios de conservación de la materia y de la energía; la *forma* acompaña necesariamente a la sustancia (diríamos: por oposición al monismo y al energetismo), pues la forma es la sustancia diferenciada, oponiéndose a otras formas («no hay forma sin sustancia, no hay sustancia sin forma»). Ahora bien, de la tensa conexión (*Spannung*) entre *sustancia* y *forma*, brota el infinito conjunto de unidades individuales irreducibles las unas a las otras, y que Lothar Wolff llama *mónadas* —«pero que hoy llamamos átomos químicos»—.

Sin embargo, y aunque estas transformaciones de la Idea de mónada en el campo de la ciencia natural demuestran la poderosa virtualidad de la idea leibniziana, no habría que olvidar que la monadología física incluye necesariamente el contexto de las relaciones entre todas las mónadas (la armonía preestablecida), contexto que corresponde más bien a una perspectiva «macroscópica». Más cerca del espíritu de la monadología física se encuentran, en este sentido, ciertas interpretaciones cibernéticas de los fenómenos ópticos —o, si se prefiere, ciertas reexposiciones de la Monadología en términos de la teoría de la comunicación, dice N. Wiener: «Leibniz consideraba que todo el universo estaba compuesto de mónadas, cuya actividad consiste en la percepción humana, basándose en una armonía preestablecida por Dios», y añade: «es bastante claro que para Leibniz esta acción mutua era en gran parte óptica» (Wiener se refiere a las metáforas del «espejo del universo», al «transporte de información» sin «transporte de materiales», cuestiones de las que hemos tratado en nuestros *Ensayos materialistas*, pág. 131 y sgs.).

§ 2. Monadologías dadas en el reino de las Almas

Hay poderosos motivos para defender la tesis según la cual sería el campo de los fenómenos segundogenéricos el lugar de donde han brotado las raíces de la *Monadología*, que Leibniz habría ulteriormente extendido a los demás reinos ontológicos. Y, con ello, Leibniz se habría visto obligado a dotar de almas «a las más mínimas partes de la materia» (§ 66). Es el mismo Leibniz quien (como ya quedó dicho anteriormente) explícitamente dá pié para pensar en esta génesis segundogenérica de las ideas monadológicas (§ 16, § 20). Muchos son los historiadores del pensamiento que consideran a la experiencia espiritual como la fuente de donde habría manado el pensamiento monadológico. «La metafísica de Leibniz (dice Heimsoeth) toma siempre de nuevo su punto de partida y su orientación más profunda en la presencia del Yo para sí mismo, en la vivencia del Ser y del valor de la personalidad concreta y viva».

En un cierto sentido, puede parecer evidente que estas tesis sobre la fuente de las ideas monadológicas, han de entenderse formuladas desde la exterioridad del sistema leibniziano, puesto que si (de acuerdo con el citado § 66) el sistema considera a todos los seres reales como inanimados, sería poco determinativo, desde el interior del sistema, poner en «el alma» el origen de las ideas monadológicas. Ello equivaldría a no poner este origen en ninguna región determinada. Sin embargo también es cierto



que el propio sistema leibniano reconoce una distinción gradual entre las Almas y los Espíritus (§ 82) y, en consecuencia, bastaría sobreentender «espíritu» cuando se defiende la tesis sobre la génesis segundogenérica de la Monadología, para que esta tesis pudiese recobrar (*salva veritate*) una posición interna al sistema leibniano.

Pero, en cualquier caso, el «reino del espíritu» sigue siendo muy heterogéneo dentro del sistema, pues no sólo comprende a las almas humanas consideradas en su entidad individual o personal, sino que también comprende a las sociedades de las almas humanas, a los espíritus y, en particular, a Dios y, por tanto, a las sociedades de los espíritus con Dios del § 84. Esta heterogeneidad hace que las propias tesis sobre el reino de los espíritus como fuente de la *Monadología* siga siendo en realidad muy indeterminada, pues ella acoje hipótesis genéticas (de las ideas monadológicas) muy distintas y enfrentadas entre sí, desde las hipótesis psicológicas (al estilo de Heimsoeth) hasta las hipótesis sociológicas, desde las hipótesis económicas hasta la hipótesis teológica según la cual la Monadología procedería de la experiencia religiosa. Sospechamos, por nuestra parte, que si hubo influencia de la experiencia religiosa en la metafísica de Leibniz, y no pudo por menos de haberla, esta influencia no debiera concretarse sólo en las experiencias cristianas en torno al «cuerpo místico» (o, en general, de la presencia en todo de Dios), sino también en la «experiencia» del llamado protestantismo ascético, desde el calvinismo y el puritanismo hasta el metodismo y, sobre todo, el pietismo (de Zinzendorf) en la medida en que este cavó el sentimiento de una «inaudita soledad interior del hombre», en palabras de Max Weber —la eliminación de la confesión privada, a diferencia del luteranismo—, el sentimiento de la predestinación (frente a la predeterminación islámica). Todas estas experiencias habrían sido descargadas por Leibniz del contenido misantrópico calvinista, del pesimismo irracionalista, avanzando en la dirección de la «reconciliación con el mundo» de Zinzendorf, lo que haría de Leibniz un precursor de la Ilustración.

De todas formas, cualquiera que sea la región del reino del espíritu que pudiera escogerse, es lo cierto que cabe afirmar que la «concepción monadológica del espíritu», que se manifiesta como concepción central en el pensamiento de Leibniz, constituye la característica de una de las tradiciones más tenaces, una tradición que antecede ampliamente a Leibniz, y también le sucede, aunque fortificada, sin duda, por el propio sistema leibniano. Fortificada, aún cuando paradójicamente de esta tradición podría decirse que se «desvirtúa» precisamente al pasar por Leibniz. Puesto que al extender éste la concepción monadológica a todos los seres del universo, suprime la prerrogativa que venía asignándose a los espíritus, en cuanto caracterizados por medio de los esquemas metafinitos. En su famoso texto del *De veritate*, Santo Tomás de Aquino describe de este modo la *perfección* que caracterizaría a los cognoscentes espirituales, frente a la imperfección de las cosas finitas (que carecen de las perfecciones dadas en otras cosas distintas de ellas): «Tal es la perfección del cognoscente (humano, o espiritual) en cuanto tal, porque, en cuanto conoce, lo conocido existe en cierto modo en él ..., y según este modo de perfección, es posible que en una sola cosa particular exista la perfección del universo entero». Pero la monadología de Leibniz extiende (aún apreciando diversidad de grados) este tipo de perfección a todas las mónadas (§ 62), tratando de salvar la dicotomía tradicional (llevada al límite por el gnosticismo y el maniqueísmo) entre los cuerpos y los espíritus, entre los animales y los hombres y preparando de este modo las concepciones evolucionistas. Se diría que la Monadología resulta entonces más que de un concepto nuevo, de un concepto antiguo de *perfección* que ya Santo Tomás, por ejemplo, utilizaba para caracterizar a los espíritus, sólo que generalizado a todos los seres (aún cuando también podría considerarse el concepto tomista como resultado de una restricción del concepto cuasimonadológico que descubrió Anaxágoras con su idea de las homeomerías y que Leibniz habría podido ver reproducido, de modo nuevo, en la obra de Nicolás de Cusa, *De docta ignorantia*, libro II, cap. V).

En la *Monadología* (párrafo 14, § 16 y § 20), las experiencias segundogenéricas alegadas parecen ser, ante todo, experiencias psicológicas, las de la vida individual. Estas experiencias se mantienen en la tradición agustiniana de la *via interioritatis* (y acaso, por tanto, su inspiración resulta ser más teológica que psicológica, pues es el



modelo de la vida trinitaria aquel que guía los análisis psicológicos de San Agustín). Una vía en la que se subraya la presencia del alma entera en cada una de sus potencias, incluso de sus actos, una forma de presencia que podría ser considerada como una aplicación a la «vida interior» de la forma de presencia que el neoplatonismo atribuyó al alma con relación de las partes del cuerpo a quien informa: «toda en todo y toda en cada una de las partes» (Plotino, cuarta eneada, II, 1). Esta concepción metafinita de la unidad de los pensamientos, facultades o actos de la «experiencia interior», aunque muy anterior a Leibniz, parece consolidarse a través del sistema monadológico, y seguimos viéndola enteramente viva en pensadores muy posteriores a Leibniz (aunque influidos sin duda por él), como pudieran serlo, además de Renouvier, Bergson (su concepto de *duración real*, tan afín a la concepción de la eternidad de Boecio, de los *Datos inmediatos de la Conciencia*, 1885), o Dilthey, en su escrito sobre el concepto de *vivencia* (de 1907-1908): «En esta precipitación sin tregua en la que lo futuro está siendo siempre presente y éste un pasado, en esta corriente continúa y constante que denominamos tiempo, el presente es una sección que, como tal, no tiene extensión alguna». Obligado es también citar aquí el Husserl de las *Meditaciones cartesianas*.

Pero es sobre todo en la aplicación de la consecuencia de la tesis central de la *Monadología* (§ 11), según la cual los cambios continuos de las mónadas vienen de un principio interno, puesto que ninguna causa externa puede influir en su interior, cuando se nos muestra el alcance de la *Monadología*, tanto en Psicología como en Pedagogía. Porque ahora es cuando advertimos hasta qué punto la concepción monadológica del individuo humano constituye la alternativa a las concepciones empiristas y ambientalistas en Psicología y en Pedagogía. Admitir que la conciencia de los individuos es como una hoja de papel en blanco en la que podrían escribir los datos de los sentidos, pero también los propios maestros a través de aquellos, será admitir las ilusiones de la filosofía vulgar (*nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu, nisi intellectus ipse*), porque cada individuo trae ya en sí mismo el principio interno de su desarrollo (fundamento de su libertad de espontaneidad). Y ningún aprendizaje, ningún condicionamiento de reflejos, podrán moldearlo desde fuera. Porque lo exterior, el medio, sólo suministrará la materia. Pero esta materia será moldeada por cada espíritu según su propio programa. El innatismo psicológico (desde Szondi —«análisis del destino»— a Eibl-Eibesfeldt —«el hombre preprogramado»—) o la autoeducación pedagógica vienen a ser correlatos del mendelismo, que el sistema de las mónadas prefigura. Cortando las colas a los ratones, no pudo conseguir Weissman que los descendientes nacieran sin cola; cortando en la niñez los impulsos innatos a los individuos humanos, ningún arte pedagógico podría conseguir que los sucesores de esos impulsos en la madurez pierdan su fuerza, si es que el individuo ha de seguir siendo lo que es. Al menos esta parece ser la consecuencia pedagógica de la concepción monadológica, una consecuencia prerromántica y, en cierto modo, roussoniana. El educador de las almas no podrá ser comparado con el escultor que moldea desde fuera un barro amorfo (si se compara con un escultor, éste habría de ser el escultor de aquel mármol que ya contiene en sus vetas la estatua de Hércules), sino con el jardinero que, en el *Kindergarten*, procura crear las condiciones para que la planta crezca gradualmente por sí misma y llegue a desarrollar la forma que lleva ya prefigurada en su misma semilla.

Más interés, si cabe, encierra la *Monadología* como sistema ontológico ordenado no ya a pensar las relaciones entre las partes internas de cada alma, o incluso con su medio, sino como sistema destinado a pensar las relaciones entre las multiplicidades de almas, las relaciones «circulares» entre los hombres, cuando forman sociedad. La *Monadología* es ahora un esquema que se abre camino oponiéndose tanto al *monopsiquismo* (la doctrina del alma universal, el grán océano común —¿comunista?— en el que los individuos se reabsorben como gotas) como el *atomismo* del cuerpo social de Hobbes —que exigía una fuerza exterior coactiva, capaz de mantenerlo unido. La *Monadología* de Leibniz pretende dar cuenta de la unidad del todo social y político a partir de las relaciones que cada uno de sus individuos mantiene con los demás (según el mismo esquema que Husserl desarrollará en su *Quinta meditación* por medio de su



concepto de «*Appräsentation*»). La *Monadología* de Leibniz se aplica, ante todo, a una sociedad contemplada desde la perspectiva de las relaciones económicas mercantilistas (Leibniz es el inventor de la palabra *fisiocracia*). Porque ahora el sistema de las mónadas nos conduce a un cuadro infinitamente próximo al que Adam Smith diseña en *La Riqueza de las Naciones*. Los individuos humanos, en cuanto puedan ser tratados como mónadas, estarán dotados de una *vis representativa* y de una *vis appetitiva*. Por la *vis representativa* cada individuo se representa a los demás, conoce, como el productor de la nueva economía de mercado, las necesidades ajenas, y sólo en virtud de esta representación de la producción racional es posible. Por su *vis appetitiva* cada individuo se manifiesta como un sujeto de necesidades, es decir, como fuente de la demanda, como consumidor virtual. Los individuos se mueven por su propio interés y es precisamente sobre el egoísmo «monadológico» —«yo no voy a comprar carne confiado en la benevolencia del carnicero, sino en su interés por mi dinero»— como se construye el edificio económico y social. Los diferentes egoísmos individuales, aparentemente enfrentados, se corresponden (armónicamente) de tal manera que ocurre como si una «mano oculta» los guiase hacia la prosperidad del todo social. En la «mano oculta» de Adam Smith se ha visto con razón la prefiguración de la «astucia de la razón» de Hegel —pero también podemos ver la realización de la armonía preestablecida de Leibniz. (De hecho los economistas hablarán más tarde, con Bastiat, de las «armonías económicas»). Pero si los intereses absolutamente egoístas de cada individuo son el fundamento de la armonía social, ello es debido a que en los contenidos de esos intereses han de estar representados, por la *vis representativa*, los intereses de los demás (más indicaciones en mi *Ensayo sobre las Categorías de la Economía política*, págs. 153-171).

También la *Monadología* constituye el esquema por el que se inspira toda una tradición individualista-democrática moderna que no quiere, sin embargo, caer en el atomismo de los egoísmos que forman la materia de la vida común. El *Contrato social* de Rousseau podría en gran manera considerarse inspirado por el esquema monadológico («cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la dirección suprema de la voluntad general, y entonces recibimos a cada miembro como una parte indivisible del todo»). Pero también son literalmente monadológicos los ideales políticos más genuinos inspiradores del socialismo y del comunismo, en cuanto son variaciones de la fórmula: «todo para uno, uno para todos».

Estos ideales políticos mantienen, al menos al nivel de sus formulaciones monadológicas, una innegable continuidad con las ideas religiosas cristianas relativas a la doctrina del Cuerpo Místico, que a su vez refleja la vida de Dios en cuanto es una vida trinitaria. Diríamos que aquí la *Monadología* se opone tanto a la teología aristotélica (y después arriana, macedoniana, nestoriana o islámica) como a la teología politeísta (triteísmo, nominalismo atomístico). La *Monadología* se nos muestra ahora inmersa en el más genuino concepto cristiano de la divinidad, el concepto que Nicolás de Cusa habría intentado comprender ya por medio de analogías geométricas: «Aquí se ve también cómo los ángulos de un triángulo no pueden ser numerados con uno, dos y tres, por estar cualquiera de ellos en cualquiera, como dice el Hijo: 'Yo en el Padre, y el Padre en Mí'» (*Docta Ignorancia*, I, 19).

Es interesante constatar que la inspiración cristiana de la teología monadológica se pierde sin embargo al aplicarse a la Antropología, a la concepción global del desarrollo de la Humanidad, y de su puesto en el universo. Y no ya del «cristianismo de trascendencia» que ve al mundo sensible como un mero lugar de paso y valle de lágrimas, tras la expulsión del Paraíso. El cristianismo de Leibniz es aquí, más próximo que al de San Agustín (o al jansenismo misántropo y pesimista), al cristianismo de Milton, cuando pone en boca de Miguel, estas palabras de Adam: «No te será gravoso / dejar del Paraíso la morada; porque alegre, contento y satisfecho / más feliz la tendrás dentro del pecho». Pero cuando por cristianismo entendemos aquí el antropocentrismo —la concepción «filantrópica» del hombre a través de Cristo, como fin de la creación (el Cristo *Pimpollo* de Fray Luis de León)— parece que hay que decir que el sistema monadológico tiende a disolver esta concepción fundamental del cristianismo, porque la «república universal» leibniziana se parece tanto a la *Cosmópolis* estoí-



ca como a la *Ciudad de Dios* de San Agustín. En la *Monadología*, (en la de Leibniz, como antes en la de Bruno), no cabe hablar, en efecto, propiamente de un centro, sino de infinitos centros, lo que significa un destronamiento relativo del hombre (relativo al puesto que ocupa en el cristianismo) de su condición de «centro metafísico del universo infinito». La teleología universal de la Naturaleza no irá dirigida a la mayor gloria del hombre —como Wolff pretendió, provocando la crítica del Kant joven, más leibniziano, en este punto de su *Monadología física*. Y si hay una gradación de los seres, la humanidad no es el último eslabón: por encima de él se continúan las series inmensas de las mónadas superiores. Ni tampoco en el interior de la humanidad habrá posibilidad de señalar, a partir de los principios monadológicos, una época histórica que sea la época de la plenitud, de la culminación. Si hay progreso, este es indefinido y, en todo caso, ninguna época futura puede depararnos una novedad absoluta, como tampoco cabe señalar (al modo de Hegel) un pueblo que sea en cada momento la encarnación del «espíritu del Mundo». No hay épocas privilegiadas, ni hay naciones privilegiadas (aunque puede haber gradaciones), ni hay un sentido (al modo cristiano) de la Historia. La *Monadología*, aplicada a la concepción histórica de la humanidad, se nos muestra acaso más próxima a las ideas posteriores de un Herder («cada Nación tiene su centro de la dicha dentro de sí, lo mismo que cada esfera lleva dentro de sí su centro de gravedad»), o de Ranke («todas las épocas están igualmente cerca de la divinidad»).

§ 3. *Monadologías dadas en el «Reino de Dios»* (como espacio terciogénico)

En el ámbito de las materialidades terciogénicas encontramos no sólo las esencias teológicas, sino también a las estructuras lógicas (las relaciones entre el sujeto y sus predicados infinitos, que permiten ver a las demostraciones como *catenae definitionum* y a las matemáticas) Dios es *radix possibilitatis ipsa regio idearum sive veritatum* (según el *Specimen inventionis* de Leibniz). ¿Cómo podrían hacerse presentes los esquemas monadológicos en estos sistemas de relaciones terciogénicas?. Porque las mónadas son concebidas por Leibniz como sustancias reales, dotadas de alma y de vida. ¿Qué tienen que ver las mónadas, según esto, con estas materialidades terciogénicas, que no son reales, sino meramente posibles, en el caso de las esencias o que, en cualquier caso, no son sustanciales, sino, aunque reales, puramente fenoménicas?.

Las relaciones lógicas acaso pudieran recibir un tratamiento especial, y ello, en la medida en que puedan insertarse en el ámbito de la materialidad secundogénica, como pensamientos de la mónada espiritual. Así, el sujeto S de los juicios desempeña el papel de una mónada respecto de sus infinitos predicados (P_1, P_2, \dots, P_n) en tanto estos brotan internamente (analíticamente) de aquél. En este sentido se ha podido decir que la *Monadología* de Leibniz está prefigurada en su teoría del juicio (B. Russell). Pero también se ha sostenido, con muy buenas razones, que fue la concepción técnica del cálculo infinitesimal aquello que hubo de conducir a Leibniz a su noción definitiva de la sustancia. Así lo creyó Brunschwig, apoyándose en el hecho de que Leibniz había visto en cualquier tipo de figura la sumación de infinidad de elementos, el círculo (de radio 1) definido por el polinomio $(1 - 1/3 + 1/5, \dots)$, en las relaciones del todo y de sus partes continuas («las partes no son siempre más simples que el todo», aunque ellas sean siempre menores que el todo»), en la relación entre la fuerza total y la velocidad del movimiento en un punto dado (y entre la velocidad y la aceleración), como prototipo de la relación entre la sustancia y sus accidentes. Y, sobre todo, en los problemas que constituirán la base de la segunda antinomia de Kant: Leibniz se habría apoyado inicialmente en los indivisibles de Cavalieri; estos indivisibles no podían existir en el espacio, porque la Idea de un *minimum* implica contradicción («aquello a lo que no se le puede quitar una partícula de extensión, es inextenso; entonces, al comienzo del cuerpo, del espacio, del movimiento, del tiempo —es decir,



el punto, el *conatus*, el instante— o es nulo, lo que es absurdo, o es inextenso, lo que era necesario demostrar»).

Atengámonos a las relaciones espaciales en tanto son, al menos, reales (como las sustancias corpóreas) aunque sean fenoménicas. El Espacio será el conjunto de relaciones de co-orden entre las mónadas, pero no una mónada él mismo, ni sus partes. Una mónada es una Idea que se proporciona adecuadamente, como hemos visto, al concepto de célula, incluso al concepto de átomo. Pero ¿cómo podría proporcionarse al concepto geométrico de punto, en tanto que es un concepto que pertenece a la categoría del espacio, en tanto que es el momento más irreal de la entidad más fenoménica?. Nuestra respuesta sería la siguiente: No es el punto, en sí mismo considerado, como si fuera una sustancia, aquello que puede simbolizar la Idea de mónada, sino que es el punto en la medida que es un episodio de un proceso operatorio dado en el espacio (de un proceso sometido, por tanto, a reglas matemáticas) aquello que tiene que ver con las mónadas.

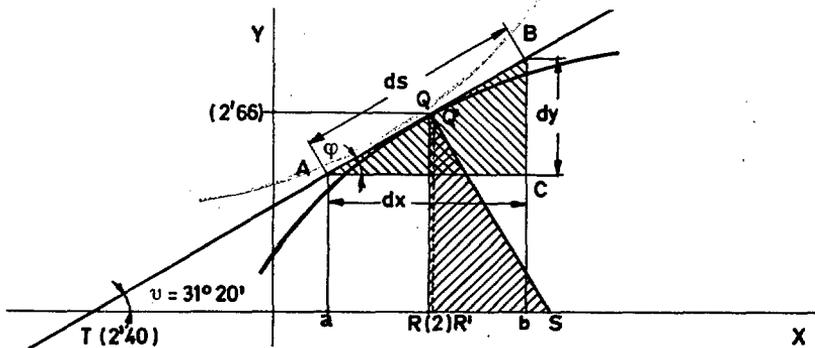
En cualquier caso, es lo cierto que los conceptos matemáticos de Leibniz están (como todo el mundo reconoce) altamente saturados de Ideas monadológicas —y ello habría que admitirlo aún cuando no fuera posible justificar este hecho desde el propio sistema de las mónadas. Sin embargo, nuestra perspectiva hermenéutico-formal nos invita a suponer que es posible encontrar algún tipo de justificación sistemática, aunque Leibniz no la haya explicitado. Por nuestra parte, y basándonos en el § 61 de la *Monadología* («Los compuestos simbolizan a los simples») sugerimos una justificación fundada en la analogía en virtud de la cual los fenómenos del espacio reflejarían analógicamente la estructura de las mónadas entre cuyas relaciones se soportan. De otro modo: como si los fenómenos geométricos hubieran sido ampliamente concebidos por Leibniz a la luz de los fenómenos biológicos, físicos, dinámicos, tal como los organiza la Monadología, aunque también hay que reconocer que la estructuración monadológica de los fenómenos geométricos podría a su vez haber servido de cánón a las monadologías biológicas, económicas, etc.

¿Cuál es el concepto geométrico más próximo a la Idea de Mónada, el equivalente geométrico de la *persona* en teología, de la *célula* en Biología, o del *elemento químico* (átomo) en la Física?. Sin duda, el concepto de *punto*. Porque el punto geométrico, tal como Leibniz lo trata, reproduce, de algún modo, en el Espacio, la estructura de la Mónada, así como la continuidad entre los puntos («el principio de continuidad es absolutamente necesario en Geometría» dice Leibniz), refleja, en el ámbito del espacio, el gradualismo que rige las relaciones entre las infinitas mónadas reales. A fin de cuentas (podríamos decir por nuestra parte) si bien el espacio (a cuya categoría pertenece el punto geométrico) es la negación de la unidad (*partes extrapartes*) el punto es, a su vez, la negación espacial del espacio, su límite interno: en este límite podríamos reencontrarnos con la idea de la mónada. Pues el punto es ya inextenso, sin partes, como la mónada; pero no por ello se nos da como un lugar vacío, un cero, contrafigura de la plenitud infinita que cada mónada insinúa. Leibniz en una carta de 27 de abril de 1709 (a Des Bosses), llega a decir: «Hace bastantes años, cuando mi filosofía no había llegado a su madurez, yo alojaba a las almas en los puntos».

El punto sería la forma por la que, a través del espacio, nos aproximamos dialécticamente (por negación) a la idea de mónada. A fin de cuentas, la idea de una unidad inextensa es negativa, lo no espacial: pero la inespacialidad (la unidad inespacial) a la que podemos llegar a partir del espacio (puesto que la inespacialidad absoluta no nos es accesible) es el punto, en cuanto carente de dimensiones y no homogéneo, aunque *homógono* a la recta y al sólido. El punto es inextenso, simple, no tiene partes, pero no es el vacío: cuando se le considera como un límite de diversos procesos, contiene en sí mismo las figuras espaciales plenamente configuradas, aunque reproducidas de un modo inextenso, con toda su riqueza. Así, por ejemplo, el punto es un centro de todas las rectas que pasan por él, y de las infinitas rectas que forman parte de los círculos concéntricos infinitos que lo envuelven. Por un punto pasan todas las direcciones y sentidos posibles, y el punto, por tanto, las contiene a todas. Aquí vemos un efecto importante del pensamiento monadológico: el punto no es sin más la negación



absoluta de la dimensión, puesto que es más bien una recta, aunque «infinitamente pequeña» (una recta, y también una curva). También el punto contiene otras figuras planas, incluso sólidas: de este modo, el gradualismo según el cual se ordenan las mónadas, así como la presencia (metafinita) en cada mónada de las demás (cada una a su manera) se reconocerá también en los puntos geométricos, y, en este sentido, el punto, respecto de otras figuras de grado más alto, desempeña también el papel de una mónada. Este papel no es algo que se le asigne por metáfora: es un papel que en ocasiones resulta fijado en virtud de una rigurosa construcción y que ha llegado a desempeñar de hecho servicios matemáticos (categoriales) de primer orden, precisamente en el desarrollo del cálculo diferencial. Ilustremos esta situación mediante un ejemplo simplificado que se mantiene muy próximo a las propias maneras de Leibniz. Bastará referirnos aquí al punto $Q(2,2'66)$ en el que la tangente toca a la curva (supongamos que su ley sea $Y = x^2/6 + 2$). El punto Q contiene a la vez «infinitesimalmente» a la recta y a la curva. Pero todavía más: sobre la tangente, y a distancias iguales a izquierda y derecha de ese punto Q , determinemos los puntos A y B , que figuran como extremos de la hipotenusa de un triángulo rectángulo en C , cuyos catetos sean paralelos a los ejes de coordenadas. Por el mismo punto Q , trazamos una per-



pendicular a la tangente (QS), tal que corte al eje de las abscisas, y una paralela (QR) al eje de las ordenadas: el triángulo QRS es semejante al triángulo ABC (ambos son rectángulos y tienen igual un ángulo agudo, por construcción). El triángulo QRS viene a ser el que Pascal y Leibniz llamaron «triángulo característico». Ahora bien, cuando los puntos A y B van aproximándose a Q , el triángulo tangencial (ABC) va disminuyendo, de tal suerte que conserva su forma inalterada, puesto que sigue siendo semejante al triángulo característico que permanece fijo. En el límite, el triángulo tangencial ABC se reduce al punto Q . Un punto Q que además de «contener» la recta y la curva, contiene «ultramicroscópicamente» (mejor: «metamicroscópicamente») al triángulo tangencial. Y cada punto de la curva, semejante al triángulo característico correspondiente, conservará su forma peculiar, individual. (No deja de ser interesante constatar que mientras que Nicolás de Cusa había enseñado que «el triángulo es círculo cuando sus lados se hacen infinitamente grandes, representando así a la trinidad máxima» —*Docta Ignorantia*, I, 15-19—, Leibniz viene a decir que «el triángulo se hace un punto, un círculo mínimo, cuando sus lados se hacen infinitamente pequeños»).

No hace falta que Leibniz hubiera pensado deliberadamente en sus mónadas para que nosotros, desde una perspectiva hermenéutica formal, no podamos menos de percibir aquí ecos superabundantes del esquema monadológico. Porque ese punto Q límite que contiene a la curva, a la recta y al triángulo tangencial, se comporta como una mónada que refleja a su modo (pero conservando estrictamente su ley) a los demás seres (fenómenos, en este caso). Este triángulo cuya hipotenusa va disminuyendo (ds) juntamente con sus catetos (dx , dy), hasta hacerse «invisible» (aunque conservando



su forma, su ley o estructura) se comporta del mismo modo que esas formas o almas del § 72 «que cambian de cuerpo poco a poco y por grados» pero conservando su forma o ley como en un circuito impreso microscópico, diríamos hoy. Y estas figuras exteriores unas a otras, conformadas por las rectas y curvas que se cortan y se prolongan, pero según leyes precisas («proporciones definidas, funcionales») remedan o simbolizan (§ 61) la armonía preestablecida. He aquí una de esas armonías o proporciones, aquella que aparece en la confluencia (sintética, y como identidad) entre el valor de la derivada de la curva en el punto Q, obtenido analíticamente (es decir, sin necesidad de tener en cuenta la curva, sólo su punto Q) y el valor obtenido gráficamente (como si la gráfica fuese aquí una «máquina de calcular analógica», como aquella primera que el propio Leibniz inventó). La derivada de la función $y = x^2/6 + 2$, en efecto, vale (aproximadamente) $f'(x) = 0'66$. Este valor es obtenido analíticamente ($y' = x/3$; para $x = 2$, $f'(x) = 2/3 = 0'66$). Ahora bien, esta derivada, interpretada geoméricamente como la tangente del ángulo φ del triángulo tangencial (tangente $\varphi = dy/dx$), corresponde (según las tablas) a un ángulo de $31^\circ 20'$. Por tanto, dibujando una recta que pase por Q, y corte al eje de las x a $31^\circ 20'$ (por el punto T de abscisa $-2'4$) quedará determinado un ángulo ν igual al ángulo φ . Pero la tangente de ν (expresada por la razón QR/TR) y ateniéndonos a las medidas que arroja la gráfica, alcanza el valor $2'66/6$, es decir, el mismo valor $0'66$ obtenido antes por vía analítica. Esta «armonía preestablecida» confirma la interpretación de la derivada como tangente, y nos permite concebir la curva como determinable a partir de estas tangentes analíticamente obtenidas (por las funciones derivadas), es decir, *rectificarla*. Porque siendo cada punto Q el límite de la hipotenusa de un triángulo rectángulo tendremos $(ds)^2 = \sqrt{(dx)^2 + (dy)^2}$. Por tanto, la curva, se nos dará como el límite de la suma de todos esos puntos particulares: $\int_a^b (dx)^2 + (dy)^2$. Una suma (o límite de ella) que ya está coordinada con los valores de x ; y relacionados por la función $y = x^2/6 + 2$. Coordinación posible porque cada punto de la curva, al mismo tiempo que con los demás puntos de la misma, está relacionado funcionalmente (diríamos, que por la armonía preestablecida) con los puntos de los ejes coordenados.

