

# Ratio Leibnitiana

---

*unidad en la diversidad, armonía en la disonancia*



Esquisabel · Raffo Quintana · Nicolás  
EDITORES Y COMPILADORES



# Ratio Leibnitiana

unidad en la diversidad, armonía en la disonancia

Esquisabel, Oscar M. · Raffo Quintana, Federico · Nicolás, Juan Antonio  
(editores y compiladores)

Esquisabel, Oscar M.

Ratio Leibnitiana : unidad en la diversidad, armonía en la disonancia / Federico Raffo Quintana ; Juan Antonio Nicolás - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Universidad Católica Argentina, 2026.

Archivo Digital: descarga y online  
ISBN 978-950-44-0132-2

Palabras clave: 1. G. W. Leibniz. 2. Filosofía moderna. 3. Metafísica. 4. Teoría del conocimiento. 5. Filosofía política  
CDD 110

Licencia

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

<https://doi.org/10.46553/9789504401322>



Pontificia Universidad Católica Argentina

Facultad de Filosofía y Letras

Rector: Dr. Miguel Ángel Schiavone

Decano: Dr. Javier Roberto González

Director del Departamento de Filosofía: Dr. Juan Manuel Torbidoni

# Índice

Prólogo.....	5
<b>I. Conferencias plenarias.....</b>	<b>10</b>
<i>Alberto Guillermo Ranea</i> · G. W. Leibniz y la crítica en tiempos de sectarismos denigrantes.....	11
<i>Vivianne de Castilho Moreira</i> · Infinito, limite e existência em Leibniz.....	31
<i>Juan Antonio Nicolás</i> · Dimensión vitalista-racional de la metafísica de Leibniz.....	45
<i>Paul Rateau</i> · ¿Proporciona la doctrina de la noción completa una definición real de la sustancia individual?.....	64
<i>Concha Roldán</i> · Leibniz “defensor” de las mujeres en la <i>Querelle des femmes</i> .....	87
<b>II. Questões disputadas em torno da correspondência entre Leibniz e Arnauld.....</b>	<b>106</b>
<i>Marta Mendonça</i> · Do escândalo ao acordo: Arnauld e a noção individual completa de Leibniz.....	107
<i>Adelino Cardoso</i> · A singularidade da substância individual concebida como um eu na correspondência Leibniz-Arnauld.....	122
<i>Patricia Coradim Sita</i> · A percepção nas correspondências com Arnauld.....	133
<b>III. Leibniz apasionado: el rol de las emociones desde el punto de vista de la psicología moral, la ética y el derecho.....</b>	<b>146</b>
<i>Evelyn Vargas</i> · La esperanza en la psicología moral de Leibniz.....	147
<i>Markku Roinila</i> · Leibniz on Moral and Substantial Identity and the Common Good.....	156
<i>Gregory Brown</i> · Leibniz on Sin, Duty, and Supererogation.....	169
<b>IV. Metafísica y filosofía natural.....</b>	<b>179</b>
<i>Leila Jabase</i> · La infinita diversidad del mundo: Leibniz frente a De Volder y el spinozismo.....	180
<i>Rayane Ribeiro Dos Santos</i> · Uma Investigação Do Realismo De Leibniz.....	189
<i>William de Siqueira Piauí</i> · El realismo de Leibniz y la metafísica de su geometría.....	198
<i>Celi Hirata</i> · Leis naturais e o estatuto da lei da causalidade eficiente intramundana em Leibniz.....	212

<i>Gastón Robert</i> · Dios y Naturaleza en el Período de París: Leibniz como contingentista panenteísta.....	225
<i>Manuel Luna Alcoba</i> · La caja morfológica de Dios.....	233
<i>Prof. Francisco Martínez Mosquera</i> · Materia prima y materia segunda en el Discurso de Metafísica.....	254
<b>V. Teoría del conocimiento y filosofía de la matemática</b> .....	267
<i>Jorge Alberto Molina</i> · Leibniz y los <i>Elementos</i> de Euclides en los Escritos sobre la Característica Geométrica de 1679-1680.....	268
<i>María Julia Bertolio</i> · Dudas razonables y dudas censurables: certeza y conocimiento sensible.....	292
<i>María Mercedes Mymicopulo Llambías</i> · La arbitrariedad de las verdades en Leibniz y en Hobbes .....	302
<i>Enrico Pasini</i> · <i>Varia cogito mecum</i> : Originary and Derivative Certainty of the Multiplicity of Things in the Cartesian Age and in Leibniz .....	316
<b>VI. Historia, ética y filosofía política</b> .....	328
<i>Leonardo Ruiz-Gómez</i> · G. W. Leibniz y la tolerancia religiosa .....	329
<i>Dr. Raúl Reyes Camargo</i> · Los argumentos de Leibniz contra la esclavitud natural en <i>Sur la notion commune de la justice</i> .....	344
<i>Tessa Moura Lacerda</i> · Tempo em G.W. Leibniz e a possibilidade de uma modernidade contra-canônica.....	360
<i>Tomás Guillén Vera</i> · Leibniz, filósofo e historiador. Un acercamiento a su concepción de la historia.....	371
<i>Maximiliano Escobar Viré</i> · El proyecto leibniziano de la enciclopedia y su conexión con la realización del <i>bien común</i> .....	384

# Prólogo

## Prólogo

El título de este volumen, *Ratio Leibnitiana: unidad en la diversidad, armonía en la disonancia*, busca condensar en una fórmula uno de los núcleos más característicos y fecundos del pensamiento leibniziano. En efecto, una de las aspiraciones más persistentes de la filosofía de Gottfried Wilhelm Leibniz consiste en mostrar que la multiplicidad, lejos de oponerse necesariamente a la unidad, constituye su modo más pleno de realización. La realidad, en su estructura más profunda, no es para Leibniz un agregado caótico de elementos inconexos, sino una trama ordenada en la que la diversidad de perspectivas, entidades y niveles de organización encuentra su coherencia en un principio superior de armonización.

Este ideal filosófico se manifiesta de manera paradigmática en la doctrina metafísica de la armonía preestablecida. Allí, Leibniz propone que el universo está compuesto por una multiplicidad irreductible de sustancias individuales o mónadas, cada una de las cuales expresa el todo desde su propio punto de vista. La unidad del mundo no resulta, entonces, de la interacción causal directa entre las sustancias, sino de una coordinación originaria que garantiza la correspondencia entre sus desarrollos internos. La armonía no elimina la diferencia, ni la absorbe en una uniformidad indiferenciada; por el contrario, la presupone y la potencia, ya que la riqueza del universo depende precisamente de la pluralidad de expresiones que lo constituyen. En este sentido, la disonancia aparente que surge de la diversidad de perspectivas se revela, en un plano más profundo, como un componente necesario de una armonía más vasta.

Pero este motivo no atraviesa solamente la metafísica leibniziana, sino también otros ámbitos fundamentales de su pensamiento. En el plano epistemológico, por ejemplo, se manifiesta en la búsqueda de conciliación entre tradiciones filosóficas aparentemente opuestas, así como en su proyecto de una ciencia general que permitiera articular los distintos saberes dentro de un sistema racional unificado. En el terreno científico, se expresa en su esfuerzo por integrar diferentes modelos explicativos y en su intento de reconciliar las nuevas concepciones mecanicistas de la naturaleza con una visión teleológica del orden natural. Asimismo, la idea de una unidad que se realiza a través de la diversidad adquiere una relevancia singular en el pensamiento político y teológico de Leibniz. Su sostenido

compromiso con los proyectos de reconciliación entre confesiones cristianas y su reflexión sobre las condiciones de una paz duradera entre los pueblos europeos responden a la convicción de que las diferencias doctrinales, culturales y políticas no deben ser suprimidas, sino comprendidas dentro de un horizonte más amplio de integración. La armonía, en este contexto, no implica la imposición de una homogeneidad forzada, sino la búsqueda de un orden capaz de preservar la singularidad de cada tradición dentro de un marco común de racionalidad y diálogo.

El lema que da título a este volumen pretende, por lo tanto, reflejar tanto un rasgo estructural del sistema filosófico leibniziano como una orientación metodológica y práctica que atraviesa su obra. En Leibniz, la aspiración a la unidad no se opone a la pluralidad, sino que encuentra en ella su condición de posibilidad. La tensión entre concordia y disonancia, lejos de constituir una contradicción irresoluble, aparece como el motor mismo de una concepción del mundo que busca pensar la complejidad sin renunciar a la inteligibilidad del orden que la sostiene.

Los textos que incluye el presente volumen constituyen las versiones definitivas de una selección de trabajos que se expusieron y debatieron en el V Congreso Iberoamericano Leibniz, celebrado entre los días 4 y 8 de noviembre de 2024. El encuentro se desarrolló en un formato híbrido que combinó actividades presenciales y virtuales. Las jornadas presenciales tuvieron lugar los días 4 y 5 de noviembre en la Facultad de Filosofía y Letras de la Pontificia Universidad Católica Argentina, en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, mientras que las sesiones de los días 7 y 8 de noviembre se realizaron en modalidad virtual, lo que permitió ampliar el alcance del evento y favorecer la participación de investigadores radicados en distintos puntos del mundo.

El congreso fue organizado por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Católica Argentina y la Red Iberoamericana Leibniz, que continúa así su sostenido compromiso con la promoción, articulación y difusión de los estudios dedicados al pensamiento de Leibniz. Desde la realización del primer congreso en Costa Rica en el año 2012, la Red ha impulsado de manera sistemática la creación de espacios de diálogo interdisciplinario y de cooperación internacional entre especialistas provenientes de diversas tradiciones filosóficas y culturales. En este sentido, el V Congreso constituyó un nuevo hito en la consolidación de este proyecto académico colectivo, que busca fortalecer el desarrollo de los estudios leibnizianos en el ámbito iberoamericano y su inserción en el escenario internacional.

La convocatoria reunió a investigadores y docentes de un amplio abanico de instituciones y países, lo que dio lugar a un intercambio plural y enriquecedor. Participaron expositores provenientes de Alemania, Argentina, Austria, Brasil, Chile, Colombia, Costa Rica, El Salvador, España, Estados Unidos, Finlandia, Francia, Italia, México y Portugal. Esta diversidad geográfica e institucional no sólo testimonia la vitalidad actual de los estudios leibnizianos, sino que también refleja el carácter intrínsecamente cosmopolita del propio pensamiento de Leibniz, cuya obra ha favorecido históricamente el diálogo entre tradiciones filosóficas, científicas y teológicas diversas.

El congreso contó, asimismo, con la participación de destacados conferencistas plenarios, cuyas trayectorias representan algunas de las líneas de investigación más influyentes en el campo de los estudios leibnizianos contemporáneos. Las conferencias magistrales estuvieron a cargo de Alberto Guillermo Ranea (Argentina), Vivianne de Castilho Moreira (Brasil), Juan Antonio Nicolás (España), Paul Rateau (Francia) y Concha Roldán (España). Abordaron, desde perspectivas diversas, problemáticas centrales del pensamiento leibniziano, contribuyendo a enriquecer el debate académico y a ofrecer marcos interpretativos que dialogan tanto con la tradición historiográfica como con discusiones filosóficas actuales.

Más allá de la exposición de investigaciones particulares, el congreso se constituyó como un espacio de encuentro y colaboración que permitió consolidar vínculos entre investigadores jóvenes y consolidados, y abrir nuevas líneas de investigación. En este sentido, el presente volumen no pretende ofrecer una mera recopilación de ponencias, sino que busca dar testimonio del dinamismo y la diversidad temática que caracterizaron al encuentro, lo que confirma una vez más el espíritu de cooperación del que hablamos párrafos antes. Los trabajos aquí reunidos reflejan la diversidad de enfoques metodológicos y problemáticos que hoy atraviesan los estudios leibnizianos, y constituyen, en conjunto, una muestra representativa de la riqueza y actualidad del diálogo filosófico en torno a la obra de Leibniz, especialmente en el ámbito iberoamericano.

El presente volumen se organiza en secciones temáticas que buscan reflejar tanto la riqueza interna del pensamiento leibniziano como la diversidad de enfoques metodológicos y problemáticos que caracterizan a la investigación contemporánea en torno a su obra. La primera sección reúne los textos definitivos de las conferencias plenarias, que ofrecen un panorama amplio y conceptualmente articulado de cuestiones centrales en la interpretación actual de Leibniz. Los trabajos de Alberto Guillermo Ranea, Vivianne de Castilho Moreira, Juan Antonio Nicolás, Paul Rateau y Concha Roldán (en su orden de aparición) abordan,

respectivamente, la función crítica del pensamiento leibniziano en contextos de polarización intelectual, la problemática del infinito y su articulación con las nociones de existencia y límite, la dimensión vitalista y racional de la metafísica, el estatuto de las verdades eternas en la demostración de la existencia de Dios, y la intervención de Leibniz en los debates de la *Querelle des femmes*. En conjunto, estas contribuciones ofrecen un marco interpretativo que pone de relieve la vigencia filosófica del pensamiento leibniziano en discusiones teóricas y culturales de amplio alcance.

En las secciones segunda y tercera se recogen las versiones definitivas de los trabajos presentados en mesas sobre temáticas específicas. Así, la segunda sección, titulada *Questões disputadas em torno da correspondência entre Leibniz e Arnauld*, reúne trabajos que abordan diferentes aspectos de la correspondencia entre Leibniz y Arnauld, uno de los episodios más fecundos y filosóficamente densos del pensamiento leibniziano. Los trabajos de Marta Mendonça, Adelino Cardoso y Patricia Coradim Sita examinan, desde distintas perspectivas, problemas fundamentales como la noción de sustancia individual completa, la comprensión del sujeto como unidad sustancial y la relación entre percepción y entendimiento. Estas contribuciones permiten reconstruir el carácter polémico y formativo de este intercambio epistolar, así como su relevancia para la consolidación de la metafísica madura de Leibniz. Por su parte, la tercera sección, titulada *Leibniz apasionado: el rol de las emociones desde el punto de vista de la psicología moral, la ética y el derecho*, aborda un aspecto que ha cobrado creciente interés en los estudios recientes. Los trabajos de Evelyn Vargas, Markku Roinila y Gregory Brown exploran la función de las emociones en la teoría leibniziana de la acción, analizando temas como la esperanza en la psicología moral, la relación entre identidad moral y bien común, y las nociones de pecado, deber y supererogación. Estas investigaciones contribuyen a matizar la imagen de un racionalismo estrictamente intelectualista, mostrando la compleja integración entre razón, afectividad y normatividad en el pensamiento de Leibniz.

En un cuarto momento, se reúnen estudios que examinan núcleos sistemáticos característicos de la metafísica y de la filosofía natural leibniziana. Los trabajos abordan cuestiones vinculadas con el estatuto ontológico de la sustancia (Leila Jabase), el problema del realismo (Ribeiro Dos Santos), la relación entre metafísica y matemática (William De Siqueira Piauí), la articulación entre causalidad eficiente y final (Celi Hirata), la relación entre Dios y la naturaleza (Gastón Robert), la teoría de los mundos posibles (Manuel Luna Alcoba) y la problemática de la materia (Francisco Martínez Mosquera). En su conjunto, estas contribuciones ponen de manifiesto la estrecha conexión entre las reflexiones metafísicas de Leibniz y su concepción del orden natural.

Los trabajos compilados en la siguiente sección se centran en la teoría del conocimiento y la filosofía de la matemática de Leibniz. En ellos se examina la dimensión epistemológica del pensamiento leibniziano y su diálogo con la tradición moderna. Los trabajos analizan, entre otros temas, la relación entre Leibniz y la tradición euclidiana (Jorge Molina), el problema de la certeza y el conocimiento sensible (María Julia Bertolio), el estatuto de las verdades y su comparación con la filosofía de Hobbes (Mercedes Mymicopulo), así como la cuestión de la certeza originaria y derivada en el contexto del cartesianismo (Enrico Pasini). Estas investigaciones permiten apreciar la originalidad del proyecto leibniziano de fundamentación racional del conocimiento.

Finalmente, la sección dedicada a la historia, la ética y la filosofía política reúne trabajos que examinan la proyección práctica y cultural del pensamiento de Leibniz. Las contribuciones abordan cuestiones vinculadas con la tolerancia religiosa (Leonardo Ruiz Gómez), el problema de la esclavitud y la raza (Raúl Reyes Camargo), las lecturas contemporáneas del pensamiento leibniziano (Tessa Moura Lacerda), la concepción de Leibniz como filósofo e historiador (Tomás Guillen Vera), y el proyecto enciclopédico como expresión de un ideal de realización del bien común (Maximiliano Escobar Viré). Estas investigaciones muestran la relevancia del pensamiento leibniziano para la reflexión sobre los desafíos sociales, políticos y culturales del presente.

En resumidas cuentas, las secciones que integran este volumen buscan ofrecer un panorama representativo de la vitalidad y pluralidad de los estudios leibnizianos actuales, reflejando la convergencia de enfoques históricos, sistemáticos e interdisciplinarios que caracterizó al congreso del que estas contribuciones son fruto, y que refleja, en el plano de la investigación filosófica contemporánea, aquel ideal leibniziano de unidad en la diversidad que inspira el presente volumen. Agradecemos especialmente a la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Católica Argentina, que hizo posibles el Congreso y la publicación del presente volumen. Nuestro reconocimiento también al Centro de Investigaciones Filosóficas, al Departamento de Filosofía de Universidad Nacional de La Plata y al Instituto de Filosofía “Alejandro Korn”, de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, que han auspiciado el Congreso. Añádase que la preparación del volumen se contó con el financiamiento del CONICET a través del subsidio para reuniones científicas IF-2023-126288900-APN-DCP#CONICET.

*Los editores*

# **I. Conferencias plenarias**

## G. W. Leibniz y la crítica en tiempos de sectarismos denigrantes

Alberto Guillermo Ranea<sup>1</sup>

Universidad Torcuato Di Tella (Buenos Aires)

[granea@utdt.edu](mailto:granea@utdt.edu)

Henri Bergson comienza su conferencia de 1911 sobre Thomas Henry Huxley con una observación acerca de la dificultad para cumplir correctamente con la tarea que se había propuesto. Escribe que, si bien “podemos sentirnos entorpecidos por la obligación de tratar un tema que le hubiera interesado a Huxley”, esto no es el caso con Huxley, dado que “sería difícil hallar un problema que le hubiera resultado indiferente”. Esta dificultad le habría permitido tomarse la libertad de elegir un tema que, a él, Bergson, le parecía central sin tener que violentar los intereses del propio Huxley.<sup>2</sup>

Afortunado Bergson. Si hubiera aplicado el mismo criterio al caso de G. W. Leibniz, con seguridad se hubiera sentido tan desesperanzado como cualquier otro pensador que tuviera que elegir un tema apropiado para abrir un congreso sobre Leibniz ante participantes altamente calificados. En realidad, como en el caso de Huxley, es difícil pensar en un tema que hubiera sido indiferente para Leibniz. Pero a diferencia del caso de Bergson con Huxley, es muy difícil, si no imposible, encontrar un tema que nos interese personalmente y que a la vez sea el tema central al que pudiera reducirse el pensamiento de Leibniz en sus múltiples facetas. Sin embargo, correré el riesgo y propondré como tema central de toda la multitud de actividades y pensamientos de Leibniz, uno trivial pero también esquivo. Me refiero al propio Leibniz, a sus relaciones personales con otras personas.

---

<sup>1</sup> Alberto Guillermo Ranea (La Plata, 1950). Doctor en Filosofía (bajo la dirección de Ezequiel de Olaso, Universidad de La Plata). Fue Investigador de Carrera del CONICET (Buenos Aires), Profesor Concursado de Filosofía de la Ciencia y Filosofía Moderna (Universidad de La Plata), y Visiting Scholar, Indiana-University (EEUU), en 1992 y 1994. Desde 1992 y hasta su retiro en 2022 fue Profesor-investigador full-time en la Universidad Torcuato Di Tella (Buenos Aires). Sus investigaciones sobre Leibniz fueron distinguidas por Alexander-von-Humboldt-Stiftung (1985-1986), John Simon Guggenheim Foundation (1991), y The British-Academy (Professorship-Award, Londres 2003). Sus últimos trabajos sobre Leibniz incluyen la colaboración como Mitarbeiter en la publicación de un inédito de E. Cassirer sobre Leibniz (Nachgelassene Manuskripte und Texte, 14, Hamburg 2018), y la publicación de su edición, traducción castellana y notas de la Correspondencia completa entre Leibniz y Papin (Comares 2024). Colabora en el presente con la transcripción y aparato crítico de inéditos leibnicianos para el tomo VIII.5 de la Akademie-Ausgabe (Potsdam II).

<sup>2</sup> (Bergson 1919, p. 1).

No es mi intención promover un estudio sobre Leibniz como el que Frank Manuel dedicara a la personalidad psicológica de Newton en su seminal *A Portrait of Isaac Newton*.<sup>3</sup> Mi interés por la relación entre la vida de Leibniz y su pensamiento fue suscitado por la lectura de un trabajo de Emily Grosholz, “Leibniz and the two labyrinths”, de 1991.<sup>4</sup> En él encontramos un breve análisis de la “*Méditation sur la notion commune de justice*” (1702-1703), publicado por Georg Mollat.<sup>5</sup> Se trata de una crítica a la identificación hobbesiana de la justicia con la fuerza. En base al principio de continuidad, afirma Emily Grosholz, el *neminem laedere* que propone Hobbes debe ser reemplazado con la regla de la equidad y de la igualdad, “*quod tibi non vis fieri, aut quod tibi vis fieri, neque aliis facito aut negato*”, es decir “lo que no quieres que te hagan, o lo que quieres que te hagan a ti, no se lo hagas a otros, o no se lo niegues a otro”. La regla de la equidad y de la igualdad, que es la regla de la razón “y de nuestro Señor” indica no solo no hacer daño a los demás, sino también hacerles el bien cuando sea adecuado hacerlo.<sup>6</sup>

En el análisis de esta cuestión, en cuyos detalles éticos no entraré aquí, Emily Grosholz subraya la importancia de “ponerse en el lugar del otro”,<sup>7</sup> lo que no requiere más que un pequeño movimiento, como un leve gesto con la mano, que no rompa la continuidad de la acción.<sup>8</sup> La “Regla dorada”, concluye Emily Grosholz, que en Kant aparece como un experimento mental en primera persona, se da en Leibniz como un reflejo de la segunda persona, “desde el punto de vista de un juez que evalúa el acto de otra persona”.<sup>9</sup> Esta interpretación de Emily Grosholz sugiere algo más que una teoría ética. Nos obliga a preguntarnos cuánto y de qué manera textos como el analizado por ella no son además fruto de la experiencia vivida por Leibniz como persona.

Sin embargo, la amplitud inabarcable de las experiencias de una persona a lo largo de su vida difícilmente permita hallar con facilidad un punto de partida para comprenderlas. Las biografías escritas sobre la vida de Leibniz son prueba firme de la multiplicidad de aspectos de su personalidad y de los intereses de quienes las escriben. En el caso presente, un trabajo

---

<sup>3</sup> (Manuel 1968).

<sup>4</sup> (Grosholz 1993, pp. 65-77).

<sup>5</sup> (Mollat 1893, pp. 41-70).

<sup>6</sup> (Mollat 1893, p. 57).

<sup>7</sup> (Mollat 1893, p. 57): “Mettez-vous à la place d’autrui, et vous serez dans le vrai point de vue pour juger ce qui est juste ou non” (“Poneos en el lugar de otro, y estaréis en el verdadero punto de vista para juzgar acerca de lo que es justo o no”).

<sup>8</sup> Respecto a la fundamentación en términos del cálculo infinitesimal del argumento presente, es interesante mencionar el pasaje de la carta de Leibniz a Des Bosses del 24 de diciembre de 1707 en el que Leibniz compara la ley lineal del crecimiento de la velocidad en la caída de los cuerpos con la ley exponencial del crecimiento de la caridad. Ver Frémont (1999, pp. 131-132), y el comentario de Frémont en p. 133 acerca del crecimiento de las virtudes explicado en términos del cálculo infinitesimal.

<sup>9</sup> (Grosholz 1993, p. 71): “from the point of view of a judge evaluating the act of another”.

de Stuart Brown titulado “Some occult influences on Leibniz’s Monadology”,<sup>10</sup> contribuyó con una sugerencia que merecía seguirse. Stuart Brown recuerda una publicación anónima en el volumen XI de la *Histoire Critique de la République des lettres*<sup>11</sup> fechada en Berlín el 14 de enero de 1703. En ella el autor anónimo pregunta

cuál es la naturaleza de esos Caracteres que representan el razonamiento más abstracto a la Imaginación, qué es la Imaginación según él (es decir, Leibniz), cómo actúan esos caracteres sobre ella o en ella, y cómo ve los Objetos en esos Espejos admirables de los que habla muy a menudo. Yo diría esos Espejos mágicos, porque en efecto eso es lo que son.<sup>12</sup>

De acuerdo con Stuart Brown, la referencia a “espejos mágicos” implica el engaño como “una apariencia ilusoria que debe ser comparada con los efectos en un espejo deformante”.<sup>13</sup> Al no haber aclarado Leibniz el significado de “mágico” en el contexto de sus “espejos admirables”, se podría sospechar que él era un “oscurantista, cuando no un charlatán”, lo que le habría preocupado.<sup>14</sup>

No es mi intención abordar la cuestión de la relación de Leibniz con la Kabbala y la magia. Quisiera señalar que, a pesar de todas las sugerencias correctamente advertidas por Stuart Brown, en el texto anónimo de 1716 no aparece la palabra “charlatán” ni términos derivados de ella. También me intriga la sugerencia tácita de que Leibniz se hubiera preocupado de que lo consideraran como un charlatán. Dado que el término “charlatán” es utilizado en el lenguaje de nuestros días con connotaciones peyorativas, ¿podemos dar por sentado que son las mismas que tenía para Leibniz y sus contemporáneos? ¿Era realmente vergonzoso a ojos de Leibniz ser tachado de charlatán?

La figura del charlatán ha despertado durante las dos últimas décadas un renovado interés en diferentes campos de estudios, en particular en la historia de la medicina, en la crítica a la erudición y las humanidades durante el siglo XVIII, y en los problemas que plantean el plagio y el fraude en la investigación científica actual. El interés contemporáneo por el problema del charlatanismo en esos tres temas se manifiesta en una serie de publicaciones aparecidas durante el presente siglo, en su mayoría en lengua alemana. Entre

---

<sup>10</sup> (Brown 1998, pp. 1-21).

<sup>11</sup> “Article V. (a) Remarques critiques sur le Système de Monsr. Leibnitz de l’Harmonie préétablie; où l’on recherche en passant pourquoi les Systèmes Metaphysiques des Mathematiciens ont moins de clarté, que ceux des autres: écrites par ordre de Sa Majesté la feue Reine de Prusse”. En (Masson 1716, pp. 115-133). Utilizo el ejemplar de la Staatliche Bibliothek Regensburg 999/Hist. lit. 299.

<sup>12</sup> “Remarques critiques sur le Système”, p. 121.

<sup>13</sup> (Brown 1998, p. 4 y n. 22, p. 18).

<sup>14</sup> (Brown 1998, p. 4).

las principales se cuenta la edición de los textos presentados en el *XL Symposium der Gesellschaft für Wissenschaftsgeschichte, Mai 2003 in Heidelberg*,<sup>15</sup> el volumen editado por Tina Asmussen y Hole Rößler en 2013<sup>16</sup> y un número especial de *Science in Context* publicado en 2020.<sup>17</sup>

Los tres temas mencionados en el párrafo anterior están estrechamente relacionados entre sí, pero la complejidad de cada uno exige un tratamiento especializado, con escasa referencia a los otros dos. Me limitaré a la transposición de la figura del charlatán desde el ámbito de la medicina en el que se gestó, al mundo de la crítica de la erudición, debido no sólo a la mencionada evaluación anónima del sistema de la armonía preestablecida publicada en Amsterdam, sino principalmente al hecho de que Leibniz haya jugado un papel de importancia en esa translación.

Más concretamente, quisiera rastrear en autores del siglo XVII la palabra “charlatán” usada en comentarios contra adversarios en el ámbito de la erudición como antecedentes de la publicación en 1715 del libro de Johann Burkhard Mencken *De charlataneria eruditorum*.<sup>18</sup> El punto de partida y de llegada de mi exposición serán algunos escritos y cartas de Gottfried Wilhelm Leibniz en los que menciona a los charlatanes. Dejaré para una investigación futura el vasto mundo de los manuscritos leibnizianos sobre medicina. Sobre el tercero de los temas, el problema del fraude y del engaño en la práctica científica en el presente, haré un breve comentario al final de mi exposición, sin otra pretensión que la programática.

Los ensayos sobre charlatanes y charlatanería tienen un rasgo particular distintivo. En ellos en lugar de una definición del término, se suele describir la historia del origen y difusión de la palabra. La rapidez de esta difusión y su vinculación con otras palabras anteriores con significados afines hacen que sea dificultoso determinar cuáles son los rasgos definitorios mínimos de la palabra “charlatán”. Tanto el texto de Mencken como los trabajos contemporáneos que mencioné al comienzo, evitan la definición de la palabra. Con mucha frecuencia se describe en cambio el camino que recorrió la palabra italiana “*ciarlatano*” en otras lenguas romances, como el castellano, el catalán, el portugués y el francés a partir de la segunda mitad del siglo XVI. Algo similar se da también con la circulación del término en inglés y en alemán, aunque en diferentes momentos. De acuerdo con David Gentilcore, cuya

---

<sup>15</sup> (Eckart 2004, pp. 89-147).

<sup>16</sup> (Asmussen y Rößler 2013).

<sup>17</sup> (Podgorny y Gethmann 2020).

<sup>18</sup> (Mencken 1715). En 1787 apareció en Madrid una versión glosada con el título *Declamaciones contra la charlatanería de los eruditos. Trasladas de las que escribió en Latín Juan Burchardo Menckenio*. En Madrid: En la Imprenta Real, 1787. En la Advertencia se lee: “La traducción, pues, de esta Obrilla, no lo es verdaderamente: es mas [sic] bien una imitación Castellana”.

descripción histórico-filológica de la palabra “*ciarlatano*” es, a mi juicio, una de las más completas y atractivas, la primera aparición escrita de esta palabra se da en los escritos del humanista florentino Vespasiano da Bisticci, muerto en 1498. La palabra habría derivado de otras dos preexistentes, el adjetivo “*cerretano*” y el verbo “*ciarlare*”. Algo similar se da con otras palabras estrechamente ligadas a “charlatán”, como “saltimbanco” y “circulador”, esta última más frecuente en textos en latín.<sup>19</sup>

Comenzaré con la presencia de estos términos en textos ajenos a la medicina y a la farmacopea, escritos por pensadores del siglo XVII con los que Leibniz ha tenido relación directa o indirecta. Para la selección de los autores seguí la guía de Leibniz, aunque él haya utilizado en pocas ocasiones la palabra “charlatán”. Esta baja frecuencia no es exclusiva de los escritos de Leibniz. Son escasas las ocasiones en las que se usa “charlatán” en la crítica erudita durante el siglo XVII. Si bien no puedo ocultar que mi elección se debe a mi afecto e interés por Leibniz, quisiera justificar mi elección con dos importantes razones. En primer lugar, Leibniz está estrechamente relacionado con la publicación en 1715 del *De charlataneria eruditorum* de Johann Burkhard Mencken. En segundo lugar, dos de los más importantes estudiosos del pensamiento leibniziano, Louis Couturat<sup>20</sup> e Ivón Belaval,<sup>21</sup> han incluido en sus libros algunos de los escasos pasajes en los que Leibniz menciona a los charlatanes. Permítaseme que comience con el primero de los motivos que he señalado.

En su Inaugural-Dissertation de 1934, titulada *Johann Burkhard Mencke in seiner Zeit*,<sup>22</sup> Agnes-Hermine Hermes transcribe un párrafo de una carta de Gottfried Wilhelm Leibniz fechada en Hannover el 15 de diciembre de 1715. En ese párrafo Leibniz le agradece a Mencken el envío de un ejemplar de su *De Charlataneria eruditorum declamationes duae*, publicado en Leipzig por Johann Friedrich Gledisch en ese mismo año. El agradecimiento de Leibniz es lacónico y severo. Algunos detalles merecen ser resaltados.

En primer lugar, Leibniz califica a la Disertación de Mencken como “muy elegante”, pero no transcribe con fidelidad el título.<sup>23</sup> En lugar de “*De Charlataneria eruditorum*”, Leibniz escribe “*De eruditione Histrionia*”: “Tu disertación sobre el histrionismo de los

---

<sup>19</sup> (Gentilcore 2006. En particular el capítulo I, “Representations”, pp. 11-63).

<sup>20</sup> (C).

<sup>21</sup> (Belaval 1960).

<sup>22</sup> (Hermes 1934). El apellido era originariamente Mencke, pero antes del siglo XVIII los miembros de la familia adoptaron Mencken, resultado de su latinización. Ver Mencken (1937, pp. 7-8, n. 2).

<sup>23</sup> Carta de Gottfried Wilhelm Leibniz a Johann Burkhard Mencken fechada el 17 de diciembre de 1715. Las observaciones que presento aquí sobre el manuscrito resultan de mi transcripción del mismo. Para una descripción de los manuscritos de esta correspondencia entre Leibniz y J. B. Mencken ver Bodemann (1895, p. 179).

eruditos es muy elegante y la doctrina agradablemente sazónada ”.<sup>24</sup> En segundo lugar, Leibniz sugiere a Mencken que reemplace el tono humorístico del libro por un tono serio en un texto futuro dedicado a “sobre la seriedad de los eruditos en el que haya ejemplos ilustres de quienes actuaron con coherencia, valentía, dignidad y virtud”.<sup>25</sup>

El texto del párrafo de la carta de Leibniz ocupa diez renglones del manuscrito LBr 635, folio 25 recto y verso, último de este *Konvolut*. Dicho con mayor precisión, ocupa la cuarta parte inferior de 25 recto y la cuarta parte superior de 25 verso. Se trata de una copia en limpio con caligrafía de un secretario, a la que Leibniz agregó de puño y letra el nombre del destinatario, “*Mencken fils*” en el margen superior de Bl. 25r, y “*A ... Monsieur Mencken ... à Leipzig*” en el margen inferior de Bl. 25v. También se advierte la corrección de una preposición en el texto de un Post Scriptum.<sup>26</sup> La palabra “*Histrionia*” se lee claramente a pesar de estar escrita sobre otra, probablemente “*Historia*”, también corrección autógrafa de Leibniz.<sup>27</sup> Hermes lee sin embargo “*Histrionia*”,<sup>28</sup> una *lectio* que será repetida posteriormente sin hacer mención en muchos casos a la transcripción de Hermes. El hecho de que Leibniz escribiera “*Histrionia*” en lugar de “*charlataneria*” no debe sorprendernos. En la carátula de la primera edición de su libro, Mencken reproduce una línea del poeta Horacio que anuncia el tono jocosos del contenido del libro, tono inapropiado para tratar asuntos del conocimiento de acuerdo con Leibniz: “*Ridendo dicere verum quid vetat?*”<sup>29</sup>

Este comentario coloca a Leibniz en la escena de un acontecimiento literario que se inicia con la publicación del libro de Johann Burkhard Mencken. De acuerdo con algunos especialistas en la obra de J. B. Mencke, el título de 1715 presenta uno de los primeros usos de la palabra “charlatanería” en la lengua alemana.<sup>30</sup> La primera traducción del libro a esta lengua, publicada en 1716, transcribe el título como *Zwey\_Rede über die Charlatanerie oder Marktschreyerey der Gelehrten*, por lo que deberíamos agregar “*Marktschreyerey*” a las palabras habitualmente asociadas con “charlatanería”.<sup>31</sup> Pero además de este detalle del uso

---

<sup>24</sup> (LBr 635, f. 25r): “Elegantissima est Tua de Eruditorum Histrionia dissertatio et doctrinam jucunditate condit”. “LBr” abrevia “Leibniz Briefwechsel”. Para la transcripción de Agnes-Hermine Hermes ver Hermes (1934, p. 53).

<sup>25</sup> (LBr 635, f. 25v): “de gravitate eruditorum in qua constanter, fortiter, ex dignitate et virtute gestorum exempla illustria extant”. El subrayado es de Leibniz. Ver Hermes (1934, p. 53, n. 8).

<sup>26</sup> Leibniz tacha “de” en el texto del copista y agrega en el margen izquierdo “pro” en (LBr 635, f. 25v).

<sup>27</sup> (LBr 635, f. 25r).

<sup>28</sup> (Hermes 1934, p. 53).

<sup>29</sup> (Horace 1946, p. 31). El verso pertenece a la Sátira I. Mencken escribe “ridendo” en lugar de “ridentem” en el original de Horacio: “quamquam ridentem dicere uerum quid uetat?” (“¿Quién te impide decir la verdad riendo?”). Ver abajo nota 42.

<sup>30</sup> (Füssel 2004, pp. 119-135; Forster 1987, pp. 203-220).

<sup>31</sup> (Mencken 1716). “Marktschreier” equivaldría al “voceador en un mercado” en castellano.

de una nueva palabra en el título, el libro de Mencken es relevante porque inaugura una nueva forma de crítica erudita.

Richard Treitschke afirma en un trabajo sobre J. B. Mencken publicado en Leipzig en 1842,<sup>32</sup> que el libro sobre la charlatanería no es sino un anecdotario de eruditos de todos los tiempos. Treitschke se apoya en una carta de Mencke a Christoph August Heumann en la que le pide que le envíe anécdotas que pudieran incluirse en sus *Reden*. Incidentalmente, Heumann es el autor de la segunda traducción del texto latino en alemán, firmada con el pseudónimo Sebastian Stadelli. El tono misceláneo del libro provoca la sospecha de que su contenido no contiene nada relevante. Sin embargo, el análisis del Prólogo de Johann B. Mencken revela la intención de disminuir su responsabilidad como autor. En primer lugar, Mencken atribuye a “algunos amigos” la propuesta del tema de la crítica de cómo los eruditos buscan fama y aplauso.<sup>33</sup> Asimismo, uno de ellos habría mencionado entonces que Charles Patin (corregido como Guy Patin en la traducción inglesa de Francis R. Litz en 1937)<sup>34</sup> consideraba que en Francia “la charlatanería o grandilocuencia pomposa es la quinta, si no la primera, pieza principal del arte médico”. La misma “mente brillante”<sup>35</sup> le habría sugerido que esos mismos “prestigia”<sup>36</sup> se dan en el mundo de los eruditos. Finalmente, también “algunos amigos” le habrían inducido a publicar el libro, aunque él no lo deseaba. Escribe Mencken: “Si por mí fuera, seguro que nunca habrían llegado a la prensa”.<sup>37</sup> Los reparos que expresa Mencken en el Prólogo respecto a la publicación del *De charlataneria eruditorum* y el lacónico comentario de Leibniz sobre el libro posiblemente contribuyeron a que unos años más tarde Mencken publicara “De gravitate eruditorum”, incluido en las *Orationes academicae*, editadas por su hijo Friedrich Otto Mencken en Leipzig en 1734.<sup>38</sup>

Me atrevo a sugerir que es posible relacionar el comentario de Leibniz sobre el libro *De charlataneria eruditorum* con sus observaciones acerca del uso de la burla en el tratamiento de asuntos que a su juicio deberían ser tratados con seriedad, como es el caso de la religión. En particular, quisiera recordar que, en sus “*Remarques sur un petit Livre traduit de l’Anglois, intitulé Lettre sur l’Enthousiasme, publiée à la Haye en 1709, où l’on montre l’usage de la Raillerie*”, Leibniz sugiere que la risa “es despectiva y degrada la idea del

---

<sup>32</sup> (Treitschke 1842).

<sup>33</sup> (Mencken 1715, Praefatio, s. p.).

<sup>34</sup> (Mencken 1937, p. 47).

<sup>35</sup> (Mencken 1715, Praefatio s. p.): “Vir quidam amaenioris ingenii”.

<sup>36</sup> Traducido como “Gaukeleien” en Mencken (1716, Vorrede, s. p.), y como “trickery” en Mencken (1937, p. 47). En castellano, “prestigio” es el engaño con el que se embauca al pueblo.

<sup>37</sup> (Mencken 1715, Praefatio, s. p.). El plural se debe a que el libro de Mencken contiene dos conferencias.

<sup>38</sup> (Mencken 1734, pp. 265-292).

objeto”,<sup>39</sup> de manera que nunca puede ser “una piedra de toque para reconocer la verdad”.<sup>40</sup> No es mi intención analizar aquí el complejo problema del uso del humorismo como medicina contra el entusiasmo en religión. Pero no puedo evitar comparar la crítica de Leibniz al uso de la burla en asuntos de religión en Shaftesbury y el comentario sobre el libro de Mencken en la carta de diciembre de 1715.<sup>41</sup> Cuando Leibniz escribe “*histrionia*” en lugar de “charlatanería”, de alguna manera nos recuerda que la burla, aunque nos divierta en ciertas ocasiones, es estéril como método para corregir el error. Me atrevería incluso a agregar que, si Leibniz hubiera conocido el *De gravitate eruditorum* de 1717,<sup>42</sup> habría recordado tal vez lo que el 11 de febrero de 1715 le escribió a Nicolas Remond acerca de Shaftesbury: “Descubrí que se había corregido maravillosamente en el progreso de sus meditaciones, y que de un Luciano se había convertido en un Platón”.<sup>43</sup>

Si esta conjetura es acertada, podríamos decir que Leibniz utilizó “*histrionia*” en lugar de “charlatanería” en su comentario sobre el libro de Mencken para subrayar su tono de burla o *raillerie*. Para Leibniz no sería adecuado usar “charlatanería” con ese fin burlón porque consideraba que había algo en ella que podría siempre ser tomado en serio. Algunos textos juveniles parecen corroborarlo. En su borrador de *Bedenken von Aufrihtung einer Akademie oder Societät in Teutschland, zu Aufnehmen der Künste und Wissenschaften*, fechado conjeturalmente en 1671, afirma que los charlatanes “son generalmente personas de gran ingenio, a veces también de gran experiencia, sólo que la *desproporatio ingenii et judicii*, o a veces el placer que tienen de entretenerse en sus vanas esperanzas, los arruina y los lleva a la ruina y al desprecio”.<sup>44</sup> Este juicio de Leibniz sobre los charlatanes es incompatible con el uso de “charlatán” para burlarse de alguien. Un poco más adelante en el mismo texto, menciona Leibniz al “famoso Fioravante” por haber reconocido el valor de la receta de “cierto simple en polvo” con el que una “anciana mujer” curó a un paciente a pesar de las burlas de un “*collegium 12 medicorum*” incapaces de curarlo.<sup>45</sup> Resulta apropiado subrayar

---

<sup>39</sup> (GP 3, p. 409): “tient du mépris et abbaïsse l’idée de l’object”.

<sup>40</sup> (GP 3, p. 409): “une pierre de touche qui serve à reconnoître la vérité”.

<sup>41</sup> Ver, entre otros comentarios, Müller (2013).

<sup>42</sup> Ver nota 26.

<sup>43</sup> (GP 3, p. 637): “Je trouvé qu’[il] s’étoit merveïlleusement corrigé dans le progrès de ses meditations, et que d’un Lucien il étoit devenu un Platon”.

<sup>44</sup> (AA, IV 1, 550): “Die Laboranten, Charlatans, Marckschreyer, Alchymisten, und andere Ardeliones, Vaganten, und Grillenfanger sind gemeiniglich Leüte von großen ingenio, bisweilen auch experienz, nur daß die disproporatio ingenii et judicii, oder auch bisweilen die wollust, die sie haben, sich in ihren eitelen hofnungen zu unterhalten, sie ruiniret, und in verderben und Verachtung bringet”.

<sup>45</sup> (AA, IV 1, 551): “Gewisses pulverisirtes simplex”, literalmente “cierto simple en polvo”, siendo “un simple” una substancia de origen natural para uso farmacéutico.

que en este texto, quien toma en serio la receta de la anciana mujer es Leonardo Fioravanti, considerado en su tiempo como uno de los más famosos e influyentes de los charlatanes.<sup>46</sup>

También René Descartes ha mencionado a Fioravanti. En su carta a Marin Mersenne del 15 de noviembre de 1638 escribe:

Le agradezco el cuidado que usted pone en apoyar mi opinión; pero no temo que nadie con buen juicio se persuada de que he tomado prestada mi Dióptrica de Roger Bacon, y menos aún de Fioravanti, que no fue sino un charlatán italiano.<sup>47</sup>

Esta aparición en una carta de René Descartes de la palabra “charlatán” relacionada con Fioravanti es un ejemplo temprano de la transposición del término al ámbito de la crítica a la erudición. Sin embargo, la palabra solo aparece en comunicaciones privadas de Descartes. Hay una excepción, sin embargo. Se trata de la “*Lettre première à Monsieur Des Cartes*” incluida en el Prefacio o “*Avertissement d’un des amis de l’auteur*” a la primera edición de *Les passions de l’âme*. Baillet le atribuye a Clerselier la carta, pero Charles Adam sugiere la posibilidad de que la haya escrito el Abbé Claude Picot. El autor de la carta desestima la posibilidad de que Descartes sea tomado por un charlatán por hablar demasiado de sí mismo. Su argumento se basa en “la buena cuna” de Descartes, que le permite hablar de sí mismo con hipérboles sin que nadie pueda pensar que quiere “hacer el charlatán”.<sup>48</sup>

Descartes utiliza en otras cartas la palabra “charlatán” para desprestigiar y poner en ridículo a sus adversarios ante sus corresponsales. En carta a Marin Mersenne del 29 de enero de 1640 usa cuatro veces la palabra “charlatán” para calificar a Jan Stampioen.<sup>49</sup> En la misma carta, Descartes considera que el panfleto publicado por Daniel Chomez sobre las fuerzas motrices que podrían relacionarse con un *perpetuum mobile* debe de ser una charlatanería, a pesar de no haberlo leído.<sup>50</sup> También en una carta a Constantijn Huygens del 14 de enero de

---

<sup>46</sup> Sobre L. Fioravanti puede leerse, además del libro citado arriba (nota 19) de Gentilcore (2006, capítulos 6 a 8), el importante ensayo de Camporesi (1990).

<sup>47</sup> (Descartes AT I, p. 447): “Je vous remercie des soins que vous prenez pour soutenir mon parti ; mais je n’ai pas peur qu’aucune personne de jugement se persuade que j’aie emprunté ma Dioptrique de Roger Bacon, et encore moins de Fioravanti [sic], qui n’a été qu’un charlatan italien”.

<sup>48</sup> (Descartes AT XI, pp. 306-307): “Au lieu que, lorsque quelqu’un parle de soi-même, et qu’il dit des choses très extraordinaires, on l’écoute avec plus d’attention, principalement lorsque c’est un homme de bonne naissance, et qu’on sait n’être point d’humeur ni de condition à vouloir faire le Charlatan.” (“Por el contrario, cuando alguien habla de sí mismo, y dice cosas muy extraordinarias, se le escucha con más atención, sobre todo cuando se trata de un hombre de buena cuna, y del que sabemos que no está de humor ni en condiciones de querer hacer de Charlatán.”).

<sup>49</sup> (Descartes AT III, pp. 5-6).

<sup>50</sup> (Descartes AT III, p. 8): “J’ai vu l’imprimé de Chomez, mais je ne puis rien conjecturer de son invention, sinon que ce sera une Charlatanerie, qui ne fera point en effet ce qu’il dit, mais seulement en apparence.” (“He visto el impreso de Chomez, pero no puedo conjeturar nada de su invento, salvo que será una Charlatanería, que sólo en apariencia hará en efecto lo que dice.”).

1643 Descartes afirma que Atanasius Kircher “es más charlatán que erudito”.<sup>51</sup> En todos estos casos, quien recibe el epíteto de “charlatán”, queda irrevocablemente desacreditado. Descartes rechaza de plano que pueda haber algo provechoso en los charlatanes. Una carta a Mersenne, sin indicación de fecha ni destinatario, lo confirma. La edición de esta carta en latín ha sido motivo de varias revisiones. Pierre Costabel sostiene que la fecha de redacción debe ubicarse entre 1635 y 1636. En ella Descartes usa la palabra latina para charlatán, “*circulator*”. Descartes escribe “nada puede ser menos indicativo de una falsificación que una demostración que la razón juzga inmediatamente; pero los ejemplos de los charlatanes engañan a menudo, y, si se puede decir así, los propios milagros son falsificados por el diablo”.<sup>52</sup> Leibniz habría aprobado lo que Descartes afirma aquí sobre las demostraciones, pero habría sugerido reducir a forma lógica los ejemplos de los charlatanes, “*circulatorum specimina*”, para evaluarlos. No hubiera aceptado rechazarlos de plano por provenir de charlatanes.