Esta aproximación de las funciones derivadas de la tangente (alimentada precisamente por el gradualismo monadológico y por la superabundancia de «contenidos» del punto Q) está a la base del concepto leibniziano de derivada como cociente de diferenciales, dy/dx , concepto que permite operar como si se tratase de fracciones ordinarias (aunque encierra el peligro de la «hipóstasis» del dx ó dy). Permite también establecer el concepto de diferencial de la función, en la forma $dy = f'(x) \cdot dx$. Con frecuencia se dice que la importancia de Leibniz reside en esta su formulación de la derivada (como diferencia) —y de la integral (como suma) consecutiva— entendiendo esta formulación como si se tratase de una mera *notación* (cómoda, útil). Pero esto es un modo de subestimar el significado de la acción de Leibniz, un residuo inconsciente de la escandalosa acusación de plagio (la de Wallis y Craig), aquella según la cual, Leibniz, en su viaje a Londres de 1676, habría abusado de la confianza que Collins le habría dado enseñándole papeles inéditos de Newton (el *Tractatus de Quadratura Curvarum*, escrito en 1676, pero no publicado hasta 1704). La disputa famosa de prioridad entre Leibniz y Newton tiene mucho interés, puesto que tiene que ver con las relaciones entre el desarrollo del cálculo integral y la *Monadología*. Si el Cálculo de Leibniz fuese un plagio de Newton, habría motivos para ponernos en guardia contra unas conclusiones (sacadas a partir de una perspectiva hermenéutica formal) tendientes a presentar el cálculo como algo que brota de la inspiración monadológica. La conclusión no sería del todo terminante, porque Leibniz podría haber tomado de los papeles de Newton la inspiración de conceptos que se asimilaban y reorganizaban de modo *original* en su sistema. Pues, en todo caso, es evidente que la «notación» de Leibniz supone una concepción del Cálculo mucho más potente y general de la que se desprende del cálculo de fluxiones de Newton. Por otra parte, Leibniz escribe un *Calculus tangentium differentialis*, fechado en 13 de noviembre de 1676, en donde aparecen ya fórmulas tales como $d \frac{1}{x} = -x^{-2}$; $dx^e = e x^{e-1}$; $\int x^e = x^{e+1}/e + 1$, en las cuales se nos muestran ya muy vecinos «miembros» del cálculo diferencial (la diferencia) y miembros de lo que luego será el cálculo



integral (la suma) a propósito de cuestiones de tangentes. Las fechas de este escrito podrían hacer sospechar una relación con esos papeles vistos en Londres el mes anterior; pero, en todo caso, no se trataría de una influencia por completo extrínseca, porque en trabajos anteriores al viaje a Londres, como el *Análisis tetragonística ex centrobarycis* (25, 26, 29 octubre y 1º noviembre 1675) aparecen ya expresiones de este tipo $\int x = x^2 / 2$; $\int x^2 = x^3 / 2$, etc.

De todas formas, no hay que olvidar que el camino hacia el descubrimiento definitivo de los procedimientos del cálculo, hacia la conexión entre el cálculo diferencial y el integral, no pasaba solamente por el terreno en que se dibujan los problemas clásicos de las tangentes, sino por el terreno en que se dibujan los problemas (también clásicos, desde Arquímedes al «Cálculo Sumatorio» de Cavalieri, que ya en 1629 sabía sumar x^m en la forma $x^{m+1}/(m+1)$), de las cuadraturas. Y es el modo de establecer esta conexión (incluyendo el modo de «dejarse guiar» otra vez por la armonía preestablecida en los dibujos geométricos, como si fuesen esa máquina de calcular analógica de que antes hemos hablado) en donde se nos muestra de nuevo la inspiración monadológica. Pues el punto Q (coordinado en dirección *transversal* con los puntos de la tangente AB, con la curva, con el triángulo tangencial) está también coordinado (en la dirección digamos «longitudinal») con la abscisa, y es ahora *cabeza* de la ordenada QR, que es un segmento de recta. Pero lo que el punto era respecto de la recta (su reducción infinitesimal, la recta en su forma mínima), será ahora la recta respecto del área contenida bajo la curva (entre a y b): es decir, esta recta QR (en cuanto compuesto que se comporta «como lo simple») podrá entenderse como un área infinitesimal, un rectángulo QRR'Q' que es parte del área bajo la curva. La recta QR pertenece al área, y es el límite de esa área (como el punto lo era de la recta), que, a su vez, será una función F de x [$Y = F(x)$], del mismo modo que lo era la recta QR, [$y = f(x)$]. Pero como ese rectángulo (suponemos) tiene sus lados verticales iguales (ad-iguales) a $f(x)$, por ser estos infinitamente próximos (su distancia es dx, un infinitésimo que tiende a 0), el área de ese rectángulo será $f(x) \cdot dx$. Pero, al mismo tiempo, el área de ese rectángulo, como límite del área $Y = F(x)$, podrá considerarse como una diferencial $dY = Y' dx$ (porque $Y = F(x)$), dá lugar a $Y' = F'(x) = dY / dx$. Por tanto, podemos identificar (sintéticamente) o hacer confluír, por la armonía preestablecida, el área del rectángulo en función de la ordenada $f(x) \cdot dx$ y el área del rectángulo en función de la diferencial del área total $dY = Y' dx$, de suerte que dx podamos poner $dY = f(x) dx$. Y esto equivale a considerar automáticamente a $f(x)$ como una función derivada (Y'), y no como primitiva. La recta $f(x)$ aparecerá como la *derivada* del área $Y = F(x)$. Por tanto, el área total obtenida por integración $\int_a^b dY$ podrá ponerse en conexión con la función $f(x)$ considerada como derivada de la primitiva $F(x)$ y no como primitiva ella misma, es decir: $\int_a^b f(x) dx$. La integración ya no distinguirá las líneas algebraicas y las trascendentes: se hará a partir de las funciones derivadas, con lo que habremos ganado así un método general para el cálculo sumatorio o integración (como lo llamó Bernoulli).

FINAL

La ontología monadológica, cuya importancia y fertilidad heurística es indiscutible en los campos más diversos, según hemos visto, conduce a una monadología absoluta que, sin embargo, es inconsistente. ¿Hasta qué punto debe repercutir esta inconsistencia de la monadología absoluta en las propias estructuras expresadas por la monadología ontológica?. La monadología absoluta se rompe —sólo después de haberla recorrido— y esta fractura nos devuelve al platonismo, a la doctrina de la symploké, al conocimiento de la verdad de que «no todo está relacionado con todo». Los esquemas monadológicos especiales se nos presentan ahora como fragmentos de la monadología absoluta que permaneciesen flotando en el antiguo océano. Pero ¿cómo pueden subsistir si desde ellos brota de nuevo otra vez la tendencia a soldarse para reproducir la Monadología absoluta?. No somos nosotros quienes creamos poder decidir aquí sobre esta cuestión.



LXXXVIII.

LA MONADOLOGIE

(VULGO: PRINCIPIA PHILOSOPHIAE SEU THESES IN GRATIAM PRINCIPIS EUGENII
CONSCRIPTAE).

1 7 1 4.

(Ex autographis Leibnitianis nondum editis, quae in Bibliotheca Regia Hannoverae asservantur).

1. La Monade, dont nous parlerons ici, n'est autre chose, qu'une substance simple, qui entre dans les composés; simple, c'est à dire sans parties. ¹⁾

2. Et il faut qu'il y ait des substances simples; puisqu'il y a des composés; car le composé n'est autre chose, qu'un amas, ou aggregatum des simples.

3. Or là, où il n'y a point de parties, il n'y a ni étendus, ni figure, ni divisibilité possible. Et ces Monades sont les véritables Atomes de la Nature et en un mot les Elémens des choses.

4. Il n'y a aussi point de dissolution à craindre, et il n'y a aucune manière concevable par laquelle une substance simple puisse périr naturellement. ²⁾

5. Par la même raison il n'y en a aucune, par laquelle une substance simple puisse commencer naturellement, puisqu'elle ne sauroit être formée par composition.

6. Ainsi on peut dire, que les Monades ne sauroient commencer ni finir, que tout d'un coup, c'est à dire elles ne sauroient commencer que par création, et finir que par annihilation; au lieu, que ce qui est composé, commence ou finit par parties.

7. Il n'y a pas moyen aussi d'expliquer, comment une Monade puisse être altérée ou changée dans son intérieur par quelque autre créateur, puisqu'on n'y sauroit rien transposer ni concevoir en elle aucun mouvement interne, qui puisse être excité, dirigé, augmenté ou diminué là dedans, comme cela se peut dans les composés, où il y a de changement entre les parties. Les Monades n'ont point de fenêtres, par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir. Les accidens ne sau-

roient se détacher, ni se promener hors de substances, comme faisoient autrefois les espèces sensibles de scholastiques. Ainsi ni substance ni accident peut entrer de dehors dans une Monade.

8. Cependant il faut que les Monades aient quelques qualités, autrement ce ne seroient pas même des Etres. Et si les substances simples ne différoient point par leur qualités, il n'y auroit point de moyen de s'appercevoir d'aucun changement dans les choses, puisque ce qui est dans le composé ne peut venir que des ingrédients simples, et les Monades étant sans qualités seroient indistinguable l'une de l'autre, puisqu'aussi bien elles ne diffèrent point en quantité: et par conséquent, le plein étant supposé, chaque lieu ne recevroit toujours dans le mouvement que l'Equivalent de ce qu'il avoit eu, et un état des choses seroit indistinguable de l'autre.

9. Il faut même que chaque Monade soit différente de chaque autre. Car il n'y a jamais dans la nature deux Etres, qui soit parfaitement l'un comme l'autre, et où il ne soit possible de trouver une différence interne, ou fondée sur une dénomination intrinsèque.

10. Je prends aussi pour accordé, que tout être créé est sujet au changement, et par conséquent la Monade créée aussi, et même que ce changement est continué dans chacune.

11. Il s'ensuit de ce que nous venons de dire, que les changemens naturels des Monades viennent d'un principe interne, puisque une cause externe ne sauroit influer dans son intérieur. ³⁾

12. Mais il faut aussi, qu'outre le principe du changement il y ait un détail de ce qui

¹⁾ Théod. §. 10.

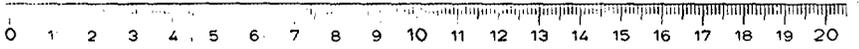
²⁾ §. 89.

³⁾ §. 396. §. 400.

MONADOLOGIA

*Reproducción facsimilar del borrador manuscrito
del propio Leibniz, conservado en la
Niedersächsische LandesBibliothek,
de Hannover (signatura LH IV, I, 1a),
escrito en 1714.*





des substances, si par substance
accident peut entrer dans une Monade.

Cependant il faut bien qu'il y ait quelques
quelques changements dans les Monades, car
une substance intrinsèque

Ce pendant il faut que les Monades
ayent quelques qualités, et quelques changements.
Autrement il ce ne seroit pas même
les êtres, et il faut que l'une soit différente
de l'autre chose de l'autre, et si les substances
sont, à l'éternité pas de véritables êtres.

Les Monades ne font pas des points
Mathématiques car ces points ne sont que
des extrémités, et la ligne ne sauroit être
composée de points.

(8) Cependant il faut que les Monades ayent
quelques qualités; autrement ce ne seroit pas
même des êtres; et c'est à les substances
simples, et sans parties, les composés
seroient composés de parties, et les simples
seroient composés de parties.

(9) Il faut aussi que les Monades soient
différentes de l'autre, car il y a jamais
dans la Nature deux choses individuelles
qui soient parfaitement l'un comme l'autre,
et on voit qu'il ne doit pas être de
deux choses différentes, l'une fondée sur une dénomination
essentielle.

(10) Le fait de prendre aussi pour accordé
ne peut être qu'un sujet au changement,
et par conséquent la Monade aussi créée aussi
et même que le changement.

(11) Il s'ensuit de cela que dans les
Monades ce que nous venons de dire
que les changements des Monades
d'un principe interne, et non par un principe externe.

(12) Il s'ensuit aussi qu'il faut dire que
la force s'est introduite par le principe
de changement.

(13) Mais il faut aussi qu'il y ait une
le principe du changement, il y ait une
désir de ce qui change, qui fait pour ainsi dire une
(14) Ce détail doit être répété, la multitude
à une multitude dans l'unite ou dans le simple.

de l'Esprit
C'est aussi à qui a fait voir que les
substances sont des êtres, et qu'il
n'y a pas de substance sans être.
C'est aussi à qui a fait voir que
une substance est un être, et qu'il
n'y a pas de substance sans être.
C'est aussi à qui a fait voir que
une substance est un être, et qu'il
n'y a pas de substance sans être.

Et si l'on veut les substances et les
monades sont des êtres, et qu'il
n'y a pas de substance sans être.

Il faut aussi que les Monades
soient des êtres, et qu'il
n'y a pas de substance sans être.

Les substances sont des êtres, et qu'il
n'y a pas de substance sans être.
C'est aussi à qui a fait voir que
une substance est un être, et qu'il
n'y a pas de substance sans être.
C'est aussi à qui a fait voir que
une substance est un être, et qu'il
n'y a pas de substance sans être.



Car tout baignement naturel & fait par des égarés,
quel chose change, et quel chose reste et
par conséquent il faut que dans la substance
simple il y ait une pluralité d'actions/et de rapports

car il y a
aut point de
Harley

2
si l'on suppose que la substance
simple et un dans le composé
dans la matière que si l'on
suppose qu'il y a une pluralité
de substances dans la matière
on voit la pluralité

Et la substance simple n'est pas une
autre chose que ce qu'on

appelle perception. Et on dit que
il y a une pluralité de perceptions

à l'égard de la substance simple
Et la substance simple n'est pas une
autre chose que ce qu'on

appelle perception. Et on dit que
il y a une pluralité de perceptions

à l'égard de la substance simple
Et la substance simple n'est pas une
autre chose que ce qu'on

appelle perception. Et on dit que
il y a une pluralité de perceptions

à l'égard de la substance simple
Et la substance simple n'est pas une
autre chose que ce qu'on

appelle perception. Et on dit que
il y a une pluralité de perceptions

à l'égard de la substance simple
Et la substance simple n'est pas une
autre chose que ce qu'on

appelle perception. Et on dit que
il y a une pluralité de perceptions

à l'égard de la substance simple
Et la substance simple n'est pas une
autre chose que ce qu'on

appelle perception. Et on dit que
il y a une pluralité de perceptions

à l'égard de la substance simple
Et la substance simple n'est pas une
autre chose que ce qu'on

appelle perception. Et on dit que
il y a une pluralité de perceptions

à l'égard de la substance simple
Et la substance simple n'est pas une
autre chose que ce qu'on

Et les passages de la substance simple
à l'égard de la perception. Et on dit que
il y a une pluralité de perceptions

Et les passages de la substance simple
à l'égard de la perception. Et on dit que
il y a une pluralité de perceptions

Et les passages de la substance simple
à l'égard de la perception. Et on dit que
il y a une pluralité de perceptions

Et les passages de la substance simple
à l'égard de la perception. Et on dit que
il y a une pluralité de perceptions

Et les passages de la substance simple
à l'égard de la perception. Et on dit que
il y a une pluralité de perceptions



(24) L'on voit par là, que nous n'avons rien de distinct et pour ainsi dire relatif, et d'un plus grand que dans nos perceptions, nos sens toujours dans l'ébranlement. Et c'est l'état des simples monades simples

(22) Et comme tout présent est d'une substance simple est une suite de naturel l'entendement une suite de son état précédent. Il faut bien que l'entendement se rappelle de l'ébranlement en continuant à voir telle chose que le présent y est gros de l'avenir

(25) Suffi voyons voyez que la Nature a donne les perceptions relevées aux Animaux par le soin qu'elle a pris de leur donner des organes, qui rassemblent les plusieurs rayons de lumière plusieurs undulations de l'air, pour les unir en une seule force. Il y a quelq chose d'approchant dans l'oeil, dans l'oreille, dans l'attachement. Et peut être que ce qui le représente se trouve dans ce qui le représente. Et c'est ce qui se fait par les organes.

(23) Pour puisqu'on se rappelle de l'ébranlement on s'approprie de ces perceptions. Il faut bien qu'on en ait que immédiatement. Car une perception n'est que l'union de quelque autre perception

(26) La mémoire donne une espèce de satisfaction aux âmes qui imite la vision mais qui en est éteinte. C'est que nous voyons que les animaux s'attachent à quelque chose qui leur a été auparavant de leur être. Et dont ils se rappellent par exemple d'être dans l'imagination d'être en quelque lieu. Et ce qui se fait par les organes.

qui nous font méconnaître ce qui se fait par les organes.

(27) Les animaux ont une mémoire qui leur fait souvenir de ce qu'ils ont vu, et de ce qu'ils ont fait. Et c'est ce qui se fait par les organes.

semblable à l'imagination. Et c'est ce qui se fait par les organes.

(28) Les animaux ont une mémoire qui leur fait souvenir de ce qu'ils ont vu, et de ce qu'ils ont fait. Et c'est ce qui se fait par les organes.

de la mémoire.

(29) Mais la connaissance des vents, des fleurs, et d'autres choses qui nous distingue des simples Animaux et nous fait avoir la raison et les idées est une connaissance de nous mêmes, et de Dieu. Et c'est ce que nous appelons l'âme raisonnable.

l'âme raisonnable.



3

30 C'est aussi par ce que nous
sommes élevés aux autres réflexions.

par la connaissance des
autres choses, qui
nécessaires et par leur
abstractions

qui nous font venir à ce qui s'appelle Dieu, et à considérer que tout
est un simple à l'égard de l'immuable, au simple à l'égard de la
à Dieu même, ou au simple à l'égard de la substance, à l'égard de la
à l'immatériel et à Dieu même, et concevant

ce que ce qui est borné en nous est au-delà de ce qui
l'est hors de nous, et que tout est un simple à l'égard de Dieu

(31) Nos raisonnements sont fondés sur deux
grands principes, celui de la continuité
en vertu duquel nous jugeons faux ce qui
est un doublet et vrai ce qui est simple à la fois

(32) Et celui de la raison suffisante en
vertu duquel nous considérons que rien ne peut
être qu'il y ait une raison
suffisante, pour qu'il en soit ainsi, et non
par autre cause.

33 La raison suffisante se doit trouver en
elle-même, et non dans une autre
raison, et par conséquent elle ne peut aller
à un détail, mais elle se doit
trouver dans un détail, et c'est ce qui

34 La raison suffisante se doit trouver dans
un détail, et par conséquent elle ne peut aller
à un détail, mais elle se doit
trouver dans un détail, et c'est ce qui

35 La raison suffisante se doit trouver dans
un détail, et par conséquent elle ne peut aller
à un détail, mais elle se doit
trouver dans un détail, et c'est ce qui

36 La raison suffisante se doit trouver dans
un détail, et par conséquent elle ne peut aller
à un détail, mais elle se doit
trouver dans un détail, et c'est ce qui

33 Il y a une seule et
même chose, qui est Dieu, et
qui est simple à l'égard de la
substance, et à l'égard de la
forme, et à l'égard de la
matière, et à l'égard de la
force, et à l'égard de la
vérité, et à l'égard de la
sagesse, et à l'égard de la
puissance, et à l'égard de la
gloire, et à l'égard de la
vie, et à l'égard de la
mort, et à l'égard de la
résurrection, et à l'égard de la
vie éternelle, et à l'égard de
la gloire éternelle, et à l'égard
de la félicité éternelle, et à
l'égard de la sainteté éternelle,
et à l'égard de la pureté éternelle,
et à l'égard de la justice éternelle,
et à l'égard de la bonté éternelle,
et à l'égard de la miséricorde éternelle,
et à l'égard de la clemence éternelle,
et à l'égard de la douceur éternelle,
et à l'égard de la patience éternelle,
et à l'égard de la mansuétude éternelle,
et à l'égard de la douceur éternelle,
et à l'égard de la patience éternelle,
et à l'égard de la mansuétude éternelle,

34 Il y a une seule et
même chose, qui est Dieu, et
qui est simple à l'égard de la
substance, et à l'égard de la
forme, et à l'égard de la
matière, et à l'égard de la
force, et à l'égard de la
vérité, et à l'égard de la
sagesse, et à l'égard de la
puissance, et à l'égard de la
gloire, et à l'égard de la
vie, et à l'égard de la
mort, et à l'égard de la
résurrection, et à l'égard de la
vie éternelle, et à l'égard de
la gloire éternelle, et à l'égard
de la félicité éternelle, et à
l'égard de la sainteté éternelle,
et à l'égard de la pureté éternelle,
et à l'égard de la justice éternelle,
et à l'égard de la bonté éternelle,
et à l'égard de la miséricorde éternelle,
et à l'égard de la clemence éternelle,
et à l'égard de la douceur éternelle,
et à l'égard de la patience éternelle,
et à l'égard de la mansuétude éternelle,

35 Il y a une seule et
même chose, qui est Dieu, et
qui est simple à l'égard de la
substance, et à l'égard de la
forme, et à l'égard de la
matière, et à l'égard de la
force, et à l'égard de la
vérité, et à l'égard de la
sagesse, et à l'égard de la
puissance, et à l'égard de la
gloire, et à l'égard de la
vie, et à l'égard de la
mort, et à l'égard de la
résurrection, et à l'égard de la
vie éternelle, et à l'égard de
la gloire éternelle, et à l'égard
de la félicité éternelle, et à
l'égard de la sainteté éternelle,
et à l'égard de la pureté éternelle,
et à l'égard de la justice éternelle,
et à l'égard de la bonté éternelle,
et à l'égard de la miséricorde éternelle,
et à l'égard de la clemence éternelle,
et à l'égard de la douceur éternelle,
et à l'égard de la patience éternelle,
et à l'égard de la mansuétude éternelle,

36 Il y a une seule et
même chose, qui est Dieu, et
qui est simple à l'égard de la
substance, et à l'égard de la
forme, et à l'égard de la
matière, et à l'égard de la
force, et à l'égard de la
vérité, et à l'égard de la
sagesse, et à l'égard de la
puissance, et à l'égard de la
gloire, et à l'égard de la
vie, et à l'égard de la
mort, et à l'égard de la
résurrection, et à l'égard de la
vie éternelle, et à l'égard de
la gloire éternelle, et à l'égard
de la félicité éternelle, et à
l'égard de la sainteté éternelle,
et à l'égard de la pureté éternelle,
et à l'égard de la justice éternelle,
et à l'égard de la bonté éternelle,
et à l'égard de la miséricorde éternelle,
et à l'égard de la clemence éternelle,
et à l'égard de la douceur éternelle,
et à l'égard de la patience éternelle,
et à l'égard de la mansuétude éternelle,

37 Il y a une seule et
même chose, qui est Dieu, et
qui est simple à l'égard de la
substance, et à l'égard de la
forme, et à l'égard de la
matière, et à l'égard de la
force, et à l'égard de la
vérité, et à l'égard de la
sagesse, et à l'égard de la
puissance, et à l'égard de la
gloire, et à l'égard de la
vie, et à l'égard de la
mort, et à l'égard de la
résurrection, et à l'égard de la
vie éternelle, et à l'égard de
la gloire éternelle, et à l'égard
de la félicité éternelle, et à
l'égard de la sainteté éternelle,
et à l'égard de la pureté éternelle,
et à l'égard de la justice éternelle,
et à l'égard de la bonté éternelle,
et à l'égard de la miséricorde éternelle,
et à l'égard de la clemence éternelle,
et à l'égard de la douceur éternelle,
et à l'égard de la patience éternelle,
et à l'égard de la mansuétude éternelle,

38 Il y a une seule et
même chose, qui est Dieu, et
qui est simple à l'égard de la
substance, et à l'égard de la
forme, et à l'égard de la
matière, et à l'égard de la
force, et à l'égard de la
vérité, et à l'égard de la
sagesse, et à l'égard de la
puissance, et à l'égard de la
gloire, et à l'égard de la
vie, et à l'égard de la
mort, et à l'égard de la
résurrection, et à l'égard de la
vie éternelle, et à l'égard de
la gloire éternelle, et à l'égard
de la félicité éternelle, et à
l'égard de la sainteté éternelle,
et à l'égard de la pureté éternelle,
et à l'égard de la justice éternelle,
et à l'égard de la bonté éternelle,
et à l'égard de la miséricorde éternelle,
et à l'égard de la clemence éternelle,
et à l'égard de la douceur éternelle,
et à l'égard de la patience éternelle,
et à l'égard de la mansuétude éternelle,



(45) ~~Après avoir vu que le privilège qu'il faut que Dieu ait sur les autres, n'est pas empêché, l'homme~~
~~la possibilité de se voir en soi-même, sans aucune assistance. Et ainsi, l'homme est capable de se voir en soi-même, sans~~
~~la possibilité de se voir en soi-même, sans aucune assistance. Et ainsi, l'homme est capable de se voir en soi-même, sans~~
~~la possibilité de se voir en soi-même, sans aucune assistance. Et ainsi, l'homme est capable de se voir en soi-même, sans~~

(46) ~~avec quelque chose que son existence personnelle, ainsi qu'il est dit dans~~
~~son existence personnelle, ainsi qu'il est dit dans~~
~~son existence personnelle, ainsi qu'il est dit dans~~
~~son existence personnelle, ainsi qu'il est dit dans~~

(47) ~~de la nature de Dieu, qui est la cause première de la~~
~~de la nature de Dieu, qui est la cause première de la~~
~~de la nature de Dieu, qui est la cause première de la~~
~~de la nature de Dieu, qui est la cause première de la~~

(48) ~~de la nature de Dieu, qui est la cause première de la~~
~~de la nature de Dieu, qui est la cause première de la~~
~~de la nature de Dieu, qui est la cause première de la~~
~~de la nature de Dieu, qui est la cause première de la~~

(49) ~~de la nature de Dieu, qui est la cause première de la~~
~~de la nature de Dieu, qui est la cause première de la~~
~~de la nature de Dieu, qui est la cause première de la~~
~~de la nature de Dieu, qui est la cause première de la~~

(50) ~~de la nature de Dieu, qui est la cause première de la~~
~~de la nature de Dieu, qui est la cause première de la~~
~~de la nature de Dieu, qui est la cause première de la~~
~~de la nature de Dieu, qui est la cause première de la~~

(51) ~~de la nature de Dieu, qui est la cause première de la~~
~~de la nature de Dieu, qui est la cause première de la~~
~~de la nature de Dieu, qui est la cause première de la~~
~~de la nature de Dieu, qui est la cause première de la~~

(52) ~~de la nature de Dieu, qui est la cause première de la~~
~~de la nature de Dieu, qui est la cause première de la~~
~~de la nature de Dieu, qui est la cause première de la~~
~~de la nature de Dieu, qui est la cause première de la~~

et donc, ceci est
un parfait être comme
l'âme, l'âme est mort
l'âme est mort

que ce soit un être
qui est un être
qui est un être
qui est un être

de la nature de Dieu, qui est la cause première de la



~~(67) ... dans ...~~
 (67) C'est ...
 tout y a de plus ...
 et de plus ...
 et de plus ...
 et de plus ...

(86) C'est ...
 non ...
 et de plus ...
 et de plus ...
 et de plus ...

(68) ...
 C'est à dire ...
 et de plus ...
 et de plus ...

(87) ...
 et de plus ...
 et de plus ...
 et de plus ...

(88) C'est ...
 et de plus ...
 et de plus ...
 et de plus ...

(89) ...
 et de plus ...
 et de plus ...
 et de plus ...

(90) ...
 et de plus ...
 et de plus ...
 et de plus ...

(91) ...
 et de plus ...
 et de plus ...
 et de plus ...



(92) ...
 et de plus ...
 et de plus ...
 et de plus ...

(93) ...
 et de plus ...
 et de plus ...
 et de plus ...



MONADOLOGIA

*Introducción, traducción y notas
por Julián Velarde Lombraña.*



ACTORUM
ERUDITORUM,
QUÆ
LIPSIÆ PUBLICANTUR,
SUPPLEMENTA.
TOMUS VII.

*Cum S. Cæsareæ Majestatis & Regis Pol.
atque Electoris Saxonie Privilegiis.*

LIPSIÆ,

Prostant apud JOHAN. GROSSII Hæredes,
JOH. FRID. GLEDITSCHII B. FIL.

&

THOMAM FRITSCHIUM.

Typis BERNHARDI CHRISTOPH. BREITKOPFII.
A. M DCC XXI.



INTRODUCCION

La *Monadología* no es ni sirve de introducción a la filosofía de Leibniz. Constituye, junto con los *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, su testamento filosófico, escrito dos años antes de su muerte, al cabo de toda una vida dedicada a la investigación en los más diversos campos del saber, y, por lo que respecta a la Filosofía, después de haber estudiado las doctrinas de los clásicos («los antiguos» y «los de la Escuela») y haber polemizado con los modernos (Locke, Newton, Malebranche, Bayle, etc.). La *Monadología* —resumen de toda la filosofía leibniziana— supone, por consiguiente, un lector «instruido» filosóficamente, esto es, con noticia de las *Ideas* trabajadas por «los antiguos» y «los de la Escuela», y que constituyen el material del taller filosófico de Leibniz.

Desde la consideración de dicho supuesto es como hemos configurado la presentación de la *Monadología* al lector castellano. He aquí la razón de transcribir las llamadas a la *Teodicea*, de introducir las notas aclaratorias, de ofrecer una edición trilingüe.

GENESIS DE LA MONADOLOGIA

El título mismo «Monadología» tiene su historia. No es de Leibniz, ya que ninguno de los manuscritos que se conservan en la Landesbibliothek de Hannover lleva denominación ni dedicatoria precisas. Fue el editor Heinrich Köhler quien en 1720 tradujo y publicó por primera vez la obra en alemán bajo el subtítulo *Monadología*. De aquí proviene el título aceptado sin más por Erdmann, Janet, Boutroux, etc.

Otro título, o subtítulo, por el que también suele ser conocida la obra que comentamos es: *Principia Philosophiae seu theses in gratiam Principis Eugenii conscriptae*. Mas, como indica Gerhardt (1) y aclara cumplidamente Robinet (2), la obra que Leibniz destina a su protector, el príncipe Eugenio de Saboya, es *Principes de la nature et de la grâce...*, no la *Monadología*, cuyo destinatario es Nicolás Remond de Montmort, agrupado con otros admiradores de Leibniz en torno al duque de Orleans.

En 1712 Leibniz viaja a Viena con la misión diplomática de consolidar la alianza entre el emperador de Austria, Carlos VI, y el zar Pedro el Grande contra Francia. Durante su estancia en la capital imperial (1712 - 1714) trabaja en un «éclaircissement sur les Monades», a petición de Remond (3), esclarecimiento que, en su redacción, se va alargando y da lugar a dos obras:

La primera de ellas, escrita para el príncipe Eugenio de Saboya (4), es los *Principes de la nature et de la grâce*, y cuya fecha de terminación se sitúa, de acuerdo con la carta citada, hacia finales de Agosto de 1714.

La segunda es la que luego sería conocida bajo el título de *Monadología*. Según parece, resulta imposible determinar la fecha exacta de su terminación. Es posterior a los *Principes...* y, siguiendo la hipótesis de Robinet, una copia de ella estaría ya lista en Viena antes del regreso de Leibniz a Hannover (Septiembre de 1714), si bien la segunda copia, la definitiva, recibiría los últimos retoques en Hannover.

(1) *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, Vol. VI, 483.

(2) G. W. Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison - Principes de la philosophie ou Monadologie. Publiés intégralement d'après les manuscrits de Hanovre, Vienne et Paris et présentés d'après des «lettres inédites»*. P.U.F., Paris, 1954, 2ª edic. revisada y corregida 1978.

(3) «J'espérois joindre à cette Lettre quelque éclaircissement sur les Monades, que vous paraissez demander; mais il m'a crû sous la main...» (Carta de Leibniz a Remond, Gerhardt, *Phil.* III, 618.

(4) «Je me sers maintenant de l'occasion de M. Sulli... pour vous envoyer un petit discours que j'ay fait icy pour Mr. le Prince Eugene sur ma Philosophie» (Carta de Leibniz a Remond, 26 Agosto 1714, Gerhardt, *Phil.* III, 624.



LOS MANUSCRITOS

A la muerte de Leibniz, acaecida el 14 de Noviembre de 1716, los ministros de Hannover ordenaron recoger todos sus escritos y guardarlos en la biblioteca electoral. Es en esa biblioteca, convertida luego en Biblioteca Nacional, en donde se hallan actualmente los manuscritos de Leibniz. En su estudio, clasificación y edición han trabajado eminentes investigadores, sin que actualmente haya sido agotado ese inmenso tesoro. Los manuscritos de Leibniz conservados en la Biblioteca de Hannover fueron clasificados y catalogados por E. Bodemann (5). Los que de la *Monadología* se conservan son:

— Un borrador, escrito por Leibniz en francés; comprende 3 infolio, esto es, 12 páginas, con correcciones y añadidos realizados en varias fases.

— Dos copias, en francés, escritas por secretarios y revisadas y corregidas por Leibniz. La Copia A contiene muchas más correcciones que la Copia B, por lo que aquella es anterior a ésta. De ahí que la Copia B se haya tomado por fundamental, cuando no por definitiva, en las ediciones en francés. Sin embargo, como bien señala Boutroux en su edición de la *Monadología* (6), hay ciertas correcciones, realizadas por Leibniz en el borrador, que no figuran en la Copia A. La Copia A contiene, a su vez, ciertos añadidos que no figuran en la Copia B; de éstos, los principales son las llamadas a la *Teodicea*. Todo lo anterior indica que el estado final en que han quedado el borrador y las copias es resultado de revisiones y correcciones realizadas por Leibniz en distintas fases. La Copia A comprende 5 infolio, esto es, veinte páginas; la Copia B, 8 cuartillas en 4º.

— La Copia de la Biblioteca de Viena (Cod. 10.485, f. 131 - 144). Es una copia de la misma mano que recoge los cursos de Wolff, entre los que se encuentra. Está emparentada con la Copia A en una de sus fases; aquella en la que, quizá, Leibniz consideró su trabajo como definitivo.

Es muy probable que Leibniz tuviese lista la obra en Septiembre de 1714 en Viena, poco antes de su regreso a Hannover, y comenzase a difundirla en ese estado. Difundirla equivalía a ponerla en latín y en alemán (además de en francés). Leibniz entrega en Viena una copia a Köhler, quien la traduce al alemán (7). Es de suponer que hiciese algo similar para que apareciese en latín (8). El resultado lógico es que la Copia de Viena, la edición de Köhler en alemán y la edición latina de las *Actas Eruditorum* presentan las mismas variantes y la misma numeración de los artículos.

La Copia de Viena lleva por título: *Les principes de la philosophie, par Monsieur Leibniz*, título que se corresponde con el de las *Acta Eruditorum: Principa Philosophiae, autore G. G. Leibnitio* y que es el que mejor indica el contenido de la obra.

LAS EDICIONES (9)

La *Monadología* no fue publicada en vida de Leibniz. Apareció por primera vez en 1720 traducida al alemán por Heinrich Köhler: *Des Hn. Gottfried Wilh. von*

(5) *Die Leibniz - Handschriften der Königlichen öffentlichen Bibliothek zu Hannover*. Hannover - Leipzig, 1895.

(6) Leibnitz, *La Monadologie*. Edition annotée, et précédée d'une exposition du système de Leibnitz par Emile Boutroux (1881). Reimpresión en Delagrave, París, 1978, pp. II - III.

(7) «...et idem circa finem annis superioris a Koehlero in Germanicum idioma ex apographo Gallico quod Viennae a Leibnitio acceperat, translatus et Monadologiae titulo insignitus» (*Acta Eruditorum*, Leipzig, Febrero 1721, p. 93).

(8) Tal era la conducta seguida por Leibniz en la publicación de sus obras: «Dans ceux [journaux] de Leipzig, je m'accommode davantage au langage de l'Ecole» (Carta a Remond, 26 Agosto 1714. Gerhardt, *Phil.*, III, 624).

(9) Para una descripción detallada, véase: E. Ravier, *Bibliographie des oeuvres de Leibniz*, Alcan, París, 1937; y el suplemento publicado por P. Schrecker, «Une bibliographie de Leibniz» en *Revue Philosophique*, Noviembre-Diciembre de 1938.



Leibnitz ... Lehrsätze über die Monadologie imgleichen von Gott und seiner Existenz, seinen Eigenschafften und von der Seele des Menschen, wie auch dessen letzte Vertheidigung seines Systematis Harmoniae praestabilitae wider die Einwürffe des Herrn Bayle aus dem französischen übersetzt von Heinrich Köhler, Phil. und Jur. U. C.

Un año más tarde (1721) aparece la edición latina en los *Actorum Eruditorum, quae Lipsiae publicantur, Supplementa. Tomus VII*, bajo el título: *Principia Philosophiae, autore G. G. Leibnitio*, con las mismas variantes y numeración que aparecen en la Copia de Viena. Esta edición de las *Acta Eruditorum* es la que hemos manejado para nuestra traducción, a la cual acompaña.

Varias fueron las ediciones de la Monadología a partir de 1721, mas todas siguen la de las *Acta Eruditorum*. Entre ellas está la de J. Koethens: *Theses metaphysicae in gratiam serenissimi principis Eugenii*, Colonia, 1737, de donde arranca la confusión respecto de la dedicatoria de la obra. Pero la que mayor fama y divulgación alcanzó, debido a la notoriedad de su autor, fue la de L. Dutens; quien la recoge en su *Leibnitii Opera Omnia*, Ginebra, 1768, T. II, pp. 20 - 31, bajo el título: *Principia Philosophiae, seu theses in gratiam Principis Eugenii*.

En francés aparece publicada por primera vez en 1840 por J. E. Erdmann. Este la recoge en su *G. W. Leibniz, Opera philosophica*, Berlín, 1840, como obra nº LXXXVIII, pp. 705 - 712, bajo el título: *La Monadologie (Vulgo: Principia Philosophiae seu theses in Gratiam Principis Eugenii conscriptae)*. La edición de Erdmann está hecha sobre los manuscritos de Hannover antes descritos. Sigue fundamentalmente la Copia B, pero añade las llamadas a la *Teodicea*, que sólo aparecen en la Copia A. Contiene errores, algunos señalados expresamente por Boutroux. La edición de Erdmann consagra el título «La Monadología» y constituye el punto de referencia para citas y ulteriores ediciones, hasta que aparece la de C. I. Gerhardt (Berlín, 1885). Así, la edición de Paul Janet, recogida en *Oeuvres philosophiques de Leibniz* (París, 1866), T. II, pp. 594 - 608, bajo el título: *La Monadologie. Theses de philosophie, ou thèses rédigées en faveur du Prince Eugène*, está sacada de la edición de Erdmann; contiene, por lo tanto, los mismos errores que ésta.

Conocidas son las ediciones de las obras de Leibniz que Gerhardt emprendió: *Leibnizens mathematische Schriften*, 7 vols., Berlín - Halle, 1849 - 1863, Reimpr. Hildesheim, 1962, y *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, 7 vols., Berlín, 1875 - 1890, Reimpr. Hildesheim, 1965. La *Monadologie* aparece en el T. VI de esta última colección, como obra nº IX, y sin título, pp. 607 - 623. La de Gerhardt está considerada como la mejor edición «clásica» de la *Monadologie*, hecha a partir de los manuscritos de Hannover, sigue la Copia B, pero añade las llamadas a la *Teodicea*.

Otra edición en francés, muy apreciada por la introducción y notas de que va acompañada, es la de E. Boutroux: *Leibnitz, La Monadologie. Édition annotée, et précédée d'une exposition du système de Leibnitz. Note terminale sur les principes de la Mécanique dans Descartes et dans Leibnitz, par Henri Poincaré*, París, 1881, Reimpr. Delagrave, París, 1978. Boutroux da como bueno el título «La Monadologie», así como que la obra fue escrita para el príncipe Eugenio (10). Afirma también que la traducción aparecida en las *Acta Eruditorum* de 1721 fue hecha por Hansch, bajo el título *Principia philosophiae, seu theses in gratiam principis Eugenii conscriptae*, extremo éste erróneo.

La edición de Boutroux ha sido, quizá, la más manejada. Así, vemos cómo en una época relativamente reciente L. Prenat la toma para su compilación de *G. W. Leibniz, Oeuvres choisies*, Garnier, París, 1948, pp. 299 - 315, bajo el título: *La Monadologie (Principia philosophiae seu theses in gratiam principis Eugenii conscriptae)*.

(10) Cita una carta de Bonneval a Leibniz de 6 de Octubre 1741: «Il [le prince Eugène] garde votre ouvrage comme les prêtres de Naples gardent le sang de saint Janvier. Il me le fait baisser, puis il le renferme dans sa cassette» (p. 135 de Boutroux). El problema es la referencia del término «le». Según Boutroux, se refiere a la *Monadologie*, encerrando, así, esta obra en el cofre del príncipe Eugenio. Sin embargo, he aquí las palabras de Robinet, refiriéndose a esa misma cita: «Quant au texte que le prince renferme dans la cassette, tous les éditeurs de la *Monadologie* devront abandonner cet intermede qu'ils glissaient dans leur introductions, et le réserver pour les *Principes*... (O. cit., p. 17).



Pero ha sido André Robinet quien ha llevado a cabo la más exhaustiva investigación sobre las fuentes de la *Monadología* y de los *Principes de la nature et de la grâce*... En 1954 publica la edición de estas dos obras: G. W. Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison - Principes de la philosophie ou Monadologie. Publiés intégralement d'après les manuscrits de Hannover, Vienne et Paris et présentés d'après des «Lettres inédites»*, Presses Universitaires de France, París, 1954, 2ª edic. revisada y corregida 1978. Edición íntegra de los borradores con indicación de añadidos, correcciones y paréntesis, tal como aparecen en los manuscritos. Robinet coloca, en la página izquierda, el texto íntegro del borrador más las variantes que aparecen en la Copia A y, en la página derecha, el texto íntegro de la Copia B en su estado definitivo. Este último texto es el que acompaña a nuestra traducción.

En la Introducción se esfuerza Robinet en deshacer dos malentendidos en que han venido incurriendo los editores de la *Monadología*. El primero hace referencia a la dedicatoria de la obra. De ordinario se hacía destinatario al príncipe Eugenio de Saboya, tal como aparece en el título de muchas ediciones. Pero «las diversas pruebas de crítica histórica —dice Robinet (p. 2)— concuerdan para remitir al protector de Leibniz los *Principes de la nature et de la grâce*, no la *Monadología*».

El segundo malentendido —derivado del anterior— hace referencia a la fecha de composición. La *Monadología* nos ha sido presentada siempre como anterior a los *Principes*... Pero Robinet, apoyado en varias pruebas —una de ellas extraída del examen material del papel de los manuscritos—, sitúa la fecha de terminación de los *Principes*... hacia finales de Agosto de 1714 (antes del día 26, fecha de la carta de Leibniz a Remond). En cuanto a la *Monadología*, considera que probablemente el borrador y con toda seguridad la mejor copia (Copia B) es posterior a los *Principes*... (11).

TRADUCCIONES DE LA MONADOLOGIA AL CASTELLANO

Antonio Zozaya en el vol. V de Biblioteca Económica Filosófica, Madrid, 1889, traduce varias obras de Leibniz entre las que figura, en primer lugar, la *Monadología*. Lleva por título: *LA MONADOLOGIA. Tesis de Filosofía ordenadas en obsequio al príncipe Eugenio*, pp. 9-36. Esta traducción está hecha sobre la edición de Erdmann, con las erratas de éste. No transcribe las llamadas a la Teodicea. Es una traducción demasiado libre y contiene bastantes errores y erratas.

En *Obras de Leibniz puestas en lengua castellana por Patricio de Azcárate*, Editorial Medina, Madrid, 1877, aparece: *LA MONADOLOGIA. Tesis de Filosofía, o tesis redactadas en obsequio al príncipe Eugenio* (1714), pp. 447-466. Azcárate traduce de la edición de Erdmann. Mantiene, por lo tanto, las mismas variantes y erratas que éste, a las que añade algunas. No transcribe las llamadas a la *Teodicea* ni respeta los términos en cursiva o con mayúscula, que sí aparecen en la edición de Erdmann. Pese a tales imperfecciones, más bien de tipo formal o externo, Azcárate consiguió verter satisfactoriamente al castellano el espíritu de la filosofía leibniziana y acuñó términos que luego aparecerán repetidos en las traducciones ulteriores.

G. Morente la tradujo bajo el título: *La Monadología, en Leibniz, Opúsculos filosóficos*, Madrid - Barcelona, 1919, Colec. Universal, pp. 53 - 82. Morente traduce de la edición de Boutroux y mantiene, por lo tanto, las mismas variantes (El añadido final al § 42; final del § 61, cursiva en el § 85). Transcribe las llamadas a la *Teodicea* y conserva los términos con mayúscula o en cursiva. A las erratas de Boutroux (por ejemplo, en las llamadas a la *Teodicea* que aparecen en los §§ 11, 35, 48, 53, 57, 80,

(11) Con todo, concluye Robinet, «En l'état actuel des publications leibniziennes, on ne possède aucune précision sur la date d'achèvement de ces *Principes de la philosophie*» (O. cit., p. 18). Advuértase que, según se indica en las *Acta Eruditorum* (ver supra, nota 7), Leibniz entregó en Viena a Köhler una copia de la *Monadología* en una fase de composición igual a como aparece en la Copia de Viena y en la edición latina. Esto indica que, ya en Viena y antes de volver a Hannover, Leibniz había dado por terminada la *Monadología*, ello sin perjuicio de que luego la revisase una vez más, quedando tal como aparece en la Copia B.



85, etc.) añade otras (por ejemplo, en las llamadas a la *Teodicea* que aparecen o faltan en los §§ 53, 64, 69, 74, 78, 80, 90). La traducción de Morente nos parece la mejor de las aparecidas en castellano. Lleva 19 notas aclaratorias al estilo de Boutroux y constituye la fuente de la que beben los traductores posteriores.

En *Leibniz, Tratados fundamentales (primera serie)*, Losada, Buenos Aires, 1939, aparece *LA MONADOLOGIA. Tesis de Filosofía o tesis redactadas a favor del príncipe Eugenio (1714)*, pp. 59 - 79, trad. de Vicente P. Quintero, que no difiere sensiblemente de la de Morente. Mantiene las mismas erratas que éste, a las que añade bastantes (por ejemplo, en las llamadas a la *Teodicea* que aparecen en los §§ 4, 18, 23, 33, 42, 44, 47, 51, 53, 69, 74, 85, 90). Sólo lleva cinco notas aclaratorias muy cortas y de contenido informativo muy inferior al de las notas de Morente.

En la editorial Aguilar (Biblioteca de Iniciación Filosófica), Buenos Aires, 1957, aparece: Leibniz, *Monadología*, traduc. de Manuel Fuentes Benot. El traductor conoce la edición de Robinet, a la que se ajusta fielmente en el aspecto formal (términos en cursiva, con mayúscula, llamadas a *Teodicea*, variantes respecto de otras ediciones, etc.), pero, en cuanto al contenido, sigue fundamentalmente la traducción de Morente: (traducción cambiada de términos (*étourdissement* - *evanonir* §§ 14, 21, 22, 24); misma traducción de términos y giros (*demandes* = preguntas §§ 34 y 35; *series* § 37; *perfectihabies* § 48; etc.); incluso mismas erratas en las llamadas a la *Teodicea* en los §§ 44, 57, 69, 74, 78, 80, 90, o variantes en términos en cursiva (§ 49), a lo que cabe añadir algunos errores y erratas (§§ 6, 18, 43, 50, 53, 60, 61, 82). Lleva 17 notas aclaratorias y da cuenta en las primeras páginas de las conclusiones de Robinet respecto del título y de la dedicatoria de la obra.

NUESTRA EDICION - TRADUCCION

Presentamos aquí una edición trilingüe. El texto francés es el que Robinet ofrece como definitivo a partir de la Copia B (página derecha de su libro). Como ya se ha indicado, las llamadas a la *Teodicea* aparecen en la Copia A y, por consiguiente, en la página izquierda del libro de Robinet, junto con el borrador y las variantes. Siguiendo el criterio de la mayoría de los editores, hemos considerado oportuno transcribir las llamadas a la *Teodicea*. Señalamos, asimismo, las variantes advertidas entre la edición de Robinet y la de Gerhardt.

El texto latino es el que apareció en las *Acta Eruditorum* de Leipzig (1721). Presenta, como la Copia A, algunas variantes respecto del texto francés de Robinet (Copia B), siendo las más significativas la numeración de los artículos así como la estructuración de cuatro de ellos. Desde la edición de Erdmann, las citas de la *Monadología* se acomodan a las ediciones en francés, que siguen la Copia B y, por lo tanto, la distribución en 90 artículos. Nos parece razonable seguir tal numeración, que se ha hecho ya clásica. Para que el lector pueda seguir más fácilmente la correspondencia entre los textos francés - latino - castellano, añadimos a continuación de la numeración latina la numeración «clásica» entre paréntesis.

Nuestra traducción procura seguir formalmente la edición en francés, pero sin renunciar al texto latino que consideramos imprescindible para dar cuenta al lector castellano de la obra de Leibniz. La razón, brevemente, es ésta: Estamos ante una obra de Filosofía, esto es, ante una concatenación de Ideas. Ideas que aparecen por enfrentamiento con otras en un determinado contexto histórico - cultural. La *Monadología* sin la escolástica y el cartesianismo, como punto de referencia, resulta algo así como la *Summa* de Sto. Tomás sin Aristóteles. Y la escolástica sin el latín es algo así como en la actualidad la Gramática Generativa sin el inglés. La Filosofía es el taller de las Ideas, y las Ideas que Leibniz maneja en su taller, para labrarlas, torneirlas o hacerlas astillas, son las Ideas de la escolástica, cuya expresión es latina, de modo que el medio más adecuado de que un hipotético traductor dispondría para hacer comprender esas Ideas consistiría, no en poner el texto leibniziano en la lengua materna del lector, sino en enseñar latín al hipotético lector. Apurando aún más nuestra



tesis: Aun cuando Leibniz nos hubiese dejado la *Monadología* «traducida» a nuestra lengua materna, necesitaríamos, no obstante, recurrir de algún modo al latín para entenderla. Prueba de que esto es así: por todos es reconocida la edición de Boutroux como la mejor en lo que a explicación y comentarios de la *Monadología* se refiere. Pues bien, más de una vez y más de cuatro se ve obligado Boutroux a echar mano de una expresión, un giro o un término latinos, para que el lector francés comprenda el significado del texto francés.

De lo que precede se sigue que el trabajo del traductor de la *Monadología* ha de consistir, no en pasar el texto francés al castellano, sino en pasarlo digerido. Por lo que la traducción más directa —desde una perspectiva no formal, sino material— de la *Monadología* sería, no aquella que pasase del francés al castellano, sino la que pasase del hipotético texto latino, que Leibniz tenía *in mente*, al castellano. Evidentemente, no disponemos de ese texto, pero no es poco disponer de una traducción latina hecha en un contexto histórico adecuado y por una persona afín a Leibniz. Con ella a la vista evitaremos el sinsentido de muchas expresiones vertidas, sin más, del francés al castellano y captaremos el sentido de muchas otras... Nuestra traducción persigue los matices de la edición latina y se atiene al aspecto formal —numeración y variantes— de la edición clásica (texto francés). Al lector incumbe juzgar el resultado.

JULIAN VELARDE
Oviedo, 1981

SIGNOS UTILIZADOS POR ROBINET

[<i>cursiva</i>]	tachado
> <	añadido entre líneas.
< >	añadido al margen.
VERSALITAS	subrayado por Leibniz.



MONADOLOGIA



LES PRINCIPES DE LA PHILOSOPHIE OU LA MONADOLOGIE

(1) LA MONADE dont nous parlerons ici, n'est autre chose, qu'une substance simple, qui entre dans les composés ; simple, c'est à dire, sans parties.

(2) Et il faut qu'il y ait des substances simples, puisqu'il y a des composés ; car le composé n'est autre chose qu'un amas, ou AGGREGATUM des simples.

(3) Or là, ou il n'y a point de parties, il n'y a ni étenduë, ni figure, ni divisibilité possible. Et ces Monades sont les véritables Atomes de la Nature et en un mot les Elemens des choses.

PRINCIPIA PHILOSOPHIÆ, AUTORE G. G. LEIBNITIO.

Monas, de qua dicemus, non est nisi substantia simplex, quæ in composita ingreditur. *Simplex* dicitur, quæ partibus caret. 2 Necesse autem est dari substantias simplices, quia dantur composita : neque enim compositum est nisi aggregatum simplicium. 3 Ubi non dantur partes, ibi nec extensio, nec figura, nec divisibilitas locum habet. Atque monades istæ sunt veræ atomi naturæ &, ut verbo dicam, Elementæ rerum.



Principios de Filosofía o MONADOLOGIA

(1) La *Mónada* (1), de la que vamos a hablar aquí, no es sino una sustancia simple que entra en los compuestos; simple quiere decir sin partes. (*Teodicea*, § 10).

(2) Es, empero, preciso que haya sustancias simples, puesto que hay compuestos (2); pues lo compuesto no es sino un montón o *aggregatum* de simples.

(3) Ahora bien, allí donde no hay partes, tampoco hay extensión, ni figura, ni divisibilidad posibles. Y estas *Mónadas* son los verdaderos *Atomos* (3) de la Naturaleza y, en una palabra, los Elementos de las cosas.

(1) Etimológicamente proviene del término griego *μόνας*, que significa unidad. Término acuñado por la tradición pitagórica y retomado por Platón (*Fedón*, 101, C). Son bastantes los aspectos en los que coinciden las *mónadas* pitagóricas y las *leibnicianas*, como significar «sustancia» (*ἀπὸ τοῦ μένειν*), ser elementos de la naturaleza y principios de las cosas, etc. Y de Platón dice Leibniz: «Pulcherrima sunt multa Platonis dogmata: Objectum sapientiae esse τὰ ὄντως ὄντα, substantias nempe simplices, quae a me Monades appellantur» (*Epistola ad Hanschium*, § III, Erdmann, 445 b.). La fuente más inmediata para Leibniz es G. Bruno, quien define a Dios como *monas monadum*. Bruno y Leibniz toman esta palabra de la tradición Hermética y Cabalística. Leibniz conoció, y se entrevistó con él, a Christian Knorr de Rosenroth en 1688. Este era un célebre cabalista que, en su obra *Kabbala denudata seu doctrina Hebraeorum transcendentalis*, Sulzbach, 1677, I, 6, pág. 310, emplea el término «*mónada*» y considera la materia como «coalitio monadum spiritualium torpentium». (*Confert Foucher de Careil, Leibniz, la philosophie juive et la Cabale*, París, 1861).

(2) La necesidad de buscar la razón de lo compuesto en las sustancias simples es de origen pitagórico: Moderato de Gades habla así del número pitagórico: ἔστι δ' ἀριθμός, ὡς τύπω εἶπεῖν, σύστημα μονάδων ἢ προποδισμὸς πλήθους ἀπὸ μονάδος ἀρχόμενος, καὶ ἀναποδισμὸς εἰς μονάδα καταλήγων (Es, pues, el número, para hablar brevemente, sistema de *mónadas* o progresión de lo múltiple, que comienza por la *mónada*, y regresión, que termina en la *mónada*) *Apud*. A. Bonilla y San Martín, *Historia de la Filosofía Española* T.I. Librería General de Victoriano Suárez, Madrid, 1908, p. 417. Y Hermias, el filósofo, en su *διασιρυμὸς τῶν ἑξῶ φιλοσοφῶν*, 8, 16 (*Apud*. *Padres Apologistas griegos*, S. II. Trad. D. Ruiz Bueno. BAC. Madrid 1954, pág. 885), al exponer la doctrina de los pitagóricos, dice que, según ellos, ἀρχὴ τῶν πάντων ἡ μονάς, ἐκ δὲ τῶν σχημάτων αὐτῆς, καὶ ἐκ τῶν ἀριθμῶν τὰ στοιχεῖα γίνονται (El principio del universo es la *mónada*, y de sus figuras y de sus números nacen los elementos). Véase también la semejanza entre Pitágoras y Leibniz en Sexto Empírico, *Pyrrhon. Hypot.*, libro 3, cap. 18 y *Adv. Physicos*, Lib. 10, cap. 4.

(3) La *mónada* es un átomo, no físico, sino metafísico; es un punto metafísico o átomo de sustancia: «Je considere les ames, ou plustost les Monades, comme des Atomes de substance, puisqu'à mon avis, il n'y a point d'Atomes de matiere dans la nature, la moindre parcelle de la matiere ayant encor des parties» (*Reponse aux reflexions contenues dans la seconde Edition du Dictionnaire Critique de M. Bayle, article Rorarius, sur le systeme de l'Harmonie preétablie*, 1702, Gerhardt, Phil. IV, 561).



(4) Il n'y a aussi point de dissolution à craindre, et il n'y a aucune manière concevable par laquelle une substance simple puisse périr naturellement. (*)

(5) Par la même raison il n'y en a aucune, par laquelle une substance simple puisse commencer naturellement, puisqu'elle ne sauroit être formée par composition.

(6) Ainsi on peut dire que les Monades ne sauroient commencer, ni finir, que tout d'un coup, c'est à dire, elles ne sauroient commencer que par creation et finir que par annihilation ; au lieu, que ce qui est composé, commence ou finit par parties.

4 Neque etiam in iis metuenda est dissolutio, nec ullus concipi potest modus, quo substantia simplex naturaliter interire potest. § Ex eadem ratione non datur modus, quo substantia simplex naturaliter oriri potest, quoniam non aliter nisi per compositionem formari posset. ¶ Immo asserere quoque licet, monades nec oriri, nec interire posse nisi in instanti, hoc est, non incipere potest nisi per creationem, nec fini-ri nisi per annihilationem, cum e contrario composita incipiant ac finiuntur per partes.

(a) Gerhardt: *Teodicea*, § 89 [correcto en Gerhardt].



(4) En ellas tampoco hay que temer disolución alguna, ni es concebible modo alguno por el que una sustancia simple pueda perecer naturalmente (*Teodicea*, § 89).

(5) Por la misma razón, no hay modo alguno por el que una sustancia simple pueda comenzar naturalmente, puesto que no puede formarse por composición.

(6) Cabe afirmar, por lo tanto, que las Mónadas no pueden comenzar ni acabar más que de repente, esto es, no pueden comenzar, a no ser por creación, ni acabar, a no ser por aniquilación (4); lo que es compuesto, por el contrario, comienza o acaba por partes.

(4) Las Mónadas son eternas: «Ainsi (excepté les Ames que Dieu veut encor créer exprès) j'étois obligé de reconnoître qu'il faut que les formes constitutives des substances ayent esté créés avec le monde, et qu'elles subsistent tousjours» (*Système 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*, Gerhardt, *Phil*, IV, 479. Véase, asimismo, *Epistola ad Fardellam (De natura & origine Monadum)*, Dutens, II, 234.



(7) Il n'y a pas moïen aussi d'expliquer comment une Monade puisse être alterée, ou changée dans son intérieur par quelque autre creature ; puisqu'on n'y scauroit rien transposer, ni concevoir en elle aucun mouvement interne qui puisse être excité, dirigé, augmenté ou diminué là-dedans ; comme cela se peut dans les composés, où il y a du changement entre les parties. Les Monades n'ont point de fenêtrés, par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir. Les accidens ne scauroient se détacher, ni se promener hors des substances, comme faisoient autresfois les especes sensibles des scholastiques. Ainsi, ni substance, ni accident peut entrer de dehors dans une Monade.

(8) Cependant il faut que les Monades ayent quelques qualités, autrement ce ne seroient pas même des Etres. Et si les substances simples ne differoient point par leurs qualités, il n'y auroit pas moïen de s'appercevoir d'aucun changement dans les choses ; puisque ce qui est dans le composé ne peut venir que des ingrediens simples ; et les Monades étant sans qualités, seroient indistinguables l'une de l'autre, puisqu'aussi bien elles ne diffèrent point en quantité : et par consequent, le plein étant supposé, chaque lieu ne recevrait toujours dans le mouvement, que l'Equivalent de ce qu'il avoit eu, et un état des choses seroit indistinguable^(b) de l'autre^(c).

7. Nullo etiam modo explicari potest, quomodo monas alterari aut in suo interiori mutari queat per creaturam quandam aliam, quoniam in ea nihil transponere, neque ullum motum internum concipere licet, qui excitari, dirigi, augmentari aut diminui possit, quemadmodum in compositis contingit, ubi mutatio inter partes locum habet. Destituuntur monades fenestris, per quas aliquid ingredi aut egredi valet. Accidentia non egrediuntur ex substantiis, quemadmodum alias species sensibiles Scholasticorum. Atque adeo neque substantia, neque accidens in monadem forinsecus intrare potest. 8. Opus tamen est, ut monades habeant aliquas qualitates: alias nec entia forent.



(7) Tampoco hay medio de explicar cómo una Mónada pueda ser alterada o cambiada en su interior por alguna otra criatura, puesto que en ella no cabe trasponer nada ni concebir movimiento interno alguno que pueda ser excitado, dirigido, aumentado o disminuído dentro de ella, como sí es posible en los compuestos, en donde hay cambio entre las partes. Las Mónadas no tienen en absoluto ventanas por las que pueda entrar o salir algo. Los accidentes no pueden desprenderse ni andar fuera de las sustancias, como hacían en otro tiempo las especies sensibles de los escolásticos (5). Así, pues, ni sustancia ni accidente alguno puede entrar de fuera en una Mónada (6).