Volviendo a Leibniz, el charlatán también aparece en un borrador de la carta a La Roque de finales de 1675. C. Gerhardt lo publicó con el título “*Über die Erfindung der Reihe für die Quadratur des Kreises*” en 1858 pero sin el párrafo final, publicado en 1988 en la Akademie-Ausgabe. En este párrafo omitido por Gerhardt escribe Leibniz:

para que los curiosos tengan el placer de ver y comprobar la verdad de lo que acabo de decir sobre la Suma (...) de esta progresión infinita (...), les diré una manera de dar la Suma de un número finito de términos de esta progresión, por grande que sea.<sup>53</sup>

Luego de describir ese procedimiento mecánico para resolver esa suma, comenta Leibniz “los que conocen su origen, no lo admiran más que un truco de charlatán del que están informados”.<sup>54</sup> El charlatán como vector de conocimientos que él mismo tal vez ignora aparece también en el tramo final de los *Nouveaux Essais sur l’entendement*, en el capítulo XXI de la cuarta parte. Afirma Théophile-Leibniz, “que es muy a menudo gracias a la ayuda de simples empíricos e incluso charlatanes (...) que los remedios han llegado al conocimiento

---

<sup>51</sup> (Descartes AT III, p. 803): “Le Jesuite a quantité de farfanteries (sic) ; il est plus Charlatan que savant.” (“El Jesuita está lleno de fanfarronadas; es más Charlatán que sabio.”).

<sup>52</sup> (Descartes AT IV, p. 690): “estque hoc argumentum longe certissimum, quandoquidem omnium minime adulterationem patitur demonstratio, de qua nempe ratio immediate judicat; cum e contra Circulatorum specimina persæpe decipiunt; et, si licet dicere, ipsa miracula a Diabolo adulterantur”.

<sup>53</sup> (AA, III 1, 352): “à fin que les curieux puissent avoir le plaisir de voir et d’éprouver la verité de ce que je viens de dire de la somme (...) de cette progression infinie (...), je leur diray un moyen de donner la somme d’un nombre fini de termes de cette progression quelque grand quelle puisse estre”.

<sup>54</sup> (AA, III 1, 353): “Ceux qui en sçavent l’origine, ne l’admirent pas non plus qu’un Tour de charlatan dont ils sont instruits”.

de los hombres”.<sup>55</sup> La “anciana mujer” de Fioravanti no parece haber desaparecido de su recuerdo.

No menos sugestiva es la mención a los charlatanes en el fascinante “*Drôle de pensée*”, redactado por Leibniz durante su estancia en París, tal vez en 1675. Como la mayoría de los escritos de Leibniz, permaneció inédito, pero mereció la atención editorial de Ernst Gerland en 1906,<sup>56</sup> y luego de Yvon Belaval en una edición anotada de 1958.<sup>57</sup> También se lo encuentra publicado en el mismo tomo de la Akademie-Ausgabe de Leibniz que los arriba mencionados *Bedenken von Aufrichtung einer Akademie oder Societät in Teutschland, zu Aufnehmen der Künste und Wissenschaften*.<sup>58</sup> Belaval describe el proyecto que Leibniz presenta en este texto como “un establecimiento que sería a la vez nuestro *Palais de la Découverte* unido al *Musée de l'Homme*, un casino, un lugar de celebraciones públicas donde se podría asistir a todo tipo de representaciones”.<sup>59</sup> Se trata del proyecto de “una nueva forma de representaciones”,<sup>60</sup> en las que los charlatanes, así como los combates, los juegos y el engaño,<sup>61</sup> no serán simples entretenimientos, sino que servirán para ejercitar “las capacidades del espíritu, el arte de inventar”.<sup>62</sup> Dos años después, en 1960, Belaval mencionará este texto en su imprescindible *Leibniz critique de Descartes* en un pasaje en el que los charlatanes aparecen junto “a los alquimistas y otros inoportunos y bohemios” como parte de las curiosidades que Leibniz colecciona.<sup>63</sup>

No puede sorprendernos que en el contexto del “*Drôle de pensée*” aparezcan los charlatanes, maestros indiscutidos de la representación teatral, junto a pintores, escultores, relojeros, matemáticos, ingenieros y arquitectos. Grete de Francesco desarrolla exhaustivamente en sus escritos el tema de la relación del charlatán con el teatro.<sup>64</sup> Una de sus primeras publicaciones sobre el tema es un artículo sobre la aparición del médico ambulante en las representaciones del Martes de Carnaval.<sup>65</sup> Tres años después publica en la misma revista científica un texto sobre “El charlatán” compuesto por tres artículos que son la

---

<sup>55</sup> (AA, VI 6, 523): “comment les remedes sont venus à la connaissance des hommes. Et que c’est bien souvent par le secours de simples Empiriques et mêmes des Charlatans”.

<sup>56</sup> (Gerland, pp. 246-252).

<sup>57</sup> (Leibniz 1958, pp. 754-768).

<sup>58</sup> (AA, IV 1, 562-568).

<sup>59</sup> (Leibniz 1958, pp. 755-756).

<sup>60</sup> Leibniz “*Drôle de pensée*”. (AA, IV 1, 562): “une nouvelle sorte de REPRESENTATIONS (sic)”.

<sup>61</sup> “la tricherie” en el original.

<sup>62</sup> (Leibniz 1958, p. 757): “les capacités de l’esprit, l’art d’inventer”.

<sup>63</sup> (Belaval 1960, p. 477): “aux alchimistes et autres ardéliens et bohêmes”.

<sup>64</sup> (De Francesco 1937). El complemento imprescindible de la obra de Grete de Francesco en este punto es (Schubart-Fikentscher 1963).

<sup>65</sup> (De Francesco 1933, pp. 96-99).

base de su libro de 1937.<sup>66</sup> En su *Rezension* del libro de Grete de Francesco, en el *Zeitschrift für Sozialforschung* en 1938, Walter Benjamin afirma, refiriéndose a las imágenes que la autora analiza por primera vez en su libro: “El charlatán aparece en ellas como alguien intermedio entre un mago y un comediante”. Sobre la base de la investigación de Grete de Francesco, Walter Benjamin afirma que el *Scharlatan* descrito por ella es el antecedente de la publicidad y de la propaganda, tanto comercial como política.<sup>67</sup>

La relación entre el charlatán y la representación teatral aparece también en el libro de Johann Burkhard Mencken. En la Primera Parte Mencken se pregunta, “Pero ¿por qué debería detenerme en las obras que fueron creadas para engañar a unos pocos, a aquellos que son débiles y tontos?”<sup>68</sup> En su respuesta apela a la vieja comparación del mundo con un gran teatro en el que los papeles protagónicos están a cargo de quienes buscan gloria y aplauso. Esta comparación por cierto no es una creación de Mencken. Aparece desde mucho tiempo antes en textos escritos en diferentes lenguas europeas. Tampoco es una invención de Mencken transformar el Teatro del mundo en una crítica a la vanidad y a la vaciedad del mundo erudito. Quisiera mencionar aquí un texto español de mediados del siglo diecisiete que incluye al charlatán erudito en sus alegorías de las plazas o teatros públicos del saber. No es mi intención sin embargo sostener que se trata de un antecedente del texto de Mencken, dado que ignoro si él lo ha leído o si ha escuchado hablar de él. Pero vale la pena mencionarlo porque muestra que el problema de la crítica a la erudición relacionada con el charlatanismo no sólo estaba presente en las partes de la Europa del siglo diecisiete que he tratado hasta aquí.

El texto al que me referiré brevemente es *El Criticón*, del Padre Jesuita Baltasar Gracián, publicado en tres partes separadas en 1651, 1653 y 1656 respectivamente.<sup>69</sup> Esta “vasta, grandiosa interpretación de lo humano” acumula alegorías morales y divagaciones satíricas. Todo en este libro es simbólico. En 1681 se publica en Londres una traducción inglesa, en 1679 en Venecia una italiana, en 1696 una versión francesa, *L’homme détrompé*, y en 1701 en La Haya una holandesa. En 1708 se registra una traducción al alemán, *Der*

---

<sup>66</sup> (De Francesco 1936). La publicación consiste en tres artículos de Grete de Francesco: “Scharlatanerie”, pp. 1254-1257, “Scharlatane aus drei Jahrhunderten”, pp. 1259-1276, y “Gedrucktes aus der Scharlatanpraxis”, pp. 1279-1281.

<sup>67</sup> (Benjamin 1938, pp. 544-546).

<sup>68</sup> (Mencken 1715, pp. 8-9): “Sed quid moror haec theatra, quae ad fallendos paucos, eosque inficetos et ineptos, excitata sunt.” Cf. la traducción alemana en Mencke (1716, p. 10): “Aber warum halte ich mich lange bey dergleichen Schau-Spielen auf, die doch nur kaum etliche wenige, und dazu die dümmsten und einfältigsten Menschen zu hintergehen geschickt sind?”, y la versión inglesa en Mencke (1937, p. 58): “But why do I tarry with the theatre, wick is designed only to beguile comparatively few, and these the least cultured and most foolish portion of mankind?”.

<sup>69</sup> Citaré de acuerdo con Gracián (1971).

*Entdeckte Selbstbetrug oder Balthazar Gracians Criticón*, publicada en Frankfurt, reeditada en Leipzig en 1710 y 1721. La Gottfried Wilhelm Leibniz-Bibliothek de Hannover posee un ejemplar de la traducción al alemán a partir de la versión en francés, publicada por Johann Friedrich Zeitler en tres tomos en 1710. No he podido ver este ejemplar, pero en el Catálogo de la Biblioteca se lee que tiene una dedicatoria, “Al excelentísimo Gottfried Wilhelm von Leibnitz, Consejero Privado del elector de Braunschweig-Lüneburg y Presidente de la Sociedad de Ciencias fundada en Prusia”.<sup>70</sup>

En el séptimo capítulo o “crisi” del tomo I, titulado “La fuente de los engaños”, Gracián describe una Plaza “hecha un gran corral”, es decir, un gran teatro del vulgo. Un embustero muy elocuente hacía “notables prestigios y burlas” con las que engañaba a los concurrentes. “Este charlatán”, escribe Gracián, “es el falso político llamado Maquiavelo”.<sup>71</sup> Es muy interesante encontrar esta caracterización de Machiavello como un charlatán. En varios importantes trabajos de investigación sobre la charlatanería y la erudición publicados en este siglo, se conecta el *De charlateneria eruditorum* de Mencken con libros alemanes que se refieren a diferentes formas de *machiavellismo*, literario o musical, entre otros. Asimismo, es interesante leer que en ese mismo pasaje de *El Criticón* uno de los personajes del libro de Gracián critica a su interlocutor, Andrenio, por ser aficionado a las burlas, “no distinguiendo lo falso de lo verdadero”.<sup>72</sup> Entre las muchas veces que la palabra “charlatán” aparece en *El Criticón*, se destaca la extensa “Crisi cuarta” del tomo tercero, titulada “El mundo descifrado”. Nuevamente la escena es en una plaza, “emporio célebre de la apariencia y teatro espacioso de la ostentación”. En ese “teatro del vulgo” aparece un charlatán quien, “como en un paso de comedia”, saca un “cristal de las maravillas” (imposible no recordar la crítica anónima a la Armonía preestablecida en 1716)<sup>73</sup> en el que nadie ve lo que el charlatán dice que se refleja en él, pero, para no caer en descrédito, nadie quiere admitir el engaño. Es por este motivo que los filósofos ven la armonía de los cielos y los entes de razón, los astrónomos las longitudes en alta mar, los matemáticos los indivisibles y la cuadratura del círculo. Finalmente, el charlatán echa un humo denso por la boca, como “la jibia su tinta”, humo de mentiras compuesto de pasajes escritos por historiadores mendaces y escritores fabulosos.<sup>74</sup> En estos, y en otros pasajes de *El Criticón*, la figura del charlatán ha abandonado el mundo de los médicos y se ha instalado en la crítica de la erudición.

---

<sup>70</sup> “Dem Wohlgebohrnen Herrn (...) Georgio Gvilielmo von Leibnitz, Sr. Churfürstl. Durchl. zu Braunschweig-Lüneburg Geheimden Rathe und Praesidi der (...) in Preussen gestifteten Societät der Wissenschaften”.

<sup>71</sup> (Gracián 1971, I, pp. 108-109).

<sup>72</sup> (Gracián 1971, I, p. 109).

<sup>73</sup> Ver nota 11.

<sup>74</sup> (Gracián 1971, III, pp. 95-120).

Volvamos una vez más a Leibniz. Si bien los textos que mencionamos anteriormente revelan su interés por los conocimientos que pudieran estar ocultos en las palabras y acciones de charlatanes, en ninguno de ellos Leibniz ha traspuesto la charlatanería a la crítica de la erudición. Sin embargo, quisiera mencionar un breve texto en el que Leibniz utilizó antes que Mencken la charlatanería en una crítica fuera del ámbito de la medicina. Se trata del texto catalogado en su *Nachlass* con la signatura LH IV, 1, 4d, Bl. 4r<sup>o</sup>.<sup>75</sup> Antes de esta publicación, A. Foucher de Careil lo publicó en *Nouvelles lettres et opuscules inédits de Leibniz*, en 1857.<sup>76</sup> Se trata de un trozo de papel de 11 cm de largo por 7 cm. de alto en su lado más largo, con el borde inferior rasgado irregularmente. La caligrafía es de Leibniz. Las correcciones y un agregado indican que no está tomando notas de un texto ajeno que haya leído, sino que se trata de una creación propia. En este breve texto de doce renglones, Leibniz trata a Descartes de charlatán. O al menos así parece.

El padre Joaquín Iriarte Aguirrezabal, en un artículo publicado en 1938, transcribe completo este breve texto de Descartes en una nota al pie de página.<sup>77</sup> En ella menciona el motivo que lo llevó a hacerlo.

Quando Descartes achacaba a los escolásticos su ‘garrir’,<sup>78</sup> su ‘parler sans jugement’,<sup>79</sup> no podía sospechar que [de] él se había de decir, y pronto, haber sabido hacer muy bien el papel de charlatán. Dice así y nada menos que un Leibniz a propósito de sus recursos filosóficos.<sup>80</sup>

Esta nota aclara una afirmación de su autor acerca de Descartes: “La geometría no permite la charlatanería. El charlatán y el engañador intelectual jamás han podido servirse de la ciencia de Euclides para sus intentos”.<sup>81</sup> Una inspección más atenta del texto de Leibniz hubiera ofrecido al autor excelentes armas para su análisis comparativo entre Descartes y Leibniz.

En efecto, sobre la base de lo que hemos visto hasta ahora, no podemos esperar que Leibniz use la palabra “charlatán” con un sentido de burla o de exclusión como lo presenta la nota del Padre Iriarte. Me atrevo a transcribir a continuación este breve texto de Leibniz:

---

<sup>75</sup> (Bodemann 1895, pp. 52-53).

<sup>76</sup> FC, p. 12. Foucher de Careil comenta en nota al pie que este texto “se trouve écrit de sa main à la fin de cette première lettre”, sin aclarar si se trata de un papel suelto, como lo describe Bodemann y tal como se lo encuentra en el *Nachlass* de Leibniz en Hannover, o era parte del manuscrito de la carta que publica en pp. 1-11.

<sup>77</sup> (Iriarte Aguirrezabal 1938, pp. 481-497).

<sup>78</sup> En latín en el original: “parlotear”.

<sup>79</sup> En francés en el original: “hablar sin sentido”.

<sup>80</sup> (Iriarte Aguirrezabal 1938, p. 482).

<sup>81</sup> (Iriarte Aguirrezabal 1938, pp. 482-483).

*Mons. des Cartes a fait comme les Charlatans, qui pour attirer le monde ~~a leur re~~ et donner du debit de leur remedes, ~~ont des bouffons~~, mettent des ~~ta~~ theatres en publique, ou ils font voir des bouffoneries et autres choses extraordinaires, mais peu necessaires. Ainsi sont ce qu'il a dit, qu'on doit douter de tout, qu'on doit mettre les choses douteuses pour fausses, <et n'ont servi <->, > qu'a se faire ecouter, a faire du bruit, a attirer le monde par la nouveauté, et a se faire même contredire pour estre plus celebre. Mais il a eu soin de ~~laisser <des>~~ se <conserver> un moyen d'expliquer raisonnablement ses paradoxes.*<sup>82</sup>

Leibniz no afirma que Descartes es un charlatán, sino que ha actuado como uno de ellos al poner en la escena de su retablo a bufones que atraen la atención, mientras él permanece retirado del centro de la escena a la espera de presentar el verdadero motivo de la representación. Este enunciado de Leibniz coincide perfectamente con el análisis que Grete de Francesco hace de grabados que muestran la conexión entre el teatro y el charlatán. En estos grabados el médico charlatán pasa a menudo a un segundo plano, mientras que en primer plano se ve a un bufón que sostiene la botella del medicamento a ser vendido: “En los numerosos grabados que atestiguan la relación entre el teatro y el charlatán, a menudo este último queda completamente relegado a un segundo plano y vemos en primer plano una escena del *Hanswurst* o el *Hanswurst* sostiene el frasco de medicina en sus manos”.<sup>83</sup>

Leibniz conoció de primera mano esta relación entre el charlatán y la representación teatral. El 13 de julio de 1700 Leibniz le escribe desde Berlín a la Electriz Sofía acerca de una mascarada cómica representada el día anterior en el teatro de Luzenburg en honor al cumpleaños del Elector.<sup>84</sup> Uno de los personajes era “el doctor Empírico que tenía sus arlequines y saltimbanquis entre los cuales se mezclaba agradablemente Mi Señor el Margrave Albert”.<sup>85</sup> El doctor apareció solemnemente en escena montado en lo que parecía ser un elefante, seguido de bufones, saltarines y un “arranca muelas”. Leibniz comenta aliviado que fue reemplazado por el Conde de Wittgenstein en el personaje del astrólogo, quien entró en escena con un telescopio en mano.<sup>86</sup> El texto de esta mascarada había sido escrito por el Maestro de Ceremonias de la corte en Berlín, Johann von Besser.<sup>87</sup>

---

<sup>82</sup> LH IV, 1, 4d, f. 4r°. Mi transcripción. Las partes de lectura dudosa están encerradas entre “<>”.

<sup>83</sup> (De Francesco 1936, p. 126): “Auf den vielen Stichen, die die Verbindung von Theater und Scharlatan bezeugen, tritt der Scharlatan oft völlig zurück und man sieht im Vordergrund eine Hanswurstszene oder der Hanswurst hält die Medizinflasche in seinen Händen”.

<sup>84</sup> (Leibniz 1873, pp. 196-197).

<sup>85</sup> (Leibniz 1873, pp. 196): “Mons d’Osen faisant le docteur Empirique, avoit ses arlequins, et *saltimbanchi* parmy lesquels se mesla agreablement Msgr., le Marcgrave Albert”.

<sup>86</sup> (Leibniz 1873, p. 197).

<sup>87</sup> (Besser 2009, pp. 670-671).

Si logramos superar, como nos sugiere Grete de Francesco, la parálisis que provoca en nuestro espíritu crítico la palabra “charlatán”, advertiremos que el texto está lejos de ser una mera venganza contra Descartes. Por el contrario, el texto nos enfrenta con el problema de la duda, en particular de la duda exagerada de la Primera Meditación de René Descartes, y con la decisión de considerar como falso todo aquello de lo que tengamos la menor sombra de duda. La figura del charlatán nos mete de lleno en el corazón de la crítica de Leibniz al método y a la metafísica de Descartes.

Louis Couturat vio esto con toda claridad. En el párrafo 7 del capítulo 4 de *La logique de Leibniz*, menciona, también en nota al pie de página, las primeras líneas de este breve texto de Leibniz sobre Descartes.<sup>88</sup> El párrafo está dedicado a las razones por las que Leibniz no podía aceptar la duda hiperbólica aplicada a los razonamientos matemáticos y a la certeza de la deducción en general, “con el pretexto de que mi memoria interviene necesariamente en ellos, y que puede engañarnos”. Leibniz responde a la duda hiperbólica con la característica universal.<sup>89</sup>

Por su parte, cuando Yvon Belaval analiza en su *Leibniz critique de Descartes* el problema de la relación entre duda y método, no menciona el texto de Leibniz sobre Descartes, pero da indicaciones precisas y preciosas acerca de la relación entre duda y retórica.<sup>90</sup> Escribe, por ejemplo: “Descartes utiliza” (esto es, la duda) “para agujonear la somnolencia del lector con la novedad”,<sup>91</sup> y se preocupa más por recibir aplausos.<sup>92</sup> Belaval cita al pie de página una carta a Simon Foucher de enero de 1672, en la que Leibniz afirma que Descartes “se lanzó de lleno a otros razonamientos menos sólidos, pero más susceptibles de arrancar aplausos, y lo que se llama *auram popularem*”.<sup>93</sup>

Finalmente, quisiera mencionar otro texto relevante a nuestra cuestión de hoy. Meric Casaubón (1599-1671), en un texto de 1668 titulado *Generall learning*, que permaneció inédito hasta la edición anotada que publica en 1999 Richard Serjeantson,<sup>94</sup> presenta una crítica a la primera Meditación Metafísica de Descartes, en la que también aparece la figura del charlatán, aunque no la palabra, sino las más habituales en el inglés de su tiempo. En efecto, Casaubon considera que la duda hiperbólica es “una rara invención para aumentar las

---

<sup>88</sup> (Couturat 1901, p. 96): “Mons. Des Cartes a fait comme les charlatans ...” (“El señor Des Cartes ha hecho como los charlatanes ...”).

<sup>89</sup> (C, 95): “sous prétexte que la mémoire y intervient mécessairement, et qu’elle peut nous tromper”.

<sup>90</sup> (Belaval 1960, pp. 59-62).

<sup>91</sup> (Belaval 1960, p. 60): “Descartes l’utilise “pour Piquer par la nouveauté la somnolence du lecteur”.

<sup>92</sup> (Belaval 1960, p. 61).

<sup>93</sup> (Belaval 1960, p. 61): “il se jeta à corps perdu sur d’autres raisonnements bien moins solides, mais plus propres à acquérir des applaudissements, et ce qu’on appelle *auram popularem*”.

<sup>94</sup> (Casaubon 1999).

expectativas de los crédulos, y al final despacharlos como charlatanes puros o como cuáqueros errantes”.<sup>95</sup> Casaubon extiende su crítica al misterio del *ego cogito*,<sup>96</sup> y considera sospechosa la doctrina del Dios engañador porque necesita tanto “arte del saltimbanqui para elaborarla”.<sup>97</sup> Las semejanzas con el breve texto de Leibniz sobre Descartes que acabamos de describir son intrigantes y merecen un tratamiento más profundo.

Quisiera concluir con dos reflexiones. La primera es, en realidad, más un elogio que una reflexión. Todo lo dicho aquí puede sintetizarse en una oración publicada por Grete de Francesco en 1936, a la que citaré completa:

Vemos que la bruma de lo misterioso (...) aparte de la fascinación del momento, tenía un trasfondo práctico: la eliminación de la crítica. La discusión no podía surgir en absoluto, ya que la base ficticia del saber y de la acción de un charlatán eluden desde un principio el debate profesional.<sup>98</sup>

Se podría decir que Grete de Francesco escribió esto influida por la atmósfera político-criminal de su tiempo, dominada por la violencia política que acabó por asesinarla.<sup>99</sup> Vale la pena recordarla cuando nos dejemos llevar por lo que ahora se llama “*academic bullying*”, que excluye a colegas con sólo motejarlos de charlatanes a sus espaldas. A la pregunta que formulé al comienzo, responderé con certeza que a Leibniz no le habría atemorizado que el anónimo lo tratara de charlatán, pero sí que lo hiciera como lo hizo, con una insinuación descalificadora ante la cual ninguna crítica racional puede defendernos.

Si mi análisis es aceptable, tendríamos un nuevo motivo para sostener la actualidad de Leibniz. No se trata de un tema con la importancia y el atractivo de sus grandes creaciones en dinámica, monadología, metafísica, matemática, historia, sino de un sencillo mensaje: no

---

<sup>95</sup> (Casaubon 1999, p. 153): “a rare invention to raise the expectations of the credulous, and in the end to send them away pure Quacks or arrand Quakers”. “Quack” abrevia “Quacksalver”, sinónimo de “médico charlatán”. “Arrand Quakers” se refiere muy probablemente a los “Sesenta Valientes” (*Valiant Sixties*) que recorrían las Islas Británicas en tiempos de Meric Casaubón para convertir a los incrédulos.

<sup>96</sup> (Casaubon 1999, p. 155): “Or if himself intended the same thing, by his *ego cogito*; why doth he make such a mystery of it?” (“Ahora bien, si él mismo pretendió lo mismo [es decir, demostrar la inmortalidad e independencia del alma respecto al cuerpo] mediante su *ego cogito*, ¿por qué hace tanto misterio de ello?”).

<sup>97</sup> (Casaubon 1999, p. 156): “as where he doth suppose, God, for a tyme, by way of necessary preparation to his mysteries; an *impostor* (...) would not any sober man (...) suspect such doctrine, that doth need so much *moutebankisme* to sett it out?” (“como cuando supone que Dios, por un tiempo, a modo de preparación necesaria para sus misterios, es un *impostor* (...) ¿acaso cualquier hombre serio (...) no sospecharía de semejante doctrina, que necesita tanto *arte de saltimbanqui* para exponerla?”). Los dos resaltados son de Casaubon en el original.

<sup>98</sup> (De Francesco 1936, p. 1257): “Wir sehen, daß der Dunst von Geheimnisvollem, (...) neben der Faszination des Augenblicks noch praktische Hintergründe hatte: Ausschaltung der Kritik: Diskussion konnte gar nicht aufkommen, da die fingierte Basis des Wissens und Handelns eines Scharlatans sich fachlicher Auseinandersetzung von vornherein entzieht”.

<sup>99</sup> Murió en el campo de concentración Nazi en Ravensbrück en febrero de 1945, aparentemente asesinada.

debemos olvidarnos tampoco nosotros de la “anciana mujer” a la que Leonardo Fioravanti, un supuesto charlatán, salvó de la burla, y que Leibniz inmortalizó para que no cometamos el error de los doce médicos que paralizaron su capacidad de crítica racional porque les bastaba con reírse de ella. La exigencia de ponerse en el lugar de los demás como si fuera un breve gesto de la mano que hace una diferencia sin romper la continuidad, sobre la que escribió Emily Grosholz, merecería figurar junto a los valores que según Robert Merton constituyen el legado del cristianismo a la fundamentación ética de la ciencia moderna.

Quiero agradecer muy especialmente a Oscar Esquisabel y a Olga Larre por la amable y amistosa invitación a participar con la Conferencia inaugural en el V Congreso Iberoamericano Leibniz. Extiendo mi agradecimiento a la Universidad Católica Argentina por su gentil hospitalidad. Este trabajo es la continuación del texto que con el título “Leibniz, Descartes und andere Gelehrte des 17. Jahrhunderts in der Vorgeschichte von J. B. Menckens ‘Charlataneria eruditorum’”, leí por invitación de la Gottfried Wilhelm Leibniz-Gesellschaft de Hannover el 17 de noviembre de 2021, inicialmente programada para marzo de 2020 pero pospuesta debido a la pandemia. Aprovecho esta ocasión para agradecer a Nora Gädecke y a Charlotte Wahl, del Leibniz-Archiv-Hannover, por esa invitación. Finalmente, quisiera subrayar mi agradecimiento y mi deuda con Irina Podgorny quien me hizo conocer el para mí desconocido mundo de los médicos charlatanes, sin lo cual mi trabajo no hubiera siquiera pertenecido al mundo de los compositores.

## **BIBLIOGRAFÍA**

- Aguirrezabal, J. (1938), “La filosofía ‘geométrica’ en Descartes, Spinoza y Leibniz”, *Gregorianum*, 19: pp. 481-497.
- Asmussen, T. y Rößler, H. (2013), *Scharlatan! Eine Figur der Relegation in der frühneuzeitlichen Gelehrtenkultur*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Belaval, Y. (1960), *Leibniz critique de Descartes*, Paris: Librairie Gallimard.
- Benjamin, W. (1938), Reseña del libro de Grete de Francesco, *Zeitschrift für Sozialforschung*, pp. 544-546.
- Bergson, H. (1919), “La conscience et la vie”, en Bergson (1919, pp. 1-29).
- Besser, J. von (2009), *Schriften*, Heidelberg: Universitätsverlag Winter.
- Bodemann, E. (1895), *Der Briefwechsel des Gottfried Wilhelm Leibniz*, Hannover [reprint: Hildesheim: G. Olms, 1966].
- Brown, S. (1998), “Some occult influences on Leibniz’s Monadology”, en Coudert et al. (1998, pp. 1-21).

- Camporesi, P. (1990), *La miniera del mondo. Artieri, inventori, impostori*, Milano: Il Saggiatore.
- Casaubon, M. (1999), *Generall Learning*, Cambridge: R.T.M. Publications.
- Couturat, L. (1901), *La logique de Leibniz d'après des documents inédits*, Paris: Presses Universitaires de France [reprint: Hildesheim: Georg Olms, 1969].
- De Francesco, G. (1933), “Wie der Arzt ins Fastnachtsspiel kam”, *CIBA Zeitschrift*, 3, Basel
- De Francesco, G. (1936), “Der Scharlatan”, *CIBA Zeitschrift*, 37.
- De Francesco, G. (1937), *Die Macht de Scharlatans*, Basel: Benno Schwabe.
- Descartes, R. (1996), *Œuvres*, Paris: J. Vrin (citada como AT, volumen y página).
- Eckart, W. (2004), “Blender, Täuscher, Scharlatane. Betrug in den Wissenschaften”, *Berichte zur Wissenschaftsgeschichte*, 2: pp. 89-147.
- Frémont, C. (1999), *L'être et la relation. Lettres de Leibniz à Des Bosses*, Paris: J. Vrin.
- Füssel, M. (2004), “‘Charlataneria eruditorum’. Zur sozialen Semantik des gelehrten Betrugs im 17. und 18. Jahrhundert”, *Berichte zur Wissenschaftsgeschichte*, 27: pp. 119-135.
- Gentilcore, D. (2006), *Medical Charlatanism in Early Modern Italy*, Oxford: Oxford University Press.
- Gracián, B. (1971), *El criticón*, Madrid: Espasa-Calpe.
- Grosholz, E. (1993), “Leibniz and the two Labyrinths”, en Dascal y Yakira (1993, pp. 65-77).
- Hermes, A-H. (1934), *Johann Burkhard Mencke in seiner Zeit*, Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktor-würde der Philosophischen Fakultät der Johann Wolfgang Goethe-Universität zu Frankfurt a. M.
- Horace (1946), *Satires*, Paris: Les Belles Lettres.
- Leibniz, G. W. (1857), *Nouvelles lettres et opuscules inédits*, Paris: Auguste Durand (se lo cita como FC y página).
- Leibniz, G. W. (1873), *Correspondenz mit der Prinzessin Sophie*, Hrsg. von Onno Klopp. Hannover, 1873 [reprint: Hildesheim: G. Olms, 1973].
- Leibniz, G. W. (1887), *Die philosophische Schriften*, Hrsg. von C. Gerhardt. Berlin, 1887; [reprint: Hildesheim: G. Olms] (se lo cita como GP volumen y página).
- Leibniz, G. W. (1906), *Nachgelassene Schriften physikalischen, mechanischen und technischen Inhalts*. Herausgegeben und mit erläuternden Anmerkungen versehen von E. Gerland Leipzig, 1906 [reprint: Hildesheim: G. Olms, 1995] (se lo cita como Gerland y página).
- Leibniz, G. W. (1958), “Une ‘Drôle de pensée’ de Leibniz”, *La Nouvelle Revue Française*, 6: pp. 754-768.

- Leibniz, G. W. (1983), *Sämtliche Schriften und Briefe*, Berlin: Akademie-Verlag (se lo cita como A serie, volumen y página).
- Leonard, F. (1987), “‘Charlataneria eruditorum’ zwischen Barock und Aufklärung in Deutschland”, en Neumeister y Wiedemann (1987, pp. 203-220).
- Manuel, F. (1968), *A Portrait of Isaac Newton*, Cambridge: Harvard University Press.
- Masson, S. (1716), *Histoire critique de la Republique des Lettres, tant Ancienne que Moderne. Tome XI*, A Amsterdam Chez Jaques Desbordes.
- Mencken, J. B. (1715), *De charlataneria eruditorum declamationes duae. Autore J. B. Menckenio*, Lipsiae: Apud Jo. Frid. Gleditsch & Filium.
- Mencken, J. B. (1716), *Zwey Rede über die Charlatanerie oder Marktschreyerey der Gelehrten*, Leipzig: bey Joh, Friedrich Gleditschens seel, Sohn.
- Mencken, J. B. (1734), *Orationes Academicae*, Lipsiae: Apud Io. Christianum Martini.
- Mencken, J. B. (1937), *The Charlatanry of the Learned*, New York: Alfred A. Knopf.
- Mollat, G. (1893), *Mittheilungen aus Leibnizens ungedruckten Schriften*, Neue Bearbeitung, Leipzig: H. Haessel.
- Müller, P. (2013), “Ridentem dicere verum quid vetat: Shaftesbury, Horatian Satire, and the Cultural (Ab)uses of Laughter”, *XVII-XVIII* [Online], 70. URL: <http://journals.openedition.org/1718/508>; DOI: <https://doi.org/10.4000/1718.508>.
- Podgorny, I. y Gerhmann, D. (2020), “Charlatans”, *Science in Context*, 33.
- Schubart-Fikentscher, G. (1963), *Zur Stellung der Komödianten im 17. und 18. Jahrhundert*, Berlin: Akademie-Verlag.
- Treitschke, R. (1842), *Burkhard Mencke, Professor der Geschichte zu Leipzig und Herausgeber der Acta Eruditorum. Zur Geschichte der Geschichtswissenschaft im Anfange des 18. Jahrhunderts*, Leipzig: Verlag von Wilhelm Engelmann.

## Infinito, limite e existência em Leibniz

Vivianne de Castilho Moreira<sup>100</sup>

UFPR/CNPq, Brasil

[vivicmor@gmail.com](mailto:vivicmor@gmail.com)

### 1. A lógica da existência

Sempre que se vê em uma encruzilhada -diz Orio de Miguel- Leibniz lança mão da continuidade guindando-a à condição de estrutura arquitetônica de sua filosofia.<sup>101</sup> Partilhando desse diagnóstico, buscarei reforçá-lo aqui com respeito ao que Leibniz denominou “máquina do mundo”<sup>102</sup>: o conjunto de absolutamente todos os existentes com suas concatenações -e a que podemos nos referir como a ontologia leibniziana. Buscarei mostrar que a lei que, segundo Leibniz, preside a continuidade -a Lei de Continuidade- fornece um fio condutor para se descobrir as teses basilares que estruturam essa ontologia.

O ponto de partida adotado, no entanto, não é neutro. Ele é continuação de estudos anteriores, que tiveram início no exame da lógica leibniziana, mais precisamente, na linguagem característica que o autor elaborou com o propósito de efetuar a análise das proposições, e que aí descobriram o papel estruturante da Lei de Continuidade.<sup>103</sup> Por essa razão, convém aqui rememorar os resultados a que chegaram esses estudos, os quais guiarão o percurso a ser trilhado nas próximas páginas.

Um desses resultados diz respeito ao que se compreenderá doravante como o enunciado da Lei de Continuidade em seu modo de operar. Conforme a essa lei, afirma Leibniz,

---

<sup>100</sup> Vivianne de Castilho Moreira é professora titular do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná (UFPR). É co-fundadora e ex-presidenta do Grupo de Trabalho Leibniz (GT Leibniz) da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia do Brasil (ANPOF) e investigadora correspondente do Centro Universitário de Aquém e Além-Mar (CHAM) da Universidade Nova de Lisboa. Autora de publicações diversas, no Brasil e no exterior, sobre Leibniz, publicou os livros *Leibniz e a Linguagem* (Zahar, 2005), *Contínuo e Contingência 1: estrutura e alçada da Lei de Continuidade na lógica de Leibniz* (Kotter/Colibri, 2019) e *Contínuo e Contingência 2: Leibniz e a Máquina do Mundo* (Kotter, 2025).

<sup>101</sup> “Leibniz (...) toma a continuidade como estrutura *arquitetônica* cada vez que se encontra em uma dificuldade” (Orio de Miguel 2011, p. 35).

<sup>102</sup> Essa expressão é empregada por Leibniz em sua quinta carta a Clarke, par. 103 (Leibniz 2023, pp. 123-124; GP 7, 414-415). Consultando dicionários de época, Rateau (2022, p. 120) explica que “máquina do mundo” designa o próprio universo e todos os corpos, sem exceção, que ele compreende. É o arranjo e (...) a montagem do Universo, que os poetas também chamam de ‘máquina rotunda’. A caracterização está em linha com a que Leibniziana emprega para mundo, entendido como “toda a sequência e toda a coleção de todas as coisas existentes” (*Teodicea*, I, par. 8; GP 6, 107; Leibniz 2022; OFC 10, 100).

<sup>103</sup> Cf. Moreira (2019).

*nos continuos, um limite extremo externo pode ser tratado como interno, e como um último caso que, mesmo sendo de natureza completamente diferente, pode ser compreendido na lei geral dos demais. E simultaneamente, por alguma razão paradoxal e, por assim dizer, por uma Figura filosófico-retórica, o ponto na linha, o repouso no movimento, poderiam ser entendidos como um caso especial compreendido no [caso] geral inverso: o ponto seria uma linha infinitamente pequena, ou seja, evanescente, e o repouso seria um movimento evanescente.*<sup>104</sup>

A lei tem por escopo, portanto, os contínuos; e neles opera recomendando tomar como interno a algo um caso extremo que lhe é, contudo, externo e que, por isso, já não se subsume mais sob sua regularidade.

Resta saber como identificar os contínuos, o que nos remete a um segundo resultado já obtido: do ponto de vista da linguagem lógica de Leibniz, pode-se circunscrever um contínuo como formado por um par de espécies complementares de um mesmo gênero, as quais se caracterizam, nesta medida, por partilharem propriedades comuns, que as situam ambas em um certo gênero, e se distinguem por uma certa propriedade que, presente em uma, falta na outra, introduzindo a diferença específica entre elas. Por serem distintas desse modo, tais espécies esgotam a extensão do gênero, sendo, como já antecipado, complementares<sup>105</sup>. Nesses casos, a Lei de Continuidade preconiza que se estenda a uma das espécies complementares a regularidade que vigora exclusivamente no interior da outra espécie complementar e lhe é própria. Nas palavras de Leibniz, a lei preconiza que se trate algo “como equivalente a uma espécie de seu contraditório”.<sup>106</sup> É claro que -Leibniz não se cansa de insistir- os efeitos dessa extensão não devem ser tomados como válidos em sentido estrito: trata-se de um “modo de falar”<sup>107</sup>, uma “*figura filosófico-retórica*” “verdadeira por tolerância”<sup>108</sup>, que é logicamente consistente, se bem compreendida<sup>109</sup> e, nesta medida, exibe um potencial heurístico indispensável.

---

<sup>104</sup> “in continuis extremum exclusivum tractari possit ut inclusivum, et ita ultimus casus, licet tota natura diversus, lateat in generali lege caeterorum, simulque paradoxa quadam ratione, et ut si dicam, *Figura Philosophico-rhetorica* punctum in linea, quies in motu, specialis casus in generali contradistincto comprehensus intelligi possit, tanquam punctum sit linea infinite parva seu evanescens, aut quies sit motus evanescens” (GM 5, 385). No adendo a sua *Historia et origo Calculi Differentialis* (1846, p. 40), Leibniz reitera: “uma vez proposta uma transição contínua qualquer terminando em algum termo, é lícito instituir um raciocínio comum que compreenda o termo extremo” (Proposito quocunque transitu continuo in aliquem terminum desinente, liceat ratiocinationem communem instituere, qua ultimus terminus comprehendatur).

<sup>105</sup> Cf. Moreira (2019, III.2.1).

<sup>106</sup> (GM 4, 93).

<sup>107</sup> (GM 5, 389).

<sup>108</sup> (GM 5, 388-389).

<sup>109</sup> Cf. Moreira (2019, III.2.1).

Um terceiro resultado já obtido, que também vai ao encontro do diagnóstico de Orio de Miguel, foi a constatação de que o escopo da Lei de Continuidade não se restringe à matemática e à física, mas estende-se inclusive à própria lógica. Mais exatamente, ele estende-se à distinção modal entre proposições de essência e proposições de existência<sup>110</sup>, na medida em que a combinação desses dois tipos de proposições satisfaz o requisito para ser tratada como um contínuo. Afinal, esses dois tipos de proposições podem ser organizados como espécies complementares de um gênero -o gênero das proposições-, que se distinguem entre si por uma única propriedade que, presente em uma das espécies, falta na outra. Essa propriedade pode ser a necessidade, que é prerrogativa das primeiras, faltando nas segundas<sup>111</sup>. Foi assim que se revelou legítimo abordar as proposições existenciais segundo as regras analíticas que vigoram com exatidão para as essenciais, estendendo também a elas a tese do *praedicatum inest subjecto*.<sup>112</sup>

Uma consequência dessa aplicação da Lei de Continuidade é o infinito que ela traz à tona: assim como a série das secantes que culmina em uma tangente é infinita, assim também a aplicação às proposições existenciais dos procedimentos adequados ao caso das essenciais engendra o infinito. Efetivamente, a análise proporciona uma demonstração unicamente quando a consistência interna é suficiente para a verdade. No caso das proposições existenciais, em que essa consistência é necessária, mas não suficiente para a verdade, a análise jamais acaba.

Uma segunda consequência dessa aplicação é, por outro lado, que, visto que as verdades existenciais já são verdades, segue-se que todas as proposições cuja verdade é necessária para aquelas são já forçosamente verdadeiras. Por conseguinte, a série de verdades existenciais em que se desdobra a análise de uma verdade existencial, conquanto infinita, perfaz uma totalidade -o que acarreta que ela tem um limite. E visto que esse limite deve corresponder ao que constitui o fim de uma análise acabada, ele deve ser uma proposição idêntica -ou, naturalmente, uma contradição expressa, caso a análise se aplique a uma falsidade existencial.

No limite, portanto, prevalece o critério da consistência. Visto, contudo, que a mera consistência interna não basta para a verdade de uma proposição existencial -esta é a prerrogativa da verdade essencial-, segue-se que a consistência constitutiva das verdades existenciais é a consistência externa: a consistência da verdade existencial com outras

---

<sup>110</sup> Sobre o caráter modal dessa distinção em Leibniz, cf. Esquisabel (artigo inédito).

<sup>111</sup> Cf. Moreira (2019, II. 3-4).

<sup>112</sup> Cf. Moreira (2019, II.2).

verdades também existenciais -o que Leibniz denominou compossibilidade. Ele concluiu que uma proposição existencial somente será falsa se for inconsistente com alguma outra proposição existencial. E daí inferiu a caracterização de existência em termos de máxima compossibilidade: segundo ele, se uma proposição existencial não for inconsistente com nenhuma verdade existencial, então ela será verdadeira. De modo que será verdadeira toda proposição existencial que não for inconsistente com nenhuma outra proposição existencial verdadeira, isto é, que for compossível com as restantes proposições existenciais verdadeiras.<sup>113</sup> Caso contrário a Lei de Continuidade falharia, já que falharia a aplicação, embasada nessa lei, do princípio analítico da consistência como regra para a análise das proposições em geral. Falharia o próprio adágio *praedicatum inest subjecto*.

## 2. O desenho lógico da máquina do mundo

Eis resumidos os resultados que orientarão os passos a seguir. O elo entre esses resultados e passos é a consideração de que o que verifica as verdades e falsidades existenciais são os próprios existentes que se oferecem à nossa experiência. Ainda que seja pertinente alegar que é porque os existentes são tais que tais são as verdades e tais são as falsidades, e não o inverso, nem por isso deixa de ser necessário que, para serem aptos a verificar essas verdades e falsidades, os existentes devem satisfazer os requisitos para essa verificação. Daí se segue que eles devem se comportar de sorte a assegurar tudo o que foi concluído a respeito dos comportamentos das verdades e falsidades existenciais face à análise sob a égide da Lei de Continuidade. Leibniz condensa essa ponderação ao sublinhar, no par. 8 de seu *Discurso de Metafísica*, que, na relação entre enunciado e realidade, “toda predicação verdadeira tem algum fundamento na natureza das coisas”, o que acarreta, para o âmbito da análise das proposições, que, “quando uma proposição não é idêntica, isto é, quando o predicado não está expressamente compreendido no sujeito, é preciso que ele nele esteja compreendido virtualmente”.<sup>114</sup>

Uma primeira consequência daí decorrente é a infinitude dos existentes e a infinita complexidade do mundo, entendido, conforme já assinalado, como o conjunto daqueles. Efetivamente, se são forçosamente verdadeiras todas as infinitas proposições que emergem na

---

<sup>113</sup> “Compossível é o que não implica contradição com outro” (*Compossibile: quod cum alio non implicat contradictionem*) (A, VI 4, 867).

<sup>114</sup> “Or il est constant que toute prédication véritable a quelque fondement dans la nature des choses, et lors qu’une proposition n’est pas identique, c’est à dire lors que le prédicat n’est pas compris expressement dans le sujet, il faut qu’il y soit compris virtuellement, et c’est ce que les philosophes appellent *inesse*” (A, VI 4, 1540). Para uma discussão sobre a relação entre correspondentismo e coerentismo em Leibniz, cf. Parkinson (1965, III, par. 3) e Camacho (2016).

análise infinita de uma verdade existencial, então, forçosamente existe o que é descrito nessa verdade, bem como em cada qual daquelas infinitas proposições que emergem em sua análise. A infinitude da realidade decorre, assim, como uma consequência necessária da abordagem lógica da distinção entre verdades necessárias e contingentes à luz da Lei de Continuidade. E não requer, portanto, a suposição de uma vontade infinita, nem de qualquer postulação teológica. A partir do mero exame das condições formais de análise das verdades, nos termos da característica elaborada por Leibniz, e observando “a reta e verdadeira razão”, tal como ele a define, a saber, com “o encadeamento das verdades (...) a que o espírito humano pode chegar naturalmente, sem ser ajudado pela luz da fé”,<sup>115</sup> conclui-se a infinitude da máquina do mundo.

Uma segunda consequência é que não existem átomos, entendidos como corpos indivisíveis componentes dos existentes -o que Leibniz designou por “corpos perfeitamente duros”.<sup>116</sup> Pois, na medida em que a análise das verdades ou noções existenciais tem como contraparte o desmembramento dos existentes a que elas se referem, assim como uma verdade se desdobra ao infinito em outras verdades, assim também um existente se desmembra ao infinito em partes de sorte a verificar essas verdades; não poderia haver um ponto final nesse processo infinito de desmembramento de um existente sem que isso acarretasse um fim na análise infinita da verdade existencial que assevera esse existente -o que seria contraditório com essa infinitude e foi, por isso, recusado. Diz Leibniz:

se os corpos fossem compostos de átomos, tudo se reduziria precisamente a uma mesma coleção de átomos, enquanto átomos novos não viessem de fora se misturar, como se fosse suposto o Mundo de Epicuro, dos outros separado por intermundos. Mas um tal mundo seria uma máquina que uma criatura finita poderia conhecer perfeitamente, o que seguramente não tem lugar no mundo.<sup>117</sup>

E arremata: “não há porção da matéria que não seja em ato dividida em muitas partes. Portanto, nenhum corpo é tão exíguo que nele não haja um mundo de infinitas criaturas”<sup>118</sup>.

---

<sup>115</sup> (*Teodiceia, Discurso*, par. 1; GP 6, 49).