(8) Es preciso, sin embargo, que las Mónadas tengan algunas cualidades; en otro caso no serían ni siquiera Seres (7). Porque, si las sustancias simples no difiriesen en nada por sus cualidades, no habría medio de aperebirse de ningún cambio en las cosas, puesto que lo que se halla en lo compuesto no puede resultar más que de los ingredientes simples; y, si las Mónadas estuvieran desprovistas de cualidades, serían indistinguibles unas de otras, puesto que las tales tampoco difieren nada en cantidad; y, por consiguiente, dando por supuesto el lleno (8), en el movimiento cada lugar no recibiría, en cualquier caso, sino lo Equivalente a lo que había, y un estado de cosas sería indistinguible de otro (9). (Prefacio a la *Teodicea*, 2. b.).

(5) Por «especie sensible» entendían los escolásticos una entidad accidental o modal, distinta del alma y de su facultad sensitiva, así como también del objeto, y a través de la cual el objeto se hace presente al alma, no según su ser natural o material, sino según su ser intencional. La «especie sensible» servía, pues, en la doctrina escolástica para explicar el hecho del conocimiento; *confert* Cayetano, *Commentarium in Iam. Partem D. Thomae*, edic. Leonina, I part., q. 14, a. 1; q. 79, a. 2; q. 87, a. 1).

(6) Según G. Sanseverino, *Éléments de la Philosophie chretienne*, Trad. francesa de A.C., Avignon, 1876, Vol. II, p. 200, nota 8, «Leibniz toma toda esta argumentación de Juliano, discípulo de Pelagio. Este autor, como se ve en San Agustín, queriendo probar que el pecado original no se puede transmitir de padres a hijos, sostiene que 'el mal que está en el padre, como en su sujeto, no puede trasmitir la culpabilidad a otro, es decir, al hijo, al cual no afecta'; porque supone, como enseña Aristóteles en las *Categorías*, «que el accidente que existe en un sujeto no puede existir sin la cosa que le sirve de sujeto», (*Contr. Jul. Pel.* Libro V, c. 14).

(7) Hay aquí un desajuste entre el texto latino y el francés (entre la Copia A y la B). El francés introduce en el párrafo 8 las consecuencias que se seguirían en caso de que las mónadas careciesen de cualidades y sólo difiriesen en número. En el texto latino, más «lógico», las consecuencias aparecen en el párrafo 9, después de las tesis sentadas en los §§ 8 y 9.

(8) La tesis de que se da el *plenum* y no puede darse el vacío la prueba Leibniz a partir de las perfecciones de Dios y del principio de Razón Suficiente. *Confert*, *Quatrième écrit de Mr. Leibniz à Clarke*, Gerhardt, *Phil.*, VII, 371 - 378. A Locke, que defendía el espacio vacío como condición para el movimiento, replica Leibniz, en *Nouveaux Essais*, (Trad. cast. reciente de J. Echevarría, Editora Nacional, Madrid, 1977), Libro II, cap. XIII, § 23, que, si la materia es fluida, no se precisa tal condición.

(b) Gerhardt: indiscernable (Copia A) [Correcto en Robinet (Copia B)].

(c) Gerhardt: Sin referencia a la *Teodicea*. [Correcto en Robinet].



(9) Il faut même que chaque Monade soit différente de chaque autre. Car il n'y a jamais dans la nature deux Êtres, qui soient parfaitement l'un comme l'autre, et où il ne soit possible de trouver une différence interne, ou fondée sur une denomination intrinseque.

(10) Je prends aussi pour accordé que tout être créé est sujet au changement, et par conséquent la Monade créée aussi, et même que ce changement est continué dans chacune.

9 Immo opus est, ut quælibet monas differat ab alia quacunque. Neque enim unquam dantur in natura duo entia, quorum unum ex asse convenit cum altero, & ubi impossibile sit quandam reperire differentiam internam aut in denominatione intrinseca fundatam. Quod si substantiæ simplicibus qualitatibus non differrent; nulla etiam in rebus mutatio observari posset: quoniam, quod in composito reperitur, aliunde quam ex simplicibus ingredientibus resultare nequit. Et si monades qualitatibus destituerentur, nec una ab altera distingui posset, quoniam eadem nec quantitate differunt: consequenter si plenum supponatur, locus quilibet in motu non reciperet nisi quod æquivaleret ei, cui succederet, & unus rerum status indiscernibilis foret ab altero. IO Assi no etiam tanquam concessum, quod omne ens creatum sit mutationi obnoxium, & consequenter etiam monas creata; immo etiam quod mutatio sit in unaqualibet continua.



(9) Es preciso, incluso, que cada Mónada sea diferente de otra cualquiera. Pues nunca se dan en la Naturaleza dos Seres que sean perfectamente el uno como el otro, y en donde no sea posible hallar una diferencia interna o fundada en una denominación intrínseca (10).

(10) Doy también por concedido que todo ser creado está sujeto al cambio y, por consiguiente, también la Mónada creada, e incluso que dicho cambio es continuo en cada una.

(9) La tesis de este § 8 es tradicional. Fue planteada por Platón en el *Parménides* a propósito de la oposición y conexión entre lo uno (τὸ ἕν) y lo múltiple (τὰ πολλά). Recientemente, Quine la pone como base de su ontología, «Ser es ser el valor de una variable» o bien «ser es satisfacer un predicado», y de su epistemología, «las cosas son conocidas por sus predicados o cualidades». También Leibniz dice: «Une Monade en elle même, et dans le moment, ne sauroit être discernée d'une autre que par les qualités et actions internes» (*Principes de la Nature et de la Grace, fondés en raison*, § 2, Gerhardt, *Phil.*, VI, 598).

(10) *Principio de los indiscernibles*, que deriva del Principio de Razón: «Sequitur etiam hinc non dari posse in natura duas res singulares solo numero differentes: utique enim oportet rationem reddi posse cur sint diversae, quae ex aliqua in ipsis differentia petenda est» (*apud* Couturat, *La logique de Leibniz*, 228, nota 2. En *Nuevos Ensayos*, II, XXVI, § 3 se recoge la célebre anécdota sobre la imposibilidad de encontrar dos hojas iguales en el jardín, aun cuando éste imitase en regularidad y simetría al de Versalles. Por lo demás, este principio es de origen estoico. *Confert*, Cicerón, *Quaest. Acad.*, Lib. II, 85: «Stoicum est quidem nec admodum credibile nullum esse pilum omnibus rebus talem, qualis sit pilus alius, nullum granum».

Este principio es adoptado también por G. Bruno, *De triplici minimo et mensura*, Frankfurt, 1591, p. 871. Wolf, seguidor de Leibniz, pretende demostrar dicho principio basándose en el encadenamiento que debe existir entre las cosas del universo (*Cosmología*, sec. II, cap. 3, § 245 y ss.



(11) Il s'ensuit de ce que nous venons de dire que les changemens naturels des Monades viennent d'un PRINCIPE INTERNE, puisqu'une cause externe ne scauroit influencer dans son interieur.

(12) Mais il faut aussi qu'outre le principe du changement, il y ait un DETAIL DE CE QUI CHANGE, qui fasse pour ainsi dire la specification et la varieté des substances simples.

(13) Ce detail doit envelopper une multitude dans l'unité ou dans le simple. Car tout changement naturel se faisant par degrés, quelque chose change et quelque chose reste ; et par consequent il faut que dans la substance simple il y ait une pluralité d'affections et de rapports, quoy qu'il n'y en ait point de parties.

II Sequitur ex hactenus dictis, mutationes naturales monadum a principio interno proficisci, propterea quod causa externa in ejus interius influere nequit. Et generaliter affirmare licet, *vim* non esse nisi principium mutationum. 12 Opus etiam est, ut præter principium mutationum detur quoddam schema ejus, quod mutatur, quod efficit, ut ita dicam, specificationem ac varietatem substantiarum simplicium. 13 Involvere illud debet multitudinem in unitate aut simplici. Omnis enim mutatio naturalis cum per gradus fiat, aliquid mutatur & aliquid remanet, consequenter in substantia simplici datur quædam pluralitas affectionum & relationum, quamvis partibus careat.



(11) De lo que acabamos de decir se sigue que los cambios naturales de las Mónadas proceden de un *principio interno*, puesto que una causa externa no puede influir en su interior (11). (*Teodicea*, § 396. § 400).

(12) Pero también es preciso que, además del principio del cambio, haya un *pormenor de lo que cambia*, que efectúe, por así decir, la especificación y la variedad de la sustancias simples.

(13) Ese pormenor debe envolver una multitud en la unidad o en lo simple. Pues, al hacerse todo cambio natural por grados, algo cambia y algo permanece; y es preciso, por consiguiente, que en la sustancia simple, aunque no haya partes, se dé cierta pluralidad de afecciones y relaciones.

(11) En el texto francés (Copia B) no aparece la especificación-definición de ese «principio interno» mediante la noción de «fuerza». La introducción de la noción de «fuerza» como principio metafísico significa oposición a la concepción mecanicista de la naturaleza, concepción cartesiana, según la cual la naturaleza, en cuanto mera extensión, está sometida exclusivamente a la ley de la inercia: «Ayant taché d'approfondir les principes mêmes de la Mécanique, pour rendre raison des loix de la nature que l'expérience faisoit connoître, je m'aperçûs que la seule consideration d'une *masse étendue* ne suffisoit pas, et qu'il falloit employer encor la notion de la *force*, qui est tres intelligible, quoyqu'elle soit du ressort de la Metaphysique» (*Système nouveau de la nature...*, Gerhardt, *Phil.*, IV, 478. Este texto contradice la tesis sostenida por Couturat, «Sur la métaphysique de Leibniz», *Revue de Métaphysique*, 1902, p. 21, según la cual la dinámica de Leibniz es reducible a la mecánica cartesiana y, por lo tanto, el concepto de «mónada», «fuerza» o «centro de fuerzas» queda «réduit à neant». Leibniz entiende aquí la fuerza como potencia interna de expansión: «La Force seroit ou Entéléchie ou Effort; car l'Entelechie (quoyqu'Aristote la prenne si généralement qu'elle comprenne encor toute Action et tout Effort) me paroist plustost convenir aux *Forces agissantes primitives*, et celuy d'Effort aux *derivatives*» (*Nouveaux Essais*, Lib. II, cap. XXI, § 2, Gerhardt, *Phil.*, V, 156).



(14) L'état passager qui enveloppe et représente une multitude dans l'unité, ou dans la substance simple, n'est autre chose que ce qu'on appelle la PERCEPTION, qu'on doit distinguer de l'apperception ou de la conscience, comme il paroitra dans la suite. Et c'est en quoi les Cartesiens ont fort manqué, aiant compté pour rien les perceptions dont on ne s'apperçoit pas. C'est aussi ce qui les a fait croire que les seuls Esprits estoient des Monades, et qu'il n'y avoit point d'Ames des Bêtes ny d'autres Entelechies; et qu'ils ont confondu avec le vulgaire un long étourdissement avec une mort à la rigueur, ce qui les a fait encore donner dans le prejuge scholastique des ames entièrement separées et a même confirmé les esprits mal tournés dans l'opinion de la mortalité des ames.

14 Status transiens, qui involvit ac representat multitudinem in unitate seu substantia simplici, non est nisi istud, quod *Perceptionem* appellamus, quam probe distinguere debemus ab apperceptione seu conscientia, quemadmodum in sequentibus patebit. Atque in hoc lapsi sunt Cartesiani, quod pro nihilo reputaverint perceptiones, quarum nobis non sumus conscii. Propter hanc quoque rationem sibi persuaserunt, solos spiritus esse monades, nec dari animas brutorum, nec alias entelechias, & cum vulgo longum stuporem cum morte rigorose sic dicta confuderunt: unde porro in prejudicium Scholasticorum de animabus prorsus separatis prolapsi & ingenia perversa in opinione de mortalitate animarum confirmata sunt.



(14) El estado transitorio que envuelve y representa una multitud en la unidad o en la sustancia simple no es sino eso que llamamos *Percepción*, que debemos distinguir de la apercepción o de la conciencia, como luego quedará de manifiesto (12). Y precisamente en este punto los cartesianos han caído en un grave error, por no haber tenido en cuenta para nada las percepciones de las que no nos apercebimos. A causa de esto también han creído que solamente los Espíritus eran Mónadas y que no había Almas de las Bestias ni otras Entelequias; y han confundido, junto con el vulgo, un largo aturdimiento con una muerte en sentido riguroso, por lo que han venido a caer de nuevo en el prejuicio escolástico de las almas completamente separadas, y han corroborado, incluso, a los espíritu retorcidos en la opinión de la mortalidad de las almas.

(12) El concepto de «percepción» es un concepto ontológico, frente al de «apercepción», que es psicológico o epistemológico. La percepción es un componente esencial, no del psiquismo humano, sino de todo ente sustancial. Todas las mónadas (sustancias simples) tienen (son) una relación perceptiva con el mundo. «Percepción» y «ente» aparecen, así, como dos «conceptos conjugados»: La percepción no es sino el conjunto de relaciones de cada ente con todos los demás, y el ente no es sino la unidad de una multiplicidad de relaciones dada en su situación concreta.

La distinción entre «percepción» y «apercepción» aparece en el § 19.



(15) [Et] L'Action du principe interne qui fait le changement ou le passage d'une perception à une autre, peut être appelé APPETITION : il est vrai que l'appetit ne sauroit toujours parvenir entièrement à toute la perception, où il tend, mais il en obtient toujours quelque chose, et parvient à des perceptions nouvelles.

(16) Nous experimentons nous mêmes une multitude dans la substance simple, lorsque nous trouvons que la moindre pensée dont nous nous appercevons, enveloppe une variété dans l'objet. Ainsi tous ceux qui reconnoissent que l'Ame est une substance simple doivent reconnoitre cette multitude dans la Monade ; et Monsieur Bayle ne devoit point y trouver de la difficulté, comme il a fait dans son Dictionnaire article Rorarius.

15 Actio principii interni, qua fit mutatio seu transitus ab una perceptione ad alteram, *appetitus* appellari potest. Verum equidem est, quod appetitus non semper profus pervenire possit ad omnem perceptionem, ad quam tendit; semper tamen aliquid ejus obtinet atque ad novas perceptiones pervenit. 16 Ipsimet experimur multitudinem in substantia simplici, quandoquidem deprehendimus, minimam cogitationem, cujus nobis conscii sumus, involvere varietatem in objecto. Omnes itaque, qui agnoscunt, animam esse substantiam simplicem, hanc multitudinem in monade admittere debent, atque *Bailus* ea in re difficultates facessere non debebat, quemadmodum fecit in suo Dictionario, articulo *Rorarius*.



(15) La Acción del principio interno que produce el cambio o el paso de una percepción a otra puede llamarse *Apetición* (13). Si bien es cierto que el apetito no siempre puede acceder por entero a toda percepción a la que tiende, en cambio, siempre obtiene algo de ella y accede a nuevas percepciones.

(16) Nosotros mismos experimentamos una multitud en la sustancia simple, cuando descubrimos que el más mínimo pensamiento del que somos conscientes envuelve una variedad en el objeto. Así, pues, todos los que reconocen que el Alma es una sustancia simple deben reconocer esta multitud en la Mónada; y Bayle (14) no debió encontrar en esto dificultad alguna, como ha hecho en su *Dictionnaire*, artículo *Rorarius* (15).

(14) P. Bayle (1647 - 1706). El *Dictionnaire historique et critique*, 2 vols., Rotterdam, 1695 y 1697, es su obra fundamental, dedicada a la crítica de la tradición que hace de su autor el fundador de la crítica histórica. En el artículo *Rorarius*, al tratar de la inteligencia de los animales y de la unión del alma y el cuerpo, critica la hipótesis leibniziana de la armonía preestablecida. A esta crítica responde Leibniz en *Reponse aux Reflexions contenues dans la seconde édition du Dictionnaire critique de M. Bayle, article Rorarius, sur le système de l'Harmonie préétablie*, 1702, Gerhardt, *Phil.*, IV, 554 - 571.

(15) Girolamo Rorario (1485 - 1556), personaje oscuro, conocido por un pequeño tratado sobre la inteligencia de los animales, escrito en 1544. Fue legado de los Papas Clemente VII y Pablo III. Su obra quedó en el olvido hasta que un siglo más tarde fue publicada en París (1645) por G. Naude: *Hieronymi Rorarii, ex legati Pontificii, quod animalia bruta ratione utantur melius homine*.

(13) La apetición o apetito (*appetitus*) constituye el segundo concepto que sirve para explicar la esencia de la mónada. La *percepción* explica la mónada en cuanto determinada por el mundo (aspecto pasivo); el *apetito*, en cambio, nos la presenta en su aspecto activo, en el movimiento de una percepción a otra: «*Perception m'est la représentation de la multitude dans le simple; et l'appetit est la tendance d'une perception à une autre*» (*Lettre à Bourguet*, Dic. 1914, Gerhardt, *Phil.*, III, 574 - 75).



(17) On est obligé d'ailleurs de confesser que la PERCEPTION et ce qui en depend est INEXPLICABLE PAR DES RAISONS MECANIKES, c'est à dire, par les figures et par les mouvemens. Et feignant qu'il y ait une Machine, dont la structure fasse penser, sentir, avoir perception ; on pourra la concevoir aggrandie en conservant les mêmes proportions, en sorte qu'on y puisse entrer, comme dans un moulin. Et cela posé, on ne trouvera en la visitant au-dedans, que des pieces qui se poussent^(d) les unes les autres, et jamais de quoi expliquer une perception. Ainsi c'est dans la substance simple, et non dans le composé ou dans la machine qu'il la faut chercher. Aussi n'y a-t-il que cela qu'on puisse trouver dans la substance simple, c'est à dire, les perceptions et leurs changemens. C'est en cela seul aussi que peuvent consister toutes les ACTIONS INTERNES des substances simples.

17 Negari tamen nequit, perceptionem & quod indè pendet per rationes mechanicas explicari non posse, hoc est, per figuras & motum. Quodsi fingamus, dari machinam, quæ per structuram cogitet, sentiat, percipiat; non obstat quo minus hisdem proportionibus retentis sub majore mole, construi concipiatur, ita ut in eam aditus nobis concedatur tanquam in molendinum. Hoc supposito, intus nil deprehendemus nisi partes se mutuo impellentes, nec unquam aliud quidpiam; per quod perceptio explicari queat. Hoc itaque in substantia simplici, non in composita seu machina querendum. Imo etiam præter istud in substantia simplici non reperietur aliud, hoc est, præter perceptiones earumque mutationes in ea nil datur. Atque in hoc solo consistere debent omnes *actiones interne* substantiarum simplicium.

(d) Gerhardt: qui poussent. [Correcto en Gerhardt].



(17) Hay que reconocer, por otra parte, que la *percepción* y lo que de ella depende resultan *inexplicables por razones mecánicas*, esto es, por medio de las figuras y de los movimientos. Porque, imaginémosnos que haya una máquina cuya estructura la haga pensar, sentir y tener percepción; se la podrá concebir agrandada, conservando las mismas proporciones, de tal manera que podamos entrar en ella como en un molino. Esto supuesto, una vez dentro, no hallaremos sino piezas que se impelen unas a otras, pero nunca nada con que explicar una percepción. Así, pues, esto hay que buscarlo en la sustancia simple, no en lo compuesto o en la máquina. Más aún, no cabe hallar en la sustancia simple otra cosa excepto esto, es decir, excepto las percepciones y sus cambios. Y solamente en esto también pueden consistir todas las *Acciones internas* de las sustancias simples.



(18) On pourroit donner le nom d'Entelechies à toutes les substances simples, ou Monades créées, car elles ont en elles une certaine perfection (ἔχουσι τὸ ἐντελές), il y a une suffisance (ἀντάρκεια) qui les rend sources de leurs actions internes et pour ainsi dire, des Automates incorporels.

(19) Si nous voulons appeler Ame tout ce qui a PERCEPTIONS et APPETITS dans le sens general que je viens d'expliquer, toutes les substances simples ou Monades créées pourroient estre appelées Ames ; mais comme le sentiment est quelque chose de plus qu'une simple perception, je consens que le nom general de Monades et d'Entelechies suffise aux substances simples qui n'auront que cela ; et qu'on appelle AMES seulement celles dont la perception est plus distincte et accompagnée de memoire.

18 Nomen *Entelechiarum* imponi posset omnibus substantiis simplicibus seu monadibus creatis. Habent enim in se certam quandam perfectionem (ἔχουσι τὸ ἐντελές) datur quædam in iis sufficientia (ἀντάρκεια) vi cuius sunt actionum suarum internarum fontes quali automata incorporea. 19 Quodsi *animam* appellare libet, quicquid perceptionem & appetitum habet in sensu generali, quem modo explicavimus ; omnes substantiæ simplices aut monades create appellari possent animæ. Enimvero cum appereceptio aliquid amplius importet quam simplicem quandam perceptionem, consultius est, ut nomen generale monadum & entelechiarum sufficiat substantiis simplicibus, qui simplici perceptione gaudent, & animæ appellentur tantummodo istæ, quarum perceptio est magis distincta & cum memoria conjuncta.



(18) Se podría dar el nombre de Entelequias (16) a todas las sustancias simples o Mónadas creadas, pues tienen en sí una cierta perfección (ἔχουσι τὸ ἐντελές), y se da en ellas una suficiencia (αὐτάρκεια) que las convierte en origen de sus acciones internas y, por así decir, en autómatas incorpóreos. (*Teodicea*, § 87).

(19) Si se quiere llamar Alma a todo lo que tiene *percepciones* y *apetitos* en el sentido general que acabamos de explicar, entonces todas las sustancias simples o Mónadas creadas podrían llamarse Almas; pero como el sentimiento (17) es algo más que una simple percepción, estoy de acuerdo en que basta el nombre general de Mónadas y de Entelequias para las sustancias simples que sólo gozan de eso, y en que se llamen *Almas* solamente aquellas cuya percepción es más distinta y va acompañada de memoria (18).

(16) El término «entelequia» (ἐντελέχεια) fue creado por Aristóteles, quien, sin embargo, no lo emplea con un significado constante. A veces, distingue ἐντελέχεια de ἐνέργεια, entendiéndolo por ἐνέργεια la acción mediante la cual algo llega de la posibilidad a la esencia plena y perfecta, significando, entonces, ἐντελέχεια esa perfección (*Confert, Metafísica* θ, 3, 1047 a.; *Metafísica*, θ, 8, 1050 a). Otras veces, en cambio, no mantiene la distinción entre ambos términos, sino que los toma como sinónimos y opuestos a δύναμις (*Confert, Física*, γ, 1, 200 b; 201 a, 10, 20, 28, etc.). Leibniz determina el significado del término «entelequia», esto es, el concepto de «perfección», en el § 41 como «la magnitud de la realidad positiva». Véase también nota al § 54: «Est enim perfectio nihil aliud quam essentiae quantitas».

(17) En el § 14 ha introducido la distinción entre *percepción* y *apercepción* (o conciencia). En este párrafo aparece la explicación de la distinción allí introducida. El texto latino mantiene el término «apercepción»; el francés, en cambio, da el término «sentimiento», con lo que se desdibuja la distinción. Ha de entenderse «sentimiento» como «facultad de sentir»: Que los animales no tienen «sentimiento» quiere decir que «no sienten nada» (*Confert, Théodicée*, § 10, Gerhardt, *Phil.*, VI, 56).

(18) «Merece la pena —dice Brucker, *G.G. Leibnizii vita*, apud Dutens, *o. cit.* I, pág. CLIV, nota 7— comparar estas afirmaciones de Leibniz con el sistema de T. Campanella en *Del senso delle cose e della magia* (1604), [edic. A. Bruers, Bari, 1925]. Consta que Leibniz leyó los libros de Campanella, pero no podemos decir si tomó de Campanella la percepción de las mónadas; pero a un hombre tan agudo le bastaba suponer la armonía de los reinos de Dios, para concluir que resultaba necesaria cierta representación del mundo en las mónadas».



(20) Car nous experimentons en nous mêmes un Etat ou nous nous (*sic*) souvenons de rien et n'avons aucune perception distinguée; comme lorsque nous tombons en defaillance, ou quand nous sommes accablés d'un profond sommeil sans aucun songe. Dans cet état l'ame ne diffère point sensiblement d'une simple Monade; mais comme cet état n'est point durable, et qu'elle s'en tire, elle est quelque chose de plus.

(21) Et il ne s'ensuit point qu'alors la substance simple soit sans aucune perception. Cela ne se peut pas même par les raisons susdites; car elle ne sçauroit [*périr*] >périr, elle ne sauroit aussi< subsister sans quelque affection qui n'est autre chose que sa perception: mais quand il y a une grande multitude de petites perceptions, ou il n'y a rien de distingué, on est étourdi; comme quand on tourne continuellement d'un même sens plusieurs fois de suite >où< il vient un vertige^(e) qui peut nous faire evanouir et qui ne nous laisse rien distinguer. Et la mort peut donner cet état pour un tems^(e) aux animaux.

20 In

nobis enim ipsis experimur statum quendam, in quo nihili recordamur nec ullam perceptionem distinctam habemus, veluti cum deliquio animi laboramus, aut quando somno profundo absque infomnio oppressi sumus. In hoc statu anima quoad sensum non differt a simplici monade. Sed cum status iste non perduret, aliquid amplius sit necesse est. 21 Atque inde non sequitur, quod tunc substantia simplex careat omni perceptione. Fieri hoc nequit per rationes modo dictas: neque enim perire, nec sine omni variatione subsistere posset, quæ aliud esse nequit quam ipsius perceptio. Enimvero quando ingens adest exiguarum perceptionum multitudo, ubi nihil distincti occurrit, mens stupet, quemadmodum in gyrum aliquoties celeriter acti vertigine corripimur, qui attentionem evanescere facit, ita ut nihil distinguere valeamus. Illiusmodi statum ad tempus animalibus mors conciliare valet.

(e) Gerhardt: vestige. [Correcto en Robinet].

(e') Gerhardt: temps. [Correcto en Robinet].



(20) Pues en nosotros mismos experimentamos cierto Estado en el que no nos acordamos de nada ni tenemos percepción distinta alguna, como cuando sufrimos un desmayo o cuando estamos dominados por un profundo sueño pero sin ningún ensueño. En ese estado el alma no difiere sensiblemente (19) de una simple Mónada; pero, como ese estado no perdura y el alma sale de él, ésta es algo más. (*Teodicea*, § 64).

(21) De ahí no se sigue que la sustancia simple carezca en tal caso de toda percepción. Esto no puede suceder por las razones antedichas: Puesto que no puede perecer, tampoco puede subsistir sin alguna afección, la cual no es otra cosa que su percepción. Pero, cuando se da una gran multitud de exiguas percepciones en donde no ocurre nada distinto, uno se queda aturdido; como cuando giramos continuamente en un mismo sentido muchas veces seguidas: nos sobreviene, entonces, un vértigo que puede producirnos un desvanecimiento y que no nos permite distinguir nada. La muerte puede deparar ese estado por cierto tiempo a los animales.

(19) «sensiblemente», esto es, en cuanto a la facultad de sentir.



(22) Et comme tout present état d'une substance simple est naturellement une suite de son état precedent, tellement que le present y est gros de l'avenir.

(23) Donc, puisque reveillé de l'étourdissement on s'APERÇOIT de ses perceptions, il faut bien qu'on en ait eu immediatement auparavant, quoiqu'on ne s'en soit point apperçû ; car une perception ne sauroit venir naturellement que d'une autre perception, comme un mouvement ne peut venir naturellement que d'un mouvement.

22 Et

quemadmodum omnis præsens substantiæ simplicis status naturaliter ex statu præcedente consequitur, ita ut præsens sit gravidus futuro; 23 itaque cum evigilantes ab isto stupore perceptionum nostrarum conscii sumus, necesse omnino est ut aliquas immediate antea habuerimus, quamvis earum conscii non fuerimus. Etenim perceptio naturaliter non oritur nisi ex alia perceptione, quemadmodum motus naturaliter non oritur nisi ex motu.



(22) Y lo mismo que todo estado presente de una sustancia simple es una consecuencia natural de su estado precedente, así también el presente está grávido del futuro (20). (*Teodicea*, § 360).

(23) Así, pues, dado que al despertar de ese aturdimiento nos *apercibimos* de nuestras percepciones, es de todo punto necesario que las hayamos tenido inmediatamente antes, aun cuando no nos hayamos apercebido de ellas; pues una percepción no puede surgir naturalmente más que de otra percepción, lo mismo que un movimiento no puede surgir naturalmente más que de otro movimiento (21). (*Teodicea*, §§ 401-403).

(20) En virtud del Principio de Razón cada mónada produce en sí, según las leyes del movimiento, una serie de modificaciones de las que la siguiente tiene siempre su razón de ser en la que le precede, de ahí que el futuro debe estar contenido de algún modo en el presente.

(21) La percepción, entendida como un conjunto de relaciones (*confert*, nota 12), ha de quedar determinada mediante unas coordenadas temporales, § 22, y ontológicas, § 23.



(24) L'on voit par là que, si nous n'avions rien de distingué et pour ainsi dire de relevé, et d'un plus haut goût dans nos perceptions, nous serions toujours dans l'étourdissement. Et c'est l'état des Monades toutes nûes.

(25) Aussi voïons nous que la Nature a donné des perceptions relevées aux animaux, par les soins qu'elle a pris de leur fournir des organes qui ramassent plusieurs raïons de lumière ou plusieurs ondulations de l'air, pour les faire avoir plus d'efficace par leur union. Il y a quelque chose d'approchant dans l'odeur, dans le goût et dans l'attouchement, et peut-être dans quantité d'autres sens, qui nous sont inconnûs. Et j'expliqueray tantôt, comment ce qui se passe^(f) dans l'Ame represente ce qui se fait dans les organes.

24 Apparet inde, nos, quando nihil distincti & ut ita loquar, sublimis ac gustus altioris in nostris perceptionibus habemus, in perpetuo fore stupore. Atque is monadum nudarum status est. 25 Videmus etiam, naturam dedisse animantibus perceptiones sublimes, dum iis organa concessit, quæ complures radios luminis aut complures undulationes aeris colligunt, ut per unionem fiant magis efficaces. Simile quid in odore, sapore & tactu, forsitan in alijs etiam sensationibus bene multis, sed nobis incognitis, occurrit: atque mox explicabo, quomodo, quod in anima accidit, representet illud, quod fit in organis.

(f) Gerhardt: ce qui passe. [Correcto en Gerhardt].



(24) Por eso, es evidente que, si no tuviéramos en nuestras percepciones nada distinto y, por así decir, relevante y de gusto sobresaliente, estaríamos en un perpetuo aturdimiento. Este es, precisamente, el estado de las Mónadas completamente desnudas (22).

(25) Vemos también que la Naturaleza ha dado percepciones relevantes a los animales por el cuidado que ha puesto en dotarlos de órganos que reúnan muchos rayos de luz o muchas ondulaciones del aire, para hacer que mediante esa unión tengan mayor eficacia. Algo similar ocurre en el olor, en el gusto y en el tacto, y acaso también en otros muchos sentidos que nos son desconocidos. Luego explicaré cómo lo que sucede en el Alma representa lo que ocurre en los órganos.

(22) En la clasificación de las mónadas, según los grados de percepción, las mónadas *desnudas* constituyen la clase inferior: aquéllas que tienen percepción, pero no apercepción o conciencia. La segunda clase son las que tienen percepción, conciencia y memoria: los animales (seres animados), *confert*, §§ 26, 27 y 28. Finalmente, la tercera clase son las mónadas que tienen percepción, conciencia, memoria y razón: las almas racionales o espíritus, *confert*, § 29. Véase la misma clasificación de las mónadas en *Principes de la nature et de la grace, fondez en raizon*, § 4, Gerhardt, *Phil.*, VI, 599-600.