<sup>116</sup> (*Novos Ensaios*, II, 27, par. 3; GP 5, 214).

<sup>117</sup> “Sane si corpora constarent ex Atomis, omnia redirent praecise in eadem collectione Atomorum, quandiu novae Atomi aliunde non admiscerentur; veluti si poneretur Mundus Epicuri ab aliis per intermundia separatus. Sed ita talis mundus foret machina quem Creatura finitae perfectionis perfecte cognoscere posset, quo in mundo vero locum non habet” (Leibniz 1991, 72). “Se o mundo fosse realmente um Agregado de Átomos, poderia ser conhecido com precisão por uma mente finita suficientemente habilitada” (Si vero Mundus esset Aggregatum Atomorum, posset accurate pernosci a mente finiti satis nobili) (GP 2, 409). Cf. Ainda (GP 4, 555-556).

<sup>118</sup> “nullam esse portionem materiae quae non in plures partes actu sit divisa, itaque nullum corpus esse tam exiguum in quo non sit infinitarum creaturarum mundus” (A, VI 3, 565). Cf. também (A, VI 2, 241-242, par. 43; OFC 8, 43).

Uma terceira consequência é que “existe tudo o que puder existir e for compatível com todos os demais existentes”<sup>119</sup>, visto que aí não se enuncia senão a contraparte ontológica da máxima compossibilidade que norteia a análise das proposições existenciais. Nas palavras de Leibniz, “a razão para que algo exista dentre todos os possíveis não deve se limitar por nenhuma razão a não ser que nem todos são compatíveis”.<sup>120</sup>

Um desdobramento direto desse resultado é que não há saltos na natureza, *natura non facit saltus*. Afinal, a que porventura corresponderia um salto na natureza a não ser à falta de algo que, embora compatível com os restantes existentes, mesmo assim inexistiria? A contraparte lógica dessa hipótese seria uma proposição existencial que, conquanto compossível com as restantes, fosse falsa. Visto que isso violaria a máxima compossibilidade que constitui a existência, é preciso descartar a hipótese. Assim, embora nem todos os possíveis existam, visto não serem todos compossíveis, existe tudo o que for compossível com tudo o mais que existe. Que se trate aqui de um corolário da Lei de Continuidade -e não do enunciado primeiro dessa lei<sup>121</sup>- é o que sugerem as palavras do próprio Leibniz nos *Novos Ensaios*, onde ele declara que ela *implica* esse resultado, e não que consiste nele:

Filósofos hábeis trataram esta questão: *utrum detur vacuum formarum*, quer dizer, se há espécies possíveis que, não obstante, não existem e que poderia parecer que a natureza esqueceu. Tenho razões para crer que nem todas as espécies possíveis são compossíveis no universo, por maior que ele seja, e isso não relativamente às coisas que existem simultaneamente juntas, mas também no que se refere a toda a série das coisas. Isto é: creio que há necessariamente espécies que não existiram nem existirão nunca, por não serem compatíveis com esta série das criaturas que Deus escolheu. Mas creio que existem todas as coisas que a perfeita harmonia do universo podia admitir (...) A *Lei de Continuidade* implica que a natureza não deixa vazio na ordem que ela segue; mas nem toda forma ou espécie pertence a toda ordem.<sup>122</sup>

---

<sup>119</sup> “quicquid existere potest, et aliis compatibile est, id existere” (A, VI 3, 582; OFC 2, 102).

<sup>120</sup> “ratio existendi pro omnibus possibilibus non alia ratione limitari debet, quam quod non omnia compatible” (A, VI 3, 582; OFC 2, 102).

<sup>121</sup> Por considerarem residir nessa formulação a lei leibniziana, alguns autores a desprezaram, e mesmo ridicularizaram. É o caso de Hilbert (1983, p. 185), para quem a lei é refutada pelos fatos, e Russell (1968, par. 28, p. 66), que afirma que, “por tudo quanto sabe, [Leibniz] nunca apresentou sequer uma sombra de razão [pela qual *natura non facit saltus*] a não ser que um tal mundo lhe parece mais agradável do que outro em que se verifiquem saltos”. É bem verdade que, no *Préface* a seus *Novos Ensaios*, Leibniz dá a entender que a rejeição aos saltos comporia o enunciado mesmo da lei (GP 5, 49). Mas imediatamente a seguir, ele remete esse enunciado à formulação que apresenta em sua carta a Malebranche, publicada nas *Nouvelles de la République des Lettres* (GP 3, 51-55), em que a rejeição a saltos na natureza dá lugar à versão mais abrangente da lei, que não está restrita à natureza, mas alcança também as ciências abstratas, como a geometria.

<sup>122</sup> “Des habiles philosophes ont traité cette question, utrum detur vacuum formarum, c'est à dire, s'il y a des especes possibles, qui pourtant n'existent point, et qu'il pourroit sembler que la nature ait oubliées. J'ay des raisons pour croire que toutes les especes possibles ne sont point compossibles dans l'univers tout grand qu'il est, et cela non seulement par rapport aux choses, qui sont ensemble en même temps, mais même par rapport à toute la suite des choses. C'est à dire, je crois qu'il y a necessairement des especes qui n'ont jamais esté et ne seront jamais, n'estant pas compatibles avec cette suite des creatures que Dieu a choisie. Mais je crois que toutes les choses, que la parfaite harmonie de l'univers pouvoit recevoir, y sont. Qu'il y ait des creatures mitoyennes

Essa máxima compossibilidade fornece uma chave para se compreender a defesa que Leibniz faz da noção de éter enquanto um pleno corpóreo a se espalhar por onde nada parece se oferecer aos sentidos.<sup>123</sup> Como sobressai na polêmica com o newtoniano Samuel Clarke, Leibniz rejeita a convicção que atribui a Newton quanto à possibilidade, e mesmo realidade, de uma ação à distância. Ele considera que, se a ação de um corpo produz efeito sobre outro, então deve haver uma correia de transmissão dessa ação, e essa correia é forçosamente explicável por razões mecânicas, devendo, nesta medida, ter uma natureza corporal. Pois, se não houvesse essa correia, ou se ela não fosse explicável por razões mecânicas, falharia a correspondência biunívoca entre a cadeia analítica das verdades existenciais e a ordem existencial do que a verifica, o que já foi recusado. Assim, no que se presume vácuo, deve forçosamente haver corpos tão exíguos, móveis, leves e elásticos quanto é preciso para que os influxos aparentemente à distância possam fazer-se inteligíveis, vale dizer, mecanicamente explicáveis.<sup>124</sup> Na última carta que escreve a Clarke, ele afirma que

é uma estranha ficção considerar que toda a matéria gravita, e até em direção a qualquer outra matéria, como se qualquer corpo atraísse igualmente qualquer outro corpo na proporção das massas e das distâncias; e isso por uma *atração* propriamente dita, não derivada de um impulso oculto dos corpos. Ao passo que o peso dos corpos sensíveis em direção ao centro da terra deve ser produzido pelo movimento de algum fluido. O mesmo ocorrerá com outras gravidades, como a dos planetas em direção ao sol ou entre si. Um corpo jamais é movido naturalmente a não ser por um outro corpo que o impele ao tocá-lo; e depois disso continua a mover-se até ser impedido por outro corpo que o toque. Qualquer outra operação sobre os corpos ou é milagrosa ou é imaginária<sup>125</sup>.

Todas essas conseqüências associam-se à infinitude da análise das verdades existenciais. Mas há outras, decorrentes da necessidade já reconhecida de se admitir um

---

entre celles qui sont éloignées, c'est quelque chose de conforme à cette même harmonie, quoyque ce ne soit pas toujours dans un même globe ou système, et ce qui est au milieu de deux especes, l'est quelquesfois par rapport à certaines circonstances et non pas par rapport à d'autres. Les oiseaux si differens de l'homme en autres choses s'approchent de luy par la parole; mais si les singes savoient parler comme les perroquets, ils iroient plus loin. La *loy de la continuité* porte que la Nature ne laisse point de Vuide dans l'ordre qu'elle suit; mais toute forme ou espece n'est pas de tout ordre” (*Novos Ensaios* III, vi, par. 12; GP 5, 286; Leibniz 2004, p. 211).

<sup>123</sup> Cf. (A, VI 2, 242; OFC 8, 44).

<sup>124</sup> Cf. (*Hypothesis Physica Nova*; A, VI 2, 221-257; OFC 8, 4-72).

<sup>125</sup> “Car c'est une étrange fiction que de faire toute la matiere pesante; et même vers toute autre matiere, comme si tout corps attiroit egalemt tout autre corps selon les masses et les distances; el cela par une attraction proprement dite, qui ne soit point derivée d'une impulsion occulte des corps: au lieu que la pesanteur des corps sensibles vers le centre de la terre, doit être produite par le mouvement de quelyue fluide. Et il en sera de même d'autres pesanteurs, comme celle des planetes vers le soleil, ou entre elles. Un corps n'est jamais mu naturellement, que par un autre corps qui le pousse en le touchant; et apres cela il continue jusqu'à ce qu'il suit empeché par un autre corps qui le touche. Toute autre operation sur les corps, est ou miraculeuse ou imaginaire” (Quinta carta a Clarke, par. 35; GP 7, 397-398; Leibniz 2023, pp. 99-100). Cf. também par. 118, 122 e 123; GP 7, 418-419.

limite dessa análise infinita. Ainda para preservar o isomorfismo entre a análise das proposições existenciais e a estrutura dos existentes que verificam ou falseiam essas verdades, é preciso supor, correlativamente ao limite da análise infinita das verdades existenciais, também um limite da divisibilidade infinita dos existentes no mundo. E assim como, no plano das verdades existenciais, o limite de sua análise deve corresponder a algo que dispensa ulterior análise, correspondendo, como já dito, a uma identidade estrita, assim também, no plano ontológico, o limite da divisibilidade infinita dos existentes deve dispensar esmiuçamento ulterior, sendo a própria condição de inteligibilidade dos existentes de cuja explicação é limite. Por isso, conquanto Leibniz recuse a existência de átomos físicos ou corporais, os “corpos perfeitamente duros”, ele insiste na realidade das unidades em si indivisíveis que seriam os limites da divisibilidade infinita dos existentes corpóreos -e, por serem tais, já não seriam elas mesmas corporais. Ao invés de pretensos átomos corporais, Leibniz reivindica a realidade de “átomos de substância” ou almas, que, conforme sublinha Edgar Marques,<sup>126</sup> constituiriam os corpos, sem, contudo, serem homogêneos a eles. Como tais, esses átomos se comportariam “como os últimos elementos da análise das coisas substanciais”. Diz Leibniz:

Há somente *átomos de substância*, quer dizer, unidades reais e absolutamente desprovidas de partes e que são as fontes das ações, os primeiros princípios absolutos da composição das coisas, e como que os últimos elementos da análise das coisas substanciais<sup>127</sup>.

Sendo responsáveis pelas condições de inteligibilidade dos existentes dos quais são limites, essas unidades anímicas devem ser admitidas encerrar em si, ou *per se*, as características que fundam essa inteligibilidade, assim como os axiomas de identidade a que correspondem fundam a inteligibilidade da série infinita das verdades existenciais que limitam. E assim como aos limites da análise infinita das verdades existenciais deve corresponder algo que já não transfira a nada ulterior as condições da inteligibilidade de sua verdade, assim também tais átomos de substâncias já não devem transferir a uma causa ulterior a explicação do que lhes sucede, mas devem encerrá-la em si. Tudo o que lhes ocorre deve, portanto, provir de um princípio interno.

Vemos aí instaurar-se um segundo regime de causalidade: já não mais a causalidade mecânica, ou mecanismo, pelo qual se explicam os movimentos dos corpos, sendo estes, por

---

<sup>126</sup> (Marques 2010, p. 14).

<sup>127</sup> “Il n'y a que les *Atomes de substance*, c'est à dire, les unités reelles et absolument destituées de parties, qui soyent les sources des actions, et les premiers principes absolus de la composition des choses, et comme les derniers elemens de l'analyse des choses substantielles” (GP 4, 482; OFC 2, 245; Leibniz 2002, p. 24).

seu turno, entendidos como eminentemente passivos. Trata-se agora de uma causalidade cuja fonte é interna a essas unidades intrínsecas ou átomos de substâncias, conferindo-lhes *eo ipso* uma natureza eminentemente ativa, a que Leibniz atribui, por isso, “algo de vital”.<sup>128</sup> A essa causalidade, ele denomina espontaneidade<sup>129</sup>.

Talvez seja dispensável assinalar que a infinitude que separa os corpos das unidades intrínsecas que os fundam tem como desdobramento a independência dos dois regimes causais. Sendo heterogêneos, corpos, por um lado, e átomos de substâncias, por outro, observam leis próprias -no caso, as leis da causalidade mecânica em se tratando dos primeiros, e da causalidade espontânea em se tratando dos outros. Sendo assim, os movimentos dos corpos, por minúsculos que sejam, hão de ser sempre explicáveis em função de outros movimentos corporais. E jamais se pode chegar, na reconstrução da série mecânica da explicação dos movimentos dos corpos, a um ponto em que algum destes se explique mecanicamente por uma atividade espontânea de um átomo de substância, pois uma explicação assim é incompatível com a infinitude da série explicativa da causalidade que regula os corpos.

Por outro lado, sendo as atividades das unidades intrínsecas os fundamentos da inteligibilidade dos corpos e, nesta medida, os fundamentos da explicação mecânica dos seus movimentos, embora umas e outros se pautem por regimes causais independentes, é necessário vigorar uma perfeita correspondência entre as atividades de umas e os movimentos dos outros.

Vemos aí não apenas o que pode ser a raiz da hipótese da harmonia preestabelecida entre alma e corpo, mas também o que pode ter se afigurado para Leibniz como a razão para sustentá-la. O paralelismo entre os dois domínios -o corpóreo, pautado pelo mecanismo, e o anímico, pautado pela espontaneidade- emerge como uma consequência da consideração da diferença entre proposições necessárias e proposições contingentes à luz da Lei de Continuidade. Mais precisamente, o regime da espontaneidade emerge como o fundamento mesmo dos comportamentos dos corpos, regulados pelo mecanismo. Talvez resida aí a convicção externada por Leibniz de que sua hipótese resulta demonstrada. Em 1675, ele escreve a Basnage de Beauval:

Tenho, então, por demonstrado que tudo acontece à alma, bem como ao corpo, em virtude das suas próprias leis, e como uma sequência de seu estado primitivo. Mas é com uma harmonia

---

<sup>128</sup> (GP 4, 483; OFC 2, 245; Leibniz 2002, p. 24).

<sup>129</sup> “*Espontâneo* é aquilo cujo princípio de ação está no agente” (*Spontaneum* est, cum principium acionis in agente) (Phil., VII, D, ii, 2, f 28; C, 474).

tão exata e tão bem estabelecida de antemão entre as diferentes substâncias, pela sabedoria infinita do autor das coisas, que as mudanças que assim nascem em cada uma do seu próprio âmago se entre-respõem, como se houvesse uma transmissão de espécies e de qualidades, ou alguma influência real, que os filósofos comuns imaginam, mas que não poderia acontecer.<sup>130</sup>

Vemos que novamente “a reta e verdadeira razão”, que exclui o socorro da fé, sozinha conduz a outra noção estruturante da máquina do mundo: a harmonia preestabelecida.

A noção de espontaneidade traz em seu bojo outras noções, como a de força -basilar na dinâmica leibniziana para explicar os comportamentos dos corpos entendidos como meros agregados-, a de alma e a de espírito, tais como evocadas por Leibniz quando se trata de explicar os comportamentos dos corpos cujas partes são consideradas interdependentes. Estes são os corpos vivos ou organismos, inclusive os inteligentes. Leibniz explica que:

Assim, para encontrar essas unidades reais, fui constrangido a recorrer a um *ponto real e animado*, por assim dizer, ou a um átomo de substância que deve envolver algo de formal ou de ativo para fazer um ser completo (...) Descobri, então, que a natureza das formas substanciais consiste na força e que daí se segue algo de análogo ao sentimento e ao apetite, e que era preciso, portanto, concebê-las à imitação da noção que nós temos das *almas*.<sup>131</sup>

O autor arremata assinalando que esses “pontos reais e animados”, “últimos elementos da análise das substâncias”,

poderiam ser chamados de *pontos metafísicos*; eles possuem algo de *vital* e uma espécie de *percepção*, e sendo os *pontos matemáticos* seus *pontos de vista* para exprimir o universo (...) Assim, os pontos físicos apenas aparentemente são indivisíveis. Os pontos matemáticos são exatos, mas eles não são nada além de modalidades. Há somente pontos metafísicos ou de substância (constituídos pelas formas ou almas) que são exatos e reais, e sem os quais não poderia haver nenhuma multiplicidade.<sup>132</sup>

---

<sup>130</sup> “Je tiens donc pour démontré que tout arrive à l’ame aussi bien qu’au corps en vertu de leur propres loix, et comme par une suite de leur estat primitif. Mais c’est avec une harmonie si exacte et si bien établie d’abord entre les substances differentes par la sagesse infinie de l’auteur des choses, que les changemens qui naissent ainsi à chacune de son propre fonds s’entreprépondent, tout comme s’il y avoit une transmission des especes et qualités, ou quelque influence réelle, que le volgaire des philosophes s’imagine, mais qui ne sçauroit avoir lieu” (A, II 3, 84-85). Cf. também carta a Arnauld de junho de 1686 (A, II 2, 53).

<sup>131</sup> “Donc pour trouver ces unités réelles, je fus contraint de recourir à un *point reel et animé* pour ainsi dire, ou à un Atome de substance qui doit envelopper quelque chose de forme ou d’actif, pour faire un Estre complet. Il fallut donc rappeler et comme rehabiliter les formes substantielles, si décriées aujourd’huy, mais d’une maniere qui les rendist intelligibles et qui separât l’usage qu’on en doit faire, de l’abus qu’on en a fait. Je trouvay donc que leur nature consiste dans la force, et que de cela s’ensuit quelque chose d’analogique au sentiment et à l’appetit; et qu’ainsi il falloit les concevoir à l’imitation de la notion que nous avons des ames” (GP 4, 478-479; Leibniz 2002, p. 17; OFC 2, 241).

<sup>132</sup> “On les pourroit appeller *points metaphysiques*: ils ont quelque chose de *vital* et une espece de *perception*, et les *points mathematiques* sont leur *points de veue*, pour exprimer l’univers (...). Ainsi les points physiques ne sont indivisibles qu’en apparence: les points mathematiques sont exacts, mais ce ne sont que des modalités: il n’y a que les points metaphysiques ou de substance (constitués par les formes ou ames) qui soyent exacis et reels, et

Dado que, no limite da divisibilidade infinita dos corpos, encontraremos, graças à Lei de Continuidade, unidades intrínsecas já não mais corporais, dotadas de espontaneidade, Leibniz passou a sistematizar esses princípios espontâneos que conferem inteligibilidade à própria realidade corporal a partir da tipificação destes últimos.

Assim, aos corpos entendidos como meros agregados, ele fez corresponder um princípio de unidade resultante da agregação infinita dessas unidades espontâneas, e a essa agregação infinita de unidades espontâneas atribuiu o que designou por força. Pode-se afirmar, com base nesses resultados, que, em sua origem conceitual, a força remete à unidade corporal do agregado, considerado a partir da unidade infinita, ou soma infinita, das unidades espontâneas em que esse agregado se resolve no infinito. No rascunho preliminar ao *Sistema Novo*, Leibniz afirma:

Isso me obriga a declarar, de antemão, que na minha opinião tudo se faz mecanicamente na natureza, e que para dar uma razão exata e completa de qualquer fenômeno particular (como por exemplo a gravidade ou a elasticidade) é suficiente empregar apenas figura e movimento. Mas os princípios da mecânica e as leis do movimento nascem, a meu ver, de alguma coisa mais elevada, que depende mais da metafísica do que da geometria, e que a imaginação não pode alcançar, embora o espírito o conceba muito bem. Assim, penso que na natureza, além da noção da extensão, é necessário usar a de força, que torna a matéria capaz de agir e de resistir; e por Força ou Potência entendo (...) um meio entre o poder e a ação, que envolve um esforço, um ato, uma entelêquia, pois a força passa por si mesma à ação desde que nada a impeça. Eis por que a considero como constitutiva da substância, uma vez que é o princípio da ação que a caracteriza. Então acho que a causa eficiente das ações físicas é da competência da metafísica.<sup>133</sup>

Aos corpos que, em virtude da interdependência que identificamos em suas partes, atribuímos uma compleição orgânica, Leibniz conferiu um princípio de unidade que vai além da mera soma infinita das unidades espontâneas, envolvendo também uma articulação organizada dessas unidades. Trata-se aqui de explicar não apenas o mero agregado, mas

---

sans eux il n'y auroit rien de reel, puisque sans les veritables unités il n'y auroit point de multitude” (GP 4, 482-483; Leibniz 2002, p. 24; OFC 2, 245).

<sup>133</sup> “Cela m'oblige donc de declarer par avance que selon mon opinion tout se fait mecaniquement dans la nature, et que pour rendre une raison exacte et achevée de quelque phenomene particulier (comme de la pesanteur ou du ressort par exemple) il suffit de n'employer que la figure et le mouvement. Mais les principes mêmes de la mecanique et les loix du mouvement naissent à mon avis de quelque chose de superieur, qui depend plustost de la metaphysique que de la geometrie, et que l'imagination ne scauroit atteindre, quoyque l'esprit le conçoive fort bien. Ainsi je trouve que dans la nature outre la notion de l'etendue il faut employer celle de la force, qui rend la matiere capable d'agir et de resister; et par la Force ou Puissance (...) j'entends un milieu entre le pouvoir et l'action, qui enveloppe un effort, un acte, une entelechie, car la force passe d'elle même à l'action en tant que rien ne l'empeche. C'est pourquoy je la considere comme le constitutif de la substance, estant le principe de l'action, qui en est le caractere. Ainsi je trouve que la cause efficiente des actions physiques est du ressort de la metaphysique” (GP 4, 472; Leibniz 2002, pp. 62-63).

também a interdependência de suas partes, o que requer que essa interdependência seja fundada em uma relação de colaboração que vigora também no limite da divisibilidade dos corpos. A esse princípio de articulação Leibniz designou alma. E dividiu esta última em espécies conforme identificamos nos corpos organizados, ou organismos, princípios diversos de organização das partes. Segundo ele, os organismos podem ser tipificados separando os que possuem uma alma meramente vegetativa, aqueles cuja alma é, ademais, sensitiva, e, enfim, aqueles cuja alma é também dotada de razão. E chamou às primeiras de meras enteléquias, às segundas de almas, e às últimas de espíritos. Nos escritos de maturidade, reuniu todas sob o gênero das mônadas. Na *Monadologia* ele detalha:

par. 19. Se quisermos chamar *Alma* a tudo o que tem *percepções e apetites* no sentido geral, que acabo de explicar, todas as substâncias simples ou Mônadas criadas poderiam ser chamadas Almas. Mas, como o sentimento é algo mais do que uma simples percepção, consinto que o nome geral de Mônadas e de enteléquias baste para as substâncias simples que terão apenas isso; e que se chame *Almas* unicamente àquelas cuja percepção é mais distinta e acompanhada de memória.

(...)

par. 29. Mas é o conhecimento das verdades necessárias e eternas que nos distingue dos simples Animais e nos faz ter a *Razão* e as ciências, elevando-nos ao conhecimento de nós mesmos e de Deus. E é aquilo a que se chama em nós Alma racional ou *Espírito*<sup>134</sup>.

Vemos que, a despeito de todas as diferenças que atribuímos às almas a partir das tipificações que introduzimos nos corpos -a partir das quais os distinguimos em meros agregados, por um lado, e organismos, por outro, e no interior destes, distinguimos entre organismos dotados de enteléquias, almas e espíritos-, é sempre uma única matriz teórica e conceitual que jaz no fundamento da análise. E essa matriz remete, em última instância, à Lei de Continuidade.

Essa matriz única parece fornecer a chave para compreender a ambivalência da noção leibniziana de ação diagnosticada e examinada por Rey. De acordo com a autora, essa ambivalência remete a uma significação comum partilhada pela noção de ação “em dois

---

<sup>134</sup> “19. Si nous voulons appeler *Âme* tout ce qui a *perceptions et appétits* dans le sens général que je viens d'expliquer, toutes les substances simples ou Monades créées pourraient être appelées Âmes; mais, comme le sentiment est quelque chose de plus qu'une simple perception, je consens que le nom général de Monades et d'Entéléchies suffise aux substances simples qui n'auront que cela; et qu'on appelle *Âme* seulement celles dont la perception est plus distincte et accompagnée de mémoire.

29. Mais la connaissance des vérités nécessaires et éternelles est ce qui nous distingue des simples Animaux et nous fait avoir *la Raison* et les Sciences, en nous élevant à la connaissance de nous-mêmes et de Dieu. Et c'est ce qu'on appelle en nous *Âme raisonnable* ou *Esprit*.

63. Le corps appartenant à une Monade, qui en est l'Entéléchie ou l'Âme, constitue avec l'Entéléchie ce qu'on peut appeler un *vivant*, et avec l'Âme ce qu'on appelle un *Animal*”. Ver também (GP 4, 598 e 599-600).

campos teóricos distintos: no caso, a dinâmica e a metafísica”.<sup>135</sup> De fato, as noções basilares da dinâmica leibniziana, por um lado, e, por outro, da filosofia da vida, inclusive a inteligente, que -acompanhando o vocabulário leibniziano- Rey denomina “metafísica” nesse contexto, remetem a uma fonte comum, que é a contraparte ontológica da aplicação da Lei de Continuidade à diferença lógica entre essência e existência. Nesse cenário, é natural e mesmo previsível que, como afirma Rey, “o princípio de conservação da ação motriz não possa ser compreendido sem a ação metafísica que é a essência da substância, e que, reciprocamente, essa ação metafísica tenha adquirido uma significação nova graças à dinâmica”.<sup>136</sup> Afinal, trata-se em ambos os casos de uma mesma noção, cuja fonte remete a um único eixo explicativo. De sorte que, a despeito das especificidades de que essa noção se reveste em cada campo, conforme as particularidades de cada um deles, as exigências teóricas que constituem o núcleo da noção de ação permanecem nos dois casos, e permitem, como mostra Rey, que os avanços feitos em um dos campos possam ser transpostos para o outro naquilo que eles guardam de comum.

Pode-se concluir que os resultados a que Leibniz chegou na esfera da lógica modal permitem estruturar também a ontologia elaborada por ele, o que se compreende tendo em vista que essa ontologia corresponde ao domínio do que verifica as verdades existenciais. Assim, a Lei de Continuidade regula a máquina do mundo por ser essa regulação uma exigência da reta e verdadeira razão, sem o socorro da fé.

Este trabalho contou com o apoio do CNPq. Agradeço a Adelino Cardoso, Marta Mendonça e Oscar Esquisabel pelas observações e sugestões à versão prévia deste trabalho. Agradeço também a todos e todas as colegas da Red Iberoamericana Leibniz pelas discussões que fizeram avançar esta pesquisa.

## **BIBLIOGRAFÍA**

Benacerraf, P. y Putnam, H. (eds.) (1983), *Philosophy of mathematics - Selected readings*, Cambridge: Cambridge University Press.

Camacho, L. (2016), “Leibniz’s Perspectives on Truth”, en Li, W. et al. (2016, pp. 97-110).

Esquisabel, O., “La ontología modal de Leibniz: la posibilidad como concepto fundamental”. Artigo inédito.

Hilbert, D. (1983), “On the infinite”, en Benacerraf y Putnam (1983, pp. 183-201).

---

<sup>135</sup> (Rey 2016, pp. 21-22).

<sup>136</sup> (Rey 2016, pp. 21-22).

- Leibniz, G. W. (2023), *Correspondência Leibniz – Clarke*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Leibniz, G. W. (2004), *Discours de Métaphysique suivi de Monadologie et autres textes*, Paris: Gallimard.
- Leibniz, G. W. (2022), *Ensaio de Teodiceia*, Curitiba: Kotter Editorial.
- Leibniz, G. W. (1846), *Historia et origo Calculi Differentialis*, Hanover: Königlichen Bibliothek.
- Leibniz, G. W. (1991), *De l'horizon de la doctrine humaine et Ἀποκατάστασις πάντων. La Restitution Universelle*, Paris: Vrin.
- Leibniz, G. W. (2016), *Leibniz de Volder correspondance*, Paris: Vrin.
- Leibniz, G. W. (2004), *Novos Ensaios sobre o Entendimento Humano*, Lisboa: Colibri. Citado como: *Novos Ensaios*.
- Leibniz, G. W. (2010), *Obras Filosóficas y Científicas*, Granada: Comares Editorial.
- Leibniz, G. W. (1903), *Opuscles et fragments inédits*, Paris: Alcan.
- Leibniz, G. W. (1996), *Die Philosophischen Schriften, editados por C. I. Gerhardt*, Hildesheim: George Olms Verlag, citado como GP, Vol., página.
- Li, W., Beckmann, U., Erdner, S., Errulat, E.-M., Herbst, J., Iwasinski, H. y Noreik, S. (eds.) (2016), *Für unser Glück oder das Glück Anderer - Vorträge des X. Internationalen Leibniz-Kongress*, Hildesheim: Georg Olms Verlag.
- Marques, E. (2010), “Leibniz acerca de almas, corpos, agregados e substâncias na discussão com Fardella (1690)”, *Kriterion*, 51: pp. 7-20.
- Orio de Miguel, B. (2011), *Leibniz. Crítica de la razón simbólica*, Granada: Comares.
- Parkinson, G. (1965), “*Logic and Reality in Leibniz's Metaphysics*”, Oxford: Oxford University Press.
- Rateau, P. (2022), “L'Invention des 'Machines de la Nature': Physique et Théologie”, *Revue Roumaine de Philosophie*, 66: pp. 117-140.
- Rey, A.-L. (2016), “L'ambivalence de l'action”, en Leibniz, G. W. (2016, pp. 19-83).
- Russell, B. (1968), *A filosofia de Leibniz, tradução de Hélio Villalobos e João Monteiro*, São Paulo: Companhia Editora Nacional.

## Dimensión vitalista-racional de la metafísica de Leibniz

Juan Antonio Nicolás<sup>137</sup>

Universidad de Granada

[jnicolas@ugr.es](mailto:jnicolas@ugr.es)

### 1. Introducción: ciencias y filosofías de la “vida”

La reconstrucción del sistema filosófico de Leibniz es una tarea que viene ocupando a los investigadores desde el nacimiento mismo de su obra. El carácter disperso de los textos leibnizianos no contribuye a una interpretación unánime de los mismos, de ahí que desde que la obra de Leibniz vio la luz haya habido múltiples intentos de presentar una ordenación sistemática de su pensamiento, comenzando por Christian Wolff. Hay discrepancias desde cuál ha de ser el núcleo sistematizador de todo el pensamiento leibniziano hasta qué lugar sistemático ha de ocupar cada uno de los ámbitos y temáticas en los que Leibniz presenta propuestas creativas.

Siendo así, nos ocupamos aquí de una cuestión concreta que en las últimas décadas ha sido objeto de una fuerte discusión entre los investigadores. Frente a una interpretación de la racionalidad leibniziana en términos de razón calculadora ha ido adquiriendo un papel cada vez mayor la influencia que tuvo en Leibniz toda la tradición neoplatónica, neoplotiniana, hermética, hasta los neoplatónicos de Cambridge. La relación personal de Leibniz con algunos de sus principales representantes coetáneos fue intensa. Pero resulta difícil delimitar exactamente el grado de influencia de toda esta corriente filosófica y sus aportaciones específicas en medio de la amplia gama de autores e interrelaciones que convergen en la mente de Leibniz. Pueden encontrarse desde interpretaciones que hacen de esa tradición filosófica el núcleo más profundo de todo su pensamiento<sup>138</sup> hasta quienes lo ignoran

---

<sup>137</sup> Juan Antonio Nicolás. Catedrático de Filosofía de la Universidad de Granada, Director de la “Cátedra de Filosofía G.W. Leibniz” ([www.leibniz.es](http://www.leibniz.es)), Presidente de la “Red Iberoamericana Leibniz”, Vicepresidente de la Sociedad española Leibniz, Director del Proyecto “Leibniz en español”, Director de la “Biblioteca Hispánica Leibniz”, Director del grupo de investigación “Conocimiento, verdad y valores”, Director de “Veritas. Observatorio de la verdad”. Miembro del “Comité científico” de la G.W. Leibniz-Gesellschaft (Hannover). Investigador Correspondiente de CHAM-Centro de Humanidades (Lisboa). Premio Internacional Leibniz de la Sociedad Leibniz de Rumanía. IP del proyecto “G.W. Leibniz: Obras filosóficas y científicas” y del proyecto “Posverdad a debate: reconstrucción social tras la pandemia”. Co-editor de “I. Ellacuría, Obras Completas” y de “Boletín Veritas”.

<sup>138</sup> (Orio de Miguel 2024).

prácticamente a la hora de reconstruir lo fundamental del pensamiento filosófico leibniziano.<sup>139</sup>

En esta discusión hay un tema central que es la noción de “vida” y el papel que juega en el pensamiento leibniziano. Esta noción sitúa a Leibniz entre la tradición neoplatiniana y el desarrollo incipiente de la biología, entre el pensamiento vitalista hermético y los esfuerzos de los científicos con el microscopio. En este contexto Leibniz hace un esfuerzo teórico fundamental para sintetizar posiciones divergentes en un marco novedoso que no desprecie las aportaciones procedentes de tan distintos orígenes. Por ello, se plantea como objetivo concreto de este trabajo contribuir a explicitar el papel de la noción de “vida” en la filosofía de Leibniz y su posición respecto a los diversos vitalismos operantes en su época.

Evidentemente el tema de la “vida” como objeto de la reflexión filosófica no es ni inventado ni puesto en el escenario de las discusiones filosóficas por Leibniz. Tiene una larga trayectoria, agudizada especialmente desde el siglo XVI, durante el Renacimiento, cuando prolifera todo tipo de propuestas de interpretación en muy dispares direcciones. En este contexto, Leibniz se encuentra ya a mitad del siglo XVII un panorama de fuerte enfrentamiento y progresiva divergencia entre quienes pretendían atraer el tratamiento de las ciencias de la vida hacia el modelo de la física mecanicista, en la configuración científica de Galileo a Newton, y el de quienes querían abordar este tema desde los presupuestos vitalistas-animistas. La polémica entre mecanicistas y animistas fue el contexto en el que Leibniz se introduce en la reflexión acerca de la vida. Por un lado, los animismos de carácter holista, cercanos a la imaginación fantástica, a lo misteriosamente simbólico. Por otro lado, la austera y disciplinada estrategia físico-matemática, centrada en el método y sus exigencias, temerosa del error y por ello abocada a moverse entre evidencias empíricas.

Entre multitud de discusiones teóricas y prácticas, acumulación de nuevos datos obtenidos gracias al desarrollo de la tecnología y propuestas de teorías donde insertar todo el cúmulo de información, de modo que devinieran inteligibles, se va forjando el nacimiento de la biología como ciencia, cuyo objeto específico es el estudio del hecho del ser vivo. En todo este convulso y cambiante panorama del siglo XVII hay en discusión una cuestión central: saber si es necesario contar con elementos teóricos específicos para tratar este objeto de análisis, o bastan los medios de los que dispone la física-matemática para hacer de este saber sobre la vida una ciencia (bio-logía) equiparable a las más prometedoras y potentes del

---

<sup>139</sup> (Poser 2016).

momento. Y en torno a ello la reflexión filosófica intentando asegurar el sentido y la racionalidad de las propuestas en competencia.

En un terreno así dibujado se incorpora Leibniz a la discusión en torno a la vida del mismo modo que lo hace con otras muchas disputas de carácter político, científico o teológico de su momento. Pero en este caso, esta inserción tiene algunos caracteres específicos. La relación entre el pensamiento de Leibniz y la biología tiene una doble dirección de entidad relativamente asimétrica. Por un lado, Leibniz se interesa por los desarrollos de este saber en su momento y está relativamente al día de los más recientes hallazgos. Sin embargo, a diferencia de lo que ocurre en otros saberes, Leibniz no puede ser considerado como biólogo o farmacólogo<sup>140</sup>, aunque sí toma parte y hace propuestas teóricas acerca del origen, concepción o transmisión de la vida en ese terreno, por ejemplo, el preformacionismo en el ámbito de la embriología.

Sin embargo, por otro lado, Leibniz aprovecha mucho de lo que este emergente saber está dando de sí, tanto en el sentido de aportación de datos nuevos como de exigencia de nuevas interpretaciones y de refutación de teorías anteriores. Este caudal de datos y de problemas tiene un impacto en su filosofía. Podría decirse que Leibniz en cierto modo se sirve más de la biología de lo que aporta a ella.

En el ámbito específico de la filosofía, la reflexión sobre el hecho de la vida está orientada a la aclaración de la “naturaleza de las cosas”, de su realidad en sentido estricto, no de su aparecer fenoménico. La prueba del alcance filosófico de esta línea de indagación leibniziana es que llega a formular principios (¡cómo no!) cuya procedencia y aplicación es expresamente la noción de vida. Estos principios, como otros en el sistema leibniziano, tienen valor tanto epistemológico como ontológico, lo cual permite hablar en cierto sentido de una *ontología vitalista*, o más exactamente de una dimensión vitalista de su ontología, desarrollada en torno a la noción de mónada.<sup>141</sup> Ciertamente el sentido del “vitalismo” leibniziano es muy peculiar y ha de delimitarse con precisión, sobre todo en el marco de la polémica con el “vitalismo” de su época y en particular con Georg E. Stahl.

Esta *ontología vitalista* no constituye una “ontología regional”, en el sentido de que su alcance se limite a un tipo de seres particular. Aunque comience por ahí (por una reflexión acerca de los seres vivos), no acaba ahí, sino que se extiende con pretensión de universalidad a una dimensión de toda sustancia individual o mónada. Constituye así una ontología de la

---

<sup>140</sup> Un terreno cercano es el de la medicina, en el que Leibniz también participó, pero cuya trascendencia aún está en gran parte por descubrir. A ello contribuirá la todavía incipiente publicación de la serie VIII de la edición de obras de Leibniz de la Academia de Ciencias de Berlín.

<sup>141</sup> (Nicolás 2010, pp. 57-69).

vida, como pieza esencial de la ontología unificada de la individualidad sistémica leibniziana.<sup>142</sup>

En Leibniz se hace presente por otro lado una tradición filosófica vitalista-animista (gnosticismo, teosofismo, hermetismo, cabalística, neoplotinianismo, etc.) que constituye una de las raíces de la noción leibniziana de “vida”. El modo en que Leibniz compatibiliza la perspectiva científica con la tradición hermética es expresado en 1708 de modo nítido:

En los cuerpos se hace todo mecánicamente, es decir, por cualidades inteligibles de los cuerpos, a saber, tamaños, figuras y movimientos; y que en las almas hay que explicarlo todo *vitalmente*, es decir, por las cualidades inteligibles del alma, a saber, las percepciones y el apetito. A veces advertimos que en los cuerpos animados se da una armonía hermosísima entre la vitalidad y el mecanismo.<sup>143</sup>

He aquí dos tipos de explicación, que significan dos estrategias metodológicas diferentes, y en consecuencia dos sistemas de leyes con distintas lógicas específicas. Ambas metodologías tienen como centro de referencia la vida a partir de las “cualidades inteligibles” (tanto del alma como del cuerpo).

¿Cuál es la relación entre ambos puntos de vista y estrategias metodológicas? Ya cerca del final de su vida, escribe:

El cuerpo orgánico igual que todo otro cuerpo no es más que un agregado de animales o sea de otros vivientes, por tanto orgánicos, o en definitiva de residuos o masas; síguese de ahí que, en último término, todos los cuerpos se resuelven también en otros vivientes. Y el ser último que da de sí el análisis de las sustancias son las sustancias simples, a saber las almas, o si se prefiere un vocablo más general, las *mónadas*.<sup>144</sup>

Así expresa Leibniz la prioridad de la vida en la estructura ontológica del ser real. De este modo elabora lo que podría llamarse una *racionalidad vitalista*, que cuenta con sus propios principios y su modelo de sistematización. Esta dimensión de la racionalidad, y las consiguientes implicaciones ontológicas, están bajo el presupuesto de un principio general de inteligibilidad u orden.

Entremos ahora en el análisis y reconstrucción de ese modelo de racionalidad vitalista leibniziano.

## 2. Las raíces del “vitalismo” leibniziano

---

<sup>142</sup> (Nicolás 2008, pp. 7-37).

<sup>143</sup> (OFC 8, 549; C, 12).

<sup>144</sup> (OFC 8, 551; C, 14).

Leibniz construye un modelo de racionalidad donde la “vida” en sus diversas acepciones constituye un elemento esencial, tanto en el plano científico como en el plano filosófico que nunca han estado estrictamente separados y menos aun en la época de Leibniz. A pesar de la interacción entre ambos es posible delimitar dos contextos teóricos diferentes: por un lado, está el incipiente desarrollo de las *investigaciones en bio-medicina* ligado entre otros elementos al desarrollo tecnológico y los descubrimientos que ello conlleva; y por otro lado, la *tradición filosófica hermética y neoplatónica*.

## 2.1. Desarrollo científico en torno a la noción de “vida”

En el siglo XVII hay toda una corriente de investigación constituida por científicos y filósofos que abordan el problema de la comprensión del hecho de la vida tanto desde el punto de vista de la ciencia como de la filosofía. Y ello con vistas a ir delimitando los conceptos fundamentales de lo que acabará siendo la ciencia biológica y las nociones filosóficas necesarias para ello. En esta discusión toma parte activa Leibniz como interlocutor que asume, discute y propone hipótesis explicativas de orden filosófico y científico.

En este proceso tienen un lugar central las investigaciones aportadas por A. van Leewenhoek, R. Hooke, M. Malpighi, J. Swammerdam, etc., a raíz de las cuales Leibniz en el problema de la transmisión de la vida se posiciona a favor del preformacionismo. En este contexto es muy relevante la discusión con Georg E. Stahl en torno a la noción de organismo vivo, detalladamente estudiadas por F. Duchesneau y Justin Smith en su contexto histórico, científico y filosófico.<sup>145</sup>

En la polémica entre Leibniz y Stahl se plantea la discusión acerca de la noción de “organismo” en la que se enfrentan dos concepciones netamente diferenciadas como son el mecanicismo y el vitalismo. G.E. Stahl defiende una determinada versión del vitalismo mientras que Leibniz critica tanto al mecanicismo (de procedencia cartesiana) como al vitalismo de Stahl: “Si por mecanicismo entendemos la posición de Descartes y por vitalismo la de Stahl, Leibniz en su comprensión de la naturaleza, los cuerpos orgánicos y la vida, ni es mecanicista ni es vitalista”.<sup>146</sup>

En cuanto al mecanicismo, ambos autores están de acuerdo en su insuficiencia. En el caso de Leibniz, el mecanicismo en su versión cartesiana contiene errores, y en conjunto no basta para dar razón de los principios que lo sustentan. Por un lado Leibniz sostiene que en el nivel de los fenómenos todo se puede explicar mecánicamente: “En los cuerpos se hace todo

---

<sup>145</sup> (Duchesneau 1998; 2002, pp. 29-46; 2010; 2011, pp. 35-57). Cf. también Relancio (2009).

<sup>146</sup> (Escribano 2022, p. 85).

mecánicamente, es decir, por cualidades inteligibles de los cuerpos, a saber, tamaños, figuras y movimientos”.<sup>147</sup> Por ello Leibniz reclama la inteligibilidad del mecanicismo frente a todo tipo de *principios y cualidades inexplicables o de origen desconocido (qualité occulte/qualitatem occultam primitivam)*.<sup>148</sup> A esto se opone G.E. Stahl. La discrepancia con Leibniz radica en la noción y función del “alma”. Para Stahl el mecanismo necesita de un principio (alma) en el caso de los seres vivos que es exterior al propio mecanismo y que es un principio vitalizador. Este es su vitalismo. Por su parte Leibniz se distancia de la explicación mecanicista por su reduccionismo metodológico frente al hecho específico de la vida. Para esta tradición un ser vivo no es más que una máquina (explicable en términos de sus caracteres inteligibles tamaño, figura y movimiento) y por ello no puede explicar fenómenos propios del hecho vital como son, por ejemplo, la reproducción. Pero a diferencia de Stahl, Leibniz distingue dos niveles ontológicos. Por un lado, en el nivel de los fenómenos ese principio vitalizante es inherente al propio cuerpo. Y cabe aquí incluso el teleologismo. Con ello se distancia de Stahl y se sitúa en el ámbito del organicismo. En este nivel el ser vivo es un todo psico-orgánico o unidad psicosomática que no requiere ningún alma u otro principio metafísico externo.<sup>149</sup> Pero por otro lado, en el nivel de la “realidad” pensada en rigor metafísico Leibniz mantiene un principio (alma) cuyos caracteres inteligibles son *perceptio* y *appetitus* y tiene carácter vital: “En las almas hay que explicarlo todo *vitalmente*, es decir, por las cualidades inteligibles del alma, a saber, las percepciones y el apetito”.<sup>150</sup> Se trata de una explicación desde otro punto de vista y complementaria de la anterior. De este modo puede entenderse que Leibniz distinga entre los fenómenos mecánicos y los vitales: “El alma sigue sus propias leyes y el cuerpo también las suyas (...) Las almas actúan según las leyes de las causas finales mediante apeticiones, fines y medios. Los cuerpos actúan según las leyes de las causas eficientes”.<sup>151</sup> Estos dos tipos de explicación son complementarios porque “los dos reinos, el de las causas eficientes y el de las causas finales son armónicos entre sí”.<sup>152</sup>

Así pues, Leibniz se distancia de Stahl en su concepción del alma y reivindica la racionalidad del mecanicismo para la explicación de los cuerpos, pero para el caso de los seres vivos transforma el mecanicismo en organicismo. Por otro lado, mantiene un nivel metafísico en el cual el alma es un principio de explicación vital-racional que muestra la “realidad” del ser.

---

<sup>147</sup> (OFC 8, 549; C, 12).

<sup>148</sup> Cf. OFC 18, 297; GP 7, 419; OFC 8, 548; C, 11; OFC 18, 350; LM, p. 266.

<sup>149</sup> (Escribano 2022, pp. 93 y 98).

<sup>150</sup> (OFC 8, 549; C, 12).

<sup>151</sup> (OFC 2, 339-340; GP 6, 620).

<sup>152</sup> (OFC 2, 340; GP 6, 620).

En su detallado análisis de la discusión entre Leibniz y G.H. Stahl<sup>153</sup>, J. Smith centra su interpretación en torno a la noción de “organismo” que ha de ser entendido en relación a la noción de “fuerza” (a diferencia de Descartes), y esto le permite a Leibniz permanecer “fielmente” hasta el final de su vida “en el marco de la filosofía mecanicista”. Solamente esta interpretación de la noción de *organismo* “permitiría salvar la filosofía mecanicista (...) sin tener que referirse a un *principio vital* inherente o a una forma sustancial físicamente efectiva”.<sup>154</sup> Ahora bien, Leibniz se desmarca del mecanicismo al menos en sentido cartesiano, especialmente cuando se trata de los seres vivos. La clave para J. Smith está en distinguir con precisión la noción de “organismo” de la noción de “vida” (“sustancia corporal”). La primera describe “la estructura infinita de los cuerpos mecánicos naturales”, mientras que la noción de “sustancia corporal” hace referencia a “la *esencia* activa, individual y sustancial”.<sup>155</sup> Llega a la conclusión de que “un cuerpo orgánico no es ningún cuerpo vivo”.<sup>156</sup> y todas las funciones fisiológicas importantes para la vida se pueden explicar como estructuras vegetativas de los cuerpos, “sin necesidad de acudir a un principio vital independiente”.<sup>157</sup>

Ahora bien, en el caso de los seres vivos no todas sus funciones pueden explicarse desde el punto de vista de la fisiología. El conjunto del organismo vivo no es equivalente a la yuxtaposición de sus partes. Resulta imprescindible tener en cuenta el contexto en el que una función tiene lugar, porque una de las características de los seres vivos es la respectividad. Cada parte es lo que es respecto a la totalidad a la que pertenece. En este punto es fundamental tener en cuenta la dialéctica todo-partes: “La totalidad del organismo es esencial para explicar sus elementos, así como sus elementos lo son para explicar el organismo”.<sup>158</sup>

La vida no sería entonces, según la interpretación de J. Smith, sino “la actividad perceptible de la mónada inmaterial”, y con ello contribuye Leibniz a la delimitación de lo que más tarde sería la “Biología” como ciencia (esto es, “funciones y estructuras de los cuerpos naturales”). En este contexto la “vida” no sería más que “una idea estrictamente metafísica”.<sup>159</sup> Así, ciencia biológica y metafísica tendrían objetos diferentes y la noción de organismo estaría ligada a la biología, sin que para esta ciencia “se deba invocar ningún principio metafísico”. Con ello se plasma la aportación de Leibniz al “triumfo del tratamiento

---

<sup>153</sup> (Duchesneau y Smith 2016).

<sup>154</sup> (Smith 2020, p. 763). Cf. también Duchesneau (2012).

<sup>155</sup> (Smith 2020, p. 763).

<sup>156</sup> (Smith 2020, p. 763).

<sup>157</sup> (Smith 2020, p. 763).

<sup>158</sup> (Escribano 2022, pp. 81 y 87).

<sup>159</sup> (Smith 2020, p. 773).

científico del fenómeno de la vida sobre el vitalismo oscurantista”.<sup>160</sup> En consecuencia, concluye categóricamente J. Smith, “Leibniz no fue ningún vitalista”.<sup>161</sup>

La interpretación de J. Smith sin duda pone en valor la aportación de Leibniz a la delimitación del objeto de la biología y a la constitución de su método, a partir de la discusión con G.E. Stahl. Pero habría que matizar que la noción de vida para Leibniz está, efectivamente, ligada a la metafísica. Sin embargo ese es solamente uno de los sentidos en que Leibniz emplea la noción de vida, que como es frecuente en Leibniz no es unívoco. Pero cuando Leibniz habla de ser *vivo* en el marco de la discusión con Stahl, está utilizando esta noción en un sentido biológico. Y es precisamente en ese sentido en el que Leibniz contribuye a delimitar el objeto de la Biología como ciencia. Por eso resulta difícil de asumir la afirmación de que “un cuerpo orgánico no es ningún cuerpo vivo”. Una descripción meramente “vegetativa” no explica lo más específico del hecho fisiológico de la vida.

Por otro lado, para Leibniz, que una noción sea de carácter metafísico no la deslegitima, sino que la sitúa en un determinado nivel de racionalidad. De ahí que la conclusión a la que llega J. Smith sea asumible solamente si se delimita su alcance diciendo que Leibniz no es un vitalista *en el sentido de Georg E. Stahl*.

Ahora bien, ¿agota el tratamiento científico de la noción de vida su papel en el pensamiento de Leibniz? ¿Desaparece esta noción de los textos de Leibniz una vez resuelta su posición respecto al vitalismo de Stahl? Evidentemente no. ¿Por qué sigue hablando Leibniz de “vida” en lugares clave de su pensamiento como la *Monadología* después de haber rechazado el vitalismo de Stahl?

En primer lugar, esto es indicio de que el papel que juega la noción de vida en el pensamiento leibniziano desborda los límites de su tratamiento científico. Cuando Leibniz alude a la vitalidad de la mónada en la *Monadología* obviamente no está intentando afirmar una tesis en el ámbito de la Biología, y sin embargo esta noción tiene un relevante papel en dicha obra.

Por ello, conviene tematizar que en Leibniz pueden encontrarse al menos dos sentidos de la noción de “vida” asumidos por él: sentido fisiológico-biológico y sentido metafísico-racional. El primero estaría en el nacimiento mismo de la ciencia moderna y podría entenderse en términos de la “racionalidad organicista” que Leibniz asume. Aquí la ciencia es

---

<sup>160</sup> (Smith 2020, p. 773).

<sup>161</sup> (Smith 2020, p. 773). Esta afirmación que descarta todo vitalismo como oscurantista podría ser válida para el caso de la discusión con Stahl. Pero para el conjunto de la obra de Leibniz y su interpretación habría que tener en cuenta los diversos tipos de vitalismos que difícilmente podrían ser calificados de oscurantistas, como el caso de H. Bergson, F. Nietzsche o J. Ortega y Gasset.

tratada en cuanto objeto científico en diversas perspectivas (biología, fisiología, anatomía, medicina) y puede incorporar una interpretación teleológica como herramienta teórica útil para comprender lo más específico del hecho de la vida.

Pero hay una segunda noción de “vida” porque Leibniz ni se limita a la vía “científico-racional” ni asume sin más el (presunto) irracionalismo vitalista (oscurantista) de Stahl. Leibniz reelabora la noción de vida en el marco de su concepción de la racionalidad de manera que una determinada noción de vida persiste hasta el final en la obra leibniziana (en sentido cronológico) y hasta el fondo de su ontología (en sentido filosófico). Cuando Leibniz dice en la *Monadología* que la mónada es algo vivo (“espejo viviente”) o formula un “principio de vida”<sup>162</sup> está alejado del planteamiento de Stahl, pero difícilmente puede ser calificado en este contexto de oscurantista.

Para comprender a Leibniz adecuadamente en este punto cabe recurrir a la distinción de dos niveles de racionalidad, que corresponden a dos niveles ontológicos y epistemológicos, como se ha dicho más arriba: el nivel de los fenómenos y el nivel de la “realidad”. Toda la discusión con Stahl habría que situarla en el nivel de los fenómenos, donde, como se ha repetido ya, “todo puede explicarse mecánicamente”. Habría que incluir aquí todas las precisiones señaladas anteriormente hasta la transformación del mecanicismo en organicismo. Estas precisiones incluyen el teleologismo ya apuntado, pero con todo ello no se sale del nivel del tratamiento científico de los fenómenos.

Ahora bien, Leibniz se refiere con frecuencia a que este nivel de racionalidad no es autosuficiente.<sup>163</sup> Para justificar o fundamentar los principios propios de este nivel científico es necesario pensar “en rigor metafísico”, es decir, acceder a otro nivel de racionalidad que es el nivel del fundamento y tiene carácter metafísico. Cuando Leibniz escribe la *Monadología* no pretende elaborar una teoría biológica, sino que se sitúa en el nivel de la metafísica. La mónada no es una entidad fisiológica o biológica y sin embargo tiene “vida” (espejo viviente, fuerza activa, *appetitus*).<sup>164</sup> En este y en otros textos de la misma época se sigue hablando de vitalidad. Lo que aquí diga al respecto ha de ser compatible, evidentemente, con lo afirmado en la discusión con G.E. Stahl, pero es esencial tener en cuenta que *se trata de otro nivel de racionalidad diferente*.

Leibniz diferencia claramente este doble nivel de racionalidad y sus distintas caracterizaciones metodológicas y ontológicas. Por eso dice que “el cálculo infinitesimal es

---

<sup>162</sup> (GP 6, 550).

<sup>163</sup> (OFC 14, 148; F. p. 360).

<sup>164</sup> (Olaso p. 457; GP 4, 469; Olaso, p. 437; GP 4, 395).

útil cuando se trata de aplicar la matemática a la física, aunque *no pretendo emplearlo* para dar cuenta de la *naturaleza de las cosas*, pues considero a las cantidades infinitesimales como ficciones útiles”.<sup>165</sup> Y en el *Discurso de Metafísica* afirma que “de igual modo un físico puede dar razón de las experiencias sirviéndose tanto de las experiencias más sencillas ya realizadas como de las demostraciones geométricas y mecánicas sin necesidad de consideraciones generales que pertenecen a *otra esfera*”.<sup>166</sup> Y más adelante afirma que “estoy de acuerdo en que la consideración de estas formas [sustanciales] *no sirve* para nada en el detalle de la física y no debe ser empleada en la explicación de los fenómenos en particular”.<sup>167</sup> ¿Cuál es esa “otra esfera” en la que sí se puede analizar “la naturaleza de las cosas” pero que “no sirve” para dar cuenta de los fenómenos? Se trata de dos niveles de racionalidad que constituyen conjuntamente el edificio del aparato intelectual humano, según Leibniz. En ningún momento renuncia Leibniz a ninguno de ellos, ni al nivel “científico” ni al nivel metafísico complementario del anterior que significativamente es denominado por Leibniz como el “de la vitalidad” (“*vitaliter*”).<sup>168</sup>

El análisis de J. Smith no llega a estas consideraciones en la medida en que se limita a la discusión de Leibniz con Stahl y ésta es una base insuficiente para extraer consecuencias para el conjunto de la obra leibniziana. Tampoco alcanza a esta cuestión el trabajo mencionado de M. Escribano, centrado también en esta misma discusión. No obstante, en este segundo caso se acaba concediendo que hay “otro nivel ontológico donde se nos desvela la *realidad* del cuerpo orgánico”.<sup>169</sup> Pero el autor no entra en la descripción y función de este otro nivel porque encuadra sus formulaciones en la teoría de la expresión y las entiende en el marco de la metáfora de los “teatros de la naturaleza”, referidos siempre a los cuerpos orgánicos.<sup>170</sup> Sí que vislumbra M. Escribano finalmente que Leibniz en ciertos puntos “se distancia del organicismo” y se sitúa en un “vitalismo ilustrado”<sup>171</sup> que abre la posibilidad de explorar esta otra vía teórica.

Diferenciados estos dos niveles de racionalidad y asumido que en el nivel de la *explicación científica de los fenómenos* quedan salvados tanto el reduccionismo mecanicista como el oscurantismo vitalista mediante una “tercera vía” organicista, resulta plausible en esta línea de interpretación sostener la existencia de una “*dimensión vitalista de la*

---

<sup>165</sup> (OFC 2, 359; GP 6, 629).

<sup>166</sup> (OFC 2, 171; A, VI 4; B, p. 1543).

<sup>167</sup> (OFC 2, 170; A, VI 4; B, p. 1543).

<sup>168</sup> (OFC 8, 549; C, 12).

<sup>169</sup> (Escribano 2022, p. 98).

<sup>170</sup> (Escribano 2022, pp. 84, 99).

<sup>171</sup> (Escribano 2022, p. 89).

*metafísica*” ligada a esa otra noción de vida que pervive en el pensamiento leibniziano más allá del nivel “fenoménico-científico”. ¿De dónde procede esta otra noción de “vida”? ¿Cuál es su *origen* en el pensamiento leibniziano? La hipótesis que aquí se va a sostener es que esta línea del pensamiento leibniziano tiene su origen filosófico en la tradición hermética y neoplatónica con la que Leibniz tiene un amplio contacto a través de figuras como Francisco Mercurio van Helmont.

## 2.2. La tradición filosófica hermética y neoplatónica

A lo largo de la historia europea se va configurando lo que se llama el “*corpus hermeticum*”, cuya elaboración fundamental tiene lugar durante los siglos II y III d.C. En el contexto helenístico vienen a confluír la tradición platónica, los gnosticismos, la tradición cristiano-judía y la tradición judío-kabalística. Todo ello con la mediación fundamental de Filón. A través de Plotino (s. III) y la tradición árabe (Avicena, Al Farabi), más la kábala y la alquimia, toda esta tradición desemboca en el Renacimiento. Autores como Nicolás de Cusa, Marsilio Ficino, Pico della Mirandola, Paracelso y los platónicos de Cambridge (Henry More, Ralph Cudworth, Lady Conway) constituyen toda una plataforma filosófica que representa fundamentalmente la cosmovisión contenida en el *Corpus hermeticum*.

Históricamente Leibniz tiene una significativa interacción con toda esta tradición, concretada especialmente en figuras como Lady Conway y Juan Bautista van Helmont y sobre todo Francisco Mercurio van Helmont.<sup>172</sup> Leibniz tiene un papel decisivo y directo en la redacción de *Cogitationes in Genesim* de Francisco Mercurio van Helmont, con quien tuvo una estrecha relación. Esta obra recoge en una determinada versión el espíritu del vitalismo animista presente en toda la tradición hermética y neoplatónica. Este contacto tuvo una influencia significativa en el pensamiento leibniziano, aunque eso no significa que Leibniz lo asumiera sin más. Leibniz somete algunas de las principales tesis herméticas a una transformación en la línea de un “hermetismo ilustrado” o un “vitalismo racional”.<sup>173</sup> Toda la elaboración teórica leibniziana en este punto se plasma en un *modelo* de sistematización y en unos *principios* de racionalidad.

Leibniz asume la tesis central del *Corpus hermeticum* de que todo está ligado constituyendo una unidad orgánica viva, es decir, elabora su sistema filosófico no según el *modelo* de una máquina (Física) sino según el modelo de un organismo vivo (Biología). Ahora bien, esta tesis la somete a una transformación racionalizadora en virtud de la cual

---

<sup>172</sup> (Orio de Miguel 2004 y 2024).

<sup>173</sup> (Orio de Miguel 2009, pp. 114, 118).

rechaza todo lo relativo a cualidades ocultas, magia, alquimia, milagros, animismo, esoterismo, etc., pero sin perder el profundo sentido último “espiritual” de cuanto acaece.

El proceso de racionalización de la explicación del devenir del mundo la elabora Leibniz mediante la formulación de *principios* racionales a los que se han de atener tanto el devenir de los hechos como su explicación. En este proceso se pueden señalar al menos tres momentos que corresponden a tres principios.

(1º) *Principio de razón suficiente*. En primer lugar, Leibniz realiza una delimitación del terreno de juego: “nada hay sin razón” o dicho de modo más detallado: “principio de la necesidad de una razón suficiente para que algo exista, para que ocurra un acontecimiento, para que tenga lugar una verdad”.<sup>174</sup> Con la formulación y observancia del *principio de razón suficiente* Leibniz establece una demarcación clara: “Este principio echa por tierra todas las cualidades ocultas inexplicables y demás ficciones parecidas”.<sup>175</sup> Y en la correspondencia con Clarke ya en agosto de 1716 reitera: “Sólo el principio de la necesidad de una razón suficiente hace desaparecer todos esos espectros imaginarios. Los hombres caen fácilmente en ficciones por no emplear bien ese principio”.<sup>176</sup> Este principio, formulado como principio primero y con valor universal, expresa nítidamente la actitud de Leibniz ante toda “ficción”. Con ello implanta como exigencia fundamental de toda argumentación la justificación racional. Y ello es válido tanto para la acción divina como la humana, para el pensamiento como para la voluntad, para lo posible como para lo real, para la explicación científica de los fenómenos como para la comprensión metafísica de la realidad. Esta es la línea roja que separa a Leibniz de todo animismo oscurantista y de todo fideísmo a-racional. Ahora bien, la exigencia de argumentación racional se plantea en un marco en el que la noción misma de racionalidad, sus aplicaciones y metodologías están en plena discusión y elaboración. De ahí que dentro del marco del principio de razón Leibniz incluya un exuberante pluralismo metodológico.<sup>177</sup>

(2º) *Principio (ley) de continuidad*. Delimitado el escenario, Leibniz trae a su terreno algunas de las tesis del pensamiento hermético. Una de las más relevantes es el *principio (o ley) de continuidad*<sup>178</sup> que expresa la unidad dinámica y sistemática de todo lo real, y Leibniz lo lleva transversalmente a todos los niveles ontológicos y epistemológicos de su pensamiento. Está presente en todas las ciencias concebidas por Leibniz (física, matemática,

---

<sup>174</sup> (OFC 18, 280; Klopp 11, 152).

<sup>175</sup> (OFC 8, 548; C, 11).

<sup>176</sup> (OFC 18, 280; Klopp 11, 152).

<sup>177</sup> (Nicolás 1995).

<sup>178</sup> (Orio de Miguel 2024, pp. 579-589).

geometría, etc.), así como en su metafísica. Se trata de uno de los principios reivindicados con más énfasis por Leibniz. Puede hallarse este principio en la gradación de las facultades de los seres, en la relación matemática de las series, o en la concepción del movimiento. Es formulado por Leibniz de diversos modos según el ámbito de aplicación. Así encontramos que tiene su vigencia en el ámbito natural (“la naturaleza nunca da saltos”)<sup>179</sup>; “todo cambio natural se produce por grados”<sup>180</sup>, pero también en el contexto metafísico de la mónada (“todo ser creado está sujeto a cambio y, en consecuencia, también la mónada creada, incluso que dicho cambio es continuo en cada una”).<sup>181</sup>

El principio de continuidad conduce a Leibniz, en primer lugar, a la idea de infinito:

La ley de continuidad en virtud de la cual está permitido considerar el reposo como un movimiento infinitamente pequeño (es decir, como equivalente a una especie de su contradictorio), y la coincidencia como una distancia infinitamente pequeña, y la igualdad como la última de las desigualdades, etc.<sup>182</sup>

Y en la *Teodicea*:

En virtud de esta ley es preciso que podamos considerar el reposo como un movimiento que se desvanece después de haber sido disminuido continuamente; y lo mismo la igualdad, como una desigualdad que se desvanece también, como sucedería por la disminución continua del mayor de los cuerpos desiguales, mientras que el menor conserva su magnitud.<sup>183</sup>

Este principio permite incluso conectar los extremos opuestos; así, el reposo puede comprenderse como un movimiento infinitamente pequeño o la igualdad como una desigualdad que tiende a cero. Por esta vía puede conectarse el principio de continuidad con el cálculo infinitesimal y con la idea de infinito. Distingue Leibniz entre infinito ideal (infinitésimo) propio de la matemática e infinito real propio de los seres materiales. Los primeros son ficciones pero útiles, pues sirven para pensar lo real, dividido infinitamente (infinito actual) pero sin llegar a una instancia material última e indivisible. Precisamente la correspondencia entre estas dos nociones de infinito es la tesis que hace patente la dimensión hermética del principio de continuidad en la metafísica de Leibniz. Lo real infinitamente dividido en acto presenta una continuidad sólo entendible según el modelo de infinitésimo

---

<sup>179</sup> (NE, 68).

<sup>180</sup> (OFC 2, 329; GP 6, 608).

<sup>181</sup> (OFC 2, 329; GP 6, 608).

<sup>182</sup> (GM 4, 93).

<sup>183</sup> (OFC 10, 328; GP 6, 321).

ideal-matemático. Lo infinitamente mínimo en sentido material es inalcanzable (no hay átomos); en sentido matemático es representable como infinito ideal y en sentido metafísico es la *sustancia simple*. La infinita división permite compatibilizar la continuidad y a la vez la unidad de la totalidad, porque cada unidad individual envuelve lo infinito. He aquí la huella hermética del todo como unidad orgánica en la que todos los órdenes de cosas y pensamientos son estructuralmente equivalentes e interexpresables. Vía principio de continuidad Leibniz elabora la conexión entre lo finito y lo infinito (infinito actual), sólo accesible a Dios de modo efectivo y al ser humano parcialmente, dentro de los límites de su razón (matemático-calculadora) y útil para la comprensión de los fenómenos.

De este modo el principio de continuidad desemboca en la idea de unidad de la totalidad en la que no hay partes completamente independientes. El todo está en el uno y el uno está en el todo, lo cual tiene un correlato claro en el pensamiento hermético constituido en gran medida precisamente sobre la tesis de la conexión entre totalidad y unidad: “Todas las cosas han sido y han venido de uno por mediación de uno, así todas las cosas han nacido de esta cosa única por adaptación”.<sup>184</sup> En el sistema leibniziano este principio de interconexión de la totalidad tiene valor en el plano ontológico de los seres y en el plano epistemológico de los principios. Y Leibniz lo expresa entre otros modos, en el principio “tout est lié”.<sup>185</sup>

(3º) *Principio de uniformidad*. Llegados a este punto se puede finalmente acceder, en tercer lugar, al aspecto clave de la noción de vida. ¿Qué es en realidad y en su fondo más profundo (“en rigor metafísico”) eso unificado e interconectado? Para contestar a esto hemos de ir más allá de la triple sustancialidad cartesiana. Descartes distingue tres tipos de realidad irreductibles entre sí: ser extenso, ser pensante y ser infinito. Leibniz profundiza esta distinción a la búsqueda de un sustrato común a todas ellas que permita elaborar una ontología unificada. Su hallazgo es formulado en lo que él llama “mi gran principio de las cosas naturales” (la sustancia infinita tiene rasgos comunes pero también rasgos específicos): “Siempre y en todas partes en todas las cosas todo es como aquí. Es decir, que la naturaleza es uniforme en el fondo de las cosas aunque haya variedad en el más y el menos y en los grados de perfección”.<sup>186</sup> Se trata del *principio de uniformidad de la naturaleza*. El *Corpus hermeticum* presenta una doctrina similar en un contexto diferente: “Es verdad, sin mentira,

---

<sup>184</sup> (Trimegisto 2016, p. 453).

<sup>185</sup> (OFC 2, 344; GP 6, 599).

<sup>186</sup> (GP 3, 343). Cf. también GP 3, 339; GP 6, 546.

cierto y muy verdadero: lo que está abajo es como lo que está arriba y lo que está arriba es como lo que está abajo”.<sup>187</sup> El paralelismo con las tesis leibnizianas es verosímil.

El fondo último de lo real es uniforme aunque la expresión exterior inmediata (fenómenos) es múltiple y variada. Esta paradoja se salva teniendo en cuenta que, como se ha dicho más arriba, lo uniforme y lo variado pertenecen a dos niveles diferentes:

He aquí en pocas palabras toda mi filosofía (...) está fundada sobre dos dichos tan vulgares como ese del teatro italiano, que todo es como aquí, y este otro de Tasse: que por la variedad la naturaleza es bella, que parecen contradecirse; pero es necesario conciliarlos entendiendo el uno sobre el fondo de las cosas, el otro sobre los modos y apariencias.<sup>188</sup>

Uno es el nivel de los fenómenos, otro el nivel de la realidad (metafísica). En este último nivel sitúa Leibniz el alcance del principio de uniformidad de la naturaleza. En el nivel de los fenómenos también hay un cierto tipo de uniformidad que se expresa en términos de leyes y regularidad, pero en este caso, de carácter científico.

¿En qué consiste la uniformidad en sentido metafísico último? La respuesta es formulada de muchos modos por Leibniz y abarca todo un conjunto de rasgos. De entre todos ellos aquí resulta relevante el siguiente: “Así pues, es necesario juzgar que hay vida y percepción por todas partes”.<sup>189</sup> Y esto alcanza hasta la caracterización de la mónada como “espejo viviente”<sup>190</sup> en la *Monadología*, donde Leibniz evidentemente no está haciendo biología sino metafísica. Y en “Principios de la naturaleza y de la Gracia fundados en razón” dice: “Cada mónada, con un cuerpo particular, constituye una sustancia viviente”.<sup>191</sup> Entiende que “hay un mundo de criaturas, de seres vivos, de animales, de entelequias, de almas, hasta en la más pequeña parte de la materia”.<sup>192</sup> Eso vital que hay “por todas partes” hasta el infinito es un principio interno de fuerza ejecutiva (no sólo potencial) que Leibniz denomina con frecuencia “appetitus” y constituye un “principio de vida”:

En cuanto a las formas sustanciales o entelequias primitivas, que el Sr. Bayle se extraña de que se quieran resucitar, yo no las apruebo más que cuando se las toma por sustancias simples, capaces de percepción y de *appetitus*, en una palabra, por almas, o por alguna cosa que tenga analogía con el alma, y que se podría llamar *Principio de*

---

<sup>187</sup> (Trimegisto 2016, p. 453).

<sup>188</sup> (GP 3, 348).

<sup>189</sup> (GP 3, 343; Cardoso, 2015).

<sup>190</sup> (OFC 2, 336; GP 6, 616).

<sup>191</sup> (OFC 2, 344; GP 6, 599).

<sup>192</sup> (OFC 2, 338; GP 6, 618).

*vida*; como en efecto, sostengo que toda la naturaleza está llena de cuerpos orgánicos vivientes.<sup>193</sup>

Reaparece ahora en el fondo de la metafísica leibniziana la vitalidad, la realidad vital, la *vis activa* como constitutivo último y uniforme de todo lo real. Sus manifestaciones fenoménicas son múltiples.

Paralelamente, en el *Corpus hermeticum* se sostiene: “El mundo es en sí mismo un ser vivo que conserva siempre la vida (...) Es necesario que el mundo esté siempre repleto de vida y eternidad”.<sup>194</sup> En la mente de Leibniz esta tradición se fusiona con otras tradiciones filosóficas y con las nuevas ciencias que se van conformando, y se produce un cierto proceso de “racionalización” del vitalismo animista, y un cierto proceso de vitalización de la realidad en la versión racionalista de la ontología leibniziana.

La caracterización del mundo como ser vivo, como entidad vital, es un rasgo presente en la metafísica de Leibniz conservado con modificaciones respecto del vitalismo animista. Por eso dice Leibniz que “es necesario explicar *razonablemente* a aquellos que han puesto vida y percepción en todas las cosas, como Cardano, Campanella y, todavía más que ellos, la difunta condesa de Connaway, platónica, y nuestro amigo, el Sr. François Mercure van Helmont”.<sup>195</sup> La posición de Leibniz respecto a estos autores no es de rechazo frontal ni de refutación de su teoría por oscurantista. Más bien lo que propone es “explicarlos razonablemente”. Por ahí ha de desarrollarse su transformación respecto del animismo vitalista de la tradición hermética y neoplatónica. Y esta transformación consiste en insertar la vitalidad de fondo de todo lo real en el marco de sus principios racionales, lo cual se plasma en la formulación de un “principio vital” que integra los “principios de vida repartidos por toda la naturaleza (...) tienen percepción y apetito”.<sup>196</sup>

### 3. Conclusiones

Así pues, la noción de vida permanece en el núcleo de la metafísica leibniziana hasta el final, lo cual permite llegar a las siguientes *conclusiones*:

a) Se puede sostener razonablemente que hay una dimensión vitalista-racional en la metafísica de Leibniz o, dicho de otro modo, que en el pensamiento de Leibniz puede encontrarse un cierto vitalismo metafísico-racional.

---

<sup>193</sup> (GP 6, 550). Cf. Lalanne (2015, pp. 60-66).

<sup>194</sup> (Trimegisto 2016, p. 233).

<sup>195</sup> (NE 95; GP 5, 64).

<sup>196</sup> (OFC 8, 510; GP 6, 539).

b) Esta dimensión de la metafísica leibniziana procede de la influencia del pensamiento hermético-neoplatónico con el que Leibniz tiene un estrecho contacto.

c) Este vitalismo metafísico-racional es compatible con el tratamiento del tema de la vida en términos de organicismo científico en el nivel fenoménico. Se trata de dos puntos de vista complementarios en la filosofía de Leibniz.

## BIBLIOGRAFÍA

- Andreu, A. (ed.) (2002), *Ciencia, tecnología y bien común: la actualidad de Leibniz*, Valencia: ed. UPV.
- Arana, J. (1995), “El concepto de vida en la biología de los siglos XVII y XVIII”, en Strobl y Castellote (1995, pp. 71-83).
- Arana, J. (1998), “La biología y el quehacer filosófico”, *Themata*, 20: pp. 9-24.
- Arana, J. (2009), “Introducción” en Leibniz, OFC 8, IX-XLIX.
- Li, W. et al. (eds.) (2020), *Gottfried Wilhelm Leibniz. Rezeption, Forschung, Ausblick*, Stuttgart: Steiner Verlag.
- Cardoso, A. (2012), “A concepção leibniziana de vida”, *Revista de filosofia de la Universidad de Costa Rica*, 51: pp. 179-185.
- Cardoso, A. y Mendonça, M. (eds.) (2022), *Leibniz-Stahl. Controversia sobre vida, organismo e teleología*, Lisboa: Humus.
- Duchesneau, F. (1998), *Les modèles du vivant de Descartes à Leibniz*, Paris: Vrin.
- Duchesneau, F. (2002), “Leibniz et l’analyse des phénomènes organiques: une question de méthode”, en Andreu (2002, pp. 29-46).
- Duchesneau, F. (2010), *Leibniz. Le vivant et l’organisme*, Paris: Vrin.
- Duchesneau, F. (2011), “Leibniz on Johann Bernoulli’s physiological explanations” en Nicolás y Toledo (2011, pp. 35-57).
- Duchesneau, F. (2012), “La relación organismo-mecanismo: un problema de la controversia Leibniz-Stahl”, *Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 51: pp. 187-197.
- Duchesneau, F., y Smith, J. (eds.) (2016), *The Leibniz-Stahl controversy*, New Haven: Yale University Press.
- Escribano Cabeza, M. (2022), “El organicismo de Leibniz en la controversia con Stahl”, en Cardoso y Mendonça (2022, pp. 79-100).
- Lalanne, A. (2015), *Apprendre à philosopher avec Leibniz*, Paris: Ellipses édition.
- Klopp = Leibniz, G. W, (1864-1884), *Die Werke von Leibniz*, serie I, 11 vols., ed. Onno Klopp, Hannover.

- GP = Leibniz, G. W. (1875-1890), *Philosophische Schriften*, 7 vols., ed. C.I.Gerhardt, Hildesheim, New York: Olms Verlag.
- GM = Leibniz, G. W. (1872), *Mathematische Schriften*, 7 vols., C.I. Gerhardt (ed.), Berlín, 1849-63 (reimp. Hildesheim, New York: Olms Verlag).
- LM = Leibniz, G. W. (1899), *Der Briefwechsel von Gottfried Wilhelm Leibniz mit Mathematikern*, C. I. Gerhardt (ed.), Hildesheim, New York: Olms Verlag, 1987 (reedición de la de Berlín, 1899).
- C = Leibniz, G. W. (1903), *Opuscules et fragments inédits*, ed. L. Couturat, París: Alcan.
- AA = Leibniz, G. W. (1923ss.), *Sämtliche Schriften und Briefe*, ed. Academia de Ciencias de Berlín, Berlín: Akademie Verlag.
- Olaso = Leibniz, G. W. (1982), *Escritos filosóficos*, ed. E. de Olaso, Buenos Aires: ed. Charcas.
- OFC = Leibniz, G. W. (2007ss.), *Obras filosóficas y científicas*, 24 vols., Granada: Comares.
- NE = Leibniz, G. W. (2021), *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, 2ª ed., edición J. Echeverría, Madrid: Alianza editorial.
- Lorenzo, J. de (2002), “En el principio fue el *calculus*”, en Andreu (2002, pp. 107-118).
- Montero González, M. S. y Páez Guzmán, R. E. (eds.) (2022), *Filosofía, política y lenguaje en conversación con la academia*. Tomo I. Tunja: Editorial UPTC.
- Nicolás, J. A. (1995), *Razón, verdad y libertad en G.W. Leibniz*, Granada: UGR.
- Nicolás, J. A. (2008), “Ontología unificada en Leibniz: más allá del sustancialismo y del fenomenismo”, *Devenires*, 9: pp. 7-37.
- Nicolás, J. A. (2010), “Zwei Dimensionen der leibnizschen Ontologie: Vitalismus und Funktionalismus”, en Nicolás (2010, pp. 57-69).
- Nicolás, J. A. (ed.) (2010), *Leibniz und die Entstehung der Modernität*, Stuttgart: Steiner Verlag.
- Nicolás, J. A. y Toledo, S. (eds.) (2011), *Leibniz y las ciencias empíricas. Leibniz and the empirical sciences*, Granada: Editorial Comares.
- Orio de Miguel, B. (2004), *La filosofía de Lady Conway. Un proto-leibniz*, Valencia: ed. UPV.
- Orio de Miguel, B. (2009), “Leibniz y la tradición hermética”, *Thémata*, 42: pp. 107-122.
- Orio de Miguel, B. (2024), *Leibniz y el pensamiento hermético. Las “Cogitationes in Genesisim” de F.M. van Helmont*, Madrid: Autoedición.
- Poser, H. (2016), *Leibniz’ Philosophie. Über die Einheit von Metaphysik und Wissenschaft*, Hamburg: Meiner Verlag.

- Relancio, A. (2009), “La influencia de la biología en la monadología de Leibniz”, *Thémata*, 42: pp. 155-182.
- Smith, J. (2020), “Lebenswissenschaften”, en Beiderbeck, Li, Waldhoff (2020, pp. 763-776).
- Strobl, W. y Castellote, S. (eds.) (1995), *Verdad, percepción, inmortalidad. Wahrheit, Wahrnehmung, Unsterblichkeit*, Valencia: FTSVF.
- Trimegisto, H. (2016), *Corpus hermeticum*, Barcelona: Sincronía editorial.

## ¿Proporciona la doctrina de la noción completa una definición real de la sustancia individual?

Paul Rateau<sup>197</sup>

Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, Francia

Los avances de la edición académica (en particular la publicación en 1999 de los volúmenes 4-A, 4-B y 4-C de la serie VI de los *Sämtliche Schriften und Briefe*) han permitido comprender de otro modo el *Discurso de metafísica*, al dar a conocer los textos que lo preceden y rodean su redacción. Sin perder su importancia teórica dentro del *corpus* leibniziano, este escrito tan conocido, al ser reubicado en el contexto de su elaboración, ha aparecido como el punto de culminación y de convergencia de varias investigaciones llevadas a cabo simultáneamente por el filósofo y que responden a fines distintos, tanto en la metafísica, la física como la lógica.

Michel Fichant distingue así “tres fuentes doctrinales del *Discurso*” que son, según él, “la vocación religiosa” (el proyecto, iniciado desde 1668, de justificar racionalmente la religión), “la nueva física” (la reforma de la mecánica y la rehabilitación de las formas sustanciales después de 1678), y “la elaboración de los instrumentos lógicos” (fruto de los trabajos emprendidos sobre las definiciones categoriales y la relación sujeto/predicado en la década de 1670 y la primera mitad de los años 1680).<sup>198</sup> Según esta presentación, el *Discurso* puede considerarse como el resultado de una “síntesis”,<sup>199</sup> el *terminus ad quem*, por así decirlo, de una reflexión largamente madurada y emprendida en distintos ámbitos teóricos. Pero también puede -e incluso debe- ser considerado desde otro punto de vista: como una etapa en la evolución del pensamiento leibniziano, a saber, como un punto de partida (*terminus a quo*), debido a las revisiones y transformaciones conceptuales mayores que intervinieron después de su redacción. Sin duda, fue redactado incluso con ese espíritu: daba testimonio del estado de la reflexión de Leibniz en un momento determinado y debía servir

---

<sup>197</sup> Paul Rateau es *maître de conférences* de la Universidad de Paris 1 Panthéon-Sorbonne. Es presidente de la *Société d'études leibniziennes de langue française* et vicepresidente de la Leibniz-Gesellschaft. Sus trabajos de investigación tratan de la historia de la filosofía moderna y en particular de la obra de G.W. Leibniz. Entre sus obras más destacadas se cuentan *La question du mal chez Leibniz : fondements et élaboration de la Théodicée* (Honoré Champion, 2008), *Leibniz et le meilleur des mondes possibles* (Classiques Garnier, 2015), *Leibniz on the Problem of Evil* (Oxford University Press, 2019) y *Spinoza. Une pensée par-delà bien et mal?* (Vrin, 2025).

<sup>198</sup> Véase Leibniz (2004, pp. 25-43, introducción, “*L'invention métaphysique*”).

<sup>199</sup> (Leibniz 2004, p. 21).

de base para la discusión que el filósofo alemán deseaba entablar con Arnauld.<sup>200</sup> En este sentido, pese a su admirable unidad y su acabado, sigue siendo un documento preparatorio y, ciertamente, no definitivo. El hecho de que Leibniz no lo publicara ni lo retomara después lo confirma. En pocas palabras, como lo resume muy acertadamente Christian Leduc: “Analizar el *Discurso* de manera aislada, como la clave de lectura del leibnizianismo o como la expresión de un sistema más o menos definitivo, responde a perspectivas interpretativas que difícilmente se ajusten a la situación del texto dentro de la obra leibniziana”.<sup>201</sup>

Tomado así junto con otros textos que lo iluminan, proporcionados por la edición académica, el *Discurso* no deja de ser por ello un texto problemático, en particular por la doctrina de la sustancia individual expuesta en los artículos 8 y 9 (completados especialmente por los artículos 13 y 14). Estos pasajes, ampliamente comentados y debatidos desde (pero también contra) la interpretación “logicista” defendida por Russell y Couturat a comienzos del siglo XX, plantean, a nuestro juicio, tres problemas principales. El primero consiste en atribuir al *praedicatum inest subjecto* la capacidad de ofrecer un criterio de identificación suficiente de la sustancia individual, al tiempo que se afirma que la inclusión del predicado en el sujeto es propia de toda verdad. El segundo es el de la relación entre la lógica y la metafísica, que parece volverse confusa por la presencia simultánea, en el *Discurso*, de un enfoque lógico-gramatical de la sustancia (en el que se habla de sujeto, de predicados, de atribución) y de un enfoque que Stefano Di Bella<sup>202</sup> llama “fenomenológico” o perteneciente a “la filosofía del espíritu” (en el que se trata de personas, de percepciones, de “huellas” en el alma, etc.). Por último, se plantea un tercer problema en cuanto al estatuto de la “definición” de la sustancia individual a la que Leibniz llega en el artículo 8. ¿Se trata de una definición *real* y no meramente nominal?

El artículo que proponemos al lector tiene como objetivo reconstruir el recorrido teórico seguido por Leibniz en la constitución del concepto de sustancia individual, volviendo sobre cada una de las herramientas conceptuales que pone en juego, con este fin, en el artículo 8 del *Discurso*. De este modo, mostraremos el uso inédito (y “heterodoxo”) que Leibniz hace del *Praedicatum inest subjecto* y la relación singular entre lógica y metafísica (exactamente inversa a la propuesta por la lectura logicista) que ese uso implica. Veremos

---

<sup>200</sup> “He hecho últimamente (estando en un sitio en el que durante algunos días no tenía nada que hacer) un pequeño discurso de metafísica, sobre el cual me gustaría tener la opinión del señor Arnauld” (carta al Landgrave Ernst von Hessen-Rheinfels, 1/11 febrero de 1686, A, II 2; traducción de OFC 14, 3).

<sup>201</sup> (Leibniz 2004, p. 20).

<sup>202</sup> Véase (Di Bella 2005, p. 161 ss).

entonces si la completitud nocional basta, por sí sola, para determinar un individuo y ofrecer un medio de definición real, en sentido estricto, de la sustancia individual.

### **1. La elaboración del concepto de sustancia: (1) acción y (2) sujeto último**

El *Discurso de metafísica* está construido y estructurado en torno a dos principios fundamentales, que se recuerdan al comienzo del artículo 32: “el gran principio de la perfección de las operaciones de Dios”<sup>203</sup> (objeto de los artículos 1 a 7), y “el de la noción de la sustancia que encierra todos sus acontecimientos con todas sus circunstancias” (explicado en los artículos 8 y 9). El conjunto de los treinta y siete artículos que componen el texto tiene como objetivo principal establecer y probar estos dos principios, así como mostrar su fecundidad, examinando las consecuencias que deben derivarse de ellos. Sin embargo, en el orden del *Discurso*, los dos principios no intervienen al mismo tiempo. Esto se debe a que su introducción y su uso sucesivo en la argumentación obedecen a razones bien precisas.

Leibniz parte de la noción de Dios “más significativa”, ser absolutamente perfecto (art. 1), y considera “las consecuencias” de ello, a saber: que debe actuar de la manera más perfecta, es decir, conforme a las reglas de la bondad, la perfección y la justicia, las cuales no son arbitrarias (art. 2); que no pudo hacer mejor lo que hizo, y que los supuestos defectos que detectamos en su obra provienen de una visión parcial de la armonía general del universo (art. 3); finalmente, que el conocimiento de estas verdades suscita el amor a Dios sobre todas las cosas, un amor que debe impulsarnos a la acción en favor del bien general y no a la pasividad y la pereza (art. 4). Los artículos 5 a 7 consideran la forma en que Dios actúa, las reglas de su conducta en el mundo, donde la simplicidad de los caminos o medios (leyes y decretos) va de la mano con el máximo de variedad, riqueza y abundancia en los efectos y fines, donde todo entra en el orden más perfecto y regulado, incluidos los milagros. La transición del principio de la perfección de las operaciones divinas al de la noción de sustancia se realiza a través de la cuestión (abordada en el artículo 7) de la concurrencia de Dios en la acción de las criaturas. Leibniz distingue, entre las acciones de estas últimas, aquellas que son buenas en sí mismas y, por lo tanto, que Dios quiere, de aquellas que son malas en sí mismas, que solo se vuelven buenas por accidente (una vez relacionadas con la “serie de las cosas”) y que Dios permite sin quererlas expresamente (aunque concurra con ellas).

La noción de sustancia individual se elabora en el artículo 8 con el fin de resolver un problema específico, que la interrogación sobre la implicación de Dios en el mal ha vuelto

---

203 N.T.: Utilizaremos la traducción del *Discurso de metafísica* que se encuentra en OFC 2, pp. 161-204.

particularmente agudo.<sup>204</sup> Hasta ahora se ha hablado de la acción divina y el artículo 7 acaba de mencionar, por primera vez, “las acciones de las otras criaturas, y particularmente las que son racionales, con las que Dios quiere concurrir”. Con esta declaración, Leibniz reconoce de entrada, sin haberlo demostrado aún, que las criaturas *actúan* efectivamente. Sin embargo, sabe que esta tesis es cuestionada por algunos, especialmente los “nuevos cartesianos”, entre los cuales Malebranche ocupa el primer lugar. También sabe que, incluso si se atribuyera una eficacia real a las criaturas, queda por determinar qué pertenece propiamente a ellas y qué a Dios, de quien ellas derivan su ser y su poder de actuar. El artículo 8 -y el *Discurso* en general- no se reduce a una confrontación con Malebranche.<sup>205</sup> El debate en el que se involucra Leibniz es a la vez más amplio y complejo, dado que existen varias posiciones enfrentadas sobre la cuestión. Así, el artículo 8 comienza con estas palabras: “Es bastante difícil distinguir las acciones de Dios de las acciones de las criaturas”. Se supone que la doctrina de la noción completa de la sustancia individual permite operar esta distinción. ¿Lo logra realmente? Nada es menos seguro, al menos si se la considera sola, independientemente de que se tome en cuenta una tesis física, a saber: la existencia de una *fuera* real a la cual esta noción completa está vinculada, capaz de desplegar por sí misma, es decir, de modo espontáneo y reglado, todos los estados, eventos, acciones y pasiones que esta noción contiene. Sin el complemento esencial que constituyen la nueva física y la rehabilitación de las formas sustanciales (adquirida al menos desde 1679), resulta difícil ver cómo la doctrina de la noción completa podría bastar para descartar el ocasionalismo. De hecho, parece que nada impediría admitir esta doctrina y darle un sentido perfectamente coherente dentro de un contexto ocasionalista. La noción completa no es lo que hace actuar a la sustancia ni aquello en virtud de lo cual actúa: es la representación integral de sus propiedades, estados y eventos. Sobre su solo fundamento o su simple consideración, es imposible pronunciarse de manera *absoluta* respecto a la eficacia o no de las criaturas.

---

<sup>204</sup> Sería exagerado afirmar que Leibniz construye su concepto de sustancia para resolver el problema de la existencia del mal con un Dios todopoderoso y justo. Sin embargo, resulta interesante señalar que es precisamente en el contexto de la interrogación sobre la cooperación divina con el pecado (al final del artículo 7) donde se introduce esta noción. En cualquier caso, Leibniz considera que la resolución de este problema forma efectivamente parte de los objetivos asignados a su doctrina metafísica -en la cual la noción de sustancia ocupa un lugar central-, si es cierto que esta debe servir para “librarse de los mayores escrúpulos respecto de la cooperación de Dios con las criaturas, su presciencia y preordinación, la unión del alma y el cuerpo, *el origen del mal* y otras cosas de esta naturaleza” (carta al Landgrave Ernst von Hessen-Rheinfels, 8 de diciembre de 1686, A, II 2, 130. Subrayado nuestro).

<sup>205</sup> André Robinet sostuvo que “Leibniz tenía ante sus ojos el *Tratado de la naturaleza y de la gracia* cuando componía el *Discurso de metafísica*” y que “en su estructura y en su fraseología, el *Discurso* es fruto de una compilación del *Tratado*” (Robinet 1955, p. 139). Para una crítica de esta interpretación, véase Rateau (2017).

Una vez anunciada la dificultad, se evocan brevemente dos posiciones opuestas sobre la cuestión del concurso divino. Sin duda porque eran muy conocidas en la época.<sup>206</sup> Según algunos -entre los cuales se cuentan los “nuevos cartesianos”- “Dios hace todo”. Solo Él *actúa*, es la causa de los movimientos de los cuerpos y de las inclinaciones de los espíritus, porque la criatura es ineficaz por sí misma, es solo causa “ocasional” de la operación divina. Según otros -especialmente Durand de Saint-Pourçain, Pierre Auriol, Nicolás Oechslein (Taurellus) e incluso Louis Béreur de Dole<sup>207</sup>- “él no hace otra cosa que conservar la fuerza que dio a las criaturas”, de modo que no concurre directamente en sus acciones. Al crear las criaturas, Dios las dota de un poder propio y autónomo con el que actúan y luego se limita a mantenerlas en la existencia. Para Leibniz, quien busca mostrar en qué sentido estas dos tesis antagónicas son admisibles, la solución pasa por una teoría de la sustancia. Por eso esta teoría interviene en este momento del *Discurso*. Hasta entonces no era necesaria: no se requería para establecer el principio de la perfección de las operaciones divinas. La definición de Dios dada en el artículo 1 prescindía de ella, pues se trataba simplemente de partir de la idea “más admitida” que tenemos de Él y de examinar sus consecuencias. Al abordar ahora a las criaturas, es importante conocer qué es una sustancia individual: su noción se vuelve un concepto clave que orientará toda la continuación del texto. En efecto, será a partir de esta noción que se realizará la conciliación de la libertad humana con la presciencia divina y el encadenamiento de los eventos del mundo (art. 13); además, basándose en dicha noción se explicarán las relaciones de las sustancias con Dios y entre ellas mismas (art. 14-16), y se deberá comprender el conocimiento y la naturaleza de la idea (art. 23-29). También permitirá dar cuenta de las determinaciones de la voluntad humana y del origen del mal (art. 30), resolver las cuestiones teológicas de la elección, la predestinación y la gracia (art. 31), así como el problema de la unión del alma y el cuerpo (art. 33), y finalmente establecer una jerarquía de las criaturas y mostrar la excelencia de los espíritus, que forman la república más perfecta cuyo monarca es Dios (art. 34-36).

---

<sup>206</sup> Como señala Francesco Piro, Leibniz retoma aquí un esquema expositivo que se encuentra en los tratados de metafísica de la escolástica moderna (en Fonseca, Molina, Suárez), en relación con la causalidad eficiente y la acción. Se comienza “por examinar la cuestión de si ‘Dios lo hace todo’, así como a los autores que han sostenido esta tesis (los herméticos, Filón de Alejandría, los filósofos ashariés ya criticados por Tomás, Pierre d’Ailly, Gabriel Biel). Tras rechazarla, subrayando los peligros que representa para la perfección de la naturaleza y la libertad del hombre, se pasa a preguntar si la criatura puede realizar un acto sin el concurso inmediato de Dios, y se rechazan las tesis de Durando” (Piro 2011, p. 80).

<sup>207</sup> Según ellos, “Dios crea las sustancias y les da la fuerza que necesitan; y (...) después de eso las deja actuar y no hace más que conservarlas, sin ayudarlas en sus acciones” (*Teodicea*, par. 27, GP 6, 118; véase también par. 381). Contrariamente a lo que sostienen algunos comentaristas -y los editores de la *Akademie Verlag*-, no parece, por tanto, que en el artículo 8 del *Discurso de metafísica* Leibniz tenga en la mira, entre los partidarios de esta tesis, a Descartes.

Para construir su concepto de sustancia, Leibniz utiliza en el artículo 8 tres instrumentos teóricos tomados de la tradición. Introduce sucesivamente una máxima metafísica de la escolástica (*Actiones sunt suppositorum*: “las acciones son acciones de supuestos”), la definición aristotélica de la sustancia como sujeto último y una regla lógica (*Praedicatum inest subjecto*: “el predicado está en el sujeto”) igualmente inspirada en el Estagirita.