(26) La memoire fournit une espece de CONSECUTION aux ames, qui imite la raison mais qui en doit être distinguée. C'est que nous voyons que les animaux, ayant la perception de quelque chose qui les frappe et dont ils ont eu perception semblable auparavant, s'attendent par la representation de leur memoire à ce qui y a été joint dans cette perception precedente et sont portés à des sentimens semblables à ceux qu'ils avoient pris alors. Par exemple : quand on montre le bâton aux chiens, ils se souviennent de la douleur, qu'il leur a causée et crient et fuient.

(27) Et l'imagination forte qui les frappe et emeut vient ou de la grandeur ou de la multitude des perceptions precedentes. Car souvent une impression forte fait tout d'un coup l'effét d'une longue HABITUDE, ou de beaucoup de perceptions mediocres reiterées.

26 Memoria speciem *consecutionis* suppeditat animabus, quæ rationem imitatur, sed ab ea distingui debet. Videmus ideo, animantia, dum percipiunt objectum, quod ipsa ferit, & cujus similem perceptionem antea habuere, per representationem memoriæ expectare, quod eidem in perceptione præcedente jungebatur, & ad sensationes ferri similes iis, quas tum habuerant. E. gr. Quando baculus monstratur canibus, doloris, quem ipsis causatus est, recordantur, clamant & fugiunt. 27 Et imaginatio fortis, quæ ipsos ferit ac movet, vel a magnitudine, vel a multitudine perceptionum præcedentium proficitur. Interdum enim idem est impressionis fortis uno ictu factæ effectus, qui diurni habitus aut multarum perceptionum mediocrium sæpius repetitarum.



(26) La memoria proporciona a las almas una especie de *consecución*, que imita a la razón, pero de la que debe distinguirse. Por eso vemos que los animales, cuando perciben un objeto que los hiere y del que han tenido anteriormente una percepción similar, esperan, por la representación de su memoria, lo que a dicho objeto iba unido en la anterior percepción y se ven impelidos a sentimientos similares a los que entonces tuvieron. Por ejemplo, cuando se muestra el bastón a los perros, se acuerdan del dolor que les ha causado y, entonces, aúllan y huyen. (*Teodicea*, Preliminares, § 65).

(27) Y la fuerte imaginación que los hiere y pone en movimiento procede o de la magnitud o de la multitud de las percepciones precedentes. Pues, muchas veces, una fuerte impresión produce de un golpe el efecto de un *hábito* prolongado o de muchas percepciones mediocres reiteradas.



(28) Les hommes agissent comme les bêtes, en tant que les consecutions de leurs perceptions ne se font que par le principe de la memoire, [*et qu'ils n'agissent que comme des*] >ressemblant aux< Medecins Empiriques, qui ont une simple pratique sans theorie ; et nous ne sommes qu'Empiriques dans les trois quarts de nos Actions. Par exemple, quand on s'attend qu'il y aura jour demain, on agit en Empirique, parce que cela s'est toujours fait ainsi, jusqu'ici. Il n'y a que l'Astronome qui le juge par raison⁽⁹⁾

(29) Mais la connoissance des verités necessaires et éternelles est ce qui nous distingue des simples animaux et nous fait avoir la RAISON et les Sciences ; en nous élevant à la connoissance de nous-même et de Dieu. Et c'est ce qu'on appelle en nous Ame Raisonnable, ou ESPRIT.

28 Homines be-
stiarum instar agunt, quatenus consecutiones perceptionum,
quas habent, non nisi a principio memoriae pendent, & instar
Medicorum empiricorum agunt, qui simplici praxi absque
theoria utuntur. Et nos nonnisi empirici sumus in tribus acti-
onum nostrarum quartis e. gr. quando lucem diei crastini ex-
spectamus, empirice agimus, propterea quod constanter ita fa-
ctum fuit. Soli Astronomi per rationem judicant. 29 Enim-
vero cognitio veritatum necessariorum & æternarum est id,
quod nos ab animantibus simplicibus distinguit & rationis ac
scientiarum compotes reddit, dum nos ad cognitionem no-
stri atque Dei elevat. Atque hoc est istud, quod in nobis *ani-
ma rationalis sive spiritus* appellatur.

(9) Gerhardt: Sin referencia a la *Teodicea*. [Correcto en Gerhardt].

(28) Los hombres actúan como las bestias en tanto que las consecuciones de sus percepciones se rigen por el principio de la memoria; se parecen en esto a los Médicos Empíricos, que poseen meramente práctica sin teoría. Y nosotros no somos sino Empíricos en las tres cuartas partes de nuestras Acciones. Por ejemplo, cuando esperamos que mañana haya un nuevo día, actuamos empíricamente, porque así ha ocurrido siempre hasta ahora. Sólo el Astrónomo lo juzga por razón.

(29) Pero el conocimiento de las verdades necesarias y eternas es lo que nos distingue de los simples animales y nos convierte en poseedores de la *Razón* y de las Ciencias, al tiempo que nos eleva al conocimiento de nosotros mismos y de Dios. Y esto es lo que en nosotros se llama Alma Racional o *Espíritu*.



(30) C'est aussi par la connoissance des verités necessaires et par leurs abstractions que nous sommes élevés aux ACTES REFLEXIFS, qui nous font penser à ce qui s'appelle MOY et à considérer que ceci ou cela est en nous : et c'est ainsi qu'en pensant à nous, nous pensons à l'Être, à la Substance, au simple et au composé,^(h) à l'immateriel et à Dieu même; en concevant que ce qui est borné en nous, est en lui sans bornes. Et ces Actes reflexifs fournissent les objets principaux de nos raisonnemens.

(31) Nos raisonnemens sont fondés sur DEUX GRANDS PRINCIPES, CELUY DE LA CONTRADICTION en vertu duquel nous jugeons FAUX, ce qui en enveloppe, et VRAI ce qui est opposé ou contradictoire au faux.

30 Cognitioni veritatum necessariorum & earum abstractionibus acceptum referri debet, quod ad actus reflexos elevati sumus, quorum vi istud cogitamus, quod *Ego* appellatur, & hoc vel istud in nobis esse consideramus. Et inde etiam est, quod nosmet ipsos cogitantes de ente, de substantia cum simplici, tum composita, de immateriali & ipso Deo cogitemus, dum concipimus, quod in nobis limitatum est, in ipso sine limitibus existere. Atque hi actus reflexi præcipua largiuntur objecta ratiociniorum nostrorum. 31. Ratiocinia nostra duobus magnis principiis superstructa sunt. Unum est *principium contradictionis*, vi cujus *falsum* judicamus, quod contradictionem involvit, & *verum*, quod falso opponitur vel contradicit.

(h) Gerhardt: au simple ou au composé. [Correcto en Robinet].



(30) Por el conocimiento de las verdades necesarias y sus abstracciones nos elevamos, asimismo, a los *Actos reflexivos*, en virtud de los cuales pensamos en eso que se llama *Yo* y consideramos que hay en nosotros esto o aquello; y, así, resulta que, al pensar en nosotros, pensamos en el Ser, en la Sustancia, en lo simple y en lo compuesto, en lo inmaterial y en Dios mismo, en tanto que concebimos que lo que en nosotros es limitado es en él sin límites. Y estos Actos reflexivos suministran los principales objetos de nuestros razonamientos. (*Teodicea*, Prefacio* § 4.a.).

(31) Nuestros razonamientos se fundan en *dos grandes principios* (23). Uno es *el de contradicción* (24), en virtud del cual juzgamos *falso* lo que encierra contradicción, y *verdadero* lo que es opuesto a, o contradictorio con, lo falso. (*Teodicea*, §§ 44 y 169).

(23) Ambos principios son como corolarios de la noción leibniziana de verdad: «Semper igitur praedicatum seu consequens inest subiecto seu antecedenti, et in hoc consistit natura veritatis in universum... Hoc autem verum est in omni veritate affirmativa, universali aut singulari, necessaria aut contingente» (Couturat, *Opuscules...* p. 518).

(24) En tanto que constituye una vertiente de la noción de verdad, el Principio de Contradicción afirma que toda proposición idéntica es verdadera y que su contradictoria es falsa: «Principium nempe contradictionis, quod scilicet omnis propositio idéntica vera et contradictoria eius falsa est» (*Specimen inventorum de admirandis naturae Generalis arcanis*, Gerhardt, *Phil.*, VII, 309).



(32) Et CELUI DE LA RAISON SUFFISANTE, en vertu duquel nous considerons qu'aucun fait ne scauroit se trouver vrai, ou existent, aucune Enonciation veritable, sans qu'il y ait une raison suffisante pour quoi il en soit ainsi et non pas autrement. Quoi que ces raisons le plus souvent ne puissent point nous être connûes.

(33) > Il y a deux sortes de VERITÉS, celles de RAISONNEMENT et celles de FAIT. Les verités de Raisonnement sont nécessaires <[et celles de fait sont contingentes] <et leur opposé est impossible, et celles de fait sont contingentes et leur opposé est possible.> Quand une verité est nécessaire, on en peut trouver la raison par l'analyse, la resolvant en idées et en verités plus simples jusqu'à ce qu'on vienne aux primitives.

(34) C'est ainsi que chez les Mathematiciens, Les THEOREMES de speculation et les CANONS de pratique sont reduits par l'Analyse aux Definitions, Axiomes et Demandes.

32. Alterum est principium rationis sufficientis, vi cuius consideramus, nullum factum reperiri posse verum, aut veram existere aliquam enunciationem, nisi adsit ratio sufficiens, cur potius ita sit quam aliter, quamvis rationes istæ sæpissime nobis incognitæ esse queant. 33 Quando veritas necessaria, ratio reperiri potest per analysin, dum eam resolvimus in ideas & veritates simpliciores, donec ad primitivas perventum fuerit. 34 Hoc pacto apud Mathematicos *theoremata* speculationis & *canones* praxeos reducuntur per analysin ad definitiones, axiomata & postulata.



(32) El otro es *el de razón suficiente* (25), en virtud del cual consideramos que no puede hallarse ningún hecho verdadero o existente ni ninguna Enunciación verdadera sin que asista una razón suficiente para que sea así y no de otro modo, aun cuando esas razones nos puedan resultar, en la mayoría de los casos, desconocidas. (*Teodicea*, §§ 44 y 196).

(33) Hay dos clases de *verdades*: Las de *Razón* y las de *Hecho*. Las verdades de Razón son necesarias y su opuesto es imposible; y las de hecho son contingentes y su opuesto es posible (26). Cuando una verdad es necesaria, se puede hallar su razón por medio del análisis, resolviéndola en ideas y verdades más simples hasta llegar a las primitivas (27). (*Teodicea*, §§ 170, 174, 189, 280-282, 367, Resumen: Objc. 3.).

(34) Es de este modo como, entre los matemáticos, los *Teoremas* de especulación y los *Cánones* de práctica son reducidos por medio del Análisis a las Definiciones, Axiomas y Postulados (28).

(25) El Principio de Razón Suficiente constituye la otra vertiente de la noción de verdad y completa el Principio de Contradicción: es su recíproca lógica y, en cuanto tal, afirma que toda proposición verdadera es analítica, es decir, virtualmente idéntica. Sirve para demostrar las verdades contingentes que no podemos probar directamente (*Confert*, Couturat, *La logique...*, 214-215. En sentido general, este principio no significa sino esto: Que se debe poder dar razón de toda verdad («quod omnis veritatis reddi ratio potest», *Specimen inventorum...*, Gerhardt, *Phil.*, VII, 309). Por qué Leibniz emplea del nombre de «Razón Suficiente» *confert* Bilfinger, *Dilucidationes philosophicae de Deo, anima humana, mundo, et generalibus rerum affectionibus*. Tubinga, 1768. Sec. I, cap. 3, § 70, pág. 56. El Principio de Razón aparece enunciado por primera vez en *Theoria motus abstracti* (1671), Gerhardt, *Phil.*, IV, 232. Pero fue formulado de diferentes modos: como principio de razón determinante, como principio de la conveniencia o elección de lo mejor, como principio de la armonía. En la medida en que es independiente de las causas finales, aparece en Espinosa, *Ética*. Parte I, prop. 11, § 2 (trad. Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, 1975, p. 59): «De de assignarse a cada cosa una causa, o sea, una razón, tanto de su existencia, como de su no existencia».

(26) El texto francés añade la distinción y caracterización de las «verdades de razón» y las «verdades de hecho». Como en otros varios lugares (*Principes de la Nature et de la grace*, §§ 7 y 11; 2ª carta a Clarke, § 1, Gerhardt, *Phil.*, VII, 355; *Carta a Bourguet* de 1713, Gerhardt, *Phil.*, III, 558; etc.), Leibniz parece indicar aquí que hay un orden de verdades (las necesarias) —las proposiciones de la Lógica y de las Matemáticas— para cuya demostración basta el Principio de Contradicción y no se necesita el Principio de Razón Suficiente: «Hoc principio [reddendae rationis] non indiget Aritmetica et Geometria, sed indiget Physica et Mechanica» (*Specimen inventorum...*, Gerhardt, *Phil.*, VII, 309).

(27) Leibniz distingue entre el análisis de las cosas y el análisis de las verdades (*Initia et Specimina Scientiae novae Generalis pro Instaurazione et Augmentis Scientiarum*, Gerhardt, *Phil.*, VII, 83 - 84). El análisis de las verdades no es tan largo ni tan difícil como el análisis de las cosas; no exige remontarse indefinidamente de principio en principio, resultando, así, imposible, como señalaba Pascal (*De l'Esprit géométrique*, sec. I). Basta constatar que el sujeto contiene el predicado, para asegurar la verdad de la proposición, aun sin acabar el análisis del sujeto o del predicado.



(35) Et il y a enfin des idées simples dont on ne sauroit donner la définition ; il y a aussi des Axiomes et Demandes ou en mot (*sic*), des PRINCIPES PRIMITIFS, qui ne sçauroient être prouvés et n'en ont point besoin aussi ; et ce sont les ÉNONCIATIONS IDENTIQUES >dont l'opposé contient une contradiction expresse.<

(36) Mais la RAISON SUFFISANTE se doit trouver aussi dans LES VERITÉS CONTINGENTES OU DE FAIT, c'est à dire, dans la suite des choses [*qui se trouvent dans*] >repandues par< l'univers des créatures ; où la resolution en raisons particulières pourroit aller à un detail sans bornes, à cause de la variété immense des choses de la Nature et de la division des corps à l'infini. Il y a une infinité de figures et de mouvemens presents et passés qui entrent dans la cause efficiente de mon ecriture presente, [*une*] >et il y a une< infinité de petites inclinations et dispositions de mon ame, presentes et passées qui entrent dans la cause finale.

35 Et

dantur tandem *idea simplices*, quarum definitiones dare non licet: Dantur etiam axiomata & postulata, aut verbo *principia primitiva*, quæ probari nequeunt, nec probatione indigent, atque ista sunt enunciationes identicæ. 36 Enimvero *ratio sufficiens* reperiri etiam debet in veritatibus contingentibus vel facti, hoc est, in serie rerum, quæ reperitur in universo creaturarum, ubi resolutio in rationes particulares progredi posset in infinitum, propter immensam rerum naturalium varietatem & divisionem corporum in infinitum. Datur infinitudo figurarum & motuum præsentium atque præteritorum, qui ingrediuntur in causam efficientem scripturæ meæ præsentis, & infinitudo exiguarum inclinationum ac dispositionum animæ meæ, præsentium atque præteritarum, quæ ingrediuntur in causam finalem.



(35) Y se dan, finalmente, ideas simples, de las que no cabe dar definición. También hay Axiomas y Postulados o, en una palabra, *principios primitivos*, que no pueden probarse ni necesitan prueba; son éstos las *Enunciaciones idénticas*, cuyo opuesto encierra una contradicción expresa (29).

(36) Pero la *razón suficiente* tiene que aparecer también en las *verdades contingentes o de hecho*, esto es, en la serie de las cosas esparcidas por el universo de las criaturas, en donde la resolución en razones particulares podría descender hasta un por menor sin límites (30), a causa de la inmensa variedad de las cosas de la Naturaleza y de la división de los cuerpos al infinito (31). Hay una infinidad de figuras y de movimientos, presentes y pasados, que entran en la causa eficiente de mi escritura actual; y hay una infinidad de ligeras inclinaciones y disposiciones de mi alma, tanto presentes como pasadas, que entran en la causa final. (*Teodicea*, §§ 36, 37, 44, 45, 49, 52, 121, 122, 337, 340, 344).

(28) Porque, como insiste en su réplica a Conring, las verdades matemáticas dependen de definiciones, axiomas y postulados: «Manifestum est in illis scientiis quas purae matheseos esse dicunt, omnia pendere a definitionibus, axiomatis et postulatibus» (*Carta a Conring*, 1678, Gerhardt, *Phil.*, I, 205).

(29) El análisis de las ideas consiste en la definición y el análisis de las verdades consiste en la demostración. Toda demostración, a su vez, consiste en una concatenación de definiciones: «Ego semper putavi, Demonstrationem nihil aliud esse quam catenam definitionum» (*Carta a Conring* de 3 Enero 1678, Gerhardt, *Phil.*, I, 185). Conring le había objetado que hay proposiciones indemostrables: Los axiomas. Pero Leibniz lo niega: Todas las proposiciones, excepto las idénticas y las empíricas, son demostrables, si bien se puede o se debe admitir axiomas o postulados sin demostración: «axiomata ego non, ut ais, ἀναπόδεκτα, sed tamen plerumque non necessaria demonstratu esse arbitror. Demonstrabilia vero esse pro certo habeo» (*Carta a Conring* de 3 Enero 1678, Gerhardt, *Phil.*, I, 188).

(30) Las verdades contingentes o de hecho no son demostrables por medio del análisis, como las verdades de razón, puesto que su demostración exige un análisis infinito y sólo un entendimiento infinito puede efectuarlo: «Propositio vera contingens non potest reduci ad identicas, probatur tamen, ostendendo continuata magis magisque resolutione accedi quidem perpetuo ad identicas, numquam tamen ad eas perveniri. Unde solius Dei est, qui totum infinitum Mente complectitur, nosse certitudinem omnium contingentium veritatum» (*Generales Inquisitiones de Analysis notionum et veritatum*, § 134, Couturat, *Opuscules...*, 393; *confert*, asimismo, *De Scientia universalis seu Calculo philosophico*, Gerhardt, *Phil.*, VIII, 200). Leibniz aduce ejemplos matemáticos para ilustrar el análisis de las verdades de hecho: No podemos obtener la conclusión completa de una verdad de hecho, lo mismo que no podemos indicar el punto de contacto de una asíntota o recorrer totalmente una serie infinita, *confert*, *Generales Inquisitiones...*, § 135-136, Couturat, *Opuscules...*, 393.

(31) Leibniz defiende el *infinito en acto* en la naturaleza, lo cual no supone que haya un número infinito, esto es, no supone el *infinito matemático* real: «Argumenta contra infinitum actu, supponunt, hoc admissio dari numerum infinitum, item infinita omnia esse aequalia. Sed sciendum, revera aggregatum infinitum neque esse unum totum, aut magnitudine praeditum, neque numero constare» (*Epistola ad Patrem des*



(37) Et comme tout ce DETAIL n'enveloppe que d'autres contingens antérieurs ou plus détaillés, dont chacun a encore besoin d'une Analyse semblable pour en rendre raison, on n'en est pas plus avancé : et il faut que la raison suffisante ou dernière soit hors de la suite ou SERIES de ce détail des contingences, quelque'infini qu'il pourroit être.

(38) Et c'est ainsi que la dernière raison des choses doit être dans une substance nécessaire, dans laquelle le détail des changemens ne soit qu'eminemment, comme dans la source : et c'est ce que nous appellons DIEU.

(39) Or cette substance étant une raison suffisante de tout ce détail, lequel aussi est lié partout ; IL N'Y A QU'UN DIEU ET CE DIEU SUFFIT.

(40) On peut juger aussi que cette Substance Supreme qui est unique, universelle et nécessaire, n'ayant rien hors d'elle qui en soit independant, et étant une suite simple de l'être possible ; doit être incapable de limites et contenir tout autant de réalité qu'il est possible.

37 Et quemadmodum tota hæc series nonnisi aliâ contingentia anteriora involvit, quorum unumquodque simili analysi opus habet, ubi rationem reddere voluerimus, progressus nil juvat: necesse est, rationem sufficientem seu ultimam extra seriem contingentium reperiri, quantumvis infinita ponatur. 38 Propterea quoque ratio ultima rerum in substantia quadam necessaria contineri debet, in qua series mutationum nonnisi eminenter existat, tanquam in fonte suo. Atque istud ens est, quod *Deum* appellamus. 39 Jam cum substantia ista sit ratio sufficiens omnis, istius seriei, quæ etiam prorsus connexa est; non nisi unus datur Deus, atque hic Deus sufficit. 40 Judicare etiam licet, quod substantia ista suprema, quæ est unica, universalis & necessaria, cum nihil extra se habeat, quod ab ea non dependeat, & simplex rerum possibilium series existat, limitum capax esse nequit & omnem realitatem possibilem continere debet.



(37) Y como todo este *pormenor* no contiene sino otros contingentes anteriores o más pormenorizados, cada uno de los cuales requiere asimismo, para dar razón de él, un Análisis similar, no hemos avanzado nada. Es preciso, pues, que la razón suficiente o última se encuentre fuera de la sucesión o *serie* de este pormenor de contingencias, por infinito que pudiera ser (32).

(38) Por eso, la razón última de las cosas debe encontrarse en una sustancia necesaria, en la que el pormenor de los cambios no exista sino eminentemente, como en su origen (33). Y esto es lo que llamamos *Dios*. (*Teodicea*, § 7).

(39) Ahora bien, al ser esta sustancia una razón suficiente de todo ese pormenor que, a su vez, está totalmente entrelazado, *no hay más que un Dios y este Dios basta*.

(40) Cabe juzgar, asimismo, que esa Sustancia Suprema, que es única, universal y necesaria —pues nada posee fuera de sí que sea independiente de ella, y es una simple sucesión del ser posible (34)— debe ser incapaz de límites y contener tanta realidad cuanta sea posible.

Bosses, 17 Marzo, 1706, Gerhardt, *Phil.*, II, 304). Sobre el infinito en acto véase: *Système nouveau de la nature...*, § 10, Gerhardt, *Phil.*, IV, 482; *Monadología*, § 65; *Principes de la nature et de la grace*, § 3, Gerhardt, *Phil.*, VI, 598; *Réponse a Foucher* (1693), Gerhardt, *Phil.*, I, 416.

La tesis de la *división* y no sólo *divisibilidad* de los cuerpos al infinito resulta fundamental dentro del esquema leibniciano de la armonía preestablecida. La divisibilidad supone que la agregación actual de partes posee cierta realidad, pero para Leibniz sólo las mónadas poseen realidad en sentido estricto. El cuerpo es un todo sólo en apariencia, pero no es tal para un entendimiento infinito: «Il es convenable à la souveraine sagesse de donner à ses ouvrages qui sont dans l'ordre naturel, une nature où tout soit lié par des raisons, en sorte que celui qui seroit asses clairvoyant y pourroit lire l'avenir et le passé dans le present, et même l'estat de tout l'univers dans celui de chaque partie. Ce qui ne se pourroit pourtant pas s'el n'y avoit partout des sous-divisions actuelles à l'infini, afin que tout se puisse ressentir de toute autre» (*Lettre à Coste*, 4 Julio 1706, Gerhardt, *Phil.*, III, 383).

(32) Leibniz, siguiendo la tradición, no acepta el *regressus ad infinitum* en la busca de las causas o demostraciones. A este propósito se encaminan las palabras de Aristóteles, *Segundos Analíticos*, II, 19, final: ἀποδείξεως αρχή, οὐκ ἀποδείξις, ὡς οὐδ' ἐπιστήμης, ἐπιστήμη.

(33) *Eminentemente* se opone a *formalmente*. Distinción escolástica: Una cosa está formalmente en otra, cuando la primera está en la segunda por entero y por relación directa. Una cosa está eminentemente en otra, cuando, siendo la primera causa y la segunda efecto, la causa y el efecto no son unívocos (de una misma clase), sino que la causa contiene al efecto por ser ella de más excelsa condición. Sto. Tomás recoge esta distinción en la *Summa Theológica*, I, q. IV, a. 2 c: «Quidquid perfectionis est in effectu, oportet inveniri in causa efectiva: vel secundum eandem rationem, si sit agens univocum, ut homo generat hominem, vel eminentiori modo, si sit agens aequivocum, sicut in sole est similitudo eorum quae generantur per virtutem solis». También Descartes emplea esta distinción, para probar la existencia de Dios, en sus *Meditaciones*, Respuesta a las segundas objeciones, Adam Tannery, p. 135. Traduc. Vidal Peña, *Meditaciones Metafísicas*. Alfabuara, Madrid, 1977, p. 112.



(41) D'où il s'ensuit que Dieu est absolument parfait ; la PERFECTION n'étant autre chose que la grandeur de la réalité positive prise précisément, en mettant à part les limites ou bornes dans les choses qui en ont. Et là, ou il n'y a point de bornes, c'est à dire, en Dieu, la perfection est absolument infinie.

(42) Il s'ensuit aussi que les creatures ont leurs perfections de l'influence de Dieu mais qu'elles ont leurs imperfections de leur nature propre, incapable d'être sans bornes. Car c'est en cela qu'elles sont distinguées de Dieu.

(43) Il est vrai aussi qu'en Dieu est non seulement la source des existences, mais encore celle des essences, en tant que réelles, ou de ce qu'il y a de réel dans la possibilité. C'est parce que l'Entendement de Dieu est la région des vérités éternelles, ou des idées dont elles dependent, et que sans lui il n'y auroit rien de réel dans les possibilités, et non seulement rien d'existent, mais encore rien de possible.

41 Unde sequitur, Deum esse absolute perfectum, cum perfectio non sit nisi magnitudo realitatis positivæ præcise sumta, sepositis rerum limitationibus. 42 Sequitur hinc etiam, creaturas habere perfectiones suas ab influxu Dei; sed imperfectiones a propria natura, essentiali sine limitibus incapaci. In eo enim a Deo distinguuntur. 43 Verum etiam est, in Deo non modo esse fontem existentiarum, verum etiam essentialium, quatenus reales sunt, aut ejus, quod in possibilitate reale est, Propterea intellectus Dei est regio veritatum æternarum aut idearum, unde dependent, & sine ipso nihil realitatis foret in possibilitatibus, & nihil non modo existeret, sed nihil etiam possibile foret.



(41) De donde se sigue que Dios es absolutamente perfecto, no siendo la *perfección* sino la magnitud de la realidad positiva tomada precisamente, dejando aparte los límites o lindes en las cosas que los tienen. Y allí donde no hay ningún límite, es decir, en Dios, la perfección es absolutamente infinita (35). (*Teodicea*, § 22, Prefacio, § 4. a.).

(42) Se sigue de ahí también que las criaturas obtienen sus perfecciones del influjo de Dios, y las imperfecciones, en cambio, de su propia naturaleza, incapaz de ser sin límites. En esto, precisamente, se distinguen de Dios (36). (*Teodicea*, §§ 20, 27-31, 153, 167, 377 y ss., 30, 380 y Resumen, Obejc. 5.).

(43) Es, asimismo, cierto que en Dios está el origen, no sólo de las existencias, sino también de las esencias, en tanto que son reales, o de aquello que en la posibilidad hay de real. Ello es debido a que el Entendimiento de Dios es la región de las verdades eternas o de las ideas de las que aquéllas dependen, y a que sin él no habría nada real en las posibilidades, y no sólo nada existente, sino tampoco nada posible (37). (*Teodicea*, § 20.).

(34) El texto latino cambia el sentido de la frase y con ello el razonamiento; y también las traducciones castellanas (excepto la de Azcárate), que, siguiendo la de Morente, rezan: «y que es una consecuencia simple del ser posible». La frase, pensamos, ha de ser entendida desde la teoría de las sucesiones y series, en el sentido de que la suma de todas las sustancias es indiscernible de Dios y, por lo tanto, idéntico con él, acercándose, así, a un panteísmo de tipo espinosiano, corroborado en el § 47: «Sólo Dios... es la sustancia simple originaria». Dios será, en este sentido, el límite de la serie indefinida, cuyos términos son los seres posibles.

(35) Para Descartes, Dios debe existir, porque es el ser más perfecto, porque posee todo lo que es posible (*Meditaciones Metafísicas*, V); pero, si existe porque —como luego dirá, coherentemente, Malebranche (*Entretien d'un philosophe chrétien avec un philosophe chinois*, § 1 y *Recherche de la Verité*, L. III, cap. 8)— es «el Ser», «el Ser en general», entonces se le atribuirá a Dios una existencia imprecisa y general, y no habrá prueba de Dios en general, porque no hay existencia de Dios en general. Por eso, Leibniz, refiriéndose a la mencionada expresión de Malebranche, dice: «Ce Pere disant que Dieu est l'Être en general, on prend cela pour un Être vague et notional, comme est le genre dans la Logique; et peu s'en faut qu'on n'accuse le Pere de M. d'Atheisme; ...mais l'Être absolu, qui diffère des Êtres, particuliers bornés, comme l'Espace Absolu et sans bornes diffère d'un Cercle ou d'un carré» (*Lettre à Remond de Montmort*, 4 Noviembre 1715, Gerhardt, *Phil.*, III, 659). Por eso, Leibniz habla, no del ser en general, sino del ser absoluto, siguiendo la tradición de Giordano Bruno.

(36) En esta imperfección o limitación de la naturaleza de las criaturas coloca Leibniz el mal metafísico (*Confert*, *Teodicea*, § 209, Gerhardt, *Phil.*, VI, 242); noción rechazada por los escolásticos como absurda, por cuanto que es imposible —dicen— que el mal sea alguna naturaleza o sustancia. En favor de su tesis aducen textos de Sto. Tomás y de S. Agustín. *Confert*, por ejemplo, S. Agustín, *De vera religione*, cap. XXIII: «Nullam naturam vel, si melius ita dicitur, nullam substantiam sive essentiam malum esse».

Sobre este punto sostuvo Leibniz varias controversias, especialmente con W. King, quien, en su libro *De origine mali*, Dublín - Londres, 1702, ataca las ideas leibnicianas sobre el mal y la voluntad divina. Leibniz le responde en sus *Remarques*



(44) Car il faut bien que, s'il y a une réalité dans les Essences ou possibilités, ou bien dans les vérités éternelles, cette réalité soit fondée en quelque chose d'existant et d'Actuel ; et par conséquent dans l'Existence de l'Être nécessaire, dans lequel l'Essence renferme l'Existence, ou dans lequel il suffit d'être possible pour être Actuel.

(45) Ainsi Dieu seul (ou l'Être Necessaire) a ce privilege, qu'il faut qu'il existe s'il est possible. Et comme rien ne peut empêcher la possibilité de ce qui n'enferme aucunes bornes, aucune négation, et par conséquent aucune contradiction, cela seul suffit pour connoître l'Existence de Dieu A PRIORI. Nous l'avons prouvée aussi par la réalité des vérités éternelles.

44 Etenim opus est, ut, si quid realitatis in essentiis aut possibilitatibus, aut potius in veritatibus æternis fuerit, hæc realitas fundetur in aliqua re existente & actuali, & consequenter in existentia entis necessari, in quo essentia includit existentiam, aut in quo sufficit esse possibile ut sit actuale. 45 Ita Deus solus (seu ens necessarium) hoc privilegio gaudet, quod necessario existat, si possibilis est. Et quemadmodum nihil possibilitatem ejus impedit, quod limitum expers, nec ullam negationem, consequenter nec contradictionem involvit; hoc unicum sufficit ad cognoscendum existentiam Dei a priori. Nos eam quoque probavimus per realitatem veritatum æternarum.



(44) Pues si alguna realidad hay en las Esencias o posibilidades o bien en las verdades eternas, es preciso que dicha realidad se funde en algo existente y Actual, y, por consiguiente, en la Existencia del Ser necesario, en el cual la Esencia encierra la Existencia, o en el cual ser posible basta para ser Actual. (*Teodicea*, §§ 184, 189, 335.).

(45) Así, sólo Dios (o el Ser Necesario) goza del siguiente privilegio: Es preciso que exista, si es posible (38). Y como nada puede impedir la posibilidad de lo que no contiene ningún límite, ninguna negación y, por consiguiente, ninguna contradicción (39), esto solo basta para conocer la Existencia de Dios *a priori*. También la hemos probado por la realidad de las verdades eternas.

sur le Livre de l'Origine du mal publié depuis peu en Angleterre, Gerhardt, *Phil.*, VI, 400 - 436. A favor de la tesis leibniziana puede verse: Ch. Wolf, *Manichaeism ante Manichaeos*, Hamburgo, 1707, sec. 3. n. 16.

(37) El entendimiento de Dios queda, así, definido como la región de las verdades eternas (τόπος εἰδῶν), en donde quedan realizadas todas aquellas cosas que de otro modo serían imaginarias, y de donde toman realidad las relaciones entre las diferentes mónadas, que es tanto como decir toman su ser (*confert*, *De rerum originatio radicali*, Gerhardt, *Phil.*, VII, 305) consistiendo la relación entre (el ser de) las mónadas en esa visión divina: *Esse est percipi*. La percepción es el entretrejimiento de una mónada con otra y, en tanto que la mónada es un todo, expresa las relaciones de ésta con el mundo, con lo cual todo ente queda determinado materialmente por su situación en el mundo. Y, en este sentido, la carencia de ventanas de las mónadas significaría la immanencia mundana de la mónada, apareciendo Dios como una mónada más (la *monas monadum*), en cuanto noción suprema del mundo. El ropaje teológico de la terminología empleada por Leibniz dificulta —como dice Heinz Holz, *Leibniz*. Trad. A. Sánchez Pascual, Tecnos, Madrid, 1970, p. 79— la indagación de la exacta comprensión de la realidad que en ella se da.

(38) Establecida la posibilidad de Dios, se puede concluir su existencia: «Si Deus est possibilis, sequitur quod existat; nam definitionibus non possumus tuto uti ad concludendum, antequam sciamus eas esse reales, aut nullam involvere contradictionem» (*Meditaciones de cognitione, veritate et ideis*, 1684, Gerhardt, *Phil.*, IV, 424. En este punto aparece la crítica al argumento ontológico de Descartes. El argumento de Descartes, dice Leibniz, es imperfecto, porque no estableció previamente que la idea de Dios es posible: «Se si rigurosa debet esse haec demonstratio, praedemonstranda est possibilitas. Scilicet non possumus de ulla Notione secure texere demonstrationes, nisi sciamus eam esse possibilem, nam de impossibilibus seu contradictionem involventibus etiam contradictoria possunt demonstrari» (*De Synthesi et Analysisi universali seu Arte inveniendi et iudicandi*, Gerhardt, *Phil.*, VII, 294, y también *Nuevos Ensayos*, lib. IV, cap. X, § 8, Gerhardt, *Phil.*, V, 419).

Las respectivas posiciones de Descartes y Leibniz frente al argumento ontológico son resultados de sus respectivos criterios de verdad o teorías de la Lógica. Para Leibniz el criterio de evidencia, como criterio de verdad, resulta insuficiente y falaz; ha de ser sustituido por este otro: Es posible y verdadera toda idea no contradictoria; y, para asegurarse de que una idea no encierra contradicción, basta descomponerla en sus elementos simples (*Confert*, *Couturat*, *La Logique...*, 196).

(39) La contradicción implica negación. La contradicción (ἀντίφασις) —dice Aristóteles— es esto: la afirmación y la negación opuestas (κατάφασις καὶ ἀπόφασις αἱ ἀντικείμεναι) (*De Interpretatione*, cap. 6, 17 a. 34-35. Y también, *Ibidem*, cap. 12, 21 a., 39).



[(46)] [*Mais nous*] Mais nous venons de la prouver aussi A POSTERIORI puisque des êtres contingens existent, lesquels ne sçauroient avoir leur raison dernière ou suffisante que dans l'être nécessaire, qui a la raison de son existence en luy-même.

(4 [7] 6) Cependant, il ne faut point s'imaginer avec quelques-uns que les vérités éternelles, étant dépendantes de Dieu, sont arbitraires et dépendent de sa volonté, comme des-Cartes paroist l'avoir pris et puis Monsieur Poiret. Cela n'est véritable que des vérités contingentes [*au lieu que les*] > dont le principe est la CONVENANCE ou le choix du MEILLEUR ; au lieu que les Vérités< Nécessaires dépendent uniquement de son entendement, et en sont l'objet interne.

(4 [8] 7) Ainsi Dieu seul est l'Unité Primitive, ou la substance simple originaire, dont toutes les Monades créées ou derivatives sont des productions ; et naissent, pour ainsi dire, par des Fulgurations continuelles de la Divinité de moment en moment, bornées par la receptivité de la creature, à laquelle il est essentiel d'être limitée.

46 Enimvero eandem jam probabimus a posteriori, quia scilicet res contingentes existunt, quæ rationem ultimam seu sufficientem habere nequeunt, nisi in ente necessario, quod rationem existentis sui in se ipso habet. 47 Nihilominus tamen cum nonnullis nobis imaginari debemus, veritates æternas, cum a Deo dependant, arbitrarias esse & a voluntate ipsius pendere, quemadmodum Cartesius & postea Poiretus statuit. Id verum non est nisi de veritatibus contingentibus, cum e contrario necessariz unice dependant ab intellectu ejus & sint objectum ipsius internum. 48 Ita DEUS solus est unitas primitiva seu substantia simplex originaria, cujus productiones sunt omnes monades creatæ aut derivativæ, & nascuntur, ut ita loquar, per continuas divinitatis fulgurationes per receptivitatem creaturæ limitatas, cui essentialis est esse limitatum.



Pero acabamos de probarla, asimismo, *a posteriori*, puesto que existen seres contingentes que no pueden tener su razón última o suficiente sino en el ser necesario, el cual tiene en sí mismo la razón de su existencia.

(46) Sin embargo, en ningún caso cabe imaginar, como algunos, que las verdades, al depender de Dios, son arbitrarias y dependen de su voluntad, tal como parece que Descartes y luego Poiret (40) han supuesto. Esto no es cierto más que respecto de las verdades contingentes, cuyo principio es la *conveniencia* o la elección de lo *mejor* (41); las Verdades Necesarias, por el contrario, dependen únicamente de su entendimiento y constituyen su objeto interno. (*Teodicea*, §§ 180 - 184, 185, 335, 351, 380.).

(47) Así, pues, sólo Dios es la Unidad Primitiva o la sustancia simple originaria, de la que son producciones todas las Mónadas creadas o derivadas; éstas nacen, por así decir, por continuas Fulguraciones de la Divinidad (42), de momento en momento, limitadas por la receptividad de la criatura, a la cual le es esencial ser limitada. (*Teodicea*, §§ 382 - 391, 398, 395.).

(40) Pierre Poiret, teólogo y filósofo místico, nacido en Metz, 1646 y muerto en Rhynsburg, 1719. En Filosofía profesó, en un principio, el cartesianismo, mas luego se distanció de su antiguo maestro y atacó el innatismo, así como también la teoría de Locke, defendiendo la teoría de las ideas infusas en su *Aeconomie divine*, 7 vols. Amsterdam, 1687. Las ideas cartesianas a las que hace referencia aquí Leibniz fueron expuestas en su *Cogitationum rationalium de Deo, anima et malo libri quatuor*, Amsterdam, 1677.

(41) Principio de la conveniencia o de la elección de lo mejor, expresión del principio de Razón y que rige la elección que Dios hace entre los diversos posibles que son *compatibles* o compatibles entre sí. Este principio señala la posición de Leibniz a igual distancia entre Descartes y Espinosa: «Cartesiani quidam putant, Leges naturae constitutas esse arbitrio quodam nudo, cui nulla subsit ratio...; alique sentiunt demonstrari eas posse ex quadam Geometrica necessitate. Neutrum verum est; ...Medium inter haec tenendum est, distinguendaeque veritates necessariae a contingentibus. Necessariae quales Arithmeticae, Geometricae, Logicae, fundantur in divino intellectu a voluntate independientes... At veritates contingentes oriuntur a voluntate Dei non mera, sed optime seu convenientissimi considerationibus, ab intellectu directa. Ex mero autem Dei arbitrio nihil omnino proficisci potest» (*Carta a Bourguet*, 11 Abril 1710, Gerhardt, *Phil.*, III, 550). Todos los posibles tienden a la existencia en proporción a su perfección, y la elección de Dios viene determinada con todo rigor por su sabiduría y su bondad, de modo que, de todas las combinaciones posibles, llega infaliblemente a la existencia la que encierra mayor perfección, es decir, mayor grado de esencia o de realidad: «Omnia possibilia, seu essentiam vel realitatem possibilem experimentia, pari iure ad essentiam tendere pro quantitate essentiae seu realitatis, vel pro gradu perfectionis quem involvunt; est enim perfectio nihil aliud quam essentiae quantitatis» (*De rerum originatione radicali*, 1697, Gerhardt, *Phil.*, VII, 303).

Esta distinción y atribución a Dios de dos facultades distintas ha sido considerada por Schelling (*Einleitung in die Philosophie der Mytologie*, Apéndice. En *Schelling Werke*, München, T. 5, pp. 757 - 772) como expresión del racionalismo en su estado teológico, superado con Kant. Si en tiempos de Leibniz —dice Schelling— tal racionalismo hubiese sido representado por un sistema filosófico, sin tener que acudir a la Teología, como se vió obligado Leibniz, hubiese sido más natural y simple buscar



(48) Il y a en Dieu la PUISSANCE, qui est la source de tout, puis la CONNOISSANCE qui contient le detail des idées, et enfin la VOLONTÉ, qui fait les changemens ou productions selon le principe du meilleur. >[*Et c'est ce qui repond*]< Et c'est ce qui répond à ce qui dans les Monades créées fait le Sujét ou la Base, la Faculté Perceptive et la Faculté Appetitive. Mais en Dieu ces attributs sont absolument infinis ou parfaits ; et dans les Monades créées ou dans les Entelechies (ou perfectihabies, comme Hermolaus Barbarus traduisoit ce mot) ce n'en sont que des imitations, à mesure qu'il y a de la perfection.

(49) La creature est dite AGIR au dehors en tant, qu'elle a de la perfection ; et PATIR d'une autre, en tant qu'elle est imparfaite. Ainsi l'on attribue l'ACTION à la Monade, en tant qu'elle a des perceptions distinctes et la passion⁽ⁱ⁾ en tant, qu'elle en a de confuses.

40 Datur in DEO

potentia, quæ est fons omnium, deinde cognitio, quæ continet idearum schema, & tandem voluntas, quæ mutationes efficit seu productiones secundum principium melioris. 50 Atque hoc est istud, quod respondet ei, quod in monadibus creatis facit subiectum seu basin facultatis perceptivæ & facultatis appetitivæ. Sed in Deo hæc attributa sunt absolute infinita aut perfecta, & in monadibus creatis aut entelechiis (aut perfectihabiiis, quemadmodum Hermolaus Barbarus traduxit hanc vocem) non sunt nisi imitationes, pro mensura perfectionis, quam habent. 51 Creatura dicitur agere extra se, quatenus habet perfectionem, & pati ab alia, quatenus est imperfecta. Ita monadi actionem tribuimus, quatenus habet perceptiones distinctas, & passiones, quatenus confusas habet.

(i) Gerhardt: *Passion*. [Correcto en Gerhardt].



(48) Se da en Dios la *Potencia*, que es el origen de todo; además, el *Conocimiento*, que contiene el pormenor de las ideas; y, finalmente, la *Voluntad*, que efectúa los cambios o producciones, según el principio de lo mejor. (*Teodicea*, §§ 7, 149, 150.). Y esto es lo que se corresponde con eso que en las Mónadas creadas hace el Sujeto o la Base, la Facultad Perceptiva y la Facultad Apetitiva. Pero en Dios tales atributos son absolutamente infinitos o perfectos, mientras que en las Mónadas creadas o en las Entelequias (o perfectihabias, como tradujo este término Hermolao Bárbaro (43)) no son sino imitaciones, según el grado de perfección que alcancen. (*Teodicea*, § 87).

(49) Se dice que la criatura *actúa* fuera de sí, en tanto que posee perfección, y que *padece* de otra, en tanto que es imperfecta. Así, atribuimos *Acción* a la Mónada, en tanto que tiene percepciones distintas, y, *Pasión*, en tanto que las tiene confusas. (*Teodicea*, §§ 32, 66, 386.).

la causa de esas diferentes actitudes respecto de Dios en la naturaleza de ese *nescio quod* que debe contener la razón de toda posibilidad y algo así como la materia de todas las posibilidades y que, en consecuencia, no puede ser más que posibilidad. Incapaz de ser por sí, Dios es, entonces, en tanto que *ens universale*, en tanto que esencia que contiene todas las esencias, es decir, todas las posibilidades.

(42) La teoría según la cual todas las cosas emanan por fulguraciones de la luz divina estuvo muy extendida entre alejandrinos, cabalistas y neoplatónicos, y llega a confundirse con el panteísmo. Así, para Hierocles, *De Fato* (*apud* Focio, Cod. 241), las cosas no son formadas a partir de una materia preyaente, sino que su existencia se debe exclusivamente a la voluntad de Dios, y su esencia fluye de la esencia de Dios como de su fuente, siendo la distinción entre ambas sólo de grado.

(43) Hermolao Bárbaro, nacido en Venecia en 1454 y muerto en Roma, atacado por la peste en 1493. Alcanzó gran renombre por sus trabajos sobre Plinio, Dioscórides y Aristóteles. Es considerado como uno de los eruditos que más contribuyeron en su época a apartar los espíritus de las controversias inútiles de los escolásticos y a introducir en las escuelas la doctrina de Aristóteles. Entre sus obras sobre los peripatéticos se encuentran: *Compendium ethnicorum librorum*, Venecia, 1544; *Compendium scientiae naturalis in Aristotele*, Venecia, 1545; *Versio librorum Aristotelis de arte discendi*, Bale, 1551; *Themistii paraphrasis in Aristotelis Posteriora Analytica laeine versa*, París, 1511. A propósito del término aristotélico *entelequia*, se cuenta que invocó al diablo para averiguar su significado. Lo que hizo fue una traducción literal al latín: *perfectihabibi*. Término que, siguiendo en el mismo sentido, da, en francés, *perfectihabies*, y, en castellano, *perfectihabias*, no *perfectihabies*, como aparece en las traducciones castellanas, porque eso es francés (o bable).



(50) Et une creature est plus parfaite qu'une autre, en ce qu'on trouve en elle ce qui sert à rendre raison *À PRIORI* de ce qui se passe dans l'autre, et c'est par là, qu'on dit, qu'elle agit sur l'autre.

(51) Mais dans les substances simples ce n'est qu'une influence idéale d'une Monade sur l'autre, qui ne peut avoir son effet que par l'intervention de Dieu, en tant que dans les idées de Dieu une Monade demande avec raison, que Dieu en réglant les autres dès le commencement des choses, ait égard à elle. Car, puisqu'une Monade créée ne sauroit avoir une influence physique sur l'intérieur de l'autre, ce n'est que par ce moyen que l'une peut avoir de la dépendance de l'autre.

§ 2. Et una creatura perfectior est altera in eo, quod reperiamus in ea, quod inservit rationi reddendæ de eo, quod in altera contingit, & propterea dicimus, quod in alteram agat. § 3 Sed in substantiis simplicibus influxus unius monadis in alteram tantum idealis est, qui effectum sortiri nequit nisi Deo interveniente, quatenus in ideis Dei una monas cum ratione postulat, ut Deus ordinans ceteras in principio rerum, ipsius rationem habeat. Quoniam enim monas una physice influere nequit in interius alterius; aliud non datur medium, per quod una ab altera dependere valet.



(50) Una criatura es más perfecta que otra por el hecho de encontrar en ella lo que sirve para dar razón *a priori* de lo que acontece en la otra; y, por eso, decimos que actúa sobre la otra.

(51) Pero en las sustancias simples el influjo de una Mónada sobre otra es sólo ideal (44), el cual no puede surtir efecto más que mediante la intervención de Dios, por cuanto que, en las ideas de Dios, una Mónada postula, con razón, que Dios, al regular las restantes desde el comienzo de las cosas, la tenga en cuenta. Pues, como una Mónada creada no puede influir físicamente en el interior de otra, no hay otro medio sino éste por el que la una pueda depender de la otra. (*Teodicea*, §§ 9, 54, 65, 66, 201, Resumen, Ojec. 3).

(44) Entre las sustancias no cabe influjo real, porque todo influjo real supone un desplazamiento de partes, siendo así que en las sustancias no hay partes susceptibles de ser desplazadas. Lo que hay entre las sustancias es armonía: Todas representan el mismo universo, mas cada una lo representa desde su punto de vista. A las percepciones confusas de una mónada corresponden las percepciones distintas en otra, sufriendo, así, la primera *pasión*, por ser imperfecta, y ejerciendo la segunda *acción*, por ser más perfecta. Por lo tanto, cabe afirmar que las mónadas no están desconexionadas entre sí, pero que el influjo entre ellas no es real, sino ideal.



(52) Et c'est par là, qu'entre les creatures les Actions et Passions sont mutuelles. Car Dieu, comparant deux substances simples, trouve en chacune des raisons, qui l'obligent à y accommoder l'autre ; et par consequent ce qui est actif à certains égards, est passif suivant un autre point de consideration : **ACTIF** en tant que ce qu'on connoît distinctement en lui, sert à rendre raison de ce qui se passe dans un autre ; et **PASSIF** en tant que la raison de ce qui se passe en lui, se trouve dans ce qui se connoît distinctement dans un autre.

(53) Or, comme il y a une infinité d'univers possibles dans les idées de Dieu et qu'il n'en peut exister qu'un seul ; il faut qu'il y ait une raison suffisante du choix de Dieu, qui le determine à l'un plutôt qu'à l'autre.^(j)

(54) Et cette raison ne peut se trouver que dans >la **CONVENANCE** ou dans< les degrés de perfection que ces mondes contiennent ; chaque possible aiant droit de pretendre à l'existence à mesure de la perfection qu'il enveloppe.

§4. Atque ideo actiones & passiones creaturarum mutuz sunt. Deus enim duas substantias simplices inter se comparans in unaqualibet rationes deprehendit, quibus obligatur unam aptare alteri, & consequenter id, quod activum est, quatenus certo respectu passivum secundum alium considerandi modum; activum nempe, quatenus id, quod distincte in eo cognoscitur, inservit rationi reddendæ de eo, quod in alia contingit, & passivum, quatenus ratio de eo, quod in ipsa contingit, reperitur in eo, quod distincte cognoscitur in altera. §5. Quemadmodum vero infinita sunt universa possibilis in ideis Dei & eorum nisi unicum existere potest; ita necesse est dari rationem sufficientem electionis divinæ, quæ Deum ad unum potius, quam ad alterum determinet. §6. Atque hæc ratio reperiri nequit nisi in gradibus perfectionis, quam hi mundi continent, cum quodvis possibile habeat jus prætendendi existentiam pro ratione perfectionis, quam involvit.

(j) Gerhardt: *Teodicea*, 66. [Correcto en Gerhardt].

(52) Y, por eso, las Acciones y Pasiones entre las criaturas son mutuas. Pues Dios, al comparar entre sí dos sustancias simples, encuentra en cada una de ellas razones que le obligan a adaptar la una a la otra; y, por consiguiente, aquello, que bajo un cierto aspecto es activo, considerado bajo otro punto de vista es pasivo: *Activo*, por cuanto que lo que en ello se conoce distintamente sirve para dar razón de lo que acontece en otro; *pasivo*, por cuanto que la razón de lo que en ello acontece se encuentra en lo que se conoce distintamente en otro. (*Teodicea*, § 66).

(53) Ahora bien, como en las ideas de Dios hay una infinidad de universos posibles y de ellos no puede existir más que uno solo, es preciso que haya una razón suficiente de la elección de Dios que le determine por uno más bien que por otro (45). (*Teodicea*, §§ 8, 10, 44, 173, 196 y ss., 225, 414-416).

(54) Esa razón no puede encontrarse sino en la *conveniencia* o en los grados de perfección que esos mundos contienen, puesto que cada posible tiene derecho a pretender la existencia en razón de la perfección que encierra (46). (*Teodicea*, §§ 74, 167, 350, 201, 130, 352, 345 y ss., 354).

(45) No pueden existir todos los posibles, porque no todos son *composibles* o compatibles entre sí (teoría de los composibles). Y, así como el principio de contradicción constituye la ley de los posibles, los cuales residen en el entendimiento divino, así también el principio de razón, expresado aquí mediante la ley de los posibles, constituye la ley de las existencias, las cuales dependen de la voluntad divina. Frente a la tesis espinosiana: «Todo lo posible existe», el principio de razón sostiene: «Todo lo composable existe». Porque «si omnia possibiliter existent, nulla opus esset existendi ratione, et sufficeret sola possibilitas» (*Apud Couturat, La Logique...*, 219). La elección entre los posibles no depende del entendimiento divino, sino de su voluntad: «Distinguendum enim inter ea, quae Deus potest, et quae vult: potest omnia, vult optima» (*Carta a J. Bernoulli*, 21 Febrero 1699, Gerhardt, *Math.*, III, 574). Véase también *Carta a Bourguet*, Diciembre de 1714, Gerhardt, *Phil.*, III, 572.

(46) El principio de la conveniencia rige todo el dominio de las existencias, y en él se fundan las verdades contingentes, frente al principio de contradicción, que rige el dominio de las esencias o de los posibles, y en el que se fundan las verdades necesarias. Ahora bien, para Leibniz toda verdad es analítica y, por lo tanto, necesaria. Pero la necesidad en el dominio de las existencias no puede ser la que exige que su contrario implique contradicción (necesidad *metafísica* o *lógica*), sino otro tipo de necesidad: Aquello cuyo contrario implica imperfección (necesidad *moral*): «Etsi enim mundus non sit metaphysice necessarius, ita ut contrarium implicet contradictionem seu absurditatem logicam, est tamen necessarius physice vel determinatus ita ut contrarium implicet imperfectionem seu absurditatem moralem. Et ut possibilitas est principium Essentiae, ita perfectio seu Essentiae gradus (per quem plurima sunt compossibilia) principium existentiae» (*De rerum originatione radicali*, Gerhardt, *Phil.*, VII, 304).



(55) Et c'est ce qui est la cause de l'Existence du Meilleur, que la Sagesse fait connoître à Dieu, que sa bonté le fait choisir, et que sa puissance le fait produire.

(56) Or >cette liaison ou< cet accommodement de toutes les choses créées 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 conséquent un miroir vivant perpetuel de l'univers. § 130.

(57) Et comme une même ville regardée de differens côtés paroît toute autre, et est comme multipliée perspectivement; il arrive de même, que par la multitude infinie des substances simples, il y a comme autant de differens univers, qui ne sont pourtant que les perspectives d'un seul selon les differens points de veüe de chaque Monade.

57. Atque id ipsum causa est existentiae melioris, quod Deus vi sapientiae cognoscit, vi bonitatis eligit & vi potentiae producit. 58 Atque huic adaptationi rerum omnium creaturarum ad unamquamque & uniuscujusque ad ceteras omnes tribuendum, quod quaelibet substantia simplex habeat respectus, quibus exprimuntur ceterae omnes, & per consequens speculum vivum perpetuum universi existat. 59 Et sicuti eadem urbs ex diversis locis spectata alia apparet & optice quasi multiplicatur; ita similiter accidit, ut propter multitudinem infinitam substantiarum simplicium dentur quasi totidem differentia universa, quae tamen non sunt nisi scenographicæ representationis unici secundum differentia puncta visus uniuscujusque monadis.



(55) He ahí la causa de la Existencia de lo Mejor, que Dios conoce en virtud de la Sabiduría, elige en virtud de su bondad y produce en virtud de su potencia (47). (*Teodicea*, §§ 8, 78, 80, 84, 119, 204, 206, Resumen, Objec. 1, Objec. 8).

(56) Esta trabazón o adaptación de todas las cosas creadas a cada una en particular y de cada una a todas las demás hace que cada sustancia simple posea respectos que expresan todas las demás y sea, por consiguiente, un perpetuo espejo viviente del universo (48). (*Teodicea*, §§ 130, 360).

(57) Y así como una misma ciudad, contemplada desde lados diferentes, parece otra y queda como multiplicada por las perspectivas, así también sucede que, debido a la multitud infinita de sustancias simples, se dan como otros tantos universos diferentes que, sin embargo, no son sino las perspectivas de uno solo, según los diferentes puntos de vista de cada Mónada. (*Teodicea*, § 147).

(47) Teoría leibniziana del optimismo: Dios es absolutamente perfecto en poder, en sabiduría y en bondad. En tanto que todopoderoso, su entendimiento produce todos los posibles concebibles. En tanto que infinitamente sabio, conoce la esencia y el grado de perfección de todos los posibles. En tanto que infinitamente bueno, elige necesariamente lo mejor. Por lo tanto, de todos los mundos posibles, Dios ha debido elegir necesariamente el mejor. Dios «no puede» elegir otro mundo que no sea el mejor, pero ese «no puede» no constituye falta de poder o de libertad, sino que es expresión del máximo poder y libertad, lo mismo que un matemático perfecto «no puede» calcular sino de modo correcto. Por eso, «cum Deus calculat et cogitationem exercet, fit mundus» (Gerhardt, *Phil.*, VII, 191, nota).

(48) Esta trabazón de todas las cosas no es sino la *συνπαθεΐα τῶν ὄλων* de los estoicos, producto de la *σύστασις*, «syntaxis» o «articulación matricial» formada por los *λόγοι σπερματικοί*, que llenan toda la materia, como las mónadas leibnizianas.

Estas *σύστασις* exige un orden invariable, en el que se suceden los acontecimientos. La razón universal de los estoicos (el dios geómetra de Leibniz) gobierna todo el universo y actúa siempre según lo mejor, porque es razón y, por consiguiente, es necesaria. Su producto son, según los estoicos, las *προλήψεις* (anticipaciones), que constituyen el criterio de verdad para ver el futuro en el presente, para «inducir» unos fenómenos de otros, para establecer el lazo necesario entre el antecedente y el consecuente o, en términos de Leibniz, para que cada mónada sea un espejo de todas las demás. Si la *προλήψις* es infalible —dicen los estoicos—, es porque constituye la obra espontánea de la Naturaleza, o lo que es lo mismo, de la Razón que gobierna las cosas. Si las mónadas tienen percepciones distintas, esto es, si son espejos del universo —dice Leibniz—, es porque son (en cuanto al objeto, § 60) divinidades, o lo que es lo mismo, la razón que ha tenido en cuenta a cada parte al regular el todo.



(58) Et c'est le moïen d'obtenir autant de varieté qu'il est possible, mais avec le plus grand ordre, qui se puisse, c'est à dire, c'est le moïen d'obtenir autant de perfection qu'il se peut.

(59) Aussi n'est-ce que cette Hypothèse (que j'ose dire démontrée) qui relève, comme il faut la grandeur de Dieu : c'est ce que Monsieur Bayle reconnut, lorsque dans son Dictionnaire (article Rorarius) il y fit des objections, où même il fut tenté de croire que je donnois trop à Dieu, et plus qu'il n'est possible. Mais il ne pût alleguer aucune raison pourquoi cette harmonie universelle, qui fait que toute substance exprime exactement toutes les autres par les rapports qu'il y a^(k), fut impossible.

70 Atque hoc ipsum medium est obtinendi tantum varietatis, quantum possibile, sed cum maximo ordine qui fieri potest, hoc est, medium obtinendi tantum perfectionis, quantum possibile. 61 Neque etiam alia datur, quam hæc hypothesis (quam demonstratam esse affirmare audeo) quæ, prout fieri debet, magnitudinem Dei elevat: id quod *Balius* agnovit, cum in Dictionario suo (articulo: *Rorarius*) objectiones quasdam proposuit: immo sibi persuasit, quod Deo nimium & ultra, quod possibile est, tribuam. Sed nullam rationem allegare potuit, cur hæc harmonia, ob quam quælibet substantia exacte exprimit ceteras omnes per respectus, quos ad eas habet, sit impossibilis.

(k) Gerhardt: qu'elle y a. [Correcto en Gerhardt].



(58) Tal es el medio de obtener cuanta variedad es posible, pero con el mayor orden posible, esto es, el medio de obtener cuanta perfección es posible (49). (*Teodicea*, §§ 120, 124, 241 y ss., 214, 243, 275.).

(59) Además, sólo esta Hipótesis (que me atrevo a declarar demostrada) ensalza, como es debido, la grandeza de Dios. Esto lo reconoció Bayle, cuando en su *Dictionnaire* (artículo, *Rorarius*) le puso algunas objeciones, en las que estuvo, incluso, tentado a creer que yo atribuía a Dios demasiado y más de lo que es posible. Pero no pudo alegar razón alguna de por qué esta armonía universal —en virtud de la cual cualquier sustancia expresa exactamente todas las demás a través de las relaciones que tiene con ellas— es imposible.

(49) El optimismo de Leibniz significa, además, que lo mejor o la perfección consiste, en definitiva, en un máximo o un mínimo cuantitativo: «Ce principe de la perfection au lieu de se borner seulement au general, descend aussi dans le particulier des choses et des phenomenes, et qu'il en est à peu pres comme dans la Methode de Formis optimis, c'est-à-dire maximum aut minimum praestantibus, que nous avons introduite dans la Geometrie au delà de l'ancienne methode de maximis et minimis quantitibus. Car ce meilleur de ces formes ou figures ne se trouve pas seulement dans le tout, mais encor dans chaque partie, et même il ne seroit pas d'assez dans le tout sans cela» (*Tentamen anagogicum*, Gerhardt, *Phil.*, VII, 272).