1. *Actiones sunt suppositorum* es una máxima utilizada en la escolástica. Se encuentra, por ejemplo, en Tomás de Aquino, especialmente en el contexto teológico de la discusión sobre las acciones de Cristo, dotado de doble naturaleza (divina y humana): “Además, las acciones, como dice el filósofo, son acciones de supuestos singulares. Pero en Cristo, hay un solo supuesto. Por lo tanto, una sola acción”.<sup>208</sup> El supuesto se convierte en sinónimo de persona en este otro pasaje: “Además, la acción se atribuye a un supuesto o a una persona: porque las acciones son acciones de cosas singulares, según el filósofo”.<sup>209</sup> Tomás se remite aquí a Aristóteles. En la *Metafísica*, este último afirma, en ocasión de su distinción entre la experiencia (conocimiento de los singulares) y el arte (conocimiento de los universales), que “las acciones y las generaciones [se dan] todas en relación con lo particular, pues el que cura no sana al hombre, salvo por accidente, sino [que sana] a Calias o a Sócrates o a algún otro que (...) es un hombre”.<sup>210</sup> El Doctor Angélico comenta este pasaje en estos términos:

las acciones conciernen a las cosas singulares (*singularia*) y las generaciones son todas generaciones de cosas singulares. Porque las cosas universales (*universalia*) no son generadas ni movidas, salvo por accidente, en cuanto que esto [generación y movimiento] pertenece a las cosas singulares.<sup>211</sup>

Por lo tanto, el supuesto remite a un singular (Calias, Sócrates) y no a un universal (el hombre), en la medida en que solo un singular puede ser propiamente sujeto de la acción (como agente) o sujeto pasivo de la acción (como paciente: es curado, es movido, etc.). Tomás también define el supuesto como “algo subsistente”.<sup>212</sup> En su *Lexicon*, Goclenius toma esta subsistencia como la característica fundamental del *suppositum*: este es, en efecto, “lo que subsiste en sí mismo y no depende de otra cosa”. En cuanto naturaleza inteligente, es una *persona*. Goclenius enuncia luego esta ley (*canon*) que atribuye a Benedictus Pererius (Pereira): “las acciones son acciones de supuestos de un modo denominativo (*denominativè*),

<sup>208</sup> *Super III Sent.*, d. 18 q. 1 a. 1 arg. 2.

<sup>209</sup> *De unione verbi*, a 1. arg. 16.

<sup>210</sup> *Metafísica*, A, 1, 981a 16-20.

<sup>211</sup> *Sent. Metaphys.*, lib. 1 lect. 1 n. 21.

<sup>212</sup> *Super Decretales*, n. 1.

es decir, de cosas que subsisten por sí mismas, es decir, de sustancias dotadas de accidentes”.<sup>213</sup> Así se establece la equivalencia entre supuesto, cosa singular, ser subsistente por sí mismo y sustancia.

En este punto, Leibniz no hace más que seguir la tradición, como lo muestra este extracto del opúsculo de 1668 titulado *De Transsubstantiatione*:

Llamo sustancia al ser (*ens*) que subsiste por sí mismo. El ser que subsiste por sí mismo, según el acuerdo unánime de los escolásticos, es lo mismo que un supuesto. Porque el supuesto es un individuo sustancial (así como la persona es un individuo sustancial racional), o una sustancia en el individuo. Ahora bien, la Escolástica afirma comúnmente que lo propio del supuesto es ser él mismo denominado por la acción; de ahí la regla: las acciones son acciones de supuestos. De ahí es manifiesto que supuesto, sustancia, ser subsistente por sí mismo, que son la misma cosa, están correctamente definidos, en el sentido mismo de los escolásticos: aquello que posee en sí mismo un principio de acción, porque de otro modo no actuará sino que será el instrumento del agente.<sup>214</sup>

Más de quince años después de este texto, Leibniz conserva en el artículo 8 del *Discurso de metafísica* la identificación del supuesto con la sustancia individual (que, de hecho, sólo aplicará a *personas*), pero ya no menciona la subsistencia por sí misma, es decir, el atributo por el cual el supuesto era definido metafísicamente (y distinguido especialmente del accidente). El recurso a la máxima *Actiones sunt suppositorum* -fuera esta vez del marco de la teología revelada- responde ahora a otro objetivo: sirve para introducir un nuevo enfoque de la sustancia que, como veremos, no se presentará *en principio* como metafísico.

Esta referencia escolástica se explica, en primer lugar, porque aquí se trata de la acción, la de la criatura, que debe distinguirse de la acción de Dios. Leibniz admite esta máxima como un principio aceptado y la aplica sin demostrarla. La acción de las criaturas aún se postula, pero no se demuestra -y la hipótesis ocasionalista queda por consiguiente intacta. El razonamiento puede reconstruirse así: 1. Si hay acción, hay (según su principio) supuesto. 2. Un supuesto es una sustancia individual (según la traducción que Leibniz propone de *suppositum*). 3. Hay acciones en el mundo (proposición sobrentendida, fundada *a posteriori*). 4. Por lo tanto, hay supuestos en el mundo. 5. Estos supuestos son sustancias individuales.

Hay que destacar que Leibniz no da allí una definición de la sustancia individual, sino que ofrece una propiedad esencial que permite reconocerla: la sustancia individual se caracteriza por actuar, es sujeto de acción y correlativamente de pasión. La acción es el índice

---

<sup>213</sup> (Goelenius 1613, p. 1107). Véase Pereira (1585, lib. 8, cap. 14, p. 309).

<sup>214</sup> (A, VI 1, 511).

de la sustancialidad y, más precisamente, de la sustancialidad *singular*. Se observan diversas acciones en el universo, o más bien no se dejan de ver sus efectos. Por lo tanto, se puede concluir que son obra de sustancias individuales, lo cual, obviamente, no es aún la explicación de su naturaleza.

2. Para lograrlo, Leibniz recuerda una propiedad de la sustancia, o más exactamente un procedimiento tradicionalmente usado, desde Aristóteles, para reconocer la sustancia: “cuando se atribuyen muchos predicados a un mismo sujeto, y ese sujeto no se atribuye a ningún otro, se le denomina sustancia individual” (art. 8). Esta ya no es el supuesto, que es el principio de la acción, sino el sujeto al que se le atribuyen predicados y que no es a su vez predicado de ningún otro sujeto. Así se pasa del plano metafísico del agente al plano lógico de la categoría (o predicamento) de sustancia, de la cual Aristóteles mostró que designa ante todo y más propiamente una cosa individual. Según el Estagirita, “Sustancia, en el sentido más fundamental, primero y principal del término, es lo que ni se dice de un sujeto ni está en un sujeto; por ejemplo, el hombre individual o el caballo individual”.<sup>215</sup>

Si la referencia a Aristóteles es evidente, aquí aparecen dos diferencias mayores con Leibniz: por un lado, éste retiene de la definición del Estagirita solo una *marca [o nota]* que permite identificar la sustancia individual y distinguirla de lo que no lo es (hay sustancia individual si y solo si se trata de un sujeto que no puede devenir predicado de ningún otro). Por otro lado, de las dos características señaladas por el filósofo griego, el artículo 8 menciona la primera (ser un sujeto último<sup>216</sup>), pero omite en principio la segunda: no estar en ningún otro sujeto. Esto se debe a que Leibniz las separa para examinarlas en dos momentos muy distintos. En primer lugar, emprende el tratamiento de la atribución y luego, con motivo de ella, interrogándose sobre su significado verdadero y sobre lo que fundamenta su validez, pasa a considerar la inherencia (qué quiere decir estar en un sujeto y qué implica dicha condición). Es en esta ocasión que se introducirá la regla *praedicatum inest subjecto*, también tomada de Aristóteles.

La explicación basada simplemente en el reconocimiento del carácter no predicable del sujeto es declarada insuficiente (“eso no es suficiente”). ¿Está justificada esta crítica? En cierto sentido, no lo está, ya que solo remite de manera parcial e incluso trunca a la definición

---

<sup>215</sup> *Categorías* 5, 2a11-14 (traducción española modificada según la versión francesa del autor). Véase también *Metafísica*, Z, 3, 1028b 36-37.

<sup>216</sup> Véase *Metafísica*, Δ, 8, 1017b 13-14 y 24.

de Aristóteles.<sup>217</sup> Tal como la restituye Leibniz, es evidente que la explicación propuesta no es completa. ¿Por qué es también solo “nominal”? Lo es, en primer lugar, en el sentido habitual del término, porque es meramente verbal: proporciona el significado de la palabra “sustancia”, indicando solo una característica puramente lógica -el hecho de ser un sujeto de predicados sin poder ser predicado de otro sujeto-, sin ninguna otra precisión sobre la naturaleza de lo que dicho sujeto designa. Lo es también en el sentido particular que Leibniz da a *nominal* (en oposición a *real*) en las *Meditaciones sobre el conocimiento, la verdad y las ideas* (1684): las definiciones nominales “sólo contienen notas [marcas] (*notas*) de aquella cosa que es preciso distinguir de otras”, mientras que mediante las definiciones reales “consta que la cosa es posible”.<sup>218</sup> La explicación es nominal en la medida en que se limita a enunciar el medio de distinguir la sustancia del accidente, mostrando que la primera nunca puede asumir, en una proposición, el lugar del predicado. Sin embargo, no permite disipar la duda respecto de la posibilidad real del sujeto. En efecto, nada prueba que no contenga una contradicción oculta, es decir, una imposibilidad. Así, la definición de Dios como *Ens perfectissimum*, de la cual algunos (particularmente Descartes) querrían derivar la necesidad de su existencia, no es más que nominal mientras no se haya demostrado que ese ser es posible, es decir, que la reunión de todas las perfecciones en un sujeto no es contradictoria. Por lo tanto, es necesario avanzar hasta una definición real, que pruebe que lo que se llama sustancia es posible. ¿De qué modo? Mostrando aquello que fundamenta y garantiza la validez de la atribución, cuando se afirma una cosa (predicado) de otra (un sujeto).

## 2. La elaboración del concepto de sustancia: (3) la regla lógica

La “definición” de Aristóteles, a pesar de sus límites, tiene el mérito de indicar qué enfoque conviene privilegiar, al menos en un primer momento, para llegar a la definición real: el enfoque *lógico*. Pues obliga a examinar la naturaleza de la relación de atribución. ¿Qué significa, en efecto, afirmar un predicado de un sujeto? ¿Y qué es lo que permite asegurar que esa afirmación es verdadera? La regla del *praedicatum inest subjecto* no es mencionada de inmediato por Leibniz, sino que aparece después de haber enunciado un principio más elevado, al cual está subordinada. Este principio -sobre el que los comentaristas suelen pasar rápidamente- debe ser establecido de antemano, porque le da su sentido e indica

---

<sup>217</sup> Por otra parte, el mismo Aristóteles reconoce la insuficiencia de la definición de la sustancia como aquello que no es predicado de ningún sujeto, pero de lo cual todo lo demás es predicado (ver *Metafísica*, Z, 3, 1029a 9-10).

<sup>218</sup> (A, VI 4-A, 589. Traducción: Olaso, p. 275). La definición nominal no es otra cosa que “la enumeración de las notas suficientes” (Olaso, p. 587; Olaso, p. 272). Véase también *Discurso de metafísica*, art. 24.

cómo debe interpretarse: “toda predicación verdadera tiene algún fundamento en la naturaleza de las cosas” (art. 8). Tal declaración bastaría para descartar una interpretación logicista, en la medida en que anuncia que el fundamento de la verdad es *metafísico*, que más allá del criterio de la corrección formal (lógica), la piedra de toque de la verdad es la consideración de las cosas mismas. ¿Qué debe entenderse por “naturaleza de las cosas”? La expresión aparece en el artículo 7, a propósito de los milagros y su inscripción en el orden general, a pesar de su contradicción con las “máximas subalternas”. Leibniz identifica estas máximas con “la naturaleza de las cosas” y añade: “Puede decirse, en efecto, que esta naturaleza no es más que una costumbre de Dios, de la que puede dispensarse por un motivo más poderoso que el que lo movió a servirse de esas máximas”. La naturaleza de las cosas remite al concurso *ordinario* de Dios, distinto de su concurso *extraordinario*, en virtud del cual ocurren los milagros. Designa las leyes según las cuales las criaturas se rigen y actúan por sí mismas. El artículo 16 precisa aun más el término “naturaleza”, distinguiéndolo de la esencia: mientras que nuestra esencia “se extiende a todo”, es decir, “comprende todo lo que expresamos” (incluidos los milagros) y, por consiguiente, es infinita, nuestra naturaleza es “nuestra expresión distinta, la cual es finita”. Es aquello que expresamos “más perfectamente”; es, por lo tanto, lo que nos es propio y constituye nuestra potencia al mismo tiempo que su límite. La naturaleza de una cosa determina su ser y delimita su capacidad. Fija lo que ella es y lo que puede *por sí misma*, de modo que lo que sobrepasa sus fuerzas -es decir, las máximas subalternas o leyes de la naturaleza a las que está sometida- se dice que es extraordinario o sobrenatural (aunque esté comprendido en su esencia).

La “naturaleza” de la que se habla en el artículo 8 consiste precisamente en esa esencia limitada y en ese poder delimitado por las máximas subalternas. Al declarar que una proposición es verdadera si se conforma a ella, Leibniz no dice otra cosa que lo siguiente: es, en última instancia, remitiéndose a lo que la cosa es en sí misma -es decir, a su naturaleza o noción-<sup>219</sup> que es posible pronunciarse sobre el carácter válido o no de la predicación. La lógica se ocupa de proposiciones: por medio del *praedicatum inest subjecto*, formula las condiciones del enunciado verdadero. La metafísica, por su parte, se ocupa de lo *real* (en tanto versa sobre las *res*, que pueden ser existentes o posibles, concretas o abstractas, contingentes o necesarias): proporciona la “materia” de los enunciados y ofrece la razón última de su verdad. En ese sentido, simplemente hace posible la aplicación del *praedicatum inest subjecto*.

---

<sup>219</sup> Leibniz identifica explícitamente naturaleza y noción en el artículo 13 del *Discurso*.

Esta última regla es también un préstamo de la tradición. Leibniz invoca a menudo la autoridad de Aristóteles al respecto.<sup>220</sup> Sin embargo, hay que señalar que no aparece en ningún lugar, como tal, en la obra del Estagirita. En cambio, se encuentra en los autores medievales,<sup>221</sup> especialmente en sus comentarios a los *Segundos analíticos* (en particular sobre el capítulo I, 4) o al quinto libro de la *Metafísica*. Además, en su interpretación, Leibniz confunde lo que Aristóteles se esmeraba en distinguir, a saber, las dos relaciones predicativas que son “ser dicho de” (*esto es un hombre*) y “estar en” (*la gramática está en esta alma*).<sup>222</sup> Esta asimilación equivale a identificar dos tipos distintos de sujeto, que los escolásticos llamaban respectivamente el sujeto de atribución (*subjectum praedicationis*), donde la relación es la del predicado con respecto al sujeto en una proposición, y el sujeto de inherencia (*subjectum inhaerentiae* o *inhaesionis*), donde la relación es la del accidente con respecto a la sustancia.

Hemos señalado que la relación de atribución y la relación de inherencia estaban ambas presentes en la definición aristotélica de la sustancia, pero que Leibniz había elegido en un primer momento considerar solamente la primera, al declarar que proporcionaba una explicación meramente “nominal”. Ahora vemos cómo, mediante el examen detenido de la primera, llega a la segunda y se produce su fusión, o más bien la reducción de una a la otra (puesto que lo que *se dice de X* está ahora *en X*). La relación de atribución se reduce a una relación de inherencia (conceptual). Esta confusión, deliberada, conduce a un uso del *praedicatum inest subjecto* completamente original, debido a la interpretación metafísica que se hace de ella y a la extensión inédita que se le otorga.

¿Qué significa, para Leibniz, que en una (o incluso en *toda*)<sup>223</sup> proposición verdadera, “el predicado está en el sujeto”? Que lo que se dice *del* sujeto se encuentra comprendido *en* él, o más exactamente en su noción, su idea o concepto.<sup>224</sup> Atribuir un predicado a un sujeto equivale a desplegar lo que la noción de ese sujeto contiene, si no expresamente (en el caso

<sup>220</sup> Ver por ejemplo: *Notationes generales* (verano de 1683 a comienzos 1685), A, VI 4-A, 551; *Generales Inquisitiones* (1686), A, VI 4-A, 751, 776.

<sup>221</sup> Ver por ejemplo Alberto Magno, *Ordinis praedicatorum logica. Liber primus Posteriorum Analyticorum*, tract. II, cap. IX-X; Tomás de Aquino, *Sententia Metaphysicae*, lib. 5 l. 9 n. 4 y n. 8 ; lib. 5 l. 22 n. 10 ; *In I Sententiarum*, d. 4 q. 2 a. 2 arg. 2 : “Item, praedicatum semper significatur inesse subjecto”.

<sup>222</sup> Como ha subrayado Michel Fichant (Leibniz 2004, p. 45), quien remite a *Categorías 2*, 1a20-1b9.

<sup>223</sup> Ver la carta a Arnauld del 4/14 de julio de 1686: “en toda proposición afirmativa verdadera, necesaria o contingente, universal o singular, la noción del predicado está siempre contenida de algún modo en la del sujeto, *el predicado inhiere en el sujeto*, o bien yo no sé qué es la verdad” (A, II 2, 80).

<sup>224</sup> Según los textos, *noción* es tomado como sinónimo de término (A, VI 4-A, 596), concepto (A, VI 4-A, 28; *Discurso de metafísica*, art. 27), idea (A, VI 4-A, 40; A, VI 4-A, 288), previsión y “visión perfecta (A, II 2, 15), representación (A, II 2, 19), consideración (A, II, 2, 24), concepción divina (A, II 2, 40, 41, 75), hecceidad (*Discurso de metafísica*, art. 8), o también esencia (A, II 2, 57). Sin embargo, en el artículo 27 del *Discurso de metafísica*, Leibniz propone hacer una distinción entre la noción y la idea.

de las proposiciones idénticas de la forma  $A$  es  $A$ ), al menos virtualmente (la identidad se alcanza al cabo de un análisis conceptual). “Así, es preciso que el término del sujeto encierre siempre el del predicado, de suerte que quien entendiese perfectamente la noción del sujeto juzgaría también que el predicado le pertenece” (art. 8).

El uso que hace Leibniz de la regla lógica no tendría nada de muy innovador si se contentara con considerar los predicados “esenciales”, es decir, aquellos que pueden deducirse directamente del sujeto porque pertenecen a su definición, como en proposiciones tales como: *Alejandro Magno es un hombre*, *Alejandro Magno es mortal*, *la materia es extensa*, etc. Ahora bien, decide extender ese uso a *todos* los predicados sin excepción, incluso a los predicados que no están necesariamente ligados al sujeto (los predicados “existenciales” y contingentes, como se encuentran en proposiciones como: *Alejandro Magno es el vencedor de Darío y de Poro*, *César cruzó el Rubicón*), y a predicados cuyo vínculo con el sujeto es en cierto modo “indirecto” si no “lejano” (el alma de Alejandro contiene no solo “los restos de todo lo que le ha ocurrido y las huellas de todo lo que le ocurrirá”, sino también “las trazas de todo lo que ocurre en el universo”). ¿Cómo se justifica esta extensión -por la cual se pasa de la naturaleza a la esencia?<sup>225</sup> Se la justifica en la medida en que permite reconocer una sustancia individual (dotada de una noción completa) y distinguirla de lo que no puede aspirar a ese título (por no estar dotado de una noción semejante). La naturaleza de una sustancia individual “o de un ser completo” consiste, en efecto, “en tener una noción tan acabada que sea suficiente para comprender y hacer deducir *todos* los predicados del sujeto al que se atribuye dicha noción” (subrayado nuestro), lo cual no sucede en el caso de un accidente. Por una parte, este puede ser predicado de varios sujetos: el predicado de rey no corresponde únicamente a Alejandro, sino que es aplicable a otras personas además de él. Por otra parte, incluso cuando el accidente es singular (si se considera, por ejemplo, la realeza de Alejandro), no abarca todos los demás predicados del sujeto en el que está, ni permite deducirlos todos. Del hecho de que Alejandro sea rey, es efectivamente imposible deducir que

---

<sup>225</sup> Este pasaje se realiza fácilmente desde el punto de vista metafísico, debido a la conexión de todas las cosas que forman un mundo. Es menos sencillo de llevar a cabo desde el punto de vista lógico: si se puede comprender que, en las proposiciones *Alejandro Magno es un hombre*, *Alejandro Magno es el vencedor de Darío y de Poros*, el predicado está “en” el sujeto, parece más difícil expresar lógicamente la relación del sujeto “Alejandro Magno” con eventos como, por ejemplo, ¡la publicación de la *Teodicea* en 1710 o la batalla de Austerlitz en 1805! Esta relación podría, ciertamente, formularse así: *Alejandro Magno es miembro de la serie de cosas que incluye la publicación de la Teodicea en 1710 y la batalla de Austerlitz en 1805*. Sin embargo, en esta última afirmación, la conexión del sujeto con los predicados no puede tener el mismo significado ni ser interpretada de la misma manera que en las dos primeras.

también es conquistador, a menos que se vuelva a su noción individual.<sup>226</sup> Los accidentes, cualidades y universales son, pues, objeto de una noción incompleta, que solo permite conocer un solo predicado o un número limitado de predicados, y que, en consecuencia, no sirve para distinguir suficientemente un sujeto de otro.

Antes de responder a la pregunta de si ahora se dispone de una definición real de la sustancia, conviene volver sobre la relación entre la lógica y la metafísica establecida en el artículo 8. La asimilación de la relación de atribución a una relación de inherencia conceptual conlleva inevitablemente cierta imprecisión en el uso de los términos o, al menos, una oscilación permanente entre una terminología lógica (sujeto, predicados) y un léxico metafísico e incluso psicológico particularmente amplio (sustancia individual, individuo, alma, Alejandro Magno, por una parte; accidentes, “restos”, “marcas”, “huellas” y, en el artículo 14, percepciones, fenómenos, expresiones o también pensamientos, por otra parte). El *praedicatum inest subjecto* aparece como el instrumento que facilita este pasaje de un vocabulario a otro, por la doble lectura o interpretación que autoriza: una interpretación lógica cuando se trata de proposiciones, y una interpretación metafísica cuando se trata de seres. En el primer caso, la inherencia es la del término del predicado en el término del sujeto de la enunciación; en el segundo, es la de la noción de un accidente, de una cualidad o de un estado en la noción de una sustancia individual. ¿Tal ampliación de la aplicación del *praedicatum inest subjecto* refuerza acaso la interpretación logicista, según la cual el concepto metafísico de sustancia se derivaría simplemente de su caracterización lógica (como sujeto que encierra sus predicados)?

No, si se recuerda que el *praedicatum inest subjecto* no es otra cosa que la traducción o la expresión en términos lógicos de un principio metafísico: a saber, que “toda predicación verdadera tiene algún fundamento en la naturaleza de las cosas”. Por tanto, hay que tomar la tesis logicista en sentido contrario: lejos de hacer derivar la metafísica de la lógica, Leibniz hace depender esta última de la primera y la utiliza de un modo inédito. Su metafísica no es una extrapolación de su lógica, a partir del análisis de la relación sujeto/predicado en las proposiciones. Más bien se vale del instrumento lógico para expresar una de las propiedades fundamentales de la sustancia (la completitud), y utiliza el *praedicatum inest subjecto* en una extensión máxima, puesto que el *subjectum* considerado es tal que envuelve todos sus *praedicata* sin excepción. Esta primacía de la metafísica explica que se mantenga en el

---

<sup>226</sup> Ver la carta a Arnauld de junio de 1686, (A, II 2, 57-58). Véase también (A, VI 4-B, 1507, texto fechado entre principios de 1684 y el invierno 1685/86): “A partir del poder real de Alfonso, no concibo su astronomía, salvo si vuelvo a la naturaleza singular del propio Alfonso”.

artículo 8 la equivalencia entre sustancia individual y “ente completo”.<sup>227</sup> El recordatorio de esta equivalencia prueba que Leibniz no ha abandonado la definición tradicional<sup>228</sup> de la sustancia y, más aun, que permanece apegado a ella, aunque -también aquí- innove, en la medida en que el ente completo ya no designa solamente al ente que subsiste por sí mismo, tomado con todos sus atributos esenciales y al que nada le falta, sino también a aquel que encierra, de modo virtual y exhaustivo, todos sus accidentes, cualidades, estados y acontecimientos contingentes.

Esta conservación de la definición “metafísica” de la sustancia -aunque transformada- invita a considerar que “la basculación del carácter completo de la cosa o ente (*ens*) sobre el término, la noción o el concepto”, observado por Michel Fichant,<sup>229</sup> no es de tal forma que la propiedad de la completitud sea en adelante transferida por completo del ente a su noción, de la cosa real al sujeto lógico.<sup>230</sup> Esta transferencia es más bien, según nosotros, la expresión o transposición en lenguaje lógico de una realidad metafísica que sigue marcada por la completitud. Dicho de otro modo, es precisamente porque la sustancia se define primero como ente completo que el *praedicatum inest subjecto* puede recibir la aplicación total que Leibniz le otorga y, por consiguiente, que la noción de esta sustancia puede decirse completa. La completitud de la noción remite a la completitud del ser -es su consecuencia-, así como la verdad de la enunciación que versa sobre este ser se funda en la contemplación de su naturaleza (“la naturaleza de las cosas”).

### 3. ¿Una definición real de la sustancia? Los límites de la doctrina de la noción completa

La regla lógica del *praedicatum inest subjecto* se aplica a toda proposición verdadera, pero implica, en el caso en que el sujeto designa una sustancia individual, que éste debe contener todos los predicados que pueden afirmarse verdaderamente de él. La noción

---

<sup>227</sup> En un texto redactado entre el verano de 1683 y comienzos de 1685, la sustancia singular es descrita como “un ser completo, uno por sí mismo, como Dios, un espíritu, Yo” (A, VI 4-A, 559). Véase también este pasaje algo posterior: “una cosa completa o su *sustancia* [es] aquello cuya noción completa [contiene] todo lo que está en ella y a partir de allí todas las demás cosas, es decir, el universo entero” (A, VI 4-A, 631).

<sup>228</sup> Para los escolásticos, un ser se dice completo cuando está determinado específicamente, como *hombre*; incompleto cuando está indeterminado, como *animal*, es decir, mientras falta la determinación “dotado de razón” o “no dotado de razón”. En un sentido más estricto, el ser completo es aquello que tiene un ser fijo (*fixum*) en la naturaleza, mientras que el ser incompleto es el camino hacia el ser completo, el término medio entre la pura potencia y el acto puro, como el movimiento (ver Tomás de Aquino, *Super Sent.*, lib. 4 d. 1 q. 1 a. 4 qc. 2 co). La sustancia se define como un ser completo, en oposición al accidente: “la sustancia es algo completo en su ser y en su especie; pero el accidente no tiene un ser completo, sino que depende de la sustancia” (Tomás de Aquino, *Sentencia De anima*, lib. 2 l. 1 n. 3; ver también *De ente et essentia*, cap. 5).

<sup>229</sup> Ver Leibniz (2004, p. 47). Michel Fichant se basa en un cierto número de textos fechados a principios de los años 1680, que mezclan análisis lógico-gramatical y definiciones categoriales.

<sup>230</sup> Como él sugiere, (Leibniz 2004, p. 42).

completa así formada vale sólo para un único individuo<sup>231</sup> y constituye “el fundamento y la razón” de todos sus predicados. Un conocimiento del individuo por conceptos es ahora posible, al menos en derecho -y de hecho sólo Dios lo posee. La pregunta que se plantea entonces es la siguiente: ¿logra Leibniz ahora proporcionar una definición real de la sustancia individual?

Aristóteles y los escolásticos ya habían enunciado dos propiedades de la sustancia individual (la acción y el carácter último del sujeto de atribución), que son al mismo tiempo medios para reconocerla y distinguirla de lo que no lo es (sustancia universal, cualidad, accidente). En el artículo 8 del *Discurso*, Leibniz no considera suficientes estas dos propiedades y propone una tercera: es sustancia individual aquello cuya noción es completa. ¿Es esta propiedad realmente decisiva? Al igual que las dos primeras, no dice qué es una sustancia individual, sino que, una vez más, indica simplemente una de sus propiedades fundamentales (si no la propiedad fundamental de la cual derivan todas las demás). En otras palabras, sólo ofrece una nueva *marca [nota]* de la sustancialidad. Un texto contemporáneo lo confirma: “el concepto completo es la *marca [nota]* de la sustancia singular”.<sup>232</sup> ¿Va Leibniz finalmente más lejos que sus predecesores en relación con la definición real esperada? Ciertamente, la completitud de la noción enriquece considerablemente el concepto de sustancia, especialmente por sus implicaciones metafísicas, psicológicas y epistémicas. Sin embargo, no es otra cosa que un signo o indicio adicional -sin duda superior a los manifestados hasta entonces- de que hay sustancias individuales, sin ser una verdadera elucidación de su naturaleza. Por lo tanto, permanecemos en los límites de una definición nominal, que permite identificar el objeto definido mediante varios rasgos distintivos, sin probar que sea posible. De todos modos, una definición real es imposible para una mente finita, dado que toda sustancia individual es infinita: sólo Dios puede ver que la idea de tal sujeto no encierra alguna contradicción insospechada, de tal modo que, al contemplar perfectamente su noción, conoce de manera *a priori* y cierta “el fundamento y la razón” de todos sus predicados.<sup>233</sup>

La caracterización de la sustancia individual por su noción completa plantea entonces un doble problema:

1. Si la completitud de la noción enuncia una propiedad fundamental de la sustancia individual, sin definir su esencia (es decir, aquello que ella es), está claro que sólo Dios sabe

---

<sup>231</sup> Ver el artículo 9 del *Discurso de metafísica*.

<sup>232</sup> (A, VI 4-B, 1507. Nuestro resaltado).

<sup>233</sup> Ver Leduc (2010, p. 63-70).

*verdaderamente* qué es sustancia y qué no lo es (un fenómeno), porque sólo Él es capaz de ver si una cosa posee efectivamente o no una noción completa. De ahí la asimilación natural de esta noción con el conocimiento y la previsión divinos.<sup>234</sup>

2. Esta definición de la sustancia individual por la completitud no nos es de ninguna utilidad, ya que no tenemos acceso a las nociones completas. Disponemos de una marca -es sustancia individual aquello que posee una noción completa- que espíritus finitos como nosotros, en realidad, somos incapaces de utilizar. Ciertamente, podemos *presumir* que Alejandro Magno, César, Judas son sustancias individuales, pero ciertamente no en virtud de la doctrina de la noción completa. Presumimos, e incluso tenemos buenas razones para pensar que lo son, por analogía con el yo, que sirve de modelo o al menos de ejemplo para pensar la sustancia individual.<sup>235</sup> Por tanto, justamente porque no tenemos razón alguna para dudar de que tales son sustancias, podemos -o Leibniz puede- afirmar *a continuación* que su noción es completa, que debe contener todos sus predicados hasta abarcar la totalidad de los acontecimientos que ocurren, ocurrieron y ocurrirán en el universo. La completitud conceptual es para nosotros, de hecho, una propiedad aplicable al sujeto una vez que este es reconocido como sustancia individual. Sin embargo, exceptuando a las personas de quienes es legítimo pensar que son sustancias individuales, esta propiedad (que es, sin embargo, la principal conquista del artículo 8) no sirve para determinar, por ejemplo, si un cuerpo es o no una sustancia, es decir, si está dotado o no de una noción completa.

Esta incapacidad de la doctrina de la noción completa para iluminarnos sobre la naturaleza de las cosas que no son personas explica ciertamente su abandono progresivo por parte de Leibniz y la profundización de otro camino, que, en verdad, ya estaba presente en el *Discurso de metafísica*, pero todavía inexplorado: el de la unidad en sí misma (*unum per se*). Este camino se revelará pronto más útil para definir el concepto de sustancia y determinar su campo de extensión. Una vez que la sustancia sea identificada con una unidad indivisible,

---

<sup>234</sup> Ver por ejemplo (A, II 2, 15, 19, 40, 41, 49, 72, 75).

<sup>235</sup> “Estoy de acuerdo también en que para juzgar la noción de una sustancia individual, es bueno consultar la que tengo de mí mismo, como hace falta consultar la noción específica de la esfera para juzgar sus propiedades. Aunque haya mucha diferencia. Pues la noción de yo en particular y de toda otra sustancia individual es infinitamente más extensa y más difícil de comprender que una noción específica como es la de la esfera, que no es más que incompleta y que no encierra todas las circunstancias necesarias en la práctica para volverse una determinada esfera. Para entender lo que yo soy no es suficiente que me sienta una sustancia que piensa; haría falta concebir distintamente lo que me diferencia de todos los espíritus posibles; pero no tengo nada más que una experiencia confusa de ello” (Carta a Arnauld del 4/14 de julio de 1686, (A, II 2, 75; traducción de OFC 14, p. 58). Leibniz escribirá en un texto posterior a noviembre de 1704 (según Grua): “Es contrario a la experiencia que no seamos sustancias, ya que realmente no tenemos ninguna noción de la sustancia, salvo por la experiencia íntima de nosotros mismos, cuando percibimos el ego, y por este ejemplo damos el nombre de sustancia a Dios mismo y a las demás mónadas”. (Grua, 558).

simple, “es decir, sin partes”,<sup>236</sup> un átomo inmaterial dotado de percepción, ya no estaremos simplemente ante la enunciación de una marca [nota] distintiva (que permite distinguir lo que es sustancia de lo que no lo es) y, por consiguiente, ante una definición nominal: habremos penetrado la naturaleza de los elementos fundamentales de todas las cosas, de los que se demostrará su no contradicción. Así pues, Leibniz dispondrá de una definición *real* de la sustancia, que muestre su posibilidad e incluso, de cierta manera, su necesidad, en tanto que la mónada (lo simple) deberá ser planteada como requisito de lo compuesto o más bien de los compuestos (“Y es necesario que haya sustancias simples, puesto que hay compuestos”).<sup>237</sup>

Abordemos por último un problema más que plantea la aplicación de la definición de la sustancia por la noción completa. Donald Rutherford ha mostrado que la posesión de una noción semejante no es una condición suficiente para que algo sea llamado sustancia individual, sino que es necesario añadir algo más, a saber: “el nominalismo de Leibniz”,<sup>238</sup> según el cual solo existen realmente los concretos. En efecto, la característica de la completitud conceptual no permite, por sí sola, determinar la individualidad sustancial, ya que dicha completud se encuentra igualmente en el caso de una especie (como lo sugiere, por lo demás, el propio Leibniz<sup>239</sup>). Así, el hombre (en general) es un sujeto tal que el conjunto de predicados que le pertenecen sirve para formar su noción “completa”. Es necesario que la noción completa remita a un sujeto concreto, para que este último sea declarado sustancia individual.

Michel Fichant coincide con el análisis de Rutherford. Recuerda, a su vez, que

no es posible garantizar el criterio de individuación si la tesis de la noción completa se deriva únicamente de la fórmula lógica del *praedicatum inest subjecto*. En efecto, todo término que figura en posición de sujeto proposicional define una clase de proposiciones, que reúne todas aquellas que enuncian todos los predicados verdaderos de ese sujeto.<sup>240</sup>

Así, el círculo en general tiene una noción que comprende todos los predicados que denotan las propiedades que pertenecen a esa figura geométrica. En ese sentido, su noción es efectivamente “completa” y, sin embargo, no define un sujeto único y último, susceptible de

---

<sup>236</sup> *Monadologie* par. 1.

<sup>237</sup> *Monadologie* par. 2.

<sup>238</sup> (Rutherford 1995, pp. 119-124).

<sup>239</sup> Ver su carta al Landgrave Ernst von Hessen-Rheinfels (junio de 1686): “Suplico a su Alteza que pregunte al señor Arnauld, como si saliese de usted mismo, que si verdaderamente cree que está tan mal decir que cada cosa (sea especie, sea individuo o persona) tiene una [tachado: “noción tan acabada”] noción perfecta que comprende todo lo que verdaderamente se puede enunciar de ella, según la cual Dios (que lo concibe todo en perfección) concibe dicha cosa” (A, II 2, 40).

<sup>240</sup> (Leibniz 2004, p. 49).

ser reconocido como una sustancia individual. Este círculo concreto, en cambio, tendrá no solo los atributos del círculo en general, sino también, en tanto que sujeto concreto, otras propiedades que no son geométricas (estar hecho de bronce, tener tal o cual dimensión, tal o cual masa, estar situado en tal lugar, etc.). El círculo del matemático será, por tanto, un ser “incompleto”, cuya noción es incapaz de determinar un sujeto singular. Al igual que Rutherford, Fichant concluye que

lo que puede llamarse el nominalismo de Leibniz constituye al menos una cláusula complementaria y necesaria para que la definición lógica de la verdad mediante la inherencia conduzca a la caracterización del individuo real (...). La traducción del *praedicatum inest subjecto* en términos de conexión de las nociones del sujeto y del predicado debe, además, limitarse a nociones concretas, para que la noción del sujeto así obtenida sea completa en el sentido requerido por el principio de individuación de las sustancias.<sup>241</sup>

La interpretación de Rutherford y de Fichant tiene el mérito de mostrar la insuficiencia de la lectura logicista, que pretendía derivar estrictamente de la lógica la concepción leibniziana de la sustancia, mediante el uso de la regla del *praedicatum inest subjecto*. Muestra la necesidad de introducir un elemento no lógico para llegar a la sustancia individual: el carácter concreto del sujeto. Sin embargo, puede oponérsele una objeción.

Los dos comentaristas sostienen que la posesión de una noción completa no es una condición *suficiente* para fundar la individualidad sustancial. Ahora bien, Leibniz considera que no se necesita ninguna otra. Según él, la completitud nocional basta, por sí sola, para caracterizar una sustancia individual. ¿Por qué? Porque tal como él la entiende -los ejemplos que toma lo demuestran-, esta completitud solo tiene lugar o solo se satisface en el caso de sujetos concretos. No se trata pues de que, *además* de poseer una noción completa, sea necesario ser un sujeto concreto para ser declarado sustancia individual; por el contrario, para poseer una noción tal, es preciso ser un sujeto de esa clase. En otras palabras: dado que una noción no es completa, en sentido estricto, a no ser que remita a un sujeto concreto, Leibniz está en su derecho al afirmar que basta con estar dotado de una noción semejante para ser reconocido, por ese mismo hecho e inmediatamente, como una sustancia individual. El carácter concreto del ente considerado no se añade, por tanto, a la completitud de la noción como un requisito adicional, ya que dicha completitud lo presupone o, más bien, solo se alcanza realmente en su caso: hay incompletitud nocional para todo sujeto que no sea concreto.

---

<sup>241</sup> (Leibniz 2004, pp. 50-51).

La interpretación de Rutherford y Fichant invierte la relación de prioridad entre dos requisitos: *tener una noción completa y ser un algo concreto*. La distinción fundamental en juego aquí es la de lo abstracto y lo concreto. La condición *primera* para ser una sustancia individual es ser un algo concreto,<sup>242</sup> él mismo sujeto último (como lo vio Aristóteles), del cual es legítimo afirmar *después*, en virtud del *praedicatum inest subjecto*, la completitud de la noción. La noción completa, como hemos visto, resulta de la aplicación particular de una regla lógica que vale, más allá de los sujetos concretos, para todo sujeto de una proposición verdadera. Dicho de otro modo: si se trata de un ser concreto, que además es un sujeto último, entonces el uso del *praedicatum inest subjecto* permite concluir que su noción debe ser completa y que es una sustancia individual. El “nominalismo de Leibniz” no es, pues, “una cláusula *complementaria*”, sino una cláusula primera y absolutamente fundamental, ya que sin ella simplemente no habría completitud (a lo sumo solo plenitud)<sup>243</sup> conceptual. El nominalismo no es lo que debe *añadirse*, sino lo que debe establecerse de antemano para obtener una sustancia individual. El estatus de cláusula “*complementaria*” corresponde más bien a la completitud nocional, una cláusula que no nos ayuda en absoluto a reconocer un concreto como tal y como sujeto último, sino que, una vez que se reconoce este sujeto último concreto, permite afirmar que su noción es completa y, en consecuencia, que es una sustancia individual. Repitémoslo: la completitud ofrece una característica lógica nueva, pero que solo es útil y pertinente una vez identificado el sujeto concreto y último al que debe aplicarse.

La completitud nocional basta, entonces, para caracterizar una sustancia individual. Decimos que basta porque no se encuentra, en sentido estricto, fuera de los sujetos concretos. La idea según la cual la herramienta lógica -la regla del *praedicatum inest subjecto*- permite determinar una sustancia individual resulta entonces correcta, aunque a condición de precisar: *únicamente en el caso de un ser concreto, siendo él mismo un sujeto último*. Esta precisión, lejos de validar la tesis logicista, la refuta. Recuerda que siempre es necesario considerar un elemento fundamental extra-lógico para llegar a la sustancia individual: la concreción del sujeto. ¿Se trata de un límite inherente a la doctrina de la sustancia individual, tal como fue formulada en la época del *Discurso de metafísica*? ¿Fracasaría en cumplir sus promesas, marcando un progreso en definitiva modesto con respecto a Aristóteles y los escolásticos?

---

<sup>242</sup> “*Concreto* es el ser que se mantiene por sí mismo, es decir, que no está en otro, como en un sujeto, como caliente. Al contrario del [ser] *abstracto*, como el calor. La sustancia es un *concreto* completo, como algún hombre, por ejemplo, César” (Texto fechado entre el verano de 1680 y el invierno de 1684/85?, A, VI 4-A, 400).

<sup>243</sup> “La noción *plena* comprende todos los predicados de la cosa, p. e., el calor; [la noción] *completa* [comprende] todos los predicados del sujeto, por ejemplo, esta [cosa] cálida; en las sustancias individuales coinciden”. (Carta a Arnauld del 4/14 de julio de 1686, A, II 2, 71; traducción de OFC 14, con modificaciones).

Podríamos sostener esta conclusión, considerando que Leibniz no logró definir de manera enteramente conceptual al individuo o, al menos, brindar los medios para tal definición. Sería necesario, en cierto modo, *salir del concepto* y referirse a un sujeto último concreto -dado, para nosotros los espíritus finitos, solo en la experiencia- para que su definición pudiera aplicarse y volverse válida. Se vería obligado a introducir o a presuponer en su doctrina un elemento extra-teórico. La naturaleza concreta o abstracta del sujeto es, en efecto, lo que determina la completitud o no de la noción y, en consecuencia, lo que es o no una sustancia individual. En rigor de verdad, no es a partir del hecho de que posea una noción completa que se puede concluir la individualidad sustancial, sino que es a partir de la concreción de un sujeto (que además es último) que se puede concluir que posee una noción completa -posesión que Leibniz considera la marca de la individualidad sustancial. El carácter concreto y último del sujeto es la condición de su completitud nocional y de su individualidad sustancial, y no a la inversa.

No obstante, la intención de Leibniz era pensar la determinación conceptual perfecta de un sujeto, que, en la medida en que fuese exhaustiva (aunque infinita), autorizaba a concluir de manera enteramente *a priori* que ese sujeto era una sustancia individual. ¿Fue finalmente incapaz de proporcionar el medio teórico para reconocer, sin salir del concepto, esa individualidad sustancial? Proporcionó ese medio, aunque este no pudo ser *meramente* lógico: primero, porque la regla del *praedicatum inest subjecto* se aplica tanto a las nociones completas como a las incompletas; en segundo lugar, porque no dice nada sobre la naturaleza de la conexión establecida entre el sujeto y el predicado, o más exactamente, sobre la modalidad del vínculo de inherencia en una proposición verdadera. Allí residen ciertamente los límites del instrumento lógico, como lo atestigua el artículo 13: en virtud de su universalidad, se aplica indistintamente tanto a las conexiones absolutamente necesarias (cuyo contrario implica contradicción) como a las conexiones necesarias *ex hypothesi* o por accidente (cuyo contrario es posible). Mientras que las primeras se basan únicamente en “las ideas puras y en el simple entendimiento de Dios”, las segundas se fundan también en los decretos libres de Dios y “la serie del universo”. El elemento extra-lógico que debe intervenir en la doctrina de la sustancia no es el sujeto concreto. Es de orden metafísico y hasta teológico: se trata de la contingencia, que encuentra su raíz en la libertad de Dios. Esta es la marca de la individualidad. ¿En qué sentido? Hay sustancia individual si existe una noción completa. Hay noción completa si el sujeto considerado no encierra solamente predicados “esenciales” o necesarios, sino también predicados “existenciales” o contingentes, es decir,

verdades de hecho que son infinitos en número y dependen de los decretos libres de Dios.<sup>244</sup> La diferencia con una especie proviene entonces únicamente de la relación con la voluntad divina. Como escribe Leibniz en su carta a Arnauld del 14 de julio de 1686:

Es que las nociones específicas más abstractas no contienen nada más que verdades necesarias o eternas, que no dependen de los decretos de Dios (...). Pero las nociones de las sustancias individuales, que son *completas* y capaces de distinguir su sujeto, y que comprenden por consiguiente las verdades contingentes o de hecho, y las circunstancias individuales de tiempo, de lugar y otras, deben también comprender en su noción, tomada como posible, los decretos libres de Dios, tomados también como posibles, porque estos decretos son las principales fuentes de las existencias o de los hechos; en cambio las esencias están en el entendimiento divino, antes de la consideración de la voluntad.<sup>245</sup>

Leibniz da aquí efectivamente un criterio *a priori*, puramente conceptual, que permite distinguir una sustancia individual de lo que no lo es: la presencia en la noción del sujeto considerado, junto a atributos necesarios (que se encuentran también en las nociones específicas, como *hombre, esfera*), de una infinidad de atributos contingentes, que pertenecen a las verdades de hecho (como *el vencedor de Darío y de Poro, la esfera material colocada sobre la tumba de Arquímedes*), y a partir de los cuales es posible deducir todo el universo. Circunstancias, relaciones espaciales y temporales, relaciones intersubjetivas se vuelven “internas” al concepto. En este caso, no es a partir de la concreción del sujeto que se derivan la noción completa y la individualidad sustancial, sino que es a partir de la noción completa (en tanto incluye predicados contingentes) que se concluyen la individualidad sustancial y la concreción del sujeto (la certeza de estar ante un concreto). Evidentemente, este criterio *a priori* solo está verdaderamente al alcance de Dios, en virtud de su omnisciencia; aunque los espíritus finitos pueden saber que las especies no son sustancias individuales, debido a su carácter abstracto, y presumir que los sujetos últimos y concretos, de los cuales conocen propiedades contingentes por la experiencia, son individuos.

Leibniz parece haber logrado constituir una doctrina de la sustancia que permite, en derecho, un conocimiento del individuo por conceptos (sin pasar por la experiencia). Sin

---

<sup>244</sup> Ver *De Libertate, Fato, Gratia Dei* (entre comienzos de 1686 y el invierno de 1686-1687), (A, VI 4-B, 1600-1601); *Specimen inventorum* [...] (1688?), (A, VI 4-B, 1619-1620).

<sup>245</sup> (A, II 2, 70-71. Traducción de OFC 14, p. 55, con modificaciones según la versión francesa del autor). “En sus *Observaciones sobre la carta del Sr. Arnauld* (...) (fechadas en junio de 1686), Leibniz compara la noción “incompleta” de la esfera en general, en la cual se hace abstracción de toda circunstancia singular, con “la noción de la esfera que Arquímedes hizo poner sobre su tumba”, la cual está perfectamente acabada, ya que “además de la forma de la esfera, entra en ella la materia de la que está hecha, el lugar, el tiempo, y las demás circunstancias que, en un continuo encadenamiento, desarrollarían toda la serie del Universo, si se pudiera proseguir todo lo que estas nociones contienen. Pues, la noción de esta parcela de materia de la que esta esfera está hecha, lleva consigo todos los cambios que ha sufrido y que un día sufrirá” (A, II 2, 45-46; traducción: OFC 14, p. 37).

embargo, restan algunas consideraciones: 1. este conocimiento está de hecho reservado a Dios; 2. la noción completa proporciona una *marca* [nota] de la individualidad sustancial y un *criterio* posible para distinguir la sustancia, sin que por ello se enuncie verdaderamente su naturaleza; 3. la posesión de tal noción, por consiguiente, no permite ir más allá de una definición simplemente nominal de la sustancia; 4. la doctrina de la sustancia, tal como se presenta en el artículo 8 del *Discurso de metafísica*, supone la acción (de las criaturas) más que demostrarla -y por ello no cumple la función que se esperaba inicialmente;<sup>246</sup> 5. su elaboración supone la introducción de elementos no estricta ni exclusivamente lógicos: a saber, consideraciones metafísicas (la contingencia) y teológicas (los decretos libres de Dios). Como resultado de ello, tenemos la siguiente consecuencia: la noción de sustancia pierde su estatus de objeto verdaderamente primero de la filosofía, debido a su dependencia directa respecto de otras tesis leibnizianas más fundamentales.