Este pasaje —dice Couturat, *La Logique...*, 231— revela el origen lógico-matemático del optimismo leibniziano. Porque las formas mejores son las que proporcionan un máximo o un mínimo. Esto se desprende del *Principio de menor acción*, cuyo descubrimiento se ha atribuido durante largo tiempo a Maupertuis, pero que, en realidad, fue descubierto por Leibniz (*Confert*, Couturat, *La Logique...*, nota XVI: «Sur le principe de la moindre action», pp. 577-581. Véase, sin embargo, M. Gueroult, «Sur le principe de la moindre action chez Maupertuis» en *Leibniz: Dynamique et métaphysique*, 1934, Nota I, 2ª edic., París 1967, pp. 215-235).

Y. Beval, *Leibniz critique de Descartes*, Gallimard, París, 1960, pp. 409 y ss., opone al texto aducido por Couturat otro (*Teodicea*, II, §§ 212-213) que, según él, refuta la interpretación de Couturat, y en el que se afirma expresamente que «la conséquence de la quantité à la qualité ne va pas toujours bien».



(60) On voit d'ailleurs dans ce que je viens de rapporter, les raisons A PRIORI pourquoi les choses ne sauroient aller autrement. Parce que Dieu en réglant le tout a eu égard à chaque partie, et particulièrement à chaque Monade; dont la nature étant représentative, rien ne la sauroit borner à ne représenter qu'une partie des choses; quoiqu'il soit vrai que cette représentation n'est que confuse dans le détail de tout l'Univers, et ne peut être distincte que dans une petite partie des choses, c'est à dire, dans celles qui sont ou les plus prochaines, ou les plus grandes par rapport à chacune des Monades; autrement chaque Monade seroit une Divinité. Ce n'est pas dans l'objêt, mais dans la modification de la connoissance de l'objêt, que les Monades sont bornées. Elles vont toutes confusement à l'infini, au tout; mais elles sont limitées et distinguées par les degrés des perceptions distinctes.

62 Ceterum

ex eo, quod modo retuli de rationibus a priori, videmus, cur res aliter se habere nequeant, quoniam Deus totum ordinans respexit ad quamlibet partem & imprimis ad unamquamque monadem, cujus natura cum sit repræsentativa, nihil est quod eam limitare possit ad unam tantum rerum partem repræsentandam, quanquam verum sit, quod hæc repræsentatio non sit nisi confusa respectu partium universi, nec distincta esse possit, nisi quoad exiguam rerum partem, hoc est earum, quæ aut propiores sunt, aut majores respectu uniuscujusque monadis, alias quælibet monas foret aliqua divinitas. Non in objecto, sed in modificatione cognitionis objecti monades limitatæ sunt. Omnes confuse ad infinitum tendunt, sed limitantur & distinguuntur per gradus perceptionum distinctarum.



(60) En lo que acabo de exponer quedan, por lo demás, patentes las razones *a priori* de por qué las cosas no pueden tomar ningún otro curso (50). Porque Dios, al regular el todo, ha tenido en cuenta cada parte, y, en particular, cada Mónada, cuya naturaleza, por ser representativa, nada puede limitarla a representar una parte, tan sólo, de las cosas; si bien es cierto que tal representación es sólo confusa en el pormenor de todo el Universo y no puede ser distinta sino en una exigua parte de las cosas, esto es, en aquéllas que, con relación a cada una de las Mónadas, sean las más próximas o las más grandes; de lo contrario, cada Mónada sería una Divinidad. Pues no es en el objeto, sino en la modificación del conocimiento del objeto donde las Mónadas son limitadas. Todas tienden confusamente al infinito, al todo; pero quedan limitadas y se distinguen por los grados de las percepciones distintas.

(50) Teoría leibniziana del *determinismo*, consecuencia lógica de la tesis de la armonía preestablecida. Las mónadas no pueden influir directamente unas sobre otras (tesis vulgar), ni Dios está influyendo en cada una con ocasión del movimiento en otra (tesis ocasionalista). Las mónadas, siguiendo sus propias leyes (las leyes del mecanismo metafísico, análogo al mecanismo físico), concuerdan entre sí. El mecanismo metafísico (o la matemática divina o Dios) exige necesariamente y, por lo tanto, determina la realización de la combinación, según el principio de economía: el máximo de efecto posible con el mínimo de elementos (*Confert, De rerum originatione radice*, Gerhardt, *Phil.*, VII, 304).



(61) Et les composés symbolisent en cela avec les simples. Car, comme tout est plein [*et par consequent*] >, ce qui rend < toute la matière liée, et comme dans le plein tout mouvement fait quelque effect sur les corps distans, à mesure de la distance, de sorte que chaque corps est affecté non seulement par ceux qui le touchent, et se ressent en quelque façon de tout ce qui leur arrive, mais aussi par leur moïen se ressent [*encore*] de ceux qui touchent les premiers, dont il est touché immédiatement : il s'ensuit, que cette communication va à quelque distance que ce soit. Et par consequent tout corps se ressent de tout ce qui se fait dans l'univers ; tellement que celui qui voit tout, pourroit lire dans chacun ce qui se fait partout et même ce qui s'est fait ou se fera ; en remarquant dans le present ce qui est éloigné, tant selon les tems, que selon les lieux : *ὀμνποια⁽¹⁾ πάντα*, disoit Hippocrate. Mais une Ame ne peut lire en elle-même que ce qui y est représenté distinctement, elle ne sauroit developper tout d'un coup tous ses replis,^m car ils vont à l'infini.

63

Atque in eo compositæ cum simplicibus conveniunt. Quoniam enim omnia plena sunt & per consequens omnis materia connexa, & quemadmodum in pleno omnis motus effectum quandam sortitur in corporibus distantibus pro ratione distantie, ita ut unumquodque corpus non modo afficiatur ab iis, quæ ipsum tangunt, & quodammodo percipiat, quod ipsis accidit, verum etiam mediantibus ipsis adhuc percipiat ea, quæ prima tangunt, a quibus ipsum immediate tangitur ; ideo inde sequitur, hanc communicationem procedere ad quamlibet distantiam. Et per consequens omne corpus ab omni eo afficitur, quod in universo accidit, ita ut is, qui omnia perspicit, in unoquoque legere possit, quod per totum accidit, immo etiam quod jam factum, aut adhuc futurum, in præsentis observans, quicquid tam secundum tempus, quam secundum spatium elongatur. *Ὀμνποια πάντα* dicebat Hippocrates. Enimvero anima in se ipsa legere nequit, nisi quod distincte in ipsa representatur ; non omnes suas perceptiones una evolvere valet, quoniam ad infinitum tendunt.



(61) En esto, los compuestos simbolizan (51) con los simples. Pues, como todo está lleno —lo que hace que toda la materia esté conexas— y como en el lleno todo movimiento surte cierto efecto en los cuerpos distantes, en razón de la distancia, de tal manera que cada cuerpo no sólo es afectado por aquéllos que le tocan y se resiente, en cierto modo, de todo lo que en ellos sucede, sino que también, por medio de ellos, se resiente de los que tocan a los primeros, por los cuales es inmediatamente tocado, se sigue de ahí que dicha comunicación se prolonga a cualquier distancia. Y, por consiguiente, todo cuerpo se resiente de todo lo que sucede en el universo, de tal manera que aquél que todo lo ve podría leer en cada uno lo que sucede en el resto e, incluso, lo que ha sucedido o lo que sucederá, observando en el presente lo que está alejado, tanto en el tiempo como en el espacio: *σύμπνοια πάντα*, que decía Hipócrates (52). Pero un Alma no puede leer en sí misma sino lo que en ella está distintamente representado; no puede desplegar todos sus repliegues a la vez, porque tienden al infinito.

(51) El término «simbolizan» pretende señalar la idea de que los compuestos no se resuelven, sin más, en elementos simples ni su realidad se reduce a la sola que poseen los elementos simples, sino que, como compuestos, poseen las mismas propiedades que los simples, en tanto que son símbolos o «imitaciones» de los simples: «*Aggregatum resolvitur in partes, non substantia composita... Substantia composita non consistit formaliter in monadibus, et earum subordinatione, ita enim merum foret aggregatum, seu ens per accidens, sed consistit in vi activa...*» (*Epistola ad Des Bosses*, 29 Mayo 1716, Gerhardt, *Phil.*, II, 517-518). La trabazón e influjo que se da, pues, en la naturaleza compuesta es un símbolo de la armonía que reside en las sustancias (simples). Los compuestos son los *análogos* de las sustancias simples, entendida la analogía en sentido aristotélico, esto es, en el sentido de aplicar la idea de proporción, no la de todos y partes. La construcción análogica constituyó el ideal de los gramáticos analogistas griegos (Aristóteles, Platón) y de los lingüistas modernos (Saussure), y se funda en la teoría de las proporciones. Por ejemplo,

Copa	Escudo
Dionisos	Ares

en donde, al despejar un miembro, obtenemos: «La copa es el escudo de Dionisos» (mecanismo en el que Aristóteles funda el estudio de la metáfora). En este sentido, la configuración análogica constituye una unidad simbólica, sometida a relaciones de contigüidad (relaciones verticales: Copa - Dionisos; Escudo - Ares) y a relaciones de semejanza (relaciones horizontales: Copa - Escudo; Dionisos - Ares); y los términos (Dionisos, Escudo, etc.) resultan significativos, cuando se toman, no como unidades, sino como formando un todo, esto es, cuando constituyen una configuración (análogica).

(52) Cita que aparece igualmente en el Prefacio de los *Nuevos Ensayos*. Es un tanto inexacta, tomada de Hipócrates, *περὶ τροφῆς*, XXII, en donde se lee: *Σύμπνοια μία, σύμπνοια μία, συμπαθέα πάντα* (confluencia una, conspiración una, todo está en simpatía).

(l) Gerhardt: *σύμπνοια*. [Correcto en Gerhardt].

(m) Gerhardt: tout d'un coup ses replis. [Correcto en Robinet].



(62) Ainsi quoique chaque Monade créée représente tout l'univers, elle représente plus distinctement le corps qui lui est affecté particulièrement, et dont elle fait l'Entelechie : et comme ce corps exprime tout l'univers par la connexion de toute la matière dans le plein, l'Ame représente aussi tout l'univers en représentant ce corps, qui lui appartient d'une manière particulière.

(63) Le corps appartenant à une Monade qui en est l'Entelechie ou l'Ame ; constitue avec l'Entelechie ce qu'on peut appeller un VIVANT, et avec l'Ame ce qu'on appelle un ANIMAL. Or ce corps d'un vivant ou d'un Animal est toujours organique ; car toute Monade étant un miroir, de l'univers à sa mode, et l'univers étant réglé dans un ordre parfait, il faut qu'il y ait aussi un ordre dans le représentant, c'est à dire, dans les perceptions de l'ame, et par consequent dans le corps, suivant lequel l'univers y est représenté.

64 Quamvis itaque quælibet monas creata totum universum repræsentet; multo tamen distinctius repræsentat corpus, quod ipsi peculiari ratione adaptatum est & cujus entelechia existit. Et sicuti hoc corpus exprimit totum universum per connexionem omnis materiæ in pleno, ita etiam anima totum repræsentat universum, dum repræsentat hoc corpus, quod ad ipsam spectat peculiari quadam ratione.

65 Corpus spectans ad monadem, cujus entelechia vel anima existit, constituit cum entelechia id, quod *vivens* appellatur, & cum anima id, quod *animal* salutatur.

66 Est vero corpus viventis vel animalis semper organicum. Etenim cum quælibet monas sit speculum universi suo modo & universum perfecto ordine gaudeat, ordo etiam esse debet in repræsentante, hoc est, in perceptionibus animæ, & per consequens in corporibus, secundum quæ universum in eis repræsentatur.



(62) Así, pues, aunque cada Mónada creada representa todo el universo, sin embargo, representa más distintamente el cuerpo que, en particular, tiene asignado y cuya Entelequia constituye. Y, como este cuerpo —debido a la conexión de toda la materia en el lleno— expresa todo el universo, el Alma representa, asimismo, todo el universo, en tanto que representa este cuerpo que le pertenece de manera particular (53). (*Teodicea*, § 400).

(63) El cuerpo perteneciente a una Mónada, del que ésta es su Entelequia o Alma, constituye, junto con la Entelequia, lo que podemos llamar un *viviente* y, junto con el Alma, lo que llamamos *Animal* (54). Ahora bien, el cuerpo de un viviente o de un Animal es siempre orgánico, pues, al ser cualquier Mónada un espejo, a su modo, del universo y al estar el universo regulado en un orden perfecto, debe haber también un orden en el representante, esto es, en las percepciones del alma y, por consiguiente, en el cuerpo, según el cual se representa en ellas el universo. (*Teodicea*, § 403).

(53) Frente a la teoría cartesiana que separa tajantemente el alma y el cuerpo, hasta el punto de ver en las bestias puras máquinas, Leibniz defiende la solidaridad entre el cuerpo y el alma: Ambos son indisolubles. El alma constituye la unidad del cuerpo, y el cuerpo, el punto de vista del alma. Además, toda la naturaleza está animada, y cada porción de materia contiene un mundo lleno de criaturas, vivientes, animales, entelequias y almas (§ 66), siendo la diferencia entre los seres sólo de grado (véase nota siguiente).

(54) Una vez establecida la solidaridad o «simpatía» de todos los seres, queda, asimismo, establecida entre ellos una jerarquía en función de su grado de perfección, viniendo ahora definida la perfección por el grado de distinción de las percepciones del alma que va unida a todo cuerpo y junto con el cual forma un organismo. Hay una infinidad de grados en la percepción, luego hay una infinidad de grados en los organismos (*Confert, Lettre à Des Maizeaux*, 1711, Gerhardt, *Phil.*, VII, 535). Entre los vivientes distingue tres grados principales: Los simples *vivientes*, los *animales* y los *espíritus*.



(64) Ainsi chaque corps organique d'un vivant est une Espece de Machine divine, ou d'un Automate Naturel, qui surpasse infiniment tous les Automates artificiels. Parce qu'une Machine faite par l'art de l'homme, n'est pas Machine dans chacune de ses parties. Par exemple : la dent d'une roue de loton ⁽ⁿ⁾ a des parties ou fragmens qui ne nous sont plus quelque chose d'artificiel, et n'ont plus rien, qui marque de la Machine par rapport à l'usage où la roue étoit destiné. Mais les Machines de la Nature, c'est à dire les corps vivans, sont encore des Machines dans leurs moindres parties, jusqu'à l'infini. C'est ce qui fait la difference entre la Nature et l'Art, c'est à dire, entre l'art Divin et le Nôtre. ⁽ⁿ⁾

67 Ita quodlibet corpus organicum viventis est species machinæ divinæ aut automati naturalis, quod omnia automata artificialia infinitis modis antecellit, quoniam machina arte hominis facta non est machina in qualibet parte. E. gr. Dentes rotæ partes habent seu fragmina, quæ non amplius artificiale quid sunt, nec quicquam habent, quod machinam connotet respectu usus, cui rota destinatur. Machinæ vero naturæ, hoc est, corpora viventia, sunt adhuc machinæ in minimis partibus usque in infinitum. Atque in eo consistit discrimen inter Naturam & Artem, hoc est, inter artem divinam & nostram.

(n) Gerhardt: Jeton. [Correcto en Robinet].

(ñ) Gerhardt: Sin referencias a la *Teodicea*. [Correcto en Robinet].



(64) Así, cada cuerpo orgánico de un viviente es una Especie de Máquina divina o de Automata Natural que supera infinitamente a todos los Automatas artificiales. Porque una Máquina debida al artificio humano no es Máquina en cada una de sus partes. Por ejemplo, el diente de una rueda de metal contiene partes o fragmentos que nada tienen de artificial para nosotros ni que sea específico de la máquina respecto del uso al que la rueda está destinada. En cambio, las Maquinas de la Naturaleza, esto es, los cuerpos vivientes son aún Máquinas en sus más pequeñas partes, hasta el infinito. En esto consiste la diferencia entre la Naturaleza y el Arte, es decir, entre el arte Divino y el Nuestro (55). (*Teodicea*, §§ 134, 146, 194, 483).

(55) La contraposición Arte - Naturaleza es una idea esencialmente aristotélica. La distinción señalada aquí por Leibniz es una de entre las señaladas por Aristóteles. Efectivamente, lo natural se distingue de lo artificial, porque lo primero lleva en sí su principio (ἡ φύσις ἀρχὴ ἐν αὐτῷ): Un árbol nace; una rama de árbol da otro árbol. Lo artificial, en cambio, está mediado por la actividad humana (ἡ τέχνη ἀρχὴ ἐν ἄλλῳ): Una casa o un lecho no se construyen por sí mismos; no nacen ni se pueden plantar como un árbol (Confert, Aristóteles; *Metafísica*, ζ, 7, 1032 a; λ, 3, 1070 a 7. *Ética a Nicómaco*, ζ, 4, 1140 a. *Física*, β, 1, 193 a.).



(65) Et l'Auteur de la Nature a pû practiquer cet artifice divin et infiniment merveilleux, parce que chaque portion de la matière n'est pas seulement divisible à l'infini comme les anciens ont reconnu, mais encor sous-divisée actuellement sans fin, chaque partie en parties, dont chacune a quelque mouvement propre : autrement il seroit impossible, que chaque portion de la matière pût exprimer tout l'univers.

(66) Par où l'on voit qu'il y a un Monde de creatures, de vivans, d'Animaux, d'Entelechies, d'Ames dans la moindre portion de la matière.

(67) Chaque portion de la matière peut être conçue comme un jardin plein de plantes ; et comme un Etang plein de poissons. Mais chaque rameau de la plante, chaque membre de l'Animal, chaque goutte de ses humeurs est encore un tel jardin, ou un tel étang.

68 Et fieri potuit, ut Autor Naturæ hoc artificium divinum & prorsus mirabile in præxin deduceret, quia portio quælibet materiæ non modo divisibilis in infinitum, sicuti veteres agnovere, verum etiam actu subdivisa in infinitum, qualibet parte peculiari motu gaudente: alias fieri haudquaquam posset, ut quælibet portio materiæ totum exprimeret universum. 69 Liquet inde, in minimâ portione materiæ dari mundum creaturarum viventium, animalium, entelechiarum, animarum. 70 Quælibet materiæ portio concipi potest instar horti pleni plantis & instar piscinæ plenæ piscibus. Sed quilibet ramus plantæ, quodlibet membrum animalis, quælibet gutta humorum ipsius est denuo hortus aut piscina istiusmodi.



(65) El Autor de la Naturaleza ha podido llevar a cabo este artificio divino e infinitamente maravilloso, porque cada porción de la materia no sólo es divisible al infinito, como reconocieron los antiguos, sino que, además, cada parte está, en acto y sin fin, subdividida en partes, cada una de las cuales goza de cierto movimiento propio. De lo contrario, sería imposible que cada porción de la materia pudiera expresar todo el universo. (Preliminares, § 70, *Teodicea*, § 195).

(66) De donde es evidente que en la más mínima porción de la materia hay un Mundo de criaturas, de vivientes, de Animales, de Entelequias, de Almas (56).

(67) Cada porción de la materia puede ser concebida como un jardín lleno de plantas y como un Estanque lleno de peces. Pero cada rama de la planta, cada miembro del Animal, cada gota de sus humores es, a su vez, un jardín o un estanque igual que los primeros.

(56) La materia es entendida aquí como un compuesto de sustancias simples, presidido por una mónada central llamada Entelequia, y constituyendo, así, un cuerpo orgánico. Este cuerpo (esta materia) está actualmente subdividido al infinito, ya que cada una de las partes que lo componen posee, a su vez, su entelequia propia que preside su compuesto correspondiente, y, así, al infinito.



(68) Et quoique la terre et l'air interceptés, entre les plantes du jardin ou l'eau interceptée entre les poissons de l'étang, ne soit point plante, ni poisson ; [*il en contient*] >ils en contiennent< pourtant encore, mais le plus souvent d'une subtilité à nous imperceptible.

(69) Ainsi, il n'y a rien d'inculte, de sterile, de mort dans l'univers, point de chaos, point de confusions qu'en apparence ; à peu près comme il en paroîtroit dans un étang à une distance dans laquelle on verroit un mouvement confus et grouillement, pour ainsi dire, de poissons de l'étang, sans discerner les poissons mêmes.

(70) On voit par là, que chaque corps vivant a une Entelechie dominante qui est l'Ame dans l'animal ; mais les membres de ce corps vivant sont pleins d'autres vivans, plantes, animaux, dont chacun a encore son Entelechie, ou son ame dominante.

71 Et quamvis terra atque aer inter plantas horti, aut aqua inter pisces piscinæ intercepta non sit planta, neque piscis, nihilominus plantas & pisces continent, sed plerumque subtilitate nobis imperceptibili. 72 Ita nihil incultum, nihil sterile, nil mortuum datur in universo, nullum chaos, nulla confusio, nisi quoad apparentiam, quemadmodum in piscina ad aliquam distantiam appareret, ubi motus confusus piscium videtur, nec tamen ipsos pisces discernere licet. 73 Videmus hinc, quodlibet corpus vivum habere entelechiam unam dominantem, quæ est anima in animali ; sed membra hujus corporis viventis plena sunt aliis viventibus, plantis, animalibus, quorum unumquodque iterum suam habet entelechiam seu animam dominantem.



(68) Y, aunque la tierra y el aire interpuestos entre las plantas del jardín o el agua interpuesta entre los peces del estanque no son planta ni pez, contienen, sin embargo, todavía plantas y peces, si bien de una sutilidad la mayoría de las veces imperceptible para nosotros.

(69) Por lo tanto, en el universo no hay nada inculto, nada estéril, nada muerto, ningún caos, ninguna confusión, excepto en apariencia; más o menos como parecería haberlos en un estanque a cierta distancia desde la que se percibiese un movimiento confuso y un hormigueo, por así decir, de peces en el estanque, sin discernir los peces mismos. (*Teodicea*, Prefacio ***. 5. b. ****. b.).

(70) Por eso vemos que cada cuerpo vivo tiene una Entelequia dominante, que en el animal es el Alma (57). Pero los miembros de ese cuerpo vivo están llenos de otros vivientes, plantas y animales, cada uno de los cuales tiene, a su vez, su Entelequia o su alma dominante.

(57) La definición del alma como la entelequia dominante o principal se debe a Aristóteles. si bien con un sentido diferente al que aquí le atribuye Leibniz. Para Aristóteles el alma (ψυχή) es πρώτη ἐντελέχεια, porque es ἐντελέχεια no ὡς το θεωρεῖν, sino ὡς ἐπιστήμη; no ὡς ὁρασις, sino ὡς ὄψις (*De anima*, II, 1, 412 a.10; 413 a. 1). Esto es, la entelequia no es acto, análogo al acto del θεωρεῖν, sino el impulso a la acción, análogo a la ἐπιστήμη. Pero, en cualquier caso, la entelequia es un *actus* que, por relación a una entelequia superior, queda reducida al estado de potencialidad. De ahí que Cicerón afirme que Aristóteles llama al alma (animum) ἐντελέχεια «quasi quandam continuatam motionem et perennem» (*Tusculanae Disputationes*, 1, X, final).



(71) Mais il ne faut point s'imaginer avec quelques uns, qui avoient mal pris ma pensée, que chaque Ame a une masse ou portion de la matière propre ou affectée à elle pour toujours, et qu'elle possède par consequent d'autres vivans inferieurs destinés toujours à son service. Car tous les corps sont dans un flux perpetuel comme des rivières ; et des parties y entrent et en sortent continuellement.

(72) Ainsi l'ame ne change de corps que peu à peu et par degrés, de sorte qu'elle n'est jamais depouillée tout d'un coup de tous ses organes ; et il y a souvent metamorphose dans les animaux, mais jamais Metempsychose ni transmigration des Ames : il n'y a pas non plus des AMES tout à fait SEPARÉES, >ny de Genies sans corps. Dieu seul en est detaché entierement.<

74 Enimvero haudquaquam nobis cum nonnullis imaginari debemus, qui mentem meam parum perspexerunt ; animam unamquamque habere massam quandam aut portionem materiae propriae, & per consequens possidere alia viventia inferiora semper ad ipsius servitia destinata. Omnia enim corpora rivorum instar in perpetuo sunt fluxu & partes aliae continuo ingrediuntur, aliae egrediuntur. 75 Ita anima non mutat corpus nisi sensim sensimque & per gradus, ita ut nunquam omnibus suis organis uno quasi ictu privetur. Et dantur saepius metamorphoses in animalibus, sed nunquam Metempsychofosis seu transmigratio animarum locum habet. Neque etiam dantur animae prorsus separatae.



(71) Pero en ningún caso cabe imaginar, como algunos que han interpretado mal mi pensamiento, que cada Alma tiene una masa o porción de materia propia o asignada a ella para siempre y que, por consiguiente, posee otros vivientes inferiores, destinados siempre a su servicio. Pues todos los cuerpos están, como los ríos, en un perpetuo flujo, habiendo continuamente partes que entran y partes que salen (58).

(72) El alma, pues, no muda de cuerpo sino poco a poco y por grados, de tal manera que nunca queda despojada de un golpe de todos sus órganos; y en los animales se da con frecuencia metamorfosis, pero nunca Metempsicosis o transmigración de Almas; tampoco hay *Almas* totalmente *separadas*, ni Genios sin cuerpo. Sólo Dios está completamente desprovisto de él (59). (*Teodicea*, §§ 90, 124).

(58) La tesis heraclíteica le quedaba a Leibniz muy cerca: J. Bruno en *De triplici minimo et mensura*, 1591, p. 72, dice: «Cum effluxus influxusque atomorum in omnibus huiusmodi sit continuus».

(59) En el acto de la concepción preexisten, no sólo las almas, sino también los cuerpos. El cuerpo preexiste en una especie de preformación en las simientes. Mas ni las almas pueden existir separadamente, ni el cambio de cuerpo implica el cambio del alma, ni el alma va de cuerpo en cuerpo (metempsicosis). La relación cuerpo - alma no es externa, establecida entre dos entidades que poseen realidad por separado, sino que en la Filosofía de Leibniz la idea de cuerpo es una realización o desenvolvimiento de la idea de alma, y recíprocamente. Por lo tanto, el desarrollo o crecimiento en perfección de la mónada dominante o alma determina el desarrollo o crecimiento (o cambio, nunca total) del cuerpo.



(73) C'est ce qui fait aussi qu'il n'y a jamais ni generation entière, ni mort parfaite prise à la rigueur, >consistant dans la separation de l'âme<. Et ce que nous appelons GENERATIONS sont des développemens et des accroissemens ; comme ce que nous appellons MORTS, sont des Enveloppemens et des Diminutions.

(74) Les Philosophes ont été fort embarrassés sur l'origine des Formes, Entelechies, ou Ames, mais aujourd'huy, lorsqu'on s'est apperçû, par des recherches exactes faites sur les plantes, les insectes et les animaux, que les corps organiques de la nature ne sont jamais produits d'un chaos ou d'une putrefaction ; mais toujours par les semences, dans lesquelles il y avoit sans doute quelque PREFORMATION ; on a jugé, que non seulement le corps organique y étoit déjà avant la conception, mais encore une Ame dans ce corps et en un mot l'animal même ; et que par le moyen de la conception cet animal a été seulement disposé à une grande transformation pour devenir un animal d'une autre espece. On voit même quelque chose d'approchant hors de la generation, comme lorsque les vers deviennent mouches, et que les chenilles deviennent papillons.

76 Atque ideo etiam nulla datur generatio, nec mors perfecta, rigorose loquendo. Sunt enim evolutiones & accretiones, quas generationes appellamus; quemadmodum involutiones & diminutiones, quod mortem vocamus. 77 Perplexos reddidit Philosophos origo formarum, entelechiarum aut animarum; sed postquam hodie observationibus exactis de plantis, insectis & animalibus compertum est, quod hæc corpora organica naturæ nunquam ex chao seu putrefactione prodeant, sed constanter per semina, in quibus sine omni dubio datur quædam præformatio; hinc concluditur, corpus non modo organicum jam præxistisse ante conceptionem, sed etiam animam in hoc corpore, hoc est, animal ipsum. Et per conceptionem animal istud tantummodo disponitur ad magnam quandam transformationem, ut fiat animal alterius speciei. Simile quid videmus extra generationem, e. gr. quando vermes fiunt mûsez & erucæ papilionæ.



(73) Y, por eso mismo también, jamás hay generación completa ni, en sentido estricto, muerte perfecta, consistente en la separación del alma. Y lo que llamamos *generaciones* son evoluciones y crecimientos, así como lo que llamamos *muerdes* son Involuciones y Disminuciones.

(74) Los Filósofos se han quedado muy confusos ante el origen de las Formas, Entelequias o Almas; pero hoy día, una vez que mediante investigaciones exactas (60), hechas sobre las plantas, los insectos y los animales, se ha tenido conocimiento de que los cuerpos orgánicos de la naturaleza nunca proceden del caos o de la putrefacción, sino siempre de simientes, en las que había, sin duda, cierta *preformación*, se ha juzgado que ya estaba en ellas, antes de la concepción, no sólo el cuerpo orgánico, sino también un Alma en ese cuerpo y, en una palabra, el animal mismo, y que, mediante la concepción, ese animal sólo ha quedado dispuesto para una gran transformación, mediante la que se convertirá en un animal de otra especie. Algo parecido se observa incluso fuera de la generación, por ejemplo, cuando los gusanos se convierten en moscas y las orugas en mariposas. (*Teodicea*, §§ 86, 89, Prefacio *** 5. b. y ss., 90, 187, 188, 403, 86, 397).

(60) Leibniz niega la Metempsicosis e invoca las entonces recientes investigaciones en el campo de la Biología. No hay Metempsicosis, dice, «il n'y a point de tel passage; et c'est ici où les *transformations* de Messieurs Swammerdam, Malpighi, et Leewenhoek, qui sont des plus excellens observateurs de nostre temps, sont venues à mon secours, et m'ont fait admettre plus aisément, que l'animal, et toute autre substance organisée ne commence point, lorsque nous le croyons, et que sa generation apparente n'est qu'un developpment, et une espece d'augmentation» (*Système nouveau de la nature...*, Gerhardt, *Phil.*, IV, 480).

Estas investigaciones en Biología iban unidas a los descubrimientos de nuevos modelos de microscopios. Leewenhoek, nacido en Delft (Holanda) en 1632 y muerto en Delft en 1723, famoso a partir del año 1673, año en que su amigo Graaf comunica sus primeras investigaciones a la Royal Society de Londres. Sus principales descubrimientos fueron: La función de los vasos capilares en los organismos, los glóbulos de la sangre, que Malpighi había tomado por glóbulos de grasa, y los descubrimientos de los infusorios, espermatozoides y otros organismos. La mayoría de sus trabajos se hallan en forma epistolar por comunicaciones a la Royal Society de Londres, y recogidos en *Obras completas*, Lyde, 1715 - 1722. Su obra principal es: *Arcana Naturae ope et beneficio exquisitissimi morum Microscopiorum detecta, variisque experimentis demonstrata una cum discursu et ulteriori dilucidatione* (Véase, Domingo de Orueta, *Historia del microscopio y su aplicación en las Ciencias Naturales*. Discurso leído el 18 de Marzo de 1923 en la Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, Madrid, 1923, pp. 70 - 73).