Este artículo fue publicado originalmente en francés Makovský 2019. Agradezco sinceramente a Federico Raffo Quintana por la traducción del texto al español, así como a Óscar Esquisabel y Griselda Gaiada por su revisión y sus observaciones.

## BIBLIOGRAFÍA

- Alberto Magno (1890), *Opera omnia*, Paris: Louis Vivès.
- Aristóteles (2022), *Metafísica*, Buenos Aires: Colihue.
- Aristóteles (2009), *Categorías*, Buenos Aires: Colihue.
- Di Bella, S. (2005), *The Science of the Individual: Leibniz's Ontology of Individual Substance*, Dordrecht: Springer.
- Goclenius (1613), "Suppositare, et suppositum", en *Lexicon Philosophicum*, Francfort, p. 1107.
- Leduc, C. (2010), *Substance, individu et connaissance chez Leibniz*, Montréal: Presses de l'Université de Montréal.
- Leibniz, G. W. (1923), *Sämtliche Schriften und Briefe* (ed. Deutsche Akademie der Wissenschaften). Darmstadt / Leipzig / Berlin: Akademie-Verlag. [Citado como A, seguido de la serie (en números romanos), del tomo (en números arábigos) y del número de página].
- Leibniz, G. W. (1948), *Textes inédites d'après les manuscrits de la bibliothèque provinciale de Hanovre* (publicados y anotados por Gastón Grua), Paris: PUF, 2vols. [Citado como Grua, página].

---

<sup>246</sup> La doctrina de la sustancia individual debía servir para distinguir las acciones de Dios de las de las criaturas (art. 8).

- Leibniz, G. W. (1982), *Escritos Filosóficos* (edición de Ezequiel de Olaso; notas de Ezequiel de Olaso y Roberto Torretti; traducciones de Roberto Torretti, Tomás E. Zwanck y Ezequiel de Olaso). Buenos Aires: Charcas. [Citado como Olaso].
- Leibniz, G. W. (2004), *Discours de métaphysique suivi de Monadologie et autres textes*, París: Gallimard.
- Leibniz, G. W. (2007), *Obras filosóficas y científicas*, Granada: Comares.
- Makovský, J. (ed.) (2019), *Leibniz et leibnizianismes*, Praga: Filosofický časopis.
- Pereira, B. (1585), *De communibus omnium rerum naturalium principiis et affectionibus*, Roma.
- Piro, F. (2011), “L’action des créatures et le concours de Dieu chez Leibniz : entre trans-creationnistes et durandiens”, en Rateau (2011, pp. 79-93).
- Rateau, P. (2017), “Malebranche dans le *Discours de métaphysique* : à propos des notions de Dieu et de perfection”, en Li (2017, pp. 707-719).
- Robinet, A. (1955), *Malebranche et Leibniz. Relations personnelles*, París: Vrin.
- Rutherford, D. (1995), *Leibniz and the Rational Order of Nature*, Cambridge: Cambridge University Press.

## Leibniz “defensor” de las mujeres en la *Querelle des femmes*

Concha Roldán<sup>247</sup>

Instituto de Filosofía del CSIC (España)  
Presidenta de la Sociedad española Leibniz (SeL)  
Presidenta de la Red española de Filosofía (REF)  
Presidenta de la Red Iberoamericana de Filosofía (RIF)  
[concha.roldan@cchs.csic.es](mailto:concha.roldan@cchs.csic.es)

### 1. Sentido del título y marco histórico-filosófico de este trabajo: *Querelle des femmes* y “filosofía para damas”

En los orígenes de la modernidad tuvo lugar en toda Europa un movimiento reivindicativo de “mujeres sabias” que reclamaban libertad e igualdad, la denominada *Querelle des femmes*<sup>248</sup>. En el siglo XVIII cristalizaron estas demandas en las conocidas vindicaciones de derechos y la adquisición de una ciudadanía “activa” de autoras como Olympe de Gouges o Mary Wollstonecraft, pero éstas habían sido precedidas a lo largo del siglo XVII de muchas solicitudes individuales de mujeres que solicitaban la oportunidad de dedicarse al estudio de la filosofía o de las ciencias, recibiendo para ello las mismas enseñanzas que los varones en las escuelas y universidades públicas que empezaban a institucionalizarse, y también la posibilidad de ejercer luego esas profesiones para las que se formarían. Fue un movimiento lento y arduo de múltiples mujeres que lucharon solas y que se oponía -y aún se sigue oponiendo- al consolidado perjuicio patriarcal de una República de las letras que se estaba construyendo reservada por unos varones que se consideraban superiores “por naturaleza”. No olvidemos que hablamos de una época en la que hubo que empezar por demostrar que las mujeres eran seres humanos, aspecto que querían poner en duda algunos anónimos de la época.<sup>249</sup>

---

<sup>247</sup> Concha Roldán es Profesora de investigación en el Grupo *Theoria cum Praxi* del Instituto de Filosofía del CSIC. Becaria Humboldt en la TU-Berlín con Hans Poser (1997). Directora del Instituto de Filosofía entre 2008 y 2023, actualmente es Presidenta de la Sociedad española Leibniz para estudios del Barroco y la Ilustración (SeL), de la Asociación GENET (Red transversal de Estudios de Género), de la Red española de Filosofía (REF) y de la Red Iberoamericana de Filosofía (RIF). Fue galardonada en el Congreso Mundial de Filosofía (Roma, 2024) con el Premio Elisabeth de Bohemia a la trayectoria académica. Sus publicaciones versan sobre filosofía moderna, Ilustración, filosofía de la historia, ética y filosofía política; entre las dedicadas a Leibniz cabe destacar los libros: *G.W. Leibniz. Escritos en torno a la necesidad, el azar y el destino* (Tecnos, 1989) y *Leibniz en el mejor de los mundos posibles* (EMSE EDAPP 2015, 2ª ed. 2020).

<sup>248</sup> Suscribo la tesis fundamental de Gisela Bock y Margarete Zimmermann (1997) y también la tesis inicial de Gisela Engel y de su círculo de trabajo, según la cual “la nueva definición de las relaciones entre los géneros recibe un lugar central en los procesos modernos de formación del estado y la sociedad” (2004, p. 9).

<sup>249</sup> Muy conocido fue el anónimo *Disputatio nova contra mulieres, Qua probatur eas Homines non esse*, que circulaba por Alemania a comienzos de 1595. Contra este escrito publicó en febrero de 1595 Simon Gedicke en Leipzig su *Defensio sexus muliebris, opposita futilissimae disputationi recens editae, qva suppresso autoris & typographi nomine, blasphemè contenditur, Mulieres homines non esse*.

Parto, pues, en este trabajo de la tesis de que hubo una “disputa de las mujeres” que se originó al mismo tiempo que la “república de las letras”<sup>250</sup> europea y que generó muchos textos de la primera modernidad en los que se cultivan discursos –tanto en el campo teológico, como en el filosófico, jurídico, médico o literario, que polemizan sobre la “naturaleza” de la mujer y del varón, sobre la igualdad y sobre la jerarquía entre los sexos, y con ello, al mismo tiempo, sobre sus papeles sociales. Una “polémica de los sexos” en la que hubo muchos varones detractores, pero también algunos defensores, como veremos.

Por otra parte, la sociedad de la época demandaba una mayor difusión, accesibilidad y popularización de los conocimientos científicos, filosóficos, literarios y artísticos en general, en un movimiento que fue caracterizado de “filosofía popular”<sup>251</sup>, en cuya línea habría que situar la denominada “filosofía para damas”<sup>252</sup> o “filosofía en el tocador”, desde cuyo ideario escribió Fontenelle su famoso *Entretiene sur la pluralité des mondes* haciendo la astronomía “accesible” (obra que Leibniz tenía en su Biblioteca, si bien sin anotaciones o *Marginalia*). En general, puede afirmarse sin faltar a la verdad que la finalidad esencial de la denominada “filosofía para damas” no era precisamente transmitir a las mujeres una formación filosófica o científica porque fueran en sí mismas dignas de ella, sino más bien porque habían de servir de medio para que los varones (niños, esposos) obtuviesen de ello una utilidad moral, es decir, pudieran perseguir su perfeccionamiento a costa de las mujeres, mientras que se mantuviera la polaridad sexual. Puesto que las mujeres eruditas *reales* eran consideradas como excepciones o –sic- seres degenerados, fue desde el comienzo la idea *ficticia* de la mujer erudita una quimera, la cual representaba una virtud femenina en la que la razón y la moral se ponían al servicio de las representaciones y necesidades masculinas. Lejos de Leibniz, por el contrario, querer hacer adaptaciones de la filosofía para las damas: Leibniz mantiene entrevistas personales e intercambios epistolares con las princesas y con algunas intelectuales como María de Brinon, *Madame d'Épinay*, *Lady Masham* o *Madeleine de Scudéry*, porque eran personas interesadas en temas teológicos, científicos, filosóficos o literarios, como podían serlo Pierre Coste, los hermanos Bernoulli, John Toland o Paul Pellison –por mencionar solo algunos. Y con el mismo reconocimiento que menciona a Mercurius van Helmont, citará también

---

<sup>250</sup> Cf. al respecto Roldán (2019). La República de las letras constituía un *Estado* intelectual supranacional en el que a sus súbditos se les ofrecía la posibilidad de superar las barreras temporales a través de la inmortalidad conseguida por medio de la gloria, entrando en diálogo tanto con los antiguos clásicos como con la posteridad (Roldán 2008a, p. 457ss.).

<sup>251</sup> A precisar estas cuestiones de la transmisión y popularización del conocimiento, así como la exclusión de las mujeres del mismo dedico mi trabajo Roldán (2008). Allí muestro también la inferiorización de las mujeres que se lleva a cabo con la “filosofía para damas” y lo que he denominado “jibarización del conocimiento” y la reivindicación de una filosofía hecha por mujeres en plano de igualdad.

<sup>252</sup> Desarrollo el tema de la difusión de los conocimientos y la filosofía para damas en Roldán 2013.

*elogiosamente en plano de igualdad a Lady Connway o Anna Maria van Schurman, como veremos.*

A mi entender, fue también este el movimiento de popularización de los saberes en el que se desarrollan los salones de la aristocracia y burguesía emergente, donde las mujeres harán de la necesidad virtud y se “llevarán a casa”, al espacio doméstico permitido, las reuniones intelectuales, esos *espacios fronterizos*<sup>253</sup> entre lo público y lo privado donde las mujeres, en cuanto organizadoras de esos encuentros, podían participar en las discusiones científicas, filosóficas o literarias de las que eran excluidas en los lugares institucionales del saber.<sup>254</sup> Algunas de las mujeres de la nobleza y alta burguesía que mantendrán intercambio epistolar con Leibniz regentaron sus propios salones (Catalina de Vivonne -conocida como Mme. de Rambillet tras su matrimonio- que fundó el primer salón en París en 1608, Mlle. Madeleine de Scudérie y Mme. de La Fayette), otras frecuentaron los de las anteriores, como es el caso de Mme. de Sévigné, conocida en la época por sus hermosas cartas,<sup>255</sup> que circulaban a pesar de ser privadas.

## **2. Enemigos y defensores de las mujeres en los orígenes de la modernidad: polaridad sexual y desigual acceso al conocimiento**

Este es precisamente el título que Gustave Reynier puso a su libro en la aurora del siglo XX: *La mujer en el siglo XVII: sus enemigos y defensores*,<sup>256</sup> el cual comenzaba con la observación de que en todos los tiempos y en todos los lugares ha habido una “disputa de las mujeres”, en la que las mujeres denuncian la limitación arbitraria de su campo de actuación y los varones, con sarcasmo y juramentaciones de grupo, intentan encorsetarlas en el marco fijo y tradicional de “la costumbre”. La opinión mayoritaria -devenida prejuicio- se apoyaba en las diferencias biológicas para otorgar a partir de ellas tanto capacidades y disposiciones naturales como repartición de tareas y prohibiciones morales y legales; repartición en que a la vez que se rebajaban los talentos intelectuales de las mujeres, se obligaba a éstas a asumir las tareas de cuidado (de los maridos, la prole, los enfermos, los ancianos) y se les impedía hacer desempeño

---

<sup>253</sup> Tomo la expresión de Oliva Blanco 1988-1992, p. 77.

<sup>254</sup> Los Salones y sus *salonnières* surgirán en el siglo XVII en Francia y se extenderán en el XVIII por todas las capitales europeas. Cf. Roldán 2013.

<sup>255</sup> Son sobre todo cartas a su hija Françoise-Marguerite, condesa de Grignan, al separarse de su madre en 1671. Hay versión castellana de una selección de esas misivas a cargo de Laura Freixas (*Cartas a la hija*, ed. Periférica), donde se refleja la vida cultural de la época y las intrigas palaciegas de la corte de Luis XIV; testigo privilegiado, pues Mme. de Sévigné (1626-1696) fue amiga de Mme. de Maintenon (segunda esposa del rey), Mlle. De Montpensier (prima hermana del mismo), además de Mme. de la Fayette, de cuyo círculo -La Rochefoucauld, o los poetas Saint-Pavin, Marigny y Montreuil- era íntima.

<sup>256</sup> Cf. *La Femme au XVII siècle: Ses ennemis et ses défenseurs*, Paris, 1929, p. 3.

profesional público alguno sino a través de sus tutores varones (padres, esposos, hermanos, hijos).

Hubo muchas mujeres que en el siglo XVII -e incluso en siglos anteriores- escribieron para defender la causa de las mujeres empleándose en demostrar que no existe una incapacidad natural que las impida dedicarse a la adquisición de conocimientos ni a intervenir en los asuntos públicos, sino que esa imposibilidad procede de las leyes convencionales que los varones en el poder han querido establecer. Fue el caso de dos mujeres intelectuales que fueron famosas en la época, Marie Jars de Gournay y Anna Maria van Schurman, y que pudieron demostrar en sus escritos que las mujeres tienen las mismas capacidades que los varones para dedicarse al estudio e incluso defender su igualdad para la participación en la vida pública. Mencionaremos aquí como ejemplo las publicaciones de ambas autoras que aparecen registradas en la correspondencia epistolar de Leibniz<sup>257</sup>: de Gournay el *Égalité des hommes et des femmes* (1622)<sup>258</sup> y *Les advis, ou les presens de la Demoiselle de Gournay* (1634), y de la Schurman la *Dissertatio de ingenii muliebris ad doctrinam et meliores litteras aptitudine* (1641) y *Question célèbre s'il est nécessaire ou non que les filles soient sçavantes* (1646). Ambas consiguieron firmar sus escritos con su nombre, si bien muy apoyadas por sus tutores, Michel de Montaigne y André Rivet, respectivamente. En una época defensora del humanismo, Gournay subraya en su argumentario que “el ser humano no es ni varón ni mujer” (recurriendo a la distinción escolástica de que la sexualidad es “*secundum quid*” y Schurman, en la estela del dualismo cartesiano que también defiende Poullain de la Barre, afirmará que “la inteligencia no tiene sexo”; pero todavía inmersas en la cultura religiosa de la época, ambas utilizan, además, estos argumentos para convencer al auditorio masculino de que el estudio no conducía a las mujeres ni a la impiedad ni a la pérdida del decoro; así dice Gournay que “para la Biblia cuentan igual varones que mujeres” y la Schurman que “ninguna ley divina prohíbe a las mujeres desarrollar su inteligencia”.<sup>259</sup>

Pero también se encontraban varones entre los denominados “defensores de las mujeres” en la modernidad temprana y, entre ellos, algunos reconocidos pensadores: algunos con tímidas

---

<sup>257</sup> Cf. A I 16, p. 284: Carta de Johann Michael Heineccius a Leibniz, 11 (21) Noviembre de 1698, probablemente un anexo con el siguiente título en alemán: Literatura sobre el tema “mujeres famosas”, cita de Gournay *Egalité* y Schurman *Dissertatio*. Cf. también A I 16, p. 298, carta de Leibniz a J. M. Heineccius de fin de noviembre 1698, donde Leibniz hace referencia a *Les advis*, que contiene una *Deffence de la poesie et du langage des poetes* (pp. Ibid., 361-422); también menciona Leibniz la edición de *Les Essais* (1635) de Michel de Montaigne, recordando que corrió a cargo de Marie de Gournay. Los títulos completos de las obras aparecen en el *Schriftenverzeichnis*, A I 16, 842 y 862.

<sup>258</sup> Puede consultarse en castellano junto con otros textos de M. de Gournay en: *Escritos sobre la igualdad y en defensa de las mujeres*, ed. de Montserrat Cabré i Pairet y Esther Rubio Herráez, Madrid: Clásicos del Pensamiento de Editorial CSIC, 2014.

<sup>259</sup> No me extendiendo aquí más sobre estas autoras. Pueden consultarse al respecto Roldán 1998 y 2001.

defensas en sus obras de la igualdad de las mujeres (Jacob Thomasius<sup>260</sup> o Wolff<sup>261</sup>), otros más decididas (Poullain de la Barre<sup>262</sup>, Christian Thomasius,<sup>263</sup> Condorcet o Theodor von Hippel<sup>264</sup>), cuyas teorías contribuyeron a construir el camino de la igualdad de varones y mujeres de la mano de aquellas pensadoras que en la época lucharon en solitario, como las mencionadas Marie de Gournay y Anna Maria van Schurman, lo mismo María de Zayas y Sotomayor<sup>265</sup> en España, o las más arrojadas en sus vindicaciones como Olympe de Gouges<sup>266</sup> o Mary Wollstonecraft.<sup>267</sup>

No hubo mucha resistencia para aceptar que “algunas mujeres” se dedicaran al estudio “como excepción” que siempre termina por confirmar la regla. Al fin y al cabo, siempre había habido mujeres excepcionales, independientemente de su rango, comparables en sublimidad con sus congéneres varones, tal y como se encargaban de recordar los catálogos de mujeres célebres,<sup>268</sup> que ya iniciara en el Renacimiento Christine de Pizan con su obra<sup>269</sup> sobre una

---

<sup>260</sup> Jakob Thomasius, maestro de Leibniz, escribió, junto con Johannes Sauerbrei y Jacob Smalcius, *De foeminarum eruditione*, 1671/76, donde defienden la igualdad de capacidades entre mujeres y varones, pero luego no aportan ninguna solución para que las mujeres puedan acceder al estudio, disponer de sus bienes o participar en la vida pública, puesto que lo impedía la ley, el famoso Edicto de Ulpiano.

<sup>261</sup> Christian Wolff mostró interés por un proyecto de “filosofía para damas” en Alemania (cf. École, 1983 y Roldán, 2008a), pero sobre todo lo que quería es que Mme. de Châtelet “fuera su apóstol en Francia”, traduciendo y presentando allí su obra -como había hecho con la de Newton. En este sentido escribió a Manteuffel en 1738 (Ostertag 1910, p. 17), explicitando el papel de las mujeres como “mediadoras” para la educación del género humano. Como vemos, demasiado débil defensa de la igualdad...

<sup>262</sup> François Poullain de la Barre, *De l'égalité des deux sexes. Discours physique où l'on voit l'importance de se défaire des Préjuguez*, Paris, 1673, p. 59. En España fue introducida la obra de Poullain de la Barre por Celia Amorós; cf. “El feminismo: senda no transitada de la ilustración”, 1997, p. 141-160.

<sup>263</sup> Hijo de Jakob, apostó por la igualdad de las mujeres en su *Einleitung zur die Vernunftlehre* (1691) no sólo dirigida a todas las personas “independientemente del rango”, sino también “independientemente del sexo”, tal y como precisa en la pág. 248 (*Ausübung der Vernunftlehre*).

<sup>264</sup> *Über die bürgerliche Verbesserung der Weiber* (1792). En 1774 había escrito von Hippel otro ensayo sobre el matrimonio con una más tibia convicción acerca de la autonomía femenina. Alcalde, comisario político y asiduo comensal de Kant en Königsberg, sus reflexiones no bastaron sin embargo para llevar al autor de las Críticas, conocido entusiasta de la Revolución Francesa, a apostar por la inclusión del género femenino en sus demandas éticas de universalidad y autonomía, lo que hubiera sido el desarrollo lógico de sus teorías, como demuestra el hecho de que se le atribuyera a Kant durante mucho tiempo la autoría del escrito de 1792 publicado anónimamente por Hippel. Cf. al respecto Roldán 2008b y Roldán 1995 u.a.

<sup>265</sup> María de Zayas y Sotomayor (1590-1661?) incluye en sus *Novelas ejemplares o amorosas (Decameron español)* algunas denuncias de la opresión que las mujeres reciben por parte de los hombres, rebelándose sobre una situación social que les vedaba la adquisición de conocimientos. Cf. Martín-Gamero (1975, p. 23-25).

<sup>266</sup> *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne* (1791, reciente ed. en castellano de Julia Sevillano Merino, en ed. Pireo: Valencia), que dio a la imprenta para completar la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* que acababa de ver la luz (26 de agosto de 1789) tras la Revolución Francesa. Cf. el artículo X: “Si la mujer tiene el derecho de subir al cadalso, también ha de concedérsele el derecho a hablar desde la tribuna pública”. Fue decapitada el 4 de noviembre de 1793 por el Régimen del Terror.

<sup>267</sup> Una vindicación de los derechos de la mujer (*A Vindication of the Rights of Women*, ed. de Sylvana Tomaselli, University Press, Cambridge, 1995).

<sup>268</sup> Cf. por ejemplo el famoso texto de Cornelio Agrippa de Nettesheim (1486-1535): *De nobilitate et praecellentia foeminei sexus* (1529). Sobre la excelencia de las mujeres escribiría también Lucrezia Marinella, *Le Nobilta et Eccellenze delle Donne: et i Diffetti e Mancamenti degli Huomini*, Venezia 1600

<sup>269</sup> Cf. *Le Livre de la Cité des Dames* (1405) con el que la autora contesta públicamente a los ataques de Guillaume de Lorris en su *Roman de la Rose* (1280), novela editada y desarrollada por Jean de Meung (1285)

ciudad ideal de mujeres en la que alegóricamente va mencionando un nutrido elenco de figuras femeninas ilustres para contraargumentar las alusiones misóginas de autores clásicos como Ovidio. La excepción se acepta porque en el fondo la excelencia que define contraviene la igualdad, lo mismo que la inferioridad, cuando lo que se está demandando es una situación de “equipolencia” -como ha subrayado Celia Amorós-<sup>270</sup> de mujeres y varones en la sociedad.

Un coetáneo de Leibniz, Gilles Ménage, publicó también en 1690 -dos años antes de morir- un elenco de mujeres ilustres, titulado *Mulierum philosopharum*, quizá el primero referido a mujeres filósofas y que quiso dedicar a Anne Dacier.<sup>271</sup> Además de frecuentar los salones de sus amigas Mme. de La Fayette, Mme. de Rambouillet y Mlle. De Scudéry, Ménage regentaba un salón propio junto con Paul Pellison, a la sazón también corresponsal de Leibniz, que denominaba “Mercuriales” por reunirse los miércoles. Parece que Leibniz no encontró tiempo en su visita parisina (1672-1676) para acudir a muchas reuniones de sociedad, aunque conoció indirectamente a Ménage, cuya obra sobre los *Orígenes de la lengua francesa* cita en varias ocasiones.<sup>272</sup>

### 3. Leibniz “defensor” de las mujeres

En las siguientes páginas intentaré mostrar por qué hemos de contar a Leibniz entre los “defensores de las mujeres”. Leibniz no escribe ningún ensayo sobre la igual capacidad de las mujeres para el estudio, como lo hicieran sus coetáneos Jakob Thomasius o Poullain de la Barre, ni aparece citado entre los filósofos que defendieron las vindicaciones de las mujeres en la época, pero tanto sus teorías filosóficas y científicas como sus acciones, jurídicas, diplomáticas y políticas, contemplan siempre un horizonte de igualdad y libertad para las mujeres: no en vano su lema fue *Theoria cum praxi*.<sup>273</sup> Para los pensadores y pensadoras de los orígenes de la Modernidad la lucha contra los prejuicios debía incluir los “argumentos de autoridad” que no resistieran el paso por “el tribunal de la razón”. Pero junto al

---

donde se defendían los usos amorosos misóginos del medievo y que dio lugar a una importante polémica en la época, anticipadora de la *querelle des femmes* a la que empezamos haciendo mención.

<sup>270</sup> Cf. al respecto Amorós, 1997, u.a.

<sup>271</sup> Anne Le Fèvre (1647-1720), filóloga clásica y traductora al francés de las obras de Homero y Marco Aurelio, entre otros. Hija del filósofo Tanneguy Le Fèvre, se separa de su marido, el librero Jean Lesnier, y se va a vivir a París con André Dacier, miembro de la Real Academia Francesa, de quien tomará el apellido. A ella se referirá Kant despectivamente en sus *Observaciones sobre lo bello y lo sublime*, junto a Émilie de Châtelet, cuando dice “que sólo les haría falta una buena barba para ser varones” (Ak II, 229). Cf. al respecto Roldán 1995 y 2008b.

<sup>272</sup> Cf. al respecto carta a Papebroch 27 Diciembre (6 Enero) 1699 (A I 16, p. 413), donde cita el “Etymologicon Sanctorum Menagiano...”. El libro de Ménage había sido reeditado póstumamente en 1694 bajo el título *Dictionnaire etymologique, ou Origines de la langue française*.

<sup>273</sup> Cf. Roldán 2010. Sin embargo, Kant, heredero del lema “theoria cum praxi”, no sabría tender aquí el puente entre teoría y práctica para reivindicar la autonomía y libertad de las mujeres (Roldán 1995).

auge del racionalismo hay que subrayar también la creciente importancia de la razón práctica, que alcanzará su cénit en la Ilustración: “actuar contra la razón, significa actuar contradictoriamente”. Por ello, los escritos de los defensores de las mujeres se dirigirán sobre todo a la crítica de las contradicciones internas de la opresión del género femenino, sobre todo cuando las mismas proceden de supuestas reflexiones filosóficas. Con todo, el reconocimiento de la igualdad real y de los derechos cívicos de las mujeres fue y sigue siendo un hueso duro de roer en la historia de la filosofía.

A continuación, mencionaré algunos de los puntos fundamentales que nos permiten hacer esta afirmación y situar a Leibniz entre los partidarios no solo del derecho de las mujeres a la erudición y el estudio de las ciencias, sino también de la defensa del desempeño público de las profesiones, más allá de su rol como madres y esposas.

### **3.1. El intercambio epistolar con mujeres de la época: nobles, eruditas, burguesas y “mujeres corrientes”**

Quiero empezar agradeciendo a Gerda Utermöhlen, colaboradora ya fallecida del Leibniz-Archiv y de la edición de la Academia, sus aportaciones pioneras y fundamentales sobre la correspondencia mantenida por Leibniz con diversas mujeres de la época, rescatando en sus artículos no solo los intercambios epistolares con las princesas, a los que se había dedicado ya mucha atención en las ediciones anteriores de Leibniz (como O. Klopp o Foucher de Careil), sino también con diversas intelectuales destacadas en el mundo de la filosofía o la literatura o incluso con mujeres de la emergente burguesía -sobre todo viudas que le piden consejo para poder reclamar sus bienes- o lo que podríamos denominar “mujeres corrientes”, bien entendido el privilegio que en la época aún suponía el saber leer y escribir; de hecho varias cartas son caligráficamente ilegibles y Leibniz va “traduciendo” entre líneas a lenguaje comprensible su contenido, aunque, en honor de la verdad, hay que decir que esto ocurre también con algunos de sus corresponsales varones.

No me interesa centrarme aquí en la estadística de sus corresponsales-mujeres; valga recordar que, como señala Utermöhlen<sup>274</sup>, entre los más de mil cien corresponsales de Leibniz en dieciséis países diferentes encontramos solo un dos por ciento de mujeres, lo que sería fiel reflejo de la sociedad del momento, que excluía a las mujeres del estudio de las ciencias convirtiendo la República de las letras en un estado masculino. Pero si nos centramos en la correspondencia con princesas y mujeres de la nobleza, el porcentaje de

---

<sup>274</sup> Cf. Utermöhlen 1980, pp. 220-223.

mujeres con las que Leibniz mantiene intercambio epistolar se eleva a un 39 por ciento, entre las que podemos mencionar a Sophie de Hannover, su hija Sophie Charlotte -bajo cuyo reinado se fundó la primera Academia de Berlín-, sus hermanas Elisabeth -Abadesa de Herford y también corresponsal de Descartes-, Louise Hollandine -pintora vocacional que termina convirtiéndose en Abadesa de Maubuisson-, y Henriette Marie; las hijas del Duque Johann Friedrich, Charlotte Felicitas y su hermana Wilhelmine Amalie -que llega a ser la esposa del emperador Joseph I; las nietas de Anton Ulrich de Wolffenbüttel: Elisabeth Christine -esposa del Kaiser Karl VI- y su hermana Charlotte -casada con el zar Alexej-; o Liselotte von der Pfalz, con quien le pone en contacto su tía Sophie de Hannover... Gran parte de la correspondencia esta ya disponible en la Edición de la Academia y mucha de ella puede consultarse también Online; es de una gran riqueza, pues no sólo aparecen cuestiones políticas, si no que se comentan cuestiones culturales o incluso sobre la moda o los gustos culinarios del momento. Es obvio que Leibniz trata en esta correspondencia “con sus superiores jerárquicas” y que intenta servirse de su mediación para que influyan en sus esposos a fin de poder publicar sus libros, desarrollar sus planes diplomáticos y científicos, como la creación de bibliotecas o la fundación de Academias,<sup>275</sup> pero también aflora un sentido humano en el que se materializan las convicciones leibnizianas de “ponerse en el lugar de la otra” o descubrir las idiosincrasias individuales de cada una de sus interlocutoras.

Tampoco es este el lugar para hacer un estudio pormenorizado del contenido de las cartas.<sup>276</sup> Valga como botón de muestra la mención de algunos de los temas fundamentales o recurrentes en las cartas con las princesas o con las mujeres eruditas: la promoción de la ciencia (sobre todo la promoción de las Academias), el intercambio filosófico o las cuestiones políticas y religiosas que revertían en el engrandecimiento de Alemania a la vez que se promovía una federación europea o la persecución de la paz mundial. A Leibniz le interesa difundir su filosofía monádica y convencer de su importancia a otros filósofos del momento (Locke, Descartes, Spinoza, Newton, Bossuet, etc.), de forma que el intercambio filosófico hará que muchas veces se entrelacen o multipliquen las cartas con otras mujeres o con otros interesados o especialistas varones, como por ejemplo en el caso de Damaris Masham<sup>277</sup> y

---

<sup>275</sup> Sobre un desarrollo de los aspectos filosóficos, políticos y científicos del pensamiento de Leibniz, puede consultarse Roldán 2020.

<sup>276</sup> Me consta que algunas estudiosas de Leibniz como la italiana Marguerita Palumbo (Universidad de Roma) o la española Marisol De Mora (profesora emérita de la Universidad del País Vasco) llevan tiempo trabajando sobre ello; espero que pronto salgan a luz sus publicaciones. Cf. otros de De Mora 1998 y 2001.

<sup>277</sup> La teóloga y filósofa Damaris Cudworth Masham (1659-1708) era hija del filósofo platónico Ralph Cudworth y publicó de manera anónima dos obras que aún se conservan: *A Discourse concerning the Love of God* (1696) y *Occasional Thoughts in reference to a Vertuous or Christian Life* (1705). En doce cartas -editadas en A II 4 y todas traducidas al castellano en las *Obras Filosóficas y científicas* de Leibniz- asistimos a un

“las filósofas inglesas” -como dice Leibniz- en su relación con la filosofía de Locke; o las cartas con la princesa Caroline von Ansbach -princesa de Gales- en su intención de traducir su *Teodicea* al inglés sin que cayera en manos de newtonianos y que finalmente le puso en relación con Clark, desarrollando un importante equilibrio epistolar; o la correspondencia con Luise Hollandine -Abadesa de Maubuisson- y su secretaria Marie de Brinon sobre la reunificación de las Iglesias, que se ramifica y relaciona con la correspondencia con Molano y Rojas Spínola. O mil otras relaciones interesantes que se abren como la correspondencia con Madeleine de Scudéry que se desarrollará gracias a que Marie de Brinon la ponga en contacto con Leibniz -lo mismo que hace con Paul Pellison-, abriendo la oportunidad de múltiples conversaciones literarias sobre la obra de Scudéry y también de Paul Pellison (contertulio del salón de Guilles Ménace) y también acerca del “amor puro” o desinteresado, que triunfa en la época. La correspondencia Leibniziana es como una relación interminable de macromundos y micromundos, en los que entramos y ya no podemos salir, enredándonos en mil y una redes de relaciones interdisciplinarias e internacionales... Ojalá que este artículo se multiplique en muchas otras investigaciones.

### **3.2. Mención elogiosa de mujeres pensadoras y filósofas, más allá de la correpondencia**

El intercambio de cartas de Leibniz con las mujeres de su época refleja, independientemente de su alcurnia, un reconocimiento, respeto y trato de igualdad que nuestro autor transmite, más allá de los intercambios epistolares, a una época que no fue precisamente amable con las mujeres que se habían atrevido a robar ese fuego de los dioses que es el saber o que osaban contravenir los mandatos de la naturaleza que las había destinado por la peculiaridad de su biología a procrear y cuidar de la prole – y por analogía del resto de la humanidad.

A mi entender, hemos de buscar el origen de este reconocimiento en el universalismo ético de Leibniz, en su convicción filosófica de que no hay ninguna diferencia entre en intelecto masculino y el femenino, de lo que se deduce que no puede excluirse a las mujeres de la educación, máxime si se les quiere encargar la educación de la descendencia o incluso del género humano. En esto se aleja Leibniz de las teorías pedagógicas al uso que defendían educar a las mujeres solo en las tareas del hogar -los hijos, la cocina, “un poco de cuentas”

---

intercambio sobre la importancia de la ley de continuidad, la armonía preestablecida, los animales y el mecanicismo, el platonismo o las naturalezas plásticas, amén de la filosofía de John Locke, a quien había conocido probablemente a través de Eduard Clarke y a quien le unía una gran amistad. Lady Masham aparece también profusamente mencionada en la correpondencia entre Leibniz y Pierre Coste.

para llevar la casa y “algo de latín para entender poder rezar”-. Leibniz se aproximaba en esto al pedagogo de la Reforma, Amos Comenius, quien en su *Didáctica magna* argumenta que “no hay ninguna razón suficiente para excluir al sexo débil del estudio de los saberes, ya sean estos en latín o en lengua vernácula, puesto que son en la misma medida que los varones imagen de Dios...¿por qué hemos de darles acceso al abecedario, para luego prohibirles el acceso a los libros?”.<sup>278</sup> También su correspondiente y correspondiente de John Locke, la teóloga y filósofa Damaris Masham, fue defensora de la educación igualitaria de las mujeres. En su universalismo se distancian los tres de François Fénelon, quien en su *Éducation des filles* (1687) propone solo una buena educación -incluyendo el latín- para las mujeres de clases altas, dejando para el resto un mero aprender a leer y escribir correctamente (lo que Comenius denominaba “el abecedario”). Fénelon perteneció en un primer momento al círculo de Bossuet, pero a partir de 1688 conocerá a dos correspondientes de Leibniz Mme. de Maintenon -segunda esposa de Luis XIV- y Mme. Guyon,<sup>279</sup> que le pondrá en contacto con el quietismo.

A pesar de su tratamiento diplomático de la cuestión en el mencionado intercambio epistolar con Nicaise, lejos de Leibniz el hacerse adepto de una convicción religiosa que abogara por la pasividad y la anulación de la propia voluntad en la relación divina. Su “dinamismo” -tanto en filosofía como en física- estará más próximo de un pensamiento “vitalista”, como en el de Anne Finch Conway, una de las personas a quienes más elogiosamente mencionará en su obra a la vez que diplomáticamente coloca su propia filosofía en la cima. Podemos encontrar estas referencias a Conway tanto en la correspondencia con Thomas Burnett de Kemney en 1697<sup>280</sup> como con Damaris Masham en 1704.<sup>281</sup> Leibniz tuvo por primera vez conocimiento directo de la obra de Anne Conway,

<sup>278</sup> Cf. Utermöhlen 1980, pp. 221-22; nota 12 cita de D. Mahnke, *Der Barock Universalismus des Comenius*.

<sup>279</sup> Nicaise atacará a Fénelon y Cambrey en una carta a Leibniz de 16 de octubre de 1698 (A II 3, Nr. 84), en la que también mencionará despectivamente a Mme. de Guyon -amante del duque de Cambrey. Leibniz responderá el 23 de Diciembre (2 de enero) de 1699 a Nicaise (A II 3, Nr. 195) informándole de que no quiere tomar partido en la controversia entre Meaux -esto es, Bossuet- y Cambrey, y calificando a Mme. de Guyon de “visionaria orgullosa”.

<sup>280</sup> En carta de Leibniz a Thomas Burnett of Kemney del 24 de agosto/3 de septiembre de 1697, dice Leibniz: “Je vous ay marqué autres fois en quoy je diffère un peu moy même de Mons. Locke, et je seray bien aise d’en avoir un jour vostre sentiment. Les miens en Philosophie approchent un peu d’avantage de ceux de feu Mad. la Comtesse de Conway, et tiennent le milieu entre Platon et Democrite, puisque je croy que tout se fait mechaniquement comme veulent Democrite et des Cartes contre l’opinion de M. Morus et ses semblables. Et que neantmoins tout se fait encor vitalemment et suivant les causes finales, tout estant plein de vie et de perceptions[,] contre l’opinion des Democriticiens.” (A I 15, 450). Y en su carta de 18/28 de mayo de 1697 Leibniz insiste: “Il y a quelque chose dans les sentiments de feu Mad. La Comtesse de Conway qui me revient quoque ce soit avec bien des restrictions...” (A I 14, p. 224).

<sup>281</sup> En la primera carta a Lady Masham, donde Leibniz le da acuse el 14 de Enero de 1704 del envío de la obra de su padre, *Systeme Intellectuel*, podemos leer: “...lorsque j’ay l’honneur d’écrire à une Dame, si je ne savois où

*Principia Philosophiae Antiquissimae et Recentissimae*, en marzo de 1696 a través de Francis Mercury van Helmont, quien le visitó en Hannover llevándole en mano un ejemplar del libro de la condesa fallecida hacía ya en 1679. Van Helmont se quedó varios meses con Leibniz, teniendo la oportunidad de relatarle en sus encuentros matutinos diarios muchas cosas de la vida y la obra de esa “extraordinaria mujer que fue la Countess of Kennaway”<sup>282</sup>. Leibniz extiende también su reconocimiento a la filósofa inglesa fuera de la correspondencia, citándola en una de las dos obras cuya publicación aprobó en vida, los *Nuevos Ensayos sobre el entendimiento humano* (1705, NE I, 1), en el que intenta precisar su pensamiento metafísico y epistemológico frente al de John Locke.

Mucho se ha especulado sobre la posible influencia del pensamiento de Lady Conway en Leibniz, sobre todo en su acuñación del concepto de mónada<sup>283</sup>. Conway, Leibniz y muchos otros pensadores modernos tempranos -como es el caso de Spinoza- se alejan del planteamiento dualista y mecanicista de Descartes y comparten la idea de una armonía comprensiva, que podemos calificar como una interpretación “vitalista-energetista-unitaria del mundo”, según la cual, “todo tiene que ver con todo” y “todo repercute en todo”, aunque se encuentre situado a una gran distancia física. Anne Finch Conway, siguiendo la tradición neoplatónica, concibe la naturaleza como un organismo vivo y unitario en el que, como en cualquier organismo, no hay vacío, y se establecen relaciones intencionales de unas partes a otras aún a la máxima distancia. Los helmontianos o “filósofos químicos” completaron la especulación neoplatónica con el estudio de los fenómenos orgánicos, aportando cosas como el poder curativo de las plantas, la noción de enfermedad como desequilibrio, la curación por la simpatía, la explicación de la comunicación entre sustancias por la emisión de imágenes, etc. Y en Conway confluyen ambas tradiciones en su monismo sustancial y perceptivo de los “cuerpos-espíritus”. El pensamiento ecléctico de Leibniz está a mi entender fuera de duda y también que llega a su pensamiento monádico de manera independiente y coincidente con los elementos fundamentales de la filosofía de Conway, sin embargo, las reflexiones y argumentaciones que le conducen a sus teorías de la “armonía preestablecida” y de la “armonía universal” son mucho más complejas y sus razonamientos más sutiles; de ahí su

---

va la penetration des Dames Angloises, dont j'ay vû un échantillon dans l'ouvrage de feue Mad., la Comtesse de Connaway sans parler d'autres.” (A II 4, p. 187).

<sup>282</sup> Cf. Carta de Leibniz a Sofía, Septiembre de 1696 (A I 13 ; GP III, p. 176). Cf. al respecto carta de Leibniz a Thomas Burnett de Kemney del 7/17 de Marzo de 1696 (A I 12, p. 478).

<sup>283</sup> Un clásico al respecto es el artículo de 1979 escrito por Carolyn Merchant bajo el sugerente título “The Vitalism of Anne Conway: Its Impact on Leibniz's Concept of the Monad”, donde intenta poner de manifiesto la original aportación de la inglesa. Cf. también la introducción de Orio de Miguel (2004) y las referencias que allí hace a las comunes influencias del denominado “pensamiento hermético” en las filosofías de Van Helmont, Conway y Leibniz.

empeño en reconocer las similitudes de su pensamiento con el de la filósofa inglesa, aunque subrayando que “con restricciones”.

Podríamos desarrollar en este punto más referencias a algunas otras autoras con las que Leibniz mantiene correspondencia (como Madelaine de Scudéry) o las menciona en ellas (como Anna Maria van Schurman), pero cada una de ellas daría para uno o varios artículos en sí mismos. Baste llamar la atención que todas ellas comparten entre sí -y también con Leibniz- la suerte de pertenecer a una burguesía media-alta que dispone de una biblioteca familiar en la que sumergirse en el buceo autodidacta e incluso aprender idiomas y retórica de esta manera. Leibniz se puede poner muy bien en “el lugar de las otras”, incluso en la invisibilización que comparte el esforzado bibliotecario de Hannover con las autoras anónimas, por eso reduplica su reconocimiento por ellas.

### **3.3. Acciones jurídicas y políticas de Leibniz para conseguir el reconocimiento público de la valía intelectual y humana de las mujeres**

*Solo dos pinceladas para poner el broche a las reflexiones de este trabajo. Recordemos que Leibniz cree firmemente en el bien común y en el papel salvífico de la ciencia y la cultura para toda la humanidad, como se puso de manifiesto en sus proyectos de creación de Academias, apoyado por la electora Sofía de Hannover y, sobre todo, por su hija Sofía Carlota como reina de Prusia. Precisamente en este marco queremos mencionar una “acción política” llevada a cabo por Leibniz para que Marie Winkelmann von Kirch fuera contratada como colaboradora del Observatorio astronómico de la Academia de Berlín – la primera en ser fundada en 1701-, a la muerte de su anciano esposo von Kirch, el astrónomo responsable en el mismo, aunque era del dominio público que desde hacía años la encargada de hacer las mediciones astronómicas y los calendarios para las cosechas era Marie Winkelmann, hija de astrónomo y científica entusiasta, había tenido la oportunidad de formarse con el reconocido astrónomo, Christoph Arnold von Sommerfeld, hasta que tuvo que contraer matrimonio con Gottfried Kirch en 1692, para poder conservar cerca los instrumentos y libros que le permitieran seguir cultivando su gran pasión, y en Junio de 1702 se trasladó con él a Berlín, pues había sido nombrado primer astrónomo de la recién fundada Academia. Winkelmann trabajó en la Academia al lado de Kirch hasta la muerte de éste en 1710, siendo conocida como la "Kirchin"; uno de sus cometidos fundamentales en este período fue la confección de calendarios (en auge tras la aceptación protestante del calendario Gregoriano, a finales del siglo XVII) y diarios meteorológicos. Durante este periodo, tenía la costumbre de observar diariamente los cielos a*

partir de las nueve de la noche, tal y como escribe a Leibniz,<sup>284</sup> y en una de estas observaciones descubrió en 1702 un cometa previamente desconocido; esta contribución fue atribuida en la Academia a Kirch, hasta que se encontró entre las notas de éste que su esposa fue el único testigo de esta observación mientras él dormía.<sup>285</sup>

*Cuando la Kirchin quedó viuda,<sup>286</sup> Leibniz intentó por todos los medios que recibiera reconocimiento científico por la realización de su “trabajo no femenino” y se empeñó en que fuera recibida en la corte de Berlin. Leibniz escribió memorandos, solicitó entrevistas, abogó con cordura, suplicó justicia, pero sus argumentos no tuvieron éxito, porque chocó con el antiquísimo edicto de Ulpiano que impedía a las mujeres desempeñar ningún empleo público “por el mero hecho de ser mujeres”... El Secretario General de la Academia, Johann Theodor Jablonski, le comunica a Leibniz el 1 de Noviembre de 1710 que “si ya en vida de su marido se hacía mofa de que el Calendario de la Sociedad fuera elaborado por una mujer, ni que decir tiene cuán boquiabiertos quedarían ante una decisión como esa...”.*<sup>287</sup> Sin embargo, se permitió que la viuda continuara haciendo de tapadillo su trabajo a cambio de una habitación en el Observatorio y una pequeña pensión, a fin de poder ganar el sustento para su familia. En Octubre de 1712 fue acogida en el observatorio privado del barón von Krosigk, donde continuó realizando sus observaciones hasta la muerte de éste, en 1714. En 1716 recibió una invitación de Pedro el Grande de Rusia para trasladarse a Moscú con sus hijos Christfried y Christine, también dedicados a la astronomía, y trabajar allí en el Observatorio Nacional. Pero lo rechazó por habersele ofrecido a Christfried un puesto de astrónomo en la Academia de Berlín a la muerte del sucesor de Gottfried Kirch, Hoffmann. La Academia tenía sus reservas sobre las capacidades de Christfried Kirch (no tenía una buena formación teórica, ni era capaz de expresarse con la corrección suficiente en alemán o en latín), pero se pronunció en su favor al saber que se incorporaría a su puesto acompañado por su madre. Y este fue el destino de Marie Winkelmann hasta su muerte el 29 de diciembre de 1720, ser la astrónoma *de facto* de la Academia de Ciencias, pero sin reconocimiento oficial. Christfried necesitó todavía unos años para hacerse merecedor del título de astrónomo, que sólo se le concedió en 1728, pero su retrato quedó colgado en la Academia junto al de su padre, mientras de Marie Winkelmann no quedó rastro.

---

<sup>284</sup> Cf. Carta de Marie Winkelmann a Leibniz, Hannover Niedersächsische Landesbibliothek L Br. 473.

<sup>285</sup> Se conservan las notas de G. Kirch en el Observatorio de Paris: MS A.B. 3.5. N1 81 B, p. 33, citado por Londa Schiebinger en "Maria Winkelmann at de Berlin Academy. A Turning Point for Women in Science", 174-200. Para un desarrollo mayor de los datos, cf. Roldán 1993.

<sup>286</sup> Cf. al respecto Utermöhlen 1980, p. 225.

<sup>287</sup> Adolf Harnack, *Berichte des Secretars d. Branderburgischen Societät d. Wissenschaften J. Th. Jablonski an d. Präsidenten G.W. Leibniz (1700-1715)*, Berlin, 1897, p. 79s. Cf. Utermöhlen 1987, p. 808.

*Así se escribe la historia. Como muy bien subraya Virginia Woolf, “suponiendo que Newton hubiera sido mujer, los documentos históricos se hubieran olvidado de recoger en sus páginas la ley de gravitación universal”*<sup>288</sup>.

A lo largo de la correspondencia de Leibniz, nos encontramos también con otras mujeres viudas que escriben a Leibniz, buscando ayuda para mejorar sus condiciones de vida o porque un destino aciago las obliga a representar sus propios intereses, una vez muerto su tutor legal. La viuda de Esajas von Pufendorf se encuentra en una situación financiera difícil y le pide información para poder alojar a sus hijas en un asilo de Lüneburg.<sup>289</sup> Y de la misma manera, recurren a Leibniz para que las ayude: la viuda Blesendorf le pide ayuda para que reclame el pago pendiente del retrato que su marido grabó de Ernst August (LBr. 74), la viuda del comerciante Schlüter aus Goslar le recuerda su deuda pendiente, a lo que Leibniz le responde que ha calculado muy altos los intereses (LBr. 814), Dorothea Elisabeth von Lüde le pide que ayude a buscarle un puesto de trabajo a su hijo (LBr. 581), o la Condesa de La Bourlie le pide algunas recomendaciones (L Br. 515). Para todas encuentra Leibniz la forma de solucionar sus problemas o al menos de hacerlos más llevaderos.

**A modo de conclusión**, nos parece haber mostrado que, aunque Leibniz no haya escrito ningún ensayo sobre la defensa de la igualdad de las mujeres, en su obra y en su correspondencia aparecen testimonios que nos presentan “razones suficientes” para ello. *Q.e.d.: Quod erat demonstrandum.*

Sólo cuando, a partir de estas conclusiones, analicemos a fondo el arsenal de conceptos modernos e ilustrados que hemos incorporado a la moral, la política y el derecho, podremos dar por bien terminado el capítulo “crítica de la Ilustración”<sup>290</sup>. Con esta tarea –puesta en práctica a fondo durante la última década entre muchas pensadoras feministas- adquiere la *querelle des Femmes* un lugar destacado no sólo en la “Disputa entre antiguos y modernos”, sino también en la más reciente polémica entre modernos y posmodernos.

*Last but not least, con esta aportación incidimos plenamente en el tema de este Congreso, pues con su actitud de defensor de las mujeres Leibniz no hace sino buscar la unidad en la diversidad y la armonía en la disonancia, algo que todavía tiene mucho que aportar contra el retroceso que desgraciadamente se observa en nuestras sociedades occidentales con respecto al reconocimiento de una igualdad de facto de las mujeres.*

---

<sup>288</sup> Cf. *Una habitación propia*, trad. de Laura Pujol, Seix Barral, Barcelona, 1986. Adaptación mía.

<sup>289</sup> Cf. A I 6, Nr. 318.

<sup>290</sup> Cf. al respecto Roldán 2009.

## BIBLIOGRAFÍA

### Fuentes:

- Agrippa de Nettesheim, Cornelius (1529), *De nobilitate et praexcellencia foeminei sexus*. Amberes.
- Anónimo (1595), *Disputatio nova contra mulieres, qua probatur eas homines non esse*, s/l, s/ed.
- De Gouges, Olimpe (1791), *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne* (versión castellana en: Merino Sevillano, Julia (2025), *Olympe de Gouges*. Valencia: Pireo).
- De Gournay, Marie le Jars (1622), *Égalité des hommes et des femmes*. S/l, s/ed.
- De Gournay, Marie le Jars (1634), *Les advis, ou les presens de la Demoiselle de Gournay*, París.
- De Gournay, Marie le Jars (2014), *Escritos sobre la igualdad y en defensa de las mujeres*. Traducción de Montserrat Cabré i Pairet, Esther Rubio Herráez i Eva Teixedor Aránegui. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- De Pizan, Christine (1405), *Le livre de la Cité des Dame* (Christine de Pizan, *Le livre de la Cité des Dames*. Paris: Stock).
- Gediccus (Gedicki), Simon (1595), *Defensio sexus muliebris, opposita futilissimeae disputationis recens edita, qua supressio authoris & typographi nomine blaspheme contenditur; mulieres homines non esse*, Lipsiae (Leipzig): imprimebat Michael Lantzenberger.
- Kant, I. (1902-75), *Gesammelte Schriften*, edición crítica de las obras completas de Inmanuel Kant, publicadas por la Academia de Ciencias de Prusia (posteriormente Academia de Ciencias de Berlin, 28 vols. Berlin: Reimer. [Ak]
- Leibniz, G. W. (1923-...), *Sämtliche Schriften und Briefe*, Hrsg. von der Akademie der Wissenschaften, Darmstadt-Berlin: Akademie-Verlag. [=A]
- Leibniz, G.W. y Bodemann, Eduard (1889), *Der Briefwechsel des Gottfried Wilhelm Leibniz in del Kgl. Öffentilichen Bibliothek zu Hannover*, Hannover: Niedersächsische Landesbibliothek. [=L Br]
- Leibniz, G.W. (1875-1890), *Die Philosophischen Schriften*. Hrsg. Von C.I. Gerhardt, Bd. 1-7, Berlin. [=GP]
- Madame de Sévigné (2022), *Cartas a la hija*. Traducción de Laura Freixas, Cáceres, Editorial Periférica: 2022.

- Marinella, Lucrezia (1600), *La Nobiltá et l'Eccellenza delle Donne: et i Diffetti e Mancamenti degli Huomini*. Venezia.
- Masham, Damaris (1696), *A Discourse concerning the Love of God*. Londres: Awnsham and John Curchil.
- Masham, Damaris (1705), *Occasional Thoughts in reference to a Vertuous or Christian Life*. London: Awnsham and John Churchil
- Ménage, M. (1694), *Dictionaire etymologique ou Origines de la langue françoise*. Paris: Imprimerie Royale.
- Poullain de la Barre, Françoise (1673), *De l'egalité des deux sexes. Discours physique où l'on voit l'importance de se défaire des Préjuguez*. Paris: Jean de Puis.
- Schurman, Anne Marie (1641), *Dissertatio de ingenii muliebris ad dcoctinam et meliores litteras aptitudine*. Lugdunum (Leyden): Officina Elseviriana.
- Schurman, Anne Marie (1646), *Question célèbre s'il est nécessaire ou non que les filles soient sçavantes*. Paris: Rolet le Duc.
- Thomasius, Christian (1691), *Einleitung zu der Vernunftlehre*. Halle: Chr. Salfelden.
- Thomasius, Jakob, Sauerbrei, Johannes & Smalcus (1671/76) *Diatriben Adademicam De foeminarum eruditione*. Lipsiae (Leipzig): Litteris Johannis Erii Hahnii. (Hay un buen resumen en: Elisabeth Gössmann (1984), *Archiv für philosophie- und theologische Frauenforschung*, Iudicium : München, Bd. 1, 99-117).
- Von Hippel, Theodor (1792), *Über die bürgerliche Verbesserung der Weiber*. Berlin: Vossischen Buchhandlung.
- Wollstonecraft, Mary (1995), *A Vindication of the Rights of Women*, ed. Sylvana Tomaselli. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zayas y Sotomayor, María de (1637), *Novelas ejemplares o amorosas*. Zaragoza: Pedro Esquer.

### **Bibliografía secundaria:**

- Amorós, Celia (1997), *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*. Cátedra: Madrid.
- Blanco, Oliva (1988-1992), "La 'querelle féministe' en el siglo XVII. La ambigüedad de un término: del elogio al vituperio", *Actas del Seminario permanente Feminismo e Ilustración*. Instituto de Investigaciones Feministas-UCM: Madrid.

- Bock, Gisela y Zimmermann Margarete (1997), „Die *Querelle des Femmes* in Europa. Eine Begriffs- und Forschungsgeschichtliche Einführung“, en: *Querelles, Jahrbuch für Frauenforschung*, Band 2: pp. 9-38.
- École, Jean (1983), "A propos du projet de Wolff d'écrire une Philosophie des Dames", *Studia Leibnitiana* XV/1: pp. 46-57.
- Engel, G., Hassauer, F., Rang, B., Wunder, H. (2004) (Hg.), *Geschlechterstreit am Beginn der europäischen Moderne. Die Querelle des Femmes*, U. Helmer Verlag: Königstein/Taunus.
- Harnack, Adolf (1897), *Berichte des Secretars der Brandenburgischen Societät der Wissenschaften J. Th. Jablonski an dem Präsidenten G. W. Leibniz (1700-1715)*. Berlin.
- Mahnke, Dietrich (1931/32), *Der Barock-Universalismus des Comenius*, 2 vols. Berlin: Weidemann.
- Martín-Gamero, Amalia (1997) (ed.), *Antología del feminismo*, Alianza: Madrid.
- Mora Charles, Marisol de (1998), „Mundos posibles en el siglo XVII. Dos puntos de vista contrastados: G.W. Leibniz y M.C. Cavendish“, en J.L.García Hourcade *et alia* (coords.), *Estudios de historia de las técnicas, la arqueología industrial y las ciencias*, coord., VI Congreso Sociedad española de Historia de las Ciencias y de las Técnicas. Junta de Castilla y León, Consejería de Educación, vol. 2: pp. 743-754.
- Mora Charles, Marisol de (2001), „El Blazing Word de Margaret Cavendish entre la ciencia y la literatura“, en E. Pérez Sedeño y Paloma Alcalá (coords.), *Ciencia y género. Madrid: Universidad Complutense de Madrid*, pp. 197-212.
- Orio de Miguel, Bernardino (2004), *La filosofía de Lady Anne Conway, un proto-Leibniz*, Colección Leibnizius Politechnicus nº 11. Valencia: UPV. [Incluye la traducción de *Los principios de la más antigua y moderna filosofía*, en las páginas 97-334].
- Ostertag, Heinrich (1910), *Der philosophische Gehalt des Wolff-Manteuffelschen Briefwechsels* [reimpr. Hildesheim/New York: Olms: 1980].
- Reynier, Gustave (1929), *La Femme au XVII siècle: Ses ennemis et ses défenseurs*. Paris : Tallandier.
- Roldán, Concha (1993), “Marie Winkelman von Kirch. Un agujero negro en la historia de la astronomía”, E. Bustos, J. Echeverría, E. Pérez Sedeño (eds.), *I Congreso de la Sociedad de Lógica, Metodología y Filosofía de la ciencia en España*. Madrid: UNED, pp. 506-509.
- Roldán, Concha (1995): “El reino de los fines y su gineceo: las limitaciones del universalismo kantiano a la luz de sus concepciones antropológicas”, en R. R. Aramayo, J. Muguerza y A. Valdecantos (eds.), *El individuo y la historia. Antinomias de la herencia moderna*. Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós, pp. 171-185.

- Roldán, Concha (1998), “Crimen y castigo: la aniquilación del saber robado. (El caso de Anna Maria van Schurman”, *Theoria*, UNAM, México: pp. 49-59.
- Roldán, Concha (2001), “Ana Maria von Schurman: heteronomía y autodestrucción”, en E. Pérez Sedeño y P. Alcalá (coords.), *Ciencia y Género, Philosophica Complutensia*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, pp. 213-222.
- Roldán, Concha (2008a), “Transmisión y exclusión del conocimiento en la Ilustración: Filosofía para damas y *Querelle des femmes*”, *ARBOR. Ciencia, Pensamiento y Cultura* n°7, 31: pp. 82-94.
- Roldán, Concha (2008b), “Mujer y razón práctica en la Ilustración alemana”, en: A. Puleo (comp.), *El reto de la igualdad de género: nuevas perspectivas en ética y filosofía política*. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 219-237.
- Roldán, Concha (2009), “Ilustración y semántica histórica: el protagonismo de Leibniz”, en Faustino Oncina (ed.), *Teorías y prácticas de la historia conceptual*. Colección *Theoria cum Praxi*. Madrid: Plaza y Valdés, pp. 393-422.
- Roldán, Concha (2010), “*Theoria cum Praxi*: the Republic of Letters in Leibniz”, en *Studia Leibnitiana*, Volumen: SH-37: pp. 71-81.
- Roldán, Concha (2013), “Philosophy for Ladies: diffusion or exclusion of knowledge in Enlightenment. The exclusion of women from institutionalised knowledge and the role of the salons in the dissemination of learning”, en: Dariusz Dolański y Anna Janczys (eds.), *Images off/from Enlightenment*. Zielona Góra: pp. 117-135.
- Roldán, Concha (2015), “La filosofía de Anne Conway: bases metafísicas y éticas para la sostenibilidad”, en Alicia H. Puleo (ed.), *Ecología y género en diálogo interdisciplinar*, Madrid: Plaza y Valdés, pp. 101-123.
- Roldán, Concha (2019), “Leibniz y su reconocimiento del papel de las mujeres en la República de las letras”, Epílogo a *G. W. Leibniz, Filosofía para princesas*, ed. Javier Echeverría. Madrid: Alianza, pp. 225-252.
- Roldán, Concha (2020), *Leibniz. En el mejor de los mundos posibles*, Barcelona: EMSE EDAPP; traducido al italiano, portugués, flamenco, húngaro y griego.
- Utermöhlen, Gerda (1980), “Leibniz in Briefwechsel mit Frauen”, *Niedersächsische Jahrbuch für Landesgeschichte* 52: pp. 219-244.
- Utermöhlen, Gerda (1987), “Die gelehrte Frau im Spiegel der Leibniz-Korrespondenz”, *Res Publica Litteraria. Die Institutionen der Gelehrsamkeit in der frühen Neuzeit*, Wiesbaden, vol. 2: pp. 803-818.

Woolf, Virginia (1986), *Una habitación propia*. Traducción de Laura Pujol, Barcelona: Seix Barral.

## **II. Questões disputadas em torno da correspondência entre Leibniz e Arnauld**

## Do escândalo ao acordo: Arnauld e a noção individual completa de Leibniz

Marta Mendonça

Departamento de Filosofia

Faculdade de Ciências Sociais e Humanas

Universidade Nova de Lisboa

[mmag@fcs.unl.pt](mailto:mmag@fcs.unl.pt)

### 1. O contexto do debate

A primeira parte da correspondência que Leibniz manteve com Arnauld, entre março e setembro de 1688, centrou-se na discussão do sumário do par. 13 do *Discours de Métaphysique* (DM). Leibniz pediu ao Landgrave de Hessen-Reihnfelds que desse conhecimento dos sumários do DM a Arnauld e que obtivesse dele um parecer sobre o seu conteúdo. O francês reage muito negativamente ao texto recebido e ilustra o seu desacordo referindo precisamente o par. 13. A análise é sumária e Arnauld não tem qualquer interesse em entrar em diálogo com Leibniz. Alguns dados bastam: a) demora habitualmente bastante tempo a responder aos comentários e interpelações de Leibniz; b) o número de cartas que se dispôs a escrever é muito menor do que o de Leibniz<sup>291</sup>; c) enquanto Leibniz tem empenho em manter a correspondência e a prolonga até à morte de Arnauld, em 1690, o francês escreve a sua última carta em agosto de 1687, isto é, um ano e meio depois do primeiro envio de Leibniz.

Arnauld reconhece explicitamente que, se tivesse podido evitá-lo, não teria entrado no debate em torno da noção individual completa: há assuntos que o interessam mais, tem outras coisas entre mãos, a discussão do assunto é complexa e abstrata e não tem tempo para refletir sobre o tema.<sup>292</sup> Acabou por ser o tom displicente e sumário que usou para exprimir o desinteresse pelo texto de Leibniz -tom permitido pelo facto de haver um mediador da confiança de ambos- que o levou finalmente a ter de dedicar-lhe algum tempo.

Da parte de Leibniz, que provavelmente esperava palavras de incentivo, o interesse é claro: a) tem a iniciativa de dar a conhecer a Arnauld o sumário do DM e de solicitar a sua

---

<sup>291</sup> Do total de 36 textos, entre cartas e rascunhos, que nos chegaram desta troca de correspondência, apenas 7 são de Arnauld, e destes, apenas 4 são cartas dirigidas diretamente a Leibniz. Já da parte de Leibniz há 20 textos efetivamente enviados, dos quais 8 são dirigidos diretamente a Arnauld, ou seja, o dobro dos que Arnauld lhe dirige.

<sup>292</sup> Cf. (A, II 2, 31-32).

opinião; b) na correspondência filosófica daqueles meses, entre fevereiro e setembro de 1686, apenas uma carta em dezassete não faz parte deste intercâmbio epistolar<sup>293</sup>; c) os textos disponíveis dão conta do cuidado com que preparou as suas respostas. Para uma única carta de Arnauld, dispomos de cinco textos de Leibniz, entre notas à própria carta e rascunhos de resposta.

Este conjunto de circunstâncias poderia talvez bastar para explicar a alteração do juízo de Arnauld sobre o par. 13. Em março, dirigindo-se ao Landgrave, faz um juízo breve sobre o conjunto dos sumários do DM e apresenta o sumário do par. 13 como paradigmático de um projeto assustador, chocante e inútil;<sup>294</sup> passados pouco mais de seis meses, declara-se satisfeito com as explicações de Leibniz.<sup>295</sup> Caberia admitir que a concordância se deve mais ao seu desejo de não alimentar a discussão e de não prosseguir com a correspondência do que com uma autêntica partilha de perspectivas.

Já Leibniz deu bastante importância a esta troca de argumentos. No projeto de edição da correspondência, três das seis cartas da sua autoria que pretendia publicar referem-se à discussão em torno da noção completa.

Tendo isto em conta, o objetivo do presente texto é modesto: visa explicitar o modo como se deu a passagem do desacordo inicial ao acordo finalmente alcançado, tendo em conta apenas os próprios textos e neles as razões explicitamente invocadas.<sup>296</sup>

Podemos considerar três momentos nesta breve e intensa troca de razões. O debate é desencadeado pela reação de Arnauld enviada em março<sup>297</sup> ao envio do sumário que lhe fez chegar o Landgrave. Leibniz responde, também por intermédio do Landgrave, um mês depois.<sup>298</sup> Estes textos correspondem ao primeiro momento da correspondência: o momento do escândalo recíproco. Tanto Arnauld como Leibniz dirigem-se ao Landgrave: Arnauld para

---

<sup>293</sup> Uma carta dirigida a Simon Foucher.

<sup>294</sup> (A, II 2, 9).

<sup>295</sup> Cf. (A, II 2, 94).

<sup>296</sup> A literatura sobre a correspondência insiste em contextualizar as posições de Leibniz e de Arnauld; Huguette Courtès (1998) chega a falar de “um diálogo impossível” entre ambos. Mas o diálogo deu-se e foi fecundo para Leibniz, ao ponto de ter a intenção de publicar as cartas mais importantes. Sleight (1990) no estudo que consagrou à correspondência adota claramente o ponto de vista de Leibniz: centra-se em concreto na discussão de um eventual super-essencialismo de Leibniz. Ndiaye (1991), no livro dedicado à filosofia de Arnauld, aborda a diversa posição de Leibniz e de Arnauld sobre a questão das vontades de Deus (Parte 2, cap. 3) tendo em conta a totalidade da obra de ambos. Dedicou também algumas páginas à comparação de ambos acerca da tese cartesiana da criação das verdades eternas (Parte 4, cap. 4), mas a análise é sumária. O tema da noção individual completa não é abordado. São perspectivas muito ricas, mas não é a adotada aqui.

<sup>297</sup> (A, II 2, 8-9).

<sup>298</sup> (A, II 2, 10-21).

indicar que lhe parece disparatada a posição de Leibniz e este para exprimir a sua convicção de que Arnauld está velho e quezilento.<sup>299</sup>

Um segundo momento do debate é constituído pela primeira carta que Arnauld dirige diretamente a Leibniz, datada de 13 de maio, e que lhe chega ainda através do Landgrave.<sup>300</sup> O francês detém-se a considerar a posição de Leibniz e as razões que este apresenta em favor dela, bem como as conjeturas de Leibniz sobre as possíveis razões em que a sua crítica se fundamenta. Argumenta que Leibniz interpretou mal tanto as razões do seu descontentamento quanto o fundamento delas. É este conjunto de razões que irá obrigar Leibniz a focar o sentido que atribui à noção individual completa e a justificar a necessidade dela. O escândalo, fundado num desencontro de razões e num incorreto entendimento recíproco, deu lugar nesta carta a uma explicitação da divergência de fundo. Esta divergência reside no modo de entender a noção individual completa.

Num terceiro momento, vemos construir-se a convergência possível entre as posições dos dois autores. Leibniz reconhece que, com os esclarecimentos de Arnauld, “a discussão mudou de face”<sup>301</sup> e que é até possível aceitar a letra do texto de Arnauld. Por seu lado, Arnauld acaba por afirmar que a explicação de Leibniz lhe parece satisfatória.

A continuação da correspondência -na verdade já esta carta de Arnauld- mostra, no entanto, que o acordo é frágil e que a convergência é pouco mais do que verbal. Com efeito, imediatamente depois de se declarar satisfeito, Arnauld reconhece que lhe ficaram ainda algumas dúvidas sobre a carta anterior de Leibniz. Ora, na resposta a esta carta, Leibniz esclarece que a sua posição nesses pontos que Arnauld considera duvidosos decorre da noção individual completa. Isso significa que o francês não captou o alcance das explicações de Leibniz: se o tivesse feito ele próprio teria chegado às mesmas teses.

## **2. Primeiro momento: a liberdade divina e o curso da história**

Como se indicou, o juízo inicial de Arnauld sobre o sumário do DM é breve e genérico; “em duas palavras” dirá o que pensa sobre o projeto de Leibniz. O juízo é negativo; o sumário contém inúmeras coisas assustadoras, chocantes e que desagradarão a toda a gente. O par. 13 é apenas um exemplo desse desacordo de conjunto.

O sumário deste parágrafo é longo. Diz assim:

---

<sup>299</sup> Cf. (A, II 2, 23).

<sup>300</sup> (A, II 2, 31-38).

<sup>301</sup> (A, II 2, 43).

Como a noção individual de cada pessoa contém de uma vez por todas o que lhe acontecerá no porvir, vê-se aí as provas *a priori* ou razões da verdade de cada acontecimento, ou porque é que um aconteceu de preferência a outro. Mas estas verdades, embora certas, não deixam de ser contingentes, estando fundadas no livre-arbítrio de Deus e das criaturas. É verdade que as suas escolhas têm sempre as suas razões, mas elas inclinam sem necessitar.<sup>302</sup>

Arnauld refere apenas a primeira frase: “Que a noção individual de cada pessoa engloba de uma vez por todas o que lhe acontecerá no porvir, etc.”<sup>303</sup> Não questiona o motivo pelo qual Leibniz se refere à noção individual “de uma pessoa”; dá por assente que a expressão “noção individual completa” é imediatamente clara; não discute que Leibniz considere que a noção seja o lugar de um conhecimento *a priori* das verdades históricas acerca da pessoa a que se reporta; não alude sequer à segunda parte da afirmação, na qual Leibniz salvaguardava o carácter contingente e livre dos enunciados de facto verdadeiros acerca da pessoa a quem pertence a noção.

Dessa primeira frase retira uma conclusão necessitarista, que não se reporta diretamente à atuação dos agentes criados livres, mas a Deus. Arnauld não se detém a argumentar que a pessoa a quem a noção completa se refere não é livre, sustenta que Deus não o será. Do enunciado de Leibniz, deduz que “Deus foi livre de criar ou de não criar Adão, mas, supondo que o quis criar, tudo o que depois aconteceu ao género humano e lhe há de acontecer teve e tem de acontecer por uma necessidade mais que fatal”. E conclui: “Portanto, não há mais liberdade em Deus em relação a tudo isto, supondo que ele quis criar Adão, do que pretender que Deus fosse livre, supondo que quisesse criar-me, de não criar uma natureza capaz de pensar. Não estou em condições de explicar isto melhor.”<sup>304</sup>

O exemplo esclarece que, segundo Arnauld, a tese leibniziana conduz a pensar que o vínculo entre Adão e a sua posteridade é do mesmo tipo do que existe entre criar um ser humano e criar um ser capaz de pensar, o que significa que todas as notas incluídas na noção individual de um sujeito são notas essenciais.

Leibniz reage a estas observações de Arnauld num tom que é próximo do tom adotado pelo francês: Arnauld está velho, é precipitado e preconceituoso, não pensa no que escreve, não admira que vá semeando animosidades por onde passa.<sup>305</sup> Prova disso é precisamente o que diz do par. 13. Depois de acusar Leibniz de negar a liberdade divina, afirma que talvez este não tenha inconveniente em aceitar a consequência que ele tirou do seu enunciado. Ora,

---

<sup>302</sup> (A, II 2, 6).

<sup>303</sup> (A, II 2, 9).

<sup>304</sup> (A, II 2, 9).

<sup>305</sup> (A, II 2, 14).

Leibniz tinha afirmado expressamente o contrário na segunda parte do sumário do par. 13, que Arnauld nunca menciona.

Agora é Leibniz que considera gratuita a observação de Arnauld: o francês acusou-o de defender uma tese perigosa, mas -confessa- “ou sou incapaz de compreender a dificuldade, ou ela não existe”.<sup>306</sup> Em seu entender, o juízo de Arnauld decorre de ter confundido a necessidade hipotética e a necessidade absoluta. Ora, sempre se distinguiu entre o que Deus pode fazer absolutamente e o que ele se obriga a fazer em virtude de certas resoluções já tomadas.

Leibniz queixa-se de Arnauld apresentar uma leitura preconceituosa do sumário do par. 13. Mas a sua resposta funda-se também numa interpretação forçada da observação do francês, já que este aludira sempre a uma necessidade condicionada: “supondo que ele quis criar Adão”, tinha escrito Arnauld. Mas a suspeita de que o francês confundia necessidade hipotética e necessidade absoluta encontra uma justificação no facto de Arnauld derivar da condição (a suposição de criar Adão) que um conjunto de consequências -na realidade toda a história da humanidade- se seguiria dela com uma “necessidade mais do que fatal”.

Leibniz procede então a reconstruir o que, em seu entender, pode ter levado Arnauld a interpretá-lo como o fez. Detém-se na consideração da ação divina, e atribui a Arnauld uma conceção sociniana de Deus, um Deus que toma decisões segundo as ocorrências. Ora não é assim que Deus age:

Pelo contrário, há que considerar que Deus, escolhendo, não um Adão vago, mas um certo Adão, cuja representação perfeita se encontra nas ideias de Deus entre os seres possíveis, acompanhado de determinadas circunstâncias individuais, e que entre outros predicados tem também o de ter com o tempo determinada posteridade, (...) escolhe ao mesmo tempo um e a outra.<sup>307</sup>

Dado que foi a “noção individual completa” que chocou Arnauld e o levou a interpretar mal a sua posição, Leibniz termina a carta esclarecendo o que entende por esta expressão:

é uma perfeita representação de um certo Adão que tem certas condições individuais, e que se distingue por elas de uma infinidade de outras pessoas possíveis muito parecidas, mas no entanto diferentes dele (...), às quais Deus o preferiu, porque lhe agradou escolher precisamente uma certa ordem do universo. Tudo o que decorre da resolução divina é

---

<sup>306</sup> (A, II 2, 15).

<sup>307</sup> (A, II 2, 18).

necessário apenas com necessidade hipotética, a qual não destrói nem a liberdade de Deus nem a dos espíritos criados.<sup>308</sup>

Neste primeiro momento, o desentendimento entre Leibniz e Arnauld incide mais no modo de entender a ação e a liberdade divinas do que no modo de entender a noção individual completa.<sup>309</sup> Arnauld não a problematizou, limitou-se a ver nela a raiz de uma “necessidade mais do que fatal”. Só um breve comentário prepara a discussão que virá depois, e diz respeito, não à liberdade, mas ao conhecimento divino das ações livres e dos futuros contingentes. A crítica de Arnauld nega a possibilidade desse conhecimento, pois argumenta “como se as noções ou previsões tornassem as coisas necessárias, e como se uma ação livre não pudesse estar compreendida na noção ou visão perfeita que Deus tem da pessoa a quem ela pertencerá.”<sup>310</sup>

### **3. Segundo momento: noções individuais e noções específicas**

Arnauld começa a sua primeira carta dirigida diretamente a Leibniz, desculpando-se do tom crítico e dos termos duros que usou na apreciação anterior. Não tem preconceitos contra Leibniz, mas, confessa, “meditei tão pouco sobre estes assuntos que posso dizer que não tenho opinião formada sobre eles.”<sup>311</sup> Por essa razão, chegou a pensar limitar-se a apresentar as suas desculpas e a não retomar o exame da questão. Finalmente, visto que essa reserva poderia ofender Leibniz, decidiu expor as dificuldades que lhe restam.

A exposição segue o fio condutor definido pela argumentação leibniziana. Arnauld destaca que há muito mais pontos de concordância entre ambos do que Leibniz supõe. Começa por explicar por que razão foi levado a inferir do sumário do par. 13 que a liberdade de Deus acabou na escolha de Adão e que tudo o resto decorre dela com “necessidade mais do que fatal”. Esclarece em seguida que não confundiu a necessidade absoluta e a necessidade hipotética. Simplesmente pensa que o tipo de necessidade hipotética pressuposto na noção individual leibniziana tem como consequência que tudo decorre da primeira escolha de Deus sem que seja possível admitir qualquer outra escolha. Prossegue elencando o conjunto de argumentos com que Leibniz quis tornar plausível a sua posição, e afirma que está de acordo com todos eles: tal como Leibniz, ele não é um sociniano. Arnauld aceita os

---

<sup>308</sup> (A, II 2, 19).

<sup>309</sup> Cf. Pelletier (2013, pp. 219-223).

<sup>310</sup> (A, II 2, 15). Leibniz reconduz assim, como fará em muitas outras ocasiões, a objeção de Arnauld às questões do conhecimento divino da ação livre e da verdade dos enunciados futuros contingentes.

<sup>311</sup> (A, II 2, 32).

argumentos invocados, mas não concorda com Leibniz a propósito da noção individual completa.

Está até disposto a adotar o ponto de vista de Leibniz (ponto de vista que não é o seu), segundo o qual pela noção individual de cada pessoa deve entender-se esta pessoa tal como está no entendimento divino, e não tal como é em si mesma. Embora, entendida assim a noção completa, a afirmação de Leibniz admita uma leitura aceitável, a questão não fica resolvida.<sup>312</sup>

Qual é então o problema?

Depois disto, resta perguntar (e é isto que constitui a minha dificuldade), se a ligação entre estes objetos (entendo Adão por um lado e, por outro, tudo o que devia acontecer-lhe a ele e à sua posteridade) é assim por si mesma independentemente de todos os decretos livres de Deus, ou se depende deles.<sup>313</sup>

A alternativa é a seguinte: trata-se de saber

se é apenas como resultado dos decretos livres pelos quais Deus ordenou tudo o que aconteceria a Adão e à sua posteridade, que Deus sabia tudo o que aconteceria a Adão e à sua posteridade: ou se há (independentemente desses decretos) entre Adão, por um lado, e o que lhe aconteceu e acontecerá a ele e à sua posteridade, por outro, uma conexão intrínseca e necessária.<sup>314</sup>

Esta é a raiz do desentendimento entre ambos. Em sua opinião, Leibniz é forçado a adotar o segundo termo da alternativa, pois sustenta que “as coisas possíveis são possíveis antes de todos os decretos livres de Deus: donde se segue que o que está incluído na noção das coisas possíveis está incluído nela independentemente de todos os decretos livres de Deus”. Ora, prossegue Arnauld, esta posição é insustentável porque “há indivíduos que vieram ao mundo por decretos livres de Deus (...) Portanto nem tudo está incluído nessa noção porque teria de estar nela independentemente dos decretos divinos.”<sup>315</sup>

As razões para rejeitar a noção individual completa são, portanto, ao mesmo tempo certas e *a posteriori*: sabe-se pela revelação que “há indivíduos que vieram ao mundo por decretos livres”. Sendo assim, a concepção da noção completa de Leibniz, que não os admite, só pode ser incorreta.

---

<sup>312</sup> Cf. (A, II 2, 33).

<sup>313</sup> (A, II 2, 34).

<sup>314</sup> (A, II 2, 34).

<sup>315</sup> Cf. (A, II 2, 34).

Arnauld prossegue devolvendo a Leibniz a acusação de confusão: é a posição de Leibniz, não a sua, que está fundada nalgumas confusões que importa clarificar. Uma primeira confusão leva-o a falar de múltiplos Adões possíveis. Ora essa possibilidade, mais do que falsa, é absurda. Para comprová-lo basta confrontar o discurso de Leibniz acerca de Adão e o discurso que cada indivíduo singular pode fazer acerca de si mesmo: faz tão pouco sentido falar de vários Adões ou de vários Arnaulds possíveis, como falar de vários eus possíveis. Mas, se é absurdo falar de múltiplos eus possíveis, também não é aceitável, nem corresponde à noção que um sujeito tem de si mesmo, afirmar que Arnauld deixaria de ser ele mesmo se, por exemplo, se tivesse casado em vez de continuar a ser celibatário. Sendo assim, nem a noção individual de Adão inclui tudo o que lhe há de acontecer, nem a de Arnauld inclui algum destes dois estados. E Arnauld conclui:

É por isso (...) que me parece que só devo considerar como incluído na noção individual de mim aquilo que é tal que eu deixaria de ser eu se não estivesse em mim: e que tudo o que é tal, pelo contrário, que poderia estar em mim, ou não estar em mim sem que eu deixasse de ser eu, não se pode considerar que esteja incluído na minha noção individual, ainda que, pela ordem da providência de Deus, que não muda a natureza das coisas, não possa acontecer que não esteja em mim.<sup>316</sup>

A outra confusão denunciada por Arnauld diz respeito à concepção leibniziana do possível e está intimamente ligada à anterior.<sup>317</sup> O que Leibniz toma por substâncias puramente possíveis -entre as quais Deus escolheu o mundo que criou- são ficções, quimeras, que decorrem

da forma como habitualmente imaginamos a ação de Deus. Imaginamos que, antes de querer criar o mundo, ele considerou um número infinito de coisas possíveis, das quais escolheu algumas e rejeitou outras (...) Mas admito livremente que não faço ideia dessas substâncias puramente possíveis, isto é, que Deus nunca criará. E estou muito inclinado a acreditar que são quimeras que formamos nas nossas mentes, e que (...) fora das coisas que Deus criou ou que deve criar, não há possibilidade passiva, mas apenas um poder ativo e infinito.<sup>318</sup>

Clarificadas as confusões que levaram Leibniz a admitir múltiplas substâncias individuais puramente possíveis, supostamente presentes à mente divina como objeto da sua escolha, fica claro por que razão Arnauld resiste a considerar que a noção individual completa se define por referência ao conhecimento divino, como tinha sustentado Leibniz na carta

---

<sup>316</sup> (A, II 2, 35-36).

<sup>317</sup> Uma discussão do sentido e do alcance deste ponto, escassamente desenvolvido por Leibniz nesta parte da correspondência, pode encontrar-se no artigo de E. Stencil, “Essence and Possibility in the Leibniz-Arnauld Correspondence” (2016).

<sup>318</sup> (A, II 2, 36-37).

anterior: em seu entender, não faz sentido procurar as verdadeiras noções das coisas que conhecemos tomando como referência um conhecimento que nos é inacessível, devemos procurá-las e encontrá-las em nós.<sup>319</sup>

Aliás, a melhor forma de compreender a verdadeira noção de uma substância individual é precisamente considerar a noção que temos de nós próprios: o raciocínio é em tudo similar ao que desenvolvemos para as noções específicas; em ambos os casos, consiste em consultar a noção, para saber o que está incluído nela. Arnauld ilustra o argumento considerando a noção de esfera: devemos distinguir entre o que é tal que uma esfera deixaria de ser uma esfera se não o tivesse (por exemplo, ter todos os pontos da sua circunferência equidistantes do centro) e o que não faria que deixasse de ser uma esfera (por exemplo, ter um determinado diâmetro em vez de outro).

Julgo assim que a primeira está incluída na noção específica de esfera e que a última, que é ter um diâmetro maior ou menor, não está contida nela. Aplico a mesma regra à noção individual de eu. Tenho a certeza de que, enquanto pensar, sou eu. Pois não posso pensar que não sou, nem ser, sem ser eu próprio; mas posso pensar que farei tal viagem, ou que não a farei, mantendo a certeza de que nem uma coisa nem outra me impedirão de ser eu próprio. Estou, portanto, muito seguro de que nem uma coisa nem outra estão incluídas na noção individual de mim. Mas Deus previu, poder-se-ia dizer, que fará essa viagem; seja. Por conseguinte, é indubitável que a fareis: seja. Isto não muda nada na certeza que eu tenho, de que quer a faça, quer não a faça, eu serei sempre eu. Devo, portanto, concluir que nem uma coisa nem outra entram no meu eu, isto é, na minha noção individual. Parece-me que é aqui que nos devemos deter, sem recorrer ao conhecimento de Deus, para saber o que está incluído na noção individual de cada coisa.<sup>320</sup>

Não é possível analisar aqui em detalhe a longa argumentação de Arnauld e o seu fundamento. Embora se refira à “noção individual de mim”, Arnauld não inclui nela nenhum elemento singularizador, nem admite que essa noção possa ser “completa”. Mais, expressa a sua divergência da posição leibniziana operando de forma sistemática com a distinção e a afinidade existentes entre uma noção específica e a noção individual de uma substância livre. O critério a ter em conta é em ambos os casos a modalidade do vínculo existente entre o sujeito e as suas notas e não o carácter certo ou indubitável da inclusão da nota na noção. Um exemplo paradigmático -talvez o único acessível- de noção individual é a noção de eu. É evidente que o conhecimento intemporal que Deus tem de cada sujeito humano inclui tudo o que lhe acontecerá: é isso a onisciência. E é evidente que cada sujeito humano integra na sua própria identidade a sua própria história, mas daí não decorre que essas verdades

---

<sup>319</sup> Cf. (A, II 2, 37).

<sup>320</sup> (A, II 2, 37).

históricas, fundadas em decisões livres, façam parte da noção individual de cada um de nós. Dito de outro modo, numa noção individual fazem parte apenas as notas da noção específica correspondente, no caso a noção específica de ser humano.

Em suma, para Arnauld, a noção individual é a noção de um sujeito que é um caso de uma espécie. Não diverge da noção da espécie correspondente em nada, nem integra nada mais. Por isso insiste em que não é em Deus, mas em nós próprios, que devemos procurar as verdadeiras noções, específicas ou individuais das coisas que conhecemos. Mais do que explicar o sentido que possa ter uma noção individual, Arnauld parece contestar a sua possibilidade. A noção de uma substância individual é uma noção incompleta, na realidade uma noção específica, e as notas pelas quais os indivíduos se singularizam não pertencem às suas noções.<sup>321</sup> Não há a noção individual de Adão ou de Arnauld. O que em Adão é essencial, nocional, definitório, é o mesmo que é essencial, definitório ou nocional em Arnauld e é a comum referência à espécie humana. O que completa o indivíduo, o que o singulariza, nem o define nem pertence à sua noção.

#### **4. O último momento: convergência e divergência entre Arnauld e Leibniz**

A carta anterior, na qual Arnauld concede a Leibniz os argumentos que Leibniz tinha usado para o criticar, dão lugar a uma longa reflexão de Leibniz. Afinal, cabe a possibilidade de que parte do escândalo inicial recíproco se dissipe apenas com uma clarificação verbal. Em dois dos textos em que prepara a sua resposta, e que não chega a enviar, Leibniz anota que, com os esclarecimentos de Arnauld, a disputa mudou de figura: afinal, há uma leitura aceitável daquela primeira observação de Arnauld, segundo a qual tudo decorria com necessidade da noção individual completa. O que Arnauld chamou (exageradamente) “necessidade mais do que fatal” é afinal o mesmo que Leibniz designa por “certeza” e é também assim entendido por Arnauld.

Mas os esclarecimentos que eliminam o escândalo, não atenuam a divergência, que é real e é de fundo:<sup>322</sup> diz respeito ao conteúdo e à estrutura, por assim dizer, da noção individual completa. Arnauld vira apenas duas possibilidades de entender a relação entre os predicados de Adão e o sujeito Adão: ou alguns desses predicados dependem de decretos livres de Deus ou a relação entre eles e o seu sujeito é “intrínseca e necessária”. Os dois adjetivos coimplicam-se: o que é intrínseco é necessário e o que é necessário é intrínseco. No

---

<sup>321</sup> Leibniz dá-se perfeitamente conta deste facto e, em carta dirigida ao Landgrave, questiona-se sobre a relutância de Arnauld em admitir que há uma certa noção perfeita de cada coisa, que inclui tudo o que é verdadeiro acerca dela. Cf. (A, II 2, 40-41).

<sup>322</sup> Cf. (A, II 2, 44).

primeiro caso esses predicados não estarão incluídos na noção completa, no segundo caso estarão nela independentemente da vontade divina. Ora, Leibniz considera esta alternativa incompleta: a hipótese que defende é precisamente a que Arnauld não considerou, a saber, que haja predicados que são intrínsecos (predicados que forjam verdadeiramente a identidade do sujeito), mas não necessários (não decorrem da noção específica do sujeito, neste caso, da noção de ser humano).

Leibniz considera que um possível individual é inconcebível sem conceber a possibilidade de decretos livres de Deus e, se o possível individual for uma criatura livre, sem pressupor também “decretos” livres das criaturas. Essa é talvez a razão de ter aludido no sumário do par. 13 à noção individual “de uma pessoa”, quer dizer de uma criatura livre. Se não admitirmos a possibilidade de decretos livres de Deus e a possibilidade de ações livres de algumas criaturas negamos a contingência e a liberdade finita. É sempre uma liberdade que instaura a contingência, tanto no plano existencial como no plano dos possíveis. Dito de outro modo, enquanto a noção individual que Arnauld atribui a Leibniz só inclui notas necessárias, pelo que ou é incompleta ou é necessitante, a noção individual leibniziana inclui as escolhas livres enquanto possíveis, e não pode não as incluir; é graças a elas que a noção individual é “completa”. Daí a insistência de Leibniz na necessidade de filosofar de modo diverso das noções completas, das noções dos indivíduos, e das noções incompletas.<sup>323</sup>

Tal como a carta de Arnauld, a resposta de Leibniz é longa e detalhada. A estratégia de resposta finalmente adotada recolhe aspetos das diversas notas e rascunhos que foi elaborando. As cartas enviadas são duas, datadas de 14 de julho, e só numa delas responde sistematicamente à carta anterior de Arnauld, mas esta resposta é preparada em 3 textos anteriores. A maioria das anotações é recolhida na resposta final, embora Leibniz esboce também caminhos de resposta que acabará por abandonar. O mais significativo diz respeito à distinção entre necessidade metafísica, física e moral, que tem um papel importante na explicação leibniziana da contingência, mas que nesta ocasião preferiu não desenvolver.<sup>324</sup>

O caminho finalmente adotado foca a “natureza da verdade em geral”. Adota-o porque reconhece que “é preciso ir mais atrás” e fazer recuar a discussão aos primeiros princípios de contradição e de terceiro excluído.<sup>325</sup> Neste novo contexto de discussão, Leibniz argumenta que a sua conceção da noção individual completa decorre da natureza da verdade e do seu fundamento. Esta vinculação torna-se especialmente manifesta ao considerar a onisciência,

---

<sup>323</sup> Cf. (A, II 2, 43).

<sup>324</sup> Cf. (A, II 2, 42).

<sup>325</sup> Cf. (A, II 2, 56).

mas Leibniz não considera que a referência a Deus seja um elemento essencial da sua resposta: podemos tirar o conhecimento de Deus da equação<sup>326</sup> e, ainda assim, tudo o que sustentou acerca da verdade e do seu fundamento está justificado.

Argumentando a partir da consideração da onisciência Leibniz devolve a suspeita de heterodoxia que Arnauld lhe dirigira ao considerar que ele punha causa a compatibilidade entre a noção individual completa e a liberdade divina. Agora é Leibniz que lança a suspeita de que Arnauld é incoerente no modo de defender a onisciência. A certeza da onisciência assegura que existe uma noção individual completa de cada substância, que inclui tudo o que com verdade se pode dizer do seu sujeito, no caso de ser criado,<sup>327</sup> e isto embora não conheçamos -e de facto não conhecemos- nenhuma noção individual completa. Ora, é esta certeza que leva a sustentar que “todas as verdades têm uma prova *a priori* tirada da noção dos termos, mesmo que não consigamos fazer a prova.”<sup>328</sup> É isto que significa a onisciência e é também isto que o princípio de razão estabelece.

Num contexto em que qualquer verdade é cognoscível à margem da existência atual do que nela se afirma, a defesa da contingência e da liberdade -que Leibniz pretendia salvaguardar já no sumário do parágrafo 13- obrigam a pensar o modo de conciliação da liberdade com a razão e a certeza.<sup>329</sup> A conciliação alcança-se pensando de que forma a vontade de uma causa livre -para a qual remete a contingência-<sup>330</sup> está incluída na noção individual completa. É aqui que é preciso procurar “a razão da diferença entre noções de espécies e noções de substâncias individuais”. A diferença entre elas estabelece-se por referência à vontade divina, mais do que por referência ao seu entendimento.<sup>331</sup> Ou, se quisermos, por referência ao modo como as possíveis deliberações da vontade divina estão presentes ao seu entendimento. Desta forma é possível sustentar que “há uma prova da possibilidade da coisa, *a priori* ou *a posteriori*”:<sup>332</sup> no caso do conhecimento onisciente de Deus, a prova é evidentemente sempre *a priori*. Nós acedemos a ela “pela história”, dirá Leibniz na *Teodiceia*, mas o fundamento da cognoscibilidade de um enunciado não é histórico ou *a posteriori*. Deus não conhece as coisas vendo-as acontecer: vê o que acontece se decidir criar certos mundos possíveis e, neles, criaturas livres. Em suma: a verdade -cujo fundamento é o vínculo existente entre o predicado e o sujeito- conduz a pensar que os

---

<sup>326</sup> Cf. (A, II 2, 76).

<sup>327</sup> Cf. (A, II 2, 65).

<sup>328</sup> (A, II 2, 65).

<sup>329</sup> (A, II 2, 57).

<sup>330</sup> (A, II 2, 57).

<sup>331</sup> Cf. (A, II 2, 70).

<sup>332</sup> (A, II 2, 67).

possíveis são possíveis antes dos decretos livres de Deus atuais, mas não antes dos decretos livres de Deus tomados como possíveis. Também a Arnauld -que, tal como ele, admite um entendimento onisciente- isto deveria bastar para compreender a necessidade da noção individual completa e o modo como ela resolve as objeções tiradas das aparências contrárias à liberdade.<sup>333</sup>

Mas a alusão a Deus não é sequer necessária. A verdade exige que haja algum vínculo entre o sujeito e cada uma das suas notas, sejam elas notas específicas ou singularizadoras. Ora, as notas singularizadoras -por exemplo, que Arnauld fará determinada viagem livremente- não decorrem nem estão incluídas na noção específica. Logo, a natureza da verdade -a sua inteligibilidade e fundamento- bastam para estabelecer de forma indubitável que há uma noção individual completa, que inclui tudo o que com verdade pode ser dito do seu sujeito. A omnisciência é apenas outro nome da exaustiva inteligibilidade de tudo o que é ou é pensável.

Na parte final da carta, Leibniz esclarece o que entende por múltiplos Adões possíveis e reage à objeção segundo a qual os possíveis individuais são quimeras. A reação é breve, mas o tema é central. Confrontam-se aqui duas perspectivas de consideração do possível significativamente diversas. Agora é Leibniz que não quer entrar na discussão. Independentemente do estatuto ontológico desses possíveis, a única coisa que importa assegurar, se quisermos admitir a contingência, é que nem tudo o que é possível é atual. De que modo o não atual está na mente de Deus -como uma possibilidade passiva ou de outro modo- é algo que não interfere na solução do problema suscitado por Arnauld, o qual, portanto, está resolvido.

Arnauld responde a esta longa carta de Leibniz em 28 de setembro. Nos dois primeiros parágrafos encerra o diferendo, dando-se por satisfeito com as explicações de Leibniz: “reconheço de boa fé que estou satisfeito com a maneira como explica o que começou por me chocar acerca da noção da natureza individual.”<sup>334</sup> E explica o que o convenceu: “Fui sobretudo tocado por esta razão, que em qualquer proposição afirmativa verdadeira, necessária ou contingente, universal ou singular, a noção do atributo está incluída de algum modo na noção do sujeito: *praedicatum inest subjectum*.”<sup>335</sup> Mas reconhece que a explicação leibniziana sobre a “possibilidade das coisas” e o modo de explicar a escolha divina deste universo como uma escolha feita entre uma infinidade de mundos possíveis,

---

<sup>333</sup> Cf. (A, II 2, 73).