(75) Les ANIMAUX, dont quelques uns sont élevés au degré des plus grands animaux, par le moïen de la conception, peuvent être appellés SPERMATIQUES; mais ceux d'entre eux qui demeurent dans leur espece, c'est à dire la plus part, naissent, se multiplient et sont détruits comme les grands animaux, et il n'y a qu'un petit nombre d'Elûs, qui passe à un plus grand theatre.

(76) Mais ce n'étoit que la moitié de la vérité : j'ai donc jugé que, si l'animal ne commence jamais naturellement, il ne finit pas naturellement non plus; et que non seulement il n'y aura point de generation, mais encore point de destruction entière, ni mort prise à la rigueur. Et ces raisonnemens faits A POSTERIORI et tirés des experiences s'accordent parfaitement avec mes principes deduits A PRIORI comme ci-dessus.

78 Animalia, quorum nonnulla elewantur ad gradum maximorum animantium, ope conceptionis, appellari possunt *Spermatice*: sed ea, quæ speciem non mutant, nascuntur, multiplicantur & destruuntur, quemadmodum animalia magna. Parvus admodum numerus est electorum, qui ad theatrum majus progrediuntur. 79 Sed hæc non nisi dimidia veritatis pars est. Judicavi igitur, si animal nunquam naturaliter incipit, nec unquam naturaliter finiri debere, & non modo nullam dari generationem, verum etiam nullam destructionem totalem seu mortem rigoroſe sumtam. Atque ratiocinia ista a posteriori facta optime cum principiis meis ante a priori deductis concordant.



(75) Los animales, algunos de los cuales quedan elevados mediante la concepción al grado de los mayores animales, pueden llamarse *espermáticos*. Pero los que de éstos permanecen en su especie, es decir, la mayoría de ellos, nacen, se multiplican y son destruidos como los grandes animales, y sólo hay un pequeño número de Elegidos que pasa a un teatro más amplio.

(76) Pero esto no era más que la mitad de la verdad. He establecido, por lo tanto, que, si el animal no comienza nunca naturalmente, tampoco acaba nunca naturalmente (61), y que no sólo no habrá ninguna generación, sino que tampoco habrá ninguna destrucción total ni muerte tomada en sentido riguroso. Y estos razonamientos hechos *a posteriori* y sacados de la experiencia concuerdan perfectamente con mis principis deducidos *a priori* antes expuestos. (*Teodicea*, § 90).

(61) Leibniz emplea aquí el mismo argumento que empleó Platón (*Fedro*, 245 D) para demostrar la inmortalidad del alma: ἐπειδὴ δὲ ἀγέννητόν ἐστιν, καὶ ἀδιάφθορον αὐτὸ ἀνάγκη εἶναι.



(77) Ainsi on peut dire que non seulement l'Ame (miroir d'un univers indestructible) est indestructible, mais encore l'animal même, quoi que sa Machine perisse souvent en partie, et quitte ou prenne des depouilles organiques.

(78) Ces principes m'ont donné moïen d'expliquer naturellement l'union ou bien la conformité de l'Ame et du corps organique. L'ame suit ses propres loix et le corps aussi les siennes ; et ils se rencontrent en vertu de l'harmonie préétablie entre toutes les substances, puisqu'elles sont toutes des representations d'un même univers.

(79) Les ames agissent selon les loix des causes finales par appetitions, fins et moïens. Les corps agissent selon les loix des causes efficientes ou des mouvemens. Et les deux regnes, celui des causes efficientes et celui des causes finales son (*sic*) harmoniques entre eux.

80 Ita asserere licet, non modo animam (mundi indestructibilis speculum) esse indestructibilem; verum etiam animal ipsum, quamvis machina ipsius sapius ex parte pereat & involucra organica linquat, vel capiat. 81 Hæc principia dedere mihi medium naturaliter explicandi unionem aut potius conformitatem animæ ac corporis organici. Anima suas sequitur leges & corpus itidem suas: conveniunt vero inter se vi harmoniæ inter omnes substantias præstabilitæ, quoniam omnes repræsentationes sunt ejusdem universi. 82 Animæ agunt secundum leges causarum finalium per appetitiones, fines & media. Corpora agunt secundum leges causarum efficientium seu motuum. Et duo regna, alterum nempe causarum efficientium, alterum causarum finalium, sunt harmonica inter se.



(77) Cabe, pues, afirmar que no sólo el Alma (espejo de un universo indestructible) es indestructible, sino también el animal mismo, aunque su Máquina perezca con frecuencia en parte o elimine o tome despojos orgánicos (62).

(78) Estos principios me han proporcionado el medio de explicar de modo natural la unión o, mejor, la conformidad del Alma y del cuerpo orgánico. El alma sigue sus propias leyes y el cuerpo, asimismo, las suyas, pero convienen entre sí en virtud de la armonía preestablecida entre todas las sustancias, puesto que todas ellas son representaciones de un mismo universo (63). (*Teodicea*, Prefacio *** 6, §§ 340, 352, 353, 358).

(79) Las almas actúan según las leyes de las causas finales, por apeticiones, fines y medios. Los cuerpos actúan según las leyes de las causas eficientes o de los movimientos. Y ambos reinos, el de las causas eficientes y el de las causas finales, son armónicos entre sí (64).

(62) El sistema de la indestructibilidad reivindicado por Leibniz es de origen heraclíteo y puede verse en Sexto Empírico, *Pyrrh. Hyp.*, Libro III, cap. XXIV, 230: «Cuando vivimos, están muertas nuestras almas y sepultadas en nosotros; cuando morimos, en cambio, reviven y viven. Y, así, vivir y morir es cambiarse en su contenido».

(63) El problema de la unión del alma y el cuerpo queda solucionado en el sistema de la armonía preestablecida entre todas las sustancias. La armonía del alma y el cuerpo resulta ser un caso particular. Pero, además, Leibniz argumenta constantemente (contra Bayle, contra Malebranche, contra Lami, etc.) que si no se admite la hipótesis del sistema de la armonía preestablecida, el problema de la unión del alma y el cuerpo resulta insoluble. Sólo mediante la hipótesis de la armonía preestablecida, fundada en las leyes del movimiento, es posible resolver todas las objeciones y eliminar el *Deus ex machina* que supone el ocasionalismo o la hipótesis vulgar del influjo directo. *Confert*, entre otros, *Considerations sur les Principes de vie et sur les Natures Plastiques...*, Gerhardt, *Phil.*, III, 539-555; *Remarques sur le sentiment du P. Malebranche*, Gerhardt, *Phil.*, VI, 574-578. Y las obras de conjunto: A. Robinet, *Malebranche et Leibniz*, Vrin, París, 1955, especialmente, cap. VIII; M. Gueroult, *Leibniz, Dynamique et métaphysique*, Aubier, París, 2ª ed. 1967, cap. VI.

(64) En virtud de la armonía preestablecida las acciones de las almas, según las causas finales, y las de los cuerpos, según las causas eficientes, coinciden desde toda la eternidad. Cuerpo y alma son como dos relojes que ni actúan el uno sobre el otro (refutación de la tesis vulgar que mantiene el influjo directo del alma en el cuerpo) ni tampoco han menester de que el relojero esté ocupado en ponerlos constantemente de acuerdo (refutación del sistema de las causas ocasionales; Dios los ha construido desde el principio con tal naturaleza que, con sólo seguir sus propias leyes, que han recibido junto con su ser, están en perfecto acuerdo el uno con el otro, como si de una influencia mutua se tratase (*Confert, Systeme nouveau de la Nature...*, Gerhardt, *Phil.*, IV, 485; *Eclaircissement du nouveau systeme...*, Gerhardt, *Phil.*, IV, 493).



(80) Des-Cartes a reconnu, que les Ames ne peuvent point donner de la force aux corps, parce qu'il y a toujours la même quantité de [*la*] force dans la matière. Cependant il a crû que l'ame pouvoit changer la direction des corps. Mais c'est parce qu'on n'a point sù de son temps la loy de la nature qui porte encore la conservation de la même direction totale dans la matière. S'il (*sic*) avoit remarquée, il seroit tombé dans mon Systeme de l'Harmonie préétablie.

(81) Ce Systeme fait que les corps agissent comme si (par impossible) il n'y avoit point d'Ames; et que les Ames agissent, comme s'il n'y avoit point de corps; et que tous deux agissent comme si l'un influoit sur l'autre.

83

Cognovit *Cartesius*, animam non posse dare vim corporibus, quoniam eadem semper virium quantitas in materia conservatur; credidit tamen, animam posse mutare directionem corporum. Id quidem ideo factum est, quod ipsius tempore lex naturæ ignoraretur, quæ vult eandem semper directionem totalem conservari in materia. Quod si hoc observasset, in systema meum harmoniæ præstabilitæ incidisset. 84 In hoc systemate corpora agunt, ac si (per impossibile) nullæ darentur animæ, & animæ agunt, ac si corpora nulla darentur, & ambo agunt, ac si unum influeret in alterum.



(80) Descartes ha reconocido que las Almas no pueden conferir fuerza a los cuerpos, porque en la materia siempre hay la misma cantidad de fuerza. Creyó, sin embargo, que el alma podía cambiar la dirección de los cuerpos. Pero esto es debido a que en su tiempo no se conocía la ley de la naturaleza que exige, también, la conservación de la misma dirección total en la materia. Si hubiese advertido esto, habría venido a parar a mi Sistema de la Armonía preestablecida (65). (*Teodicea*, §§ 22, 59, 60, 61, 63, 66, 345, 346 y ss., 354, 355, Prefacio ***).

(81) Según este Sistema los cuerpos actúan como si (por imposible) no hubiese ningún Alma, y las Almas actúan como si no hubiese ningún cuerpo, y ambos actúan como si el uno influyese en el otro (66).

(65) En el problema de la relación alma-cuerpo Descartes había considerado a ambos como sustancias independientes. El influjo real o la transmisión de cualquier especie o cualidad de uno a otro resulta, entonces, insostenible y entra en contradicción con las leyes de la Mecánica, las cuales exigen que en un sistema de cuerpos se conserva la misma cantidad de movimiento.

La solución de Descartes consistió en distinguir entre el *movimiento* y la *dirección* del mismo, afirmando que el alma, si bien no puede aumentar o disminuir la fuerza motriz, puede, sin embargo, cambiar la dirección o determinación de los espíritus animados y, por consiguiente, los movimientos voluntarios tienen cierta influencia directa sobre los cuerpos.

A entender de Leibniz, la mencionada distinción cartesiana no resuelve nada nuevo. Tan inconcebible es que el alma transmita movimiento al cuerpo, como que pueda cambiar su dirección. A lo que hay que añadir que existe otra ley de la naturaleza, desconocida para Descartes y descubierta por Leibniz, según la cual, en un sistema material sustraído a toda acción externa, no es la cantidad de movimiento lo que permanece invariable, sino la *cantidad de acción motriz* (energía) y la *cantidad de progreso* (lo que en Mecánica moderna se denomina proyección de la cantidad de movimiento): «Et quidem demonstro, non tantum eamdem conservari vim absolutam, seu quantitatem actionis in mundo, sed etiam eandem quantitatem progressus, sed progressu in partibus computato, ducta celeritate in molem, non quadrato celeritatis. Haec tamen quantitas progressus in eo differt a quantitate motus, quod duobus corporibus in contrarium tendentibus pro habenda quantitate motus totali (sensu Cartesiano) debent addi quantitates motum singularum (seu facta ex celeritate in molem); sed pro habenda quantitate progressus debent a se invicem detrahi; differentia enim quantitatum motus in tali casu erit quantitas progressus. Itaque cum Cartesius putarit sese ita posse salvare actionem animae in corpus, quod anima quidem non augeat vel minuatur quantitatem motus in mundo, augeat tamen vel minuatur quantitatem directionis spiritum, lapsus est ignoratione huius legis nostrae novae de conservanda quantitate directionis...» (*Epistola ad Bernoullium*, 28 Enero 1696, Erdmann, 108 b., nota. Véase, asimismo, *Eclaircissement du nouveau système...*, Gerhardt, *Phil.*, IV, 497; y el comentario a este punto de H. Poincaré, «Sur les principes de la Mécanique dans Descartes et dans Leibniz» en la Edic. de la *Monadologie* de Boutroux, pp. 225-231. Obsérvese que los textos de Leibniz aquí citados son de 1696; ya Huygens, en 1652, había demostrado que en el choque de dos cuerpos no se conserva la cantidad de movimiento total en sentido cartesiano (*Confert, Oeuvres complètes de Christiaan Huygens*, Sociedad Holandesa de las Ciencias, La Haya, 1888-1950, XVI, p. 95 y I, p. 167).



(82) Quant aux ESPRITS, ou Ames raisonnables, quoi- que je trouve qu'il y a dans le fond la même chose dans tous les vivans et animaux, comme nous venons de dire; (sçavoir que l'Animal et l'Ame ne commencent qu'avec le Monde, et ne finissent pas non plus que le Monde), il y a pourtant cela de particulier dans les Animaux raisonnables, que leurs petits Animaux Spermatiques, tant qu'ils ne sont que cela, ont seulement des Ames ordinaires ou sensibles; mais dès que ceux qui sont élus, pour ainsi dire, parviennent par une actuelle conception à la nature humaine, leurs ames sensibles sont élevées au degré de la raison et à la prerogative des Esprits.

85 *Quod spiritus seu animas rati- onales concernit, quamvis reperiam, eodem modo se rem ha- bere cum omnibus viventibus & animantibus, quemadmodum dixi, scilicet quod animal & anima nec oriuntur nisi cum mun- do, nec intereant nisi cum mundo; id tamen peculiare est in a- nimalibus rationalibus, quod ipsorum animalcula spermatica, qua talia, habeant tantum animas ordinarias seu sensitivas, sed quæ electa sunt, ut ita dicam, & ad naturam humanam op- conceptionis actualis perveniunt, eorum animæ sensitivæ ele- vantur ad gradum rationis & prerogativam spirituum.*



(82) Por lo que a los Espíritus o Almas racionales concierne, aunque hallo que en el fondo se da el mismo estado de cosas en todos los vivientes y animales, como acabamos de decir (a saber, que el Animal y el Alma no comienzan sino con el Mundo y no acaban sino con el mundo), sin embargo, en los Animales racionales es peculiar lo siguiente: que sus pequeños Animales Espermáticos (67), en cuanto tales, sólo tienen Almas ordinarias o sensitivas; pero, cuando los que son, por así decir, elegidos acceden mediante la concepción actual a la naturaleza humana, sus almas sensitivas son elevadas al grado de la razón y a la prerrogativa de los Espíritus. (*Teodicea*, 91, 397).

(66) He aquí la célebre hipótesis de la armonía preestablecida; *confert*, entre otros, *Système nouveau de la nature...*, § 14, Gerhardt, *Phil.*, IV, 484; *Considerations sur le principe de vie*, Gerhardt, *Phil.*, VI, 539-555; *Second éclaircissement du nouveau système...*, Gerhardt, *Phil.*, IV, 498.

Entre los más inmediatos oponentes a esta hipótesis leibniziana se encuentran: Foucher, «Réponse à M. Leibnitz sur son nouveau système...» en *Journal des Savants*, 12 Sept. 1695; Bayle, *Dictionnaire...*, art., *Rorarius*; Lamy, *De la connoissance de soi-même*. T. II, Paris, 1701, pp. 225-243; P. Tournemine en *Mémoires de Trévoux*, 1703, Mayo. p. 864; Junio, p. 1063; Septiembre, p. 1661; Octubre, p. 1840 y ss.; Clarke, *confert*, *correspondencia Leibniz - Clarke*, Gerhardt, *Phil.*, VII, 352-442; Sthal, *Negotium otiosum, seu Σκιαμαχία adversus positiones aliquas fundamentales theoriae veræ medicae a viro quodam celeberrimo intentata, sed armis conversis enervata*, Hale, 1720.

Entre los defensores del sistema cabe citar a Bilfinger, *De harmonia mentis et corporis, maxime praestabilita*, Frankfurt, 1723.

(67) Leibniz suscribió la teoría leuvenhoekiana sobre los animalillos espermáticos, los cuales constituyen aquella mónada de la que surge el alma humana (*confert*, *Lettre à Bourguet*, 5 Agosto 1715, Gerhardt, *Phil.*, III, 578-83).



(83) Entre autres differences qu'il y a entre les Ames ordinaires et les Esprits, dont j'en ai déjà marqué une partie, il y a encore celle-ci : que les Ames en general sont des miroirs vivans ou images de l'univers des creatures ; mais que les Esprits sont encore des images de la Divinité même, ou de l'Auteur même de la nature ; capables de connoître le Systeme de l'univers et d'en imiter quelque chose par des echantillons architectoniques ; chaque Esprit étant comme une petite divinité dans son département.

(84) C'est ce qui fait que les Esprits sont capables d'entrer dans une Manière de Société avec Dieu, et qu'il est à leur égard, non seulement ce qu'un inventeur est à sa Machine (comme Dieu l'est par rapport aux autres creatures) mais encore ce qu'un Prince est à ses sujets, et même un pere à ses enfans.

86 Ia.

ter alias differentias, quæ inter animas ordinarias & spiritus intercedunt, & quarum partem jam exposui, etiam illa datur, quod animæ in genere sint specula viventium seu imagines universi creaturarum ; sed quod spiritus insuper sint imagines ipsius divinitatis, seu Autoris naturæ, quæ systema universi cognoscere & aliquid ejus per scintillulas architectonicas imitari possunt, cum spiritus unusquisque sit parva quædam divinitas in suo genere. 87 Atque inde est, quod spiritus sint capaces societatis alicujus cum Deo ineundæ, & quod ipse eorum respectu non solum sit inventor, qualis est respectu creaturarum ceterarum, sed insuper Princeps & parens, hoc est, eam habeat ad ipsos relationem, quam Princeps ad suos subditos & parens ad liberos suos.



(83) Entre otras diferencias que median entre las Almas ordinarias y los Espíritus, parte de las cuales ya he expuesto, se da también ésta: que las Almas en general son espejos vivientes o imágenes del universo de las criaturas, pero que los Espíritus son, además, imágenes de la Divinidad misma o del Autor mismo de la naturaleza, capaces de conocer el Sistema del universo y de imitar algo de él por medio de muestras arquitectónicas, siendo cada Espíritu como una pequeña Divinidad en su ámbito (68). (*Teodicea*, § 147).

(84) De ahí que los Espíritus sean capaces de entrar en una especie de Sociedad con Dios y de que éste sea respecto de ellos, no sólo lo que el inventor es respecto de su Máquina (como lo es Dios respecto de las demás criaturas), sino también lo que un Príncipe es respecto de sus súbditos o incluso un padre respecto de sus hijos.

(68) El principio de continuidad rige todo el sistema leibniciano: «Tout va par degrés dans la nature, et rien par saut, et cette règle à l'égard des changemens est une partie de ma loi de la continuité», *Nouveaux Essais*, IV, 16, § 12.

En Matemáticas, permite pasar, mediante el cálculo infinitesimal, de lo discontinuo a lo continuo. En Física, se pasa de lo pequeño a lo grande por grados. En Psicología, las percepciones son graduales. Y en Ontología, hay una jerarquía gradual: Desde las simples mónadas desnudas hasta los espíritus; no se pasa de una mónada a otra mediante saltos, sino mediante transformación (la naturaleza no está «faite à bâtons rompus»). Por eso, los espíritus, a su vez, no difieren de la divinidad sino en grado; los espíritus son otras tantas divinidades y el reino o república de los espíritus está integrado por dioses bajo el dominio de Dios: Et c'est cette société ou République general des Esprits sous ce souverain Monarque, qui est la plus noble partie de l'univers, composée d'autant de petits Dieux sous ce grand Dieu. Car on peut dire que les esprits créés ne defferent de Dieu que de plus à moins, du fini à l'infini» (*Lettre à Arnauld*, Gerhardt, *Phil.*, II, 125).

(85) D'où il est aisé de conclure, que l'assemblage de tous les Esprits doit composer la Cité de Dieu, c'est à dire le plus parfait état, qui soit possible sous le plus parfait des Monarques.

(86) Cette cité de Dieu, cette Monarchie véritablement universelle, est un Monde Moral, dans le Monde Naturel, et ce qu'il y a de plus élevé et de plus divin dans les ouvrages de Dieu : et c'est en lui que consiste véritablement la gloire de Dieu, puisqu'il n'y en auroit point, si sa grandeur et sa bonté n'étoient pas connües et admirées par les esprits ; c'est aussi par rapport à cette cité divine, qu'il a proprement de la Bonté, au lieu que sa Sagesse et sa Puissance se monstrent partout.

98 Inde haud difficulter infertur, omnes spiritus simul sumtos constituere civitatem Dei, hoc est, regnum omnium perfectissimum sub perfectissimo Monarcha. 89 Hæc civitas Dei, hæc Monarchia, vere universalis, est mundus moralis in mundo naturali, & id maxime sublime atque divinum est in operibus Dei, atque in hoc revera gloria Dei consistit, quoniam nulla daretur, nisi magnitudo & bonitas ejus a spiritibus cognosceretur ipsisque admirationi esset. Respectu hujus civitatis divinæ datur bonitas proprie sic dicta, cum e contrario sapientia & potentia ubique eluceant.



(85) De donde es fácil concluir que el conjunto de todos los Espíritus ha de constituir la Ciudad de Dios, esto es, el estado más perfecto posible bajo el más perfecto de los Monarcas. (*Teodicea*, 146, Resumen Ojec. 2.).

(86) Esta ciudad de Dios (69), esta Monarquía verdaderamente universal, es un Mundo Moral dentro del Mundo Natural y lo más sublime y divino que hay en las obras de Dios. En esto consiste verdaderamente la gloria de Dios, puesto que de ningún modo la habría, si su grandeza y su bondad no fuesen conocidas y admiradas por los espíritus; también por respecto de esta ciudad divina es por lo que él tiene propiamente Bondad, en tanto que su Sabiduría y su Potencia se manifiestan por todas partes.

(69) Esta *civitas dei* se parece más a la *Civitas Solis* de Campanella que a la *Civitas Dei* de S. Agustín. En la ciudad de Campanella, como en la de Leibniz, rigen los magistrados (Dios como): Soberana Potencia, Soberana Sabiduría y Soberana Bondad (*Confert*, Th. Campanella, *Civitas Solis*, Utrecht, 1643).



(87) Comme nous avons établi ci-dessus une Harmonie parfaite entre deux Regnes Naturels, l'un des causes Efficientes, l'autre des Finales, nous devons remarquer ici encore une autre harmonie entre le regne Physique de la Nature et le regne Moral de la Grace, c'est à dire entre Dieu considéré comme Architecte de la Machine de l'univers, et Dieu considéré comme Monarque de la cité divine des Esprits.

(88) Cette Harmonie fait que les choses conduisent à la grace par les voyes mêmes de la nature, et que ce globe par exemple doit être détruit et réparé par les voyes naturelles dans les momens, que le demande le gouvernement des Esprits; pour le chatiment des uns, et la recompense des autres.

90

Quemadmodum supra harmoniam perfectam stabilivimus inter duo regna naturalia, alterum causarum efficientium, alterum finalium; ita hic nobis alia harmonia commemoranda venit, quæ inter regnum physicum naturæ & regnum morale gratiæ intercedit, hoc est, inter Deum, quatenus consideratur ut Architectus machinæ, & inter Deum, eundem, quatenus ut Monarcha civitatis divinæ spirituum spectatur. ¶ Ab hac harmonia pendet, quod res deducant ad gratiam per ipsas vias naturæ & quod hic globus e. gr. destrui & reparari debeat per media naturalia iis momentis, quando regimen spirituum id postulat ad aliquos puniendos, ceteros remunerandos.



(87) Del mismo modo que antes hemos establecido una Armonía perfecta entre dos Reinos Naturales, el de las causas Eficientes y el de las Finales, debemos señalar aquí también otra armonía entre el reino Físico de la Naturaleza y el reino Moral de la Gracia, esto es, entre Dios considerado como Arquitecto de la Máquina del universo y Dios considerado como Monarca de la ciudad divina de los Espíritus. (*Teodicea*, §§ 62, 74, 118, 248, 112, 130, 247).

(88) En virtud de esta Armonía, las cosas conducen a la gracia por las vías mismas de la naturaleza, y este globo, por ejemplo, debe ser destruído y reparado por vía natural en las ocasiones en que lo exija el gobierno de los Espíritus, para castigo de unos y recompensa de otros (70). (*Teodicea*, §§ 18 y ss., 110, 244, 245, 340).

(70) De la armonía entre el reino de la naturaleza y el reino de la gracia se deduce que las almas racionales, junto con su cuerpo orgánico, no pueden perder su personalidad, esto es, su calidad de ciudadanos de mundo de los espíritus: «Ob harmoniam regnorum naturae & gratiae statuendum est, animas humanas, una cum organico quodam corpore conservari, non tantum eo modo, ut bruta; quae fortasse post mortem diu stupent; sed modo nobiliore, ut sensum & conscientiam retineant, poenaeque & praemii sint capaces» (*Commentatio de anima brutorum*, XV, Dutens, II, 233-34).



(89) On peut dire encore, que Dieu comme Architecte contente en tout Dieu, comme Legislateur ; et qu'ainsi les pechés doivent porter leur peine avec eux par l'ordre de la nature ; et en vertu même de la structure mecanique des choses ; et que de même les belles actions s'attireront leurs recompenses par des voyes machinales par rapport aux corps ; quoique cela ne puisse et ne doive pas arriver toujours sur le champ.

(90) Enfin sous ce gouvernement parfait il n'y aura point de bonne Action sans recompense, point de mauvaise sans chatiment : et tout doit reüssir au bien des bons ; c'est à dire, de ceux qui ne sont point des mécontents dans ce grand Etat, qui se fient à la providence, après avoir fait leur devoir et qui aiment et imitent, comme il faut, l'Autheur de tout bien, se plaisant dans la consideration de ses perfections suivant la nature du PUR AMOUR veritable, <pref. * 4. a. b.> qui fait prendre plaisir à la felicité de ce

92. *Asseverare etiam licet, Deum tanquam architectum satisfacere Deo tanquam legislatori ex asse, atque sic peccata consequi debere pœnas per ordinem naturæ & structuræ mechanicæ rerum, bonas etiam actiones secum trahere remunerationes per media machinalia respectu corporum, quamvis idem nec possit, nec debeat constanter extemplo accidere.* 93. *Tandem sub perfectissimo hoc regimine nulla datur actio bona sine remuneratione, nulla mala sine pœna, & omnia vergere debent in salutem bonorum, hoc est eorum, qui regimine divino contenti sunt in magno hoc regno, qui confidunt in providentia divina & qui amant atque imitantur, ut par est, Autorem omnis boni, voluptatem percipientes ex consideratione perfectionum ipsius, secundum naturam amoris puri atque veri, vi cujus voluptatem percipi-*



(89) Cabe también afirmar que Dios, como Arquitecto, satisface en todo a Dios, como Legislador, y que, por lo tanto, los pecados deben conllevar su pena por el orden de la naturaleza y en virtud, precisamente, de la estructura mecánica de las cosas, y que las buenas acciones, asimismo, obtendrán sus recompensas por vías mecánicas respecto de los cuerpos, aunque esto no pueda ni deba suceder siempre de inmediato.

(90) Finalmente, bajo este gobierno perfecto no habrá ninguna Acción buena sin recompensa, ninguna mala sin castigo, y todo debe convergir en el bien de los buenos, esto es, de aquéllos que en nada están descontentos dentro de este gran Estado, que confían en la providencia, después de haber cumplido su deber, y que aman e imitan, como es debido, al Autor de todo bien, complaciéndose en la consideración de sus perfecciones según la naturaleza del verdadero *amor puro* (71) (Prefacio * 4.a.b) en virtud del cual nos complace-

(71) *Confert, De notionibus iuris et iustitiae* (1693), Gerhardt, *Phil.*, III, 387: «Amare autem sive diligere est felicitate alterius delectari, vel quod eodem redit, felicitatem alienam asciscere in suam». El «asciscere» (de *ad* y *scio*) —debido a que se da el *plenum* y a que la materia está toda trabada (συμπαθεια τῶν ὄλων)— indica el influjo o efecto que cualquier cuerpo hace llegar a sí, cuando hay un movimiento en cualquier otro cuerpo.



qu'on aime. C'est ce qui fait travailler les personnes sages et vertueuses à tout ce qui paroît conforme à la volonté divine presomptive, ou antecedente ; et se contenter cependant de ce que Dieu fait arriver effectivement par sa volonté secrete, consequente ou decisive ; en reconnaissant que, si nous pouvions entendre assez l'ordre de l'univers, nous trouverions qu'il surpasse tous les souhaits des plus sages, et qu'il est impossible de le rendre meilleur qu'il est ; non seulement pour le tout en general, mais encore pour nous mêmes en particulier, si nous sommes attachés, comme il faut à l'Auteur du tout, non seulement comme à l'Architecte et à la cause efficiente de nôtre être, mais encore comme à nôtre Maître, et à la cause Finale qui doit faire tout le but de nôtre volonté, et peut seul faire nôtre bonheur.

mus ex ejus, quem amamus, felicitate. Atque ideo personæ sapientes ac virtuosæ perficere conantur, quicquid voluntati divinæ præsumtivæ & antecedenti conforme apparet, & hoc non obstante in iis acquiescunt, quæ per voluntatem divinam secretam, consequentem & decisivam acta contingunt, quoniam agnoscunt, quod, si ordinem naturæ satis intelligeremus, deprehensuri sumus, eadem vota sapientissimi longe superare, nec fieri posse, ut meliora reddantur sive intuitu totius universi in genere, sive etiam respectu nostrum in specie. Siquidem, prout par est, Autori omnium adhæremus, non modo tanquam Architecto & causæ efficienti essentiæ nostræ, verum etiam tanquam Magistro nostro atque causæ finali, cujus est efficere quod volumus & qui solus nos felices reddere valet.



mos en la felicidad de aquél a quien amamos. Y, por eso, las personas sabias y virtuosas trabajan en todo lo que parece conforme con la voluntad divina presunta o antecedente, y, no obstante, se contentan con aquello que Dios hace que efectivamente acontezca por su voluntad secreta, consiguiente o decisiva, porque reconocen que, si pudiéramos entender suficientemente el orden del universo, descubriríamos que sobrepasa con mucho todos los deseos de los más sabios y que es imposible volverlo mejor de lo que es, no sólo para el todo en general, sino también para nosotros mismos en particular, si es que nos adherimos, como es debido, al Autor de todo, no sólo como al Arquitecto y a la causa eficiente de nuestro ser, sino también como a nuestro Maestro y a la causa Final, que debe constituir el exclusivo fin de nuestra voluntad y puede, sólo él, constituir nuestra felicidad. (*Teodicea*, §§ 134 fin., Prefacio * 4.a.b., 278, Prefacio * 4.b.).



INDICE

Nota Bibliográfica, por Gustavo Bueno Sánchez 7

Introducción a la Monadología de Leibniz,
por Gustavo Bueno Martínez 11

Reproducción facsimilar del borrador manuscrito por Leibniz 49

Introducción del traductor 63

MONADOLOGIA; edición trilingüe 71