<sup>334</sup> (A, II 2, 94).

<sup>335</sup> (A, II 2, 94).

continua a ser para ele uma dificuldade. Trata-se de facto de uma dificuldade que Leibniz nem sequer aflorou, limitando-se a identificar um mínimo denominador comum em que ambos coincidem: nem tudo o que é possível é atual.

Mas Arnauld, em vez de insistir neste ponto, encerra a questão sobre a qual vinham discutindo há cerca de seis meses e prefere expor a Leibniz duas dificuldades que encontrou na sua última carta.<sup>336</sup> A primeira diz respeito à “hipótese da concomitância ou do acordo das substâncias entre elas” e a segunda diz respeito ao estatuto ontológico dos corpos, ao que se requer para que possam ser considerados como verdadeiras substâncias e não como meros fenómenos ou como meros seres por agregação, sem unidade interna.<sup>337</sup>

Leibniz reage a esta carta em 28 de novembro. Elogia Arnauld por ter sido sensível ao seu argumento tirado da “natureza geral das proposições”<sup>338</sup> e responde aos dois pedidos de esclarecimento de Arnauld, explicando que, em seu entender, as duas teses aludidas por Arnauld como constituindo para ele uma dificuldade decorrem da noção completa individual. É assim no caso da hipótese da concomitância,<sup>339</sup> e é assim também no caso da forma substancial dos corpos.<sup>340</sup> As dificuldades de Arnauld significam, portanto, que este ainda não captou em toda a profundidade o que está envolvido na noção individual completa. Se o tivesse feito, ele próprio seria levado a sustentar ambas as teses.

## BIBLIOGRAFIA

**Courtès, H. (1998), “Arnauld et Leibniz: un dialogue impossible”, en Belin et al. (1998, pp. 303-323).**

Leibniz, G. W. (2009), *Sämtliche Schriften und Briefe*, II 2. Berlin: Akademie Verlag.

Ndiaye, A. R. (1991), *La Philosophie d'Antoine Arnauld*, Paris: Vrin.

Nelson, A. (1993), “Cartesian Actualism in the Leibniz-Arnauld Correspondence”, *Canadian journal of Philosophy*, 23: pp. 675-694.

Pellettier, A. (2013), “Des motifs thomistes dans les échanges entre Leibniz et Arnauld”, *Dix-Septième Siècle*, 259: pp. 217-229.

---

<sup>336</sup> Cf. (A, II 2, 94).

<sup>337</sup> Cf. (A, II 2, 96).

<sup>338</sup> Cf. (A, II 2, 117).

<sup>339</sup> Cf. (A, II 2, 118-119).

<sup>340</sup> Cf. (A, II 2, 122).

**Sleigh, R. C. (1990), *Leibniz & Arnauld: A Commentary on Their Correspondence*, New Haven: Yale University Press.**

Stencil, E. (2016), "Essence and Possibility in the Leibniz-Arnauld Correspondence", *Pacific Philosophical Quarterly*, 97: pp. 2-16.

# A singularidade da substância individual concebida como um eu na correspondência Leibniz-Arnauld

Adelino Cardoso

CHAM-FCSH-UNL

[cardoso.adelino@gmail.com](mailto:cardoso.adelino@gmail.com)

## 1. Introdução

A temática do indivíduo ocupa um lugar central na elaboração filosófica de Leibniz. No entanto, a própria noção de indivíduo e a sua significação filosófica alteraram-se substancialmente no decurso de uma vida pensante de mais de 50 anos (1663-1716). A transformação mais relevante ocorreu entre a *Disputatio de principio individui* (1663) e o *Discurso de metafísica* (1686), em que o ponto decisivo reside na passagem de uma concepção atomística do indivíduo<sup>341</sup> para uma concepção expressiva, que assume o indivíduo como elemento representativo de um mundo comum. Ora, é justamente no quadro de uma comunidade que o indivíduo adquire o carácter de um ente singular que se constitui como uma variação do comum. Efectivamente, indivíduo e singularidade não são termos permutáveis: a singularidade é uma modalização do indivíduo, destituindo-o da referência exclusiva a si. A este respeito, é muito interessante constatar a dupla significação da noção completa no DM: 1) inerência dos predicados ao sujeito, designado como “substância individual”, no artigo VIII; 2) infinita expressividade de “cada substância singular”, nos termos do artigo IX. O debate com Arnauld a propósito do sumário do DM fornece a Leibniz a oportunidade para estabelecer o eu como forma paradigmática da singularidade individual.

## 2. Indivíduo e singularidade no *Discurso de metafísica*

O DM apresenta a primeira formulação sistemática do pensamento leibniziano, na qual o autor redefine o campo da metafísica e articula de um modo original a filosofia teológico-moral com a filosofia natural. Essa originalidade está patente na organização da obra -muito diferente daquela que é proposta na *Monadologia* (1714)-, mas também em algumas teses *sui generis*, que, tanto quanto conhecemos, não ocorre nos restantes escritos de Leibniz, como veremos a propósito do artigo XIV.

---

<sup>341</sup> Concepção atomística no sentido em que o ser individual é inteligível por si mesmo e se constitui a partir da sua entidade, considerada como uma noção primitiva, na esteira de Francisco Suárez, sem referência ao outro e ao mundo (cf. Cardoso 2004, p. 35 ss.).

Diferentemente da *Monadologia* -que parte da substância simples e só entra na temática teológica no parágrafo 38, onde se responde à exigência de “uma razão última” da série das coisas contingentes mediante o recurso à “substância necessária”, que no parágrafo seguinte surge identificada com Deus-, o DM parte da noção de Deus como o “ser absolutamente perfeito”. Seguidamente, Leibniz ocupa-se da perfeição das obras de Deus, que são intrinsecamente boas e não pela “razão formal” que foi Deus que as produziu: “Assim, estou muito longe do sentimento daqueles que não há quaisquer regras de bondade e de perfeição na natureza das coisas ou nas ideias que Deus tem delas; e que as obras de Deus apenas são boas pela razão formal que foi Deus que as fez”.<sup>342</sup> Na perspectiva leibniziana, o arbítrio e nomeadamente o livre arbítrio não é apanágio de uma Potência infinita, antes ensombra a onipotência divina. Deus produz o perfeitíssimo porque age racional e ordenadamente, com base em motivos e razões que são “naturalmente anteriores” à decisão da vontade. Naturalmente, a vontade supõe o entendimento, que ilumina vontade e prepara a sua acção.

A natureza das coisas e a verdade não dependem do arbítrio divino, ao invés da tese cartesiana da criação das verdades eternas:

É ainda por isso que eu acho completamente estranha a expressão de alguns outros filósofos, que dizem que as verdades eternas da metafísica e da geometria e, por conseguinte, também as regras da bondade, da justiça e da perfeição são meras consequências (*suites*) da vontade de Deus, ao passo que me parece que são meras consequências do seu entendimento, que seguramente não depende da sua vontade, como tão-pouco a sua essência.<sup>343</sup>

A boa ordem é um indício da perfeição. Ora, ordem significa variedade na unidade. Se a obra de Deus contém “a última perfeição”, segundo a expressão do artigo III, é porque a sua conduta segue “as regras de perfeição, que mandam produzir o máximo com a maior simplicidade e economia de meios” (artigo V). Daí que a relação ajustada do homem para com Deus seja fruir a beleza da sua obra e amá-lo desinteressada e activamente, ao contrário da “paciência resignada” e do quietismo (art. V).

A acção livre do homem é parte do plano divino com que a Providência governa o mundo. Deus não dispensa a acção das criaturas e é neste contexto que é introduzida a temática da substância no artigo VIII. Trata-se da *difícil* e controversa questão de “distinguir as acções de Deus das das criaturas”, havendo filósofos que defendem que só Deus age e

---

<sup>342</sup> DM, art. II; (A, VI 4 B, 1532).

<sup>343</sup> DM, art. II; (A, VI 4 B, 1533).

outros que as criaturas são intrinsecamente portadoras de força. Retomando o que á escrevera anos antes, Leibniz intenta mostrar que “ambas as coisas se podem dizer”. O foco é posto na substância individual porque, como afirma claramente a tradição aristotélica, *actiones sunt suppositorum* (as acções perge cem aos sujeitos substanciais). Significativamente, Leibniz acrescenta o termo “paixões” e, tanto no DM como na correspondência com Arnauld, utilizará recorrentemente o termo acontecimento (*événement*), que se situa a meio caminho entre acção e paixão.

O que é, então, uma substância individual? Leibniz assume a tese aristotélica da substância como sujeito de atribuição de predicados, introduzindo uma inovação importante: todos os predicados de um sujeito devem estar virtualmente compreendidos na natureza deste, que, por conseguinte, é um “ser completo”, com uma noção completa (*accomplie*), que funciona como “o fundamento e a razão de todos os predicados que podem atribuir-se” ao sujeito respectivo.<sup>344</sup> Em síntese, a substância individual é a unidade integradora de uma infinidade de acções e paixões, que formam uma série contingente, mas totalmente determinada.

O artigo IX complementa o anterior, inflectindo o indivíduo na direcção da singularidade por via da expressão, que faz dela sujeito activo-passivo do universo: “Que cada substância singular exprime todo o universo à sua maneira e que na sua noção estão compreendidos todos os seus acontecimentos, com todas as suas circunstâncias e toda a sequência das coisas exteriores”.<sup>345</sup> Leibniz está consciente do carácter inovador da expressividade da substância, donde resultam “vários paradoxos consideráveis”, e.g. que há uma distinção intrínseca e não apenas numérica entre as substâncias. Neste artigo explicitam-se as implicações da metafísica da expressão, mas é no artigo XIV que se apresenta o quadro metafísico sistemático respectivo.

O artigo XIV elucida o porquê da correspondência perfeita entre uma substância e cada uma das outras, através da acção demiúrgica de Deus. Como é dito logo no sumário do artigo: “pela mediação de Deus, a natureza própria da substância implica que aquilo que acontece a uma responde ao que se passa em todas as outras, sem que elas actuem imediatamente umas sobre as outras”.<sup>346</sup> Trata-se, pois, de “explicar a dependência que elas têm umas das outras e as suas acções e paixões”.<sup>347</sup> Para o efeito, Leibniz estabelece um modo de pré-ordenação das substâncias que as ajusta reciprocamente enquanto formas

---

<sup>344</sup> (A, VI 4 B, 1540).

<sup>345</sup> (A, VI 4 B, 1541).

<sup>346</sup> (A, VI 4 B, 1549).

<sup>347</sup> *Ibid.*

diversas de um mundo comum. Essa pré-ordenação é um aspecto essencial da criação contínua.

Ora, neste artigo Leibniz articula emanção e criação: “Em primeiro lugar, é muito óbvio que as substâncias criadas dependem de Deus, que as conserva e mesmo que as produz continuamente por uma maneira de emanção”.<sup>348</sup> Como seria expectável, não se trata de uma simples emanção porquanto a criação de cada substância requer a intervenção divina.<sup>349</sup>

Leibniz afasta-se claramente aqui da versão canónica da criação pelo exercício combinatório, na mente divina, de possíveis que se constituem numa pluralidade de mundos, que aspiram à existência e dentre os quais Deus escolhe o melhor. Neste artigo, a escolha divina incide sobre o indivíduo, mas tendo por base um fundo comum. A novidade é que esse fundo se situe no plano fenomenal e que haja uma prioridade natural do mundo fenomenal sobre o sujeito percipiente, dando como assente que os fenómenos formam sistema e não se dão isoladamente:

Pois Deus, virando por assim dizer, de todos os lados e de todas as maneiras o sistema geral dos fenómenos que ele acha bom produzir para manifestar a sua glória, e olhando todas as faces do mundo de todas as maneiras possíveis (...), o resultado de cada vista do universo como olhado de um certo local é uma substância que exprime o universo em conformidade com essa vista, se Deus acha bom tornar o seu pensamento efectivo e produzir essa substância.<sup>350</sup>

O olhar divino não se dirige ao mundo como um bloco homogéneo, mas ao jogo inesgotável de formas que o compõem. Efectivamente, não há uma forma do todo, isto é, um análogo da alma do mundo, sendo cada forma uma expressão singular do todo. Assim, o olhar omnicompreensivo de Deus é um olhar estético, que se não satisfaz na contemplação do aspecto global das coisas, mas presta atenção ao pormenor que revela uma nova dimensão ou uma face inédita do mundo.

Leibniz não explica qual a relação entre o sistema geral dos fenómenos e o mundo actual, mas tudo indica que não são termos equivalentes e que os fenómenos são modos de aparição do mundo, múltiplas “faces” deste. Certo é que os fenómenos não são meras aparências, têm realidade e significação próprias. São um dado, que requer o sujeito percipiente como seu fundamento: percipiente e objecto percebido copertencem-se originariamente. O estatuto dos fenómenos enquanto objectos da mente divina garante a sua

---

<sup>348</sup> (A, VI 4 B, 1549).

<sup>349</sup> (Cardoso 2020).

<sup>350</sup> (A, VI 4 B, 1550).

verdade: “E como as vistas de Deus são sempre verdadeiras, as nossas percepções também o são”.<sup>351</sup>

Qual é, então, a *natureza* da substância? Ela é expressão de todo o universo, como dimensão intrínseca do mesmo. Não é uma imagem de algo preexistente, mas uma forma original que realiza uma nova possibilidade do universo. A expressão é perfectiva, contribui para um acréscimo de perfeição no mundo actual, porque aumenta a diversidade e intensifica a ordem das coisas, tendo em atenção que “a ordem é uma relação distintiva de muitos”.<sup>352</sup>

As substâncias não comunicam directamente umas com as outras, cada uma é como “um Mundo à parte, independente de todas as outras coisas, excepto de Deus”.<sup>353</sup> Nada vem de fora ao indivíduo, tudo o que lhe acontece decorre da sua noção completa. Tal como expresso no artigo XIII e retomado aqui, os estados de cada indivíduo sucedem-se de uma forma totalmente ordenada, formando uma sequência ou uma série regular, em que o estado presente depende apenas do estado anterior e antecipa os estados futuros, de um modo contingente, mas totalmente determinado.

A independência da substância coloca a questão do solipsismo, que Leibniz considera ser uma falsa questão. Haveria problema se os fenómenos percebidos por cada uma fossem privados e inacessíveis a qualquer outra. Mas não é assim: “o que é particular a um é público a todos, sem o que não haveria ligação”.<sup>354</sup> Por conseguinte, o fundamento da comunicação está em que todos os fenómenos são comuns. O que varia é a percepção desses fenómenos e a experiência subjectiva que a acompanha. As percepções variam conforme as substâncias, mas “entre-respondem-se” e são mutuamente “proporcionadas”, embora não sejam “semelhantes”. Na verdade, toda a percepção exprime o estado presente do mundo, o objecto visado por cada sujeito é o mesmo, o que varia é o grau da expressão, que vai da confusão total à distinção. Todas as substâncias são afectadas de modo diferente, mas proporcional por toda a mudança, por mais subtil e ínfima que ela seja. Essa é uma das afirmações mais surpreendentes do artigo XV: “como toda a mudança as afecta (*touche*) todas”.<sup>355</sup> Assim, acção e paixão são correlativas, em função do grau de expressividade da percepção de cada um: “A acção de uma substância sobre a outra consiste apenas no aumento da sua expressão,

---

<sup>351</sup> (A, VI 4 B, 1550).

<sup>352</sup> (GP 7, 290).

<sup>353</sup> (A, VI 4 B, 1550).

<sup>354</sup> (A, VI 4 B, 1551).

<sup>355</sup> (A, VI 4 B, 1554).

junto com a diminuição da da outra, na medida em que Deus as obriga a acomodarem-se entre si”.<sup>356</sup>

Esta correspondência perfeita entre cada percepção de uma substância e as de todas as outras não acontece por acaso, mas pelo exercício da arte suprema de Deus “de quem os indivíduos emanam continuamente”. Com efeito, Deus não se limita a ordenar as coisas no estado inicial do mundo, Ele confirma e reforça a ordem geral através da sincronização dos estados de todas e cada uma das substâncias, que, no léxico leibniziano, é designada como “concomitância”. Esta significa que há uma uniformidade do tempo, que todas as coisas se desenvolvem segundo um mesmo curso regular, salva a diferença originária intrínseca de cada uma delas. Em carta a Arnauld, de junho de 1686, Leibniz realça o significado e alcance da concomitância. Nos termos de Leibniz, “a hipótese da concomitância” fornece “a explicação demonstrativa” para o acordo entre os fenômenos físicos e psíquicos no ser humano e, mais geralmente para a intercomunicação entre as substâncias. Segundo Leibniz, Descartes teve consciência dessa comunicação recíproca, mas não tentou explicá-la:

Descartes limitou-se a dizer que Deus quis que a alma recebesse algum sentimento de acordo com certos movimentos do corpo e que o corpo recebesse algum movimento de acordo com certos sentimentos da alma, sem, contudo, querer explicá-lo; os seus discípulos recorreram à causa universal, defendendo que seria Deus a produzir na alma os sentimentos convenientes aos movimentos do corpo, o que era recorrer a um milagre.<sup>357</sup>

Ora, a explicação mais simples é também a mais inteligível, daí a conclusão de que “a mera concomitância basta”.<sup>358</sup>

### **3. O eu como forma paradigmática da singularidade**

Como vimos, no DM, Leibniz qualifica a substância como individual, mas utiliza também o termo singular quando quer referir não tanto a entidade substancial como a substância na sua dimensão expressiva. O léxico da singularidade é introduzido no artigo IX, mas é no artigo XIV que Leibniz delinea o quadro geral da sua filosofia da singularidade, em que simultaneamente cada substância é única, eliminando toda a redundância possível, e uma expressão do universo. O ponto decisivo é que cada substância é uma forma original do mundo e não propriamente um elemento diferenciado no seio de uma espécie determinada.

---

<sup>356</sup> (A, VI 4 B, 1554).

<sup>357</sup> (A, II 2, 58).

<sup>358</sup> (A, II 2, 59).

Assim entendida, a substância encontra no eu a sua figura exemplar, como está bem patente no debate entre Leibniz e Arnauld.

A iniciativa pertence a Arnauld, a propósito da tese leibniziana de que, dentre uma infinidade de Adões possíveis, Deus escolhe um tal Adão, compatível com a ordem geral do melhor dos mundos possíveis<sup>359</sup>, Arnauld manifesta a sua perplexidade: como é possível conceber uma pluralidade de Adões possíveis, se por Adão entendemos uma natureza singular? A focagem da questão pelo lado do eu visa reforçar o absurdo da posição leibniziana. Admitir uma pluralidade de eus não é uma contradição gritante?

Além do mais, Senhor, tomando Adão como exemplo de uma natureza singular, não sei como se pode conceber vários Adões possíveis. É como se eu concebesse vários eus possíveis, o que seguramente é inconcebível. Pois não posso pensar em mim sem me considerar como uma natureza singular, tão distinta de todo outro existente ou possível, que posso conceber diversos eus tão pouco quanto posso conceber um círculo que não tenha todos os diâmetros iguais.<sup>360</sup>

A argumentação muito certa de Arnauld, como é aliás seu timbre, decorre da assunção do *cogito* racionalista de Descartes opondo-se à reinterpretação malebrancheana do *cogito* como um sentimento confuso.<sup>361</sup> Seguindo o ideal cartesiano da clareza e distinção, bem como o método geométrico na abordagem das ideias e sua significação filosófico-teológica, na obra *Des vraies et des fausses idées*, publicada em 1683, Arnauld dá prioridade à alma na sua tábua das definições: “Chamo alma ou espírito à substância que pensa”.<sup>362</sup> A alma conhece-se a si própria de modo imediato e evidente, de acordo com o axioma 6: “Nada é mais certo para nós do que o conhecimento que temos daquilo que se passa na nossa alma quando nos detemos nisso”.<sup>363</sup>

O *eu penso* adquire em Arnauld um alcance universal, equiparável à ideia de ser, na medida em que ele “acompanha virtualmente todos os meus pensamentos”,<sup>364</sup> qual o estatuto ontológico do eu? Mantendo-se fiel à tradição aristotélica, que Descartes retoma sobre este ponto, Arnauld considera que a substância individual é constituída pelos seus atributos essenciais. Por conseguinte, o eu é um ser cujo atributo fundamental é o pensamento. É isso que define a sua identidade. Todos os demais predicados são acidentais e não entram na noção individual:

---

<sup>359</sup> Carta de Leibniz a Arnauld, 12.04.1686; (A, II 2, 19-20).

<sup>360</sup> Carta de Arnauld a Leibniz, 13.05.1686; (A, II 2, 35).

<sup>361</sup> Veja-se Cardoso (2019, pp. 189-212).

<sup>362</sup> (Arnauld 1983, p. 43).

<sup>363</sup> (Arnauld 1983, p. 49).

<sup>364</sup> (Arnauld 1983, p. 23).

Permita-me agora, Senhor, transferir para este eu o que o senhor diz de Adão, e julgue o senhor mesmo se isso seria sustentável. Entre os seres possíveis, Deus encontrou nas suas ideias vários eus, dos quais um tem por predicado ter vários filhos e ser médico e um outro viver no celibato e ser Teólogo. E tendo decidido criar o último, o eu que é agora contém na sua noção individual viver no celibato e ser Teólogo, ao passo que o primeiro teria contido na sua noção individual ser casado e ser Médico. Acaso não está claro que esse discurso não teria sentido? Porque sendo o meu eu necessariamente uma certa natureza individual, o que é a mesma coisa que ter uma certa noção individual, é tão impossível conceber predicados contraditórios na noção individual de mim quanto conceber um eu diferente de mim. Donde é preciso concluir, parece-me, que sendo impossível eu não ter permanecido sempre eu, quer tivesse me casado, quer tivesse vivido no celibato, a noção individual do meu eu não contém nem um nem outro desses dois estados; assim como é correto concluir: este bloco de mármore é o mesmo, quer esteja em repouso, quer sendo movido, de modo que nem o repouso nem o movimento estão contidos na sua noção individual. Eis por que, Senhor, parece-me que devo considerar como contido na noção individual de mim mesmo apenas o que é tal que eu já não seria eu se isso não estivesse em mim e, inversamente, tudo o que é tal [36] que poderia estar em mim ou não estar em mim sem que eu deixasse de ser eu, não pode ser considerado como estando contido na minha noção individual.<sup>365</sup>

Argumentando em forma, Arnauld intenta mostrar a insustentabilidade da posição leibniziana, com especial enfoque na pluralidade de Adões presentes ao entendimento divino. Para o co-autor de *La logique ou l'art de penser*, a expressão “vários Adões” é “impossível” ou “inconcebível” porque intrinsecamente contraditória. Daí a proposta de um rigor geométrico. Não faz nenhum sentido, para Arnauld, tratar a noção da substância individual como um caso especial, requerendo uma análise peculiar. A inteligibilidade é uma só, quer se trate de noções matemáticas, como a de esfera, ou metafísicas, como a da substância individual:

Ora, encontro em mim a noção de uma natureza individual, uma vez que aí encontro a noção de mim. Basta-me, portanto, consultá-la para saber o que está contido nessa noção individual, como me basta consultar a noção específica de uma esfera para saber o que está nela contido. Ora, para isso, a única regra que tenho é considerar o que é tal que uma esfera já não seria esfera se não o tivesse -como ter todos os pontos da sua circunferência igualmente distantes do centro- ou o que não faria com que ela deixasse de ser uma esfera -como ter apenas um pé de diâmetro ao passo que uma outra esfera teria dez, ou cem. Julgo por isso que o primeiro está contido na noção específica de esfera, e que o último, a saber, ter um diâmetro maior ou menor, não está contido nela. Aplico a mesma regra à noção individual de mim. Estou seguro de que, enquanto penso, eu sou eu. Pois não posso pensar que sou, nem ser, sem ser eu. Mas

---

<sup>365</sup> (A, II 2, 35-36).

posso pensar que farei uma tal viagem, ou que não a farei, permanecendo muito seguro de que nem uma coisa nem outra impedirá que eu seja eu.<sup>366</sup>

Tal como Arnauld, Leibniz aderiu à moderna filosofia da natureza, assente na inteligibilidade geométrica, mas considera que esse tipo de inteligibilidade é insuficiente quando se trata de compreender o pormenor das coisas, a singularidade individual. A posição estritamente cartesiana de Arnauld dá a Leibniz a oportunidade para delinear o *modus operandi* de uma ciência do indivíduo. O ponto de partida da sua abordagem é a disparidade entre a noção abstracta e incompleta da esfera em geral, por um lado, e, por outro, a noção real e completa de um indivíduo:

Por último, também estou de acordo que, para julgar sobre a noção de uma substância individual, convém consultar a que tenho de mim mesmo, assim como é preciso consultar a noção específica da esfera para julgar sobre suas propriedades. No entanto, há uma diferença considerável, pois a noção de eu, bem como a de toda outra substância individual, é infinitamente mais extensa e mais difícil de se compreender do que uma noção específica como a de esfera, que é incompleta.<sup>367</sup>

Matemática e ciência do indivíduo não se excluem uma à outra, mas exigem procedimentos distintos. A matemática opera com base em noções gerais, recorrendo a verdades essenciais. A ciência do indivíduo introduz um maior grau de complexidade, exigindo atenção a uma pluralidade de variáveis que configuram o modo de inscrição das coisas existentes no mundo actual. A consideração de uma esfera determinada, em comparação com a da esfera em geral, significa um acréscimo de ordem e de perfeição, requerendo um método mais minucioso:

é preciso filosofar de modo diferente sobre a noção de uma substância individual e sobre a noção específica da esfera. É que a noção de uma espécie contém apenas verdades eternas ou necessárias, mas a noção de um indivíduo contém *sub ratione possibilitatis* [sob o aspecto da possibilidade] o que é de facto ou que se refere à existência das coisas e ao tempo, e conseqüentemente depende de alguns decretos livres de Deus considerados como possíveis; pois as verdades de facto ou de existência dependem dos decretos de Deus. Ademais, a noção da esfera em geral é incompleta ou abstracta, quer dizer, nela se considera apenas a essência da esfera em geral ou em teoria, sem considerar as circunstâncias singulares e, conseqüentemente, não contém o que é requerido para a existência de uma certa esfera, ao passo que a noção da esfera que Arquimedes mandou colocar no seu túmulo é completa [*accomplie*] e deve conter tudo o que pertence ao sujeito dessa forma. É por isso que

---

<sup>366</sup> (A, II 2, 37).

<sup>367</sup> (A, II 2, 51).

nas considerações individuais ou de prática, *quae versantur circa singularia* [que concernem aos singulares], além da forma da esfera, entra a matéria da qual ela é feita, o lugar, o tempo e as outras circunstâncias que, por um encadeamento [46] contínuo, envolveriam enfim toda a sequência do universo, se fosse possível percorrer tudo o que essas noções contêm. Pois a noção desta partícula de matéria de que esta esfera é feita envolve todas as mudanças que ela sofreu e há de vir a sofrer. E a meu ver, cada substância individual contém sempre traços do que já lhe aconteceu e marcas do que lhe há de acontecer. Mas o que acabo de dizer pode bastar para explicar meu procedimento.<sup>368</sup>

Uma análise rigorosa dos estados e fenómenos que dizem respeito ao eu, assente na concepção da verdade como inerência do predicado ao sujeito, permite estabelecer a unidade de uma estrutura complexa e altamente contingente. Na verdade, a aparente indeterminação dos acontecimentos futuros e sua indiferença para a constituição da identidade pessoal resultam de um juízo superficial, baseado na experiência psicológica daquilo que se passa em nós. Leibniz explica-o a propósito do exemplo, dado por Arnauld, da eventual viagem futura, cuja realização ou não-realização não afectariam a noção individual. Como afirma Arnauld, “eu sou sempre eu, quer faça, quer não faça essa viagem”. Segundo Leibniz, parece ser assim, mas essa aparência é enganadora, porque contradiz o dinamismo intrínseco da psique, que faz de cada estado uma sequência determinada do estado anterior, num encadeamento sem falhas ou saltos:

Não estou certo se farei a viagem, mas estou certo de que, seja que eu a faça ou não, serei sempre eu. É uma expectativa, que não se pode confundir com uma noção ou conhecimento distinto. Estas coisas só nos parecem indeterminadas porque seus prenúncios ou marcas na nossa substância não são reconhecíveis por nós. É mais ou menos como os que só consultam os sentidos ridicularizam quem lhes diz que até o menor movimento se comunica tão longe quanto se estende a matéria, porque a experiência por si só não pode mostrá-lo; mas, quando se considera a natureza do movimento e da matéria, fica-se convencido de que é assim. O mesmo acontece aqui: quando consultamos a experiência confusa que temos da nossa noção individual em particular, não temos como nos apercebermos dessa ligação dos eventos; mas encontramos essa ligação quando consideramos as noções gerais e distintas que entram naquela noção. Com efeito, ao considerar a noção que tenho de toda proposição verdadeira, vejo que todo predicado necessário ou contingente, passado presente ou futuro, está compreendido na noção do sujeito.<sup>369</sup>

A experiência que temos da nossa noção completa ou, em termos mais precisos, a experiência que temos de nosso eu é insuperavelmente confusa.<sup>370</sup> E, no entanto, o eu,

---

<sup>368</sup> (A, II 2, 45-46).

<sup>369</sup> (A II 2, 52).

<sup>370</sup> (A II 2, 45).

entendido como “o fundamento da conexão dos meus estados”,<sup>371</sup> apresenta a fisionomia própria do ser individual completo. A confusão da experiência de si indica que o estatuto epistemológico do eu é o de um conceito inteligível referido a uma singularidade que compreende, sob uma forma concentrada, um mundo maximamente variado.

## **BIBLIOGRAFIA**

- Araújo, S. (2025), *Forma e expressão. Uma teoria estética em G. W. Leibniz*, tese de doutoramento, Lisboa: Universidade Nova de Lisboa.
- Arnauld, A. (1983), *Des vraies et des fausses idées*, Paris: Fayard.
- Cardoso, A. (2020), “Emanação e criação na teologia natural de Leibniz”, en Nicolás y Moreira (2020, pp. 363-373).
- Cardoso, A. (2019), *Labirinto do eu*, Curitiba: Kotter Editorial.
- Cardoso, A. (2004), *O trabalho da mediação no pensamento leibniziano*, Lisboa: Edições Colibri.
- Ndiaye, A. (1991), *La philosophie d'Antoine Arnauld*, Paris: Vrin.

---

<sup>371</sup> (A II 2, 50).

## A percepção nas correspondências com Arnauld

Patricia Coradim Sita

UEM - Universidade Estadual de Maringá

[pcsita22@gmail.com](mailto:pcsita22@gmail.com)

### Introdução

A correspondência entre Leibniz e Arnauld tem início em 1686, mediada pelo Landgrave Ernst von Hessen-Rheinfels, que atua como intermediário e acompanha toda a troca epistolar. O ponto de partida para a discussão entre os filósofos foram as críticas de Arnauld ao parágrafo 13 do *Discurso de Metafísica*, em que Leibniz sustenta que a noção completa de uma substância individual contém tudo o que lhe acontecerá ao longo de sua existência. Inicialmente, as discussões giraram em torno das consequências dessa tese para a liberdade, mas, à medida que o diálogo avançava, outras questões centrais da metafísica leibniziana começaram a emergir.

Entre essas questões, interessa-nos aqui o conceito de percepção, que, embora não tenha sido um dos temas centrais nas primeiras cartas, ganha maior destaque ao longo da correspondência. Leibniz começa a tratar diretamente das percepções apenas em 30 de abril de 1687, mais de um ano (e cerca de dez cartas) após o início do intercâmbio com Arnauld. No entanto, antes mesmo dessa data, alguns indícios do tratamento da percepção como um problema já podem ser encontrados. Na carta de junho de 1686, ao explicar sua noção completa das substâncias, Leibniz antecipa aspectos que mais tarde se consolidariam em sua reflexão sobre a natureza das percepções. Há um trecho da correspondência que sugere que o tema das percepções está intrinsecamente ligado à tese da individualidade substancial, estabelecendo uma relação entre noção completa, atividade interna da substância e percepção -elementos desenvolvidos com mais profundidade em textos posteriores. Em uma carta enviada a Arnauld nessa data, Leibniz expressa a seguinte posição:

Ele confessa de boa fé ter tomado minha opinião como se todos os eventos de um indivíduo se deduzissem, de acordo comigo, da sua noção individual, da mesma maneira e com a mesma necessidade que se deduzem as propriedades da esfera da sua noção específica ou definição, e como se eu tivesse considerado a noção do indivíduo em si mesmo, sem considerar a maneira como ele é no entendimento ou vontade de Deus.<sup>372</sup>

---

<sup>372</sup> (GP 2, 45).

Para Leibniz, a noção completa de um indivíduo envolve todas as suas propriedades e acontecimentos, de tal forma que cada aspecto de sua existência -passado, presente e futuro- está de certo modo implicado em sua essência. Isso significa que não apenas os eventos mais evidentes, mas também os estados internos mais sutis e imperceptíveis, como as chamadas *pequenas percepções*, fazem parte da constituição desse indivíduo. Leibniz compara esse princípio à maneira como todas as propriedades de uma figura geométrica, como uma esfera, podem ser deduzidas de sua definição. Contudo, essa determinação não implica um fatalismo mecânico, pois a noção completa está concebida no entendimento e na vontade de Deus, que escolhe entre infinitas possibilidades segundo uma harmonia preestabelecida.

Cada indivíduo, portanto, é como uma expressão singular do universo a partir de sua própria perspectiva. Tudo o que acontece a um indivíduo está implicado em sua essência precisamente porque ele expressa o todo, a partir de sua própria perspectiva. Essa ideia está diretamente ligada ao papel das pequenas percepções, pois são elas que asseguram a continuidade da consciência e a coerência da experiência, ainda que de modo inconsciente. Mesmo quando não somos capazes de apreender distintamente cada modificação nas percepções, essas mudanças sutis participam da totalidade da vida interior e, por conseguinte, da noção completa. Assim, as pequenas percepções são não apenas resíduos periféricos da experiência, mas condições essenciais para a unidade da percepção e para a constituição mesma do sujeito enquanto expressão do universo.

Essa concepção é desenvolvida de maneira mais precisa na carta de junho de 1686, enviada ao Landgrave, em que Leibniz busca resolver a questão da noção completa e responder definitivamente às críticas de Arnauld. Ele argumenta que cada coisa -seja gênero, espécie ou indivíduo- tem uma noção completa, ou seja, uma noção que contém tudo o que pode ser verdadeiro a seu respeito. No caso dos indivíduos, isso implica que todos os atributos, afecções e predicados de um sujeito (como Adão ou Alexandre) são compreendidos por Deus numa única noção individual. Esse ponto é essencial para a ideia leibniziana de que os indivíduos são distintos não apenas por acidentes externos, mas por sua essência. Não existem duas coisas exatamente iguais na realidade, pois cada indivíduo carrega uma noção que o diferencia de qualquer outro, metafisicamente.

É por isso que nas considerações individuais ou de prática, quae versantur circa singularia<sup>373</sup>, além da forma da esfera, entra a matéria da qual ela é feita, o lugar, o tempo e as outras

---

<sup>373</sup> “Que concernem aos singulares”.

circunstâncias que, por um encadeamento [46] continuado, envolveriam enfim toda a sequência do universo, se fosse possível percorrer tudo o que essas noções encerram. Pois a noção desta partícula de matéria da qual a esfera é feita envolve todas as mudanças que ela sofreu e há de vir a sofrer.<sup>374</sup>

Aqui, Leibniz sugere que a diferença entre dois indivíduos não é acidental, mas intrínseca à sua própria noção.<sup>375</sup> O exemplo mostra que mesmo uma partícula de matéria carrega consigo toda uma história de transformações, articulando-se com o universo na sua totalidade. Do mesmo modo, a identidade de cada indivíduo resulta de um entrelaçamento único de predicados e relações, como ilustrado pela comparação das elipses, onde a diferença específica não reside apenas no tamanho, mas na proporção entre os eixos. Isso reflete a visão de Leibniz de que a realidade é composta por uma diversidade essencial, em que cada entidade tem uma identidade única e irrepetível. Nesse sentido, Leibniz vai além da mera semelhança entre indivíduos de uma mesma espécie e propõe que, na metafísica, cada indivíduo é uma espécie última por si mesmo. Ou seja, um indivíduo não é apenas um exemplar de uma espécie maior, mas uma entidade singular, com uma noção própria que o torna único e o distingue de todos os outros. Essa noção individual completa é fundamental para entender como cada ser exprime o universo de forma particular, como um centro de percepção único.<sup>376</sup>

A partir dessa perspectiva, Leibniz começa a abordar um tema fundamental, especialmente para os cartesianos, relacionado à interação entre alma e corpo. Na carta de junho de 1686, logo após expor a noção de diferença específica, Leibniz escreve:

---

<sup>374</sup> (GP 2, 45-46).

<sup>375</sup> Alguns filósofos modernos, como John Locke (1632-1704), explicam a distinção entre os indivíduos com base na separação entre qualidades primárias e secundárias. Locke argumentava que a distinção entre qualidades primárias (inerentes aos corpos) e qualidades secundárias (dependentes da percepção do observador) fundamentava uma ontologia objetiva, na qual as qualidades primárias pertencem ao mundo físico e as secundárias são apenas subjetivas. Leibniz, no entanto, rejeita essa separação rígida. Para ele, toda percepção é uma forma de expressão da realidade, envolvendo uma multiplicidade infinita de elementos, ainda que de forma confusa. A crítica de Leibniz a Locke é clara: mesmo que os sentidos fossem aprimorados, como no caso de um microscópio, ainda perceberíamos qualidades sensíveis, mas em um nível de detalhe mais refinado. Em vez de percebermos diretamente a “textura de partes” de um objeto, como sugere Locke, perceberíamos novas qualidades sensíveis associadas a esses detalhes, mas sempre como qualidades sensíveis. Para Leibniz, a distinção entre qualidades primárias e secundárias não captura adequadamente a complexidade da percepção, pois toda percepção, mesmo a mais clara, contém uma estrutura complexa e infinita, expressando a interconexão das determinações do mundo real. Assim, a percepção é sempre uma expressão de uma multiplicidade infinita e interconectada, o que torna a separação de Locke inadequada para descrever a verdadeira natureza da realidade. Para uma análise aprofundada sobre essa questão, cf. Danowski (2009), que explora as distinções entre as qualidades em Locke, Leibniz e Berkeley.

<sup>376</sup> A diferença específica em Leibniz está intrinsecamente ligada à **noção completa** de um sujeito individual, **aquilo que faz com que um indivíduo seja único e irredutível**. Cada indivíduo é uma “espécie” em si mesmo, distinta de qualquer outra. Assim, a diferença específica não é simplesmente um acréscimo de uma característica ao gênero, mas uma **totalidade de predicados** que singulariza o indivíduo em sua totalidade.

Mas um dos desdobramentos mais consideráveis destes princípios é a explicação da maneira como as substâncias intercomunicam entre si, e particularmente de como a alma se apercebe do que se passa no corpo e, inversamente, de como o corpo segue as vontades da alma.<sup>377</sup>

Com isso, ele nos conduz à compreensão de que a interação entre as substâncias não ocorre por meio de uma influência física direta. Pelo contrário, cada substância é um ser completo (*accompli*), capaz de se determinar a partir de sua própria natureza, sem necessitar de um impulso externo. Como ele afirma: “E, em geral, uma substância particular não tem sobre a outra influência física, a qual, ademais, seria inútil, visto que cada substância é um ser completo, que basta-se a si mesmo para determinar, em virtude da sua própria natureza, tudo o que lhe deve acontecer”.<sup>378</sup>

Leibniz passa a abordar a questão da interação entre mente e corpo, ou seja, como eventos mentais (como desejos e percepções) parecem corresponder a eventos físicos (como movimentos corporais). Nesse contexto, ele examina tanto a impossibilidade de uma influência causal direta entre os dois, quanto as limitações da hipótese do ocasionalismo para resolver a falha dessa relação causal.<sup>379</sup>

A interação entre mente e corpo é um desafio particularmente complexo, tanto no contexto da teoria cartesiana quanto no ocasionalismo. Descartes (1596-1650) sustentava que a alma e o corpo, embora fossem substâncias distintas (*res cogitans* e *res extensa*), estavam interligados por meio de uma intervenção divina. Contudo, a explicação cartesiana sobre essa interação tem sido alvo de críticas, principalmente devido à sua falta de clareza, uma vez que Descartes sugeria que Deus teria disposto que certos estados mentais corressem paralelamente aos estados corporais e vice-versa.

Em um movimento mais radical, o ocasionalismo, como defendido por Malebranche (1638-1715), tenta resolver a questão ao afirmar que Deus é a causa direta de cada correspondência entre alma e corpo. Esse modelo implica uma intervenção contínua de Deus, fazendo com que toda interação entre as substâncias seja, essencialmente, um milagre. Contudo, a dependência dessa intervenção contínua não oferece uma explicação satisfatória para a relação entre as substâncias, já que a filosofia de Leibniz exige uma visão mais coesa e menos dependente de explicações miraculosas.

Leibniz rejeita tanto a explicação cartesiana quanto a ocasionalista por considerá-las *ad hoc* e insuficientemente racionais. A dependência constante de uma ação divina específica

---

<sup>377</sup> (GP 2, 58).

<sup>378</sup> (GP 2, 114).

<sup>379</sup> Sobre o ocasionalismo e a crítica por Leibniz cf. Jolley (2013); Nadler (2002).

para cada evento, como solução para a interação entre mente e corpo, é criticada por Leibniz como uma explicação miraculosa e não satisfatória. Em vez disso, ele propõe uma explicação que considera demonstrativa e racional: o conceito de harmonia preestabelecida. Segundo Leibniz, cada substância se desenvolve de acordo com uma sequência interna de estados, mas sempre em perfeita correspondência com as outras substâncias. Isso implica que a alma e o corpo não interagem diretamente, mas seus estados estão sempre em sintonia, pois Deus, ao criar o universo, já coordenou todas as sequências de maneira perfeita desde o início.<sup>380</sup>

Assim, embora mente e corpo sejam substâncias distintas, elas evoluem de maneira sincronizada, sem que um afete diretamente o outro. Por exemplo, quando uma pessoa sente dor, não é porque o corpo tenha causado diretamente essa percepção na alma, mas porque a percepção na alma corresponde a um estado do corpo de acordo com a ordem previamente estabelecida por Deus. Essa explicação elimina a necessidade de uma intervenção divina contínua, como no ocasionalismo, e também dispensa a obscuridade da conexão direta entre alma e corpo, proposta por Descartes.

De acordo com Leibniz, Deus cria as substâncias e estabelece as leis gerais da concomitância, leis essas que são suficientes para garantir que as sequências internas de cada substância estejam sempre em harmonia. Cada substância, seja uma alma ou um corpo, possui uma “noção completa” que abarca tudo o que lhe acontecerá ao longo de sua existência. Essa totalidade é regida por uma sequência interna de estados, de modo que cada estado presente de uma substância segue logicamente, embora contingentemente, do estado anterior. As percepções da alma e os estados físicos do corpo se desenvolvem de forma coordenada, sem interação causal direta entre eles, refletindo a harmonia preestabelecida.

As percepções, portanto, são modificações internas da alma que correspondem aos estados do corpo, mas sem que o corpo as cause diretamente. De maneira semelhante, a vontade da alma é acompanhada por mudanças no corpo, mas isso não implica que a alma atue causalmente sobre a matéria. Essa visão é a base do conceito de harmonia

---

<sup>380</sup> Embora o corpo não possa ser considerado como uma substância individual, nas correspondências, até esse momento, Leibniz não decide a questão. Confirma o que ele diz em (*GP* 7, 59): “Mas que diremos das substâncias individuais que não são inteligentes ou animadas? Reconheço que não consigo satisfazer o bastante a esta questão, nem à da alma dos bichos; são questões de fato, difíceis de resolver. Como quer que seja, se os corpos forem substâncias, terão necessariamente em si mesmos algo que corresponde à alma e que os filósofos acharam por bem chamar de forma substancial. Pois a extensão e suas modificações não poderiam constituir uma substância segundo a noção que acabo de apresentar e, se não houver mais que isso nos corpos, pode-se demonstrar que eles não são substâncias, mas fenômenos verdadeiros como o arco-íris. Portanto, caso os corpos sejam substâncias, é preciso necessariamente reestabelecer as formas substanciais, digam o que disserem os cartesianos.” Depois, em 114, ele parece definir a questão: “Ora, cada massa extensa pode ser considerada como composta de duas ou mil outras; do contato não resulta senão extensão. Assim jamais se encontrará um corpo do qual se possa dizer que é verdadeiramente uma substância.”

preestabelecida, que explica a sincronização entre mente e corpo sem recorrer a uma causalidade direta ou intervenção divina contínua.

### **1. Percepções e pequenas percepções**

A tese das pequenas percepções (ou percepções inconscientes) emerge mais claramente nos escritos posteriores de Leibniz, com destaque para sua explícita formulação na carta de 30 de abril de 1687. No entanto, essa noção já está enraizada em sua concepção de que a identidade e distinção dos indivíduos não se baseiam apenas em características visíveis, mas em uma rede complexa de qualidades internas, que se revelam de maneira mais ou menos clara. Leibniz ilustra essa ideia por meio de exemplos geométricos, como a comparação entre duas figuras que, embora semelhantes em tamanho, diferem essencialmente na proporção entre seus eixos. Da mesma forma, ele sugere que cada indivíduo expressa o universo de maneira única, mediado por pequenas variações internas que, somadas, constituem uma percepção singular do mundo.

As pequenas percepções são, portanto, essas impressões mínimas, frequentemente imperceptíveis, que, ao se acumular, acabam diferenciando uma percepção da outra, conferindo cor e forma à experiência individual. Cada ser, em sua totalidade, possui uma percepção do mundo que, por mais sutil que seja, é essencialmente única e distinta. Esta questão das percepções ganha maior clareza na correspondência de Leibniz com Arnauld, datada de 4 de março de 1687, na qual Arnauld questiona como a alma poderia “saber” de uma picada na pele antes de sentir a dor. Ele também se surpreende com o fato de que, em tais circunstâncias, a alma não teria conhecimento consciente de outros processos corporais, como a digestão ou a nutrição.<sup>381</sup>

Na resposta de Leibniz, encontramos um ponto central para a compreensão de sua teoria da percepção, especialmente no que diz respeito à relação entre o consciente e o inconsciente. Leibniz defende que cada substância expressa, de uma forma ou de outra, o universo em sua totalidade, mas em graus variados de clareza. Para ele, o que parece ser uma nova percepção não é senão o desdobramento de um estado anterior da alma, que já continha implicitamente aquele evento, mas de forma não manifesta. Esta concepção desafiadora coloca a percepção como um processo contínuo e interligado, no qual as pequenas variações internas -as pequenas percepções- acumulam-se ao longo do tempo, eventualmente se tornando conscientes e diferenciadas em nossa experiência.

---

<sup>381</sup> Cf. (GP 2, 151).

A dificuldade reside na limitação humana de captar todas essas pequenas percepções, uma vez que o processo de percepção é marcado pela confusão e pela incapacidade de apreender toda a complexidade do que se manifesta na alma. Assim, apenas uma pequena parcela do conteúdo total da percepção se manifesta distintamente no campo da consciência. Essa distinção entre o conteúdo potencial das percepções e a percepção efetivamente clara e distinta está intimamente ligada à diferença entre a percepção humana e a percepção divina. Enquanto a percepção divina é absolutamente clara, sem confusão, e manifesta todos os detalhes do universo com perfeição, a percepção humana é limitada, obscurecida pelas falhas da mente finita e pela necessidade de adaptar-se ao fluxo contínuo de variações que a realidade impõe.

Em suma, a teoria leibniziana das pequenas percepções não só oferece uma explicação para a complexidade da experiência humana, como também a conecta com a ideia de que cada substância reflete o universo de maneira única, mesmo que de forma imperceptível. Esse movimento da percepção, das pequenas percepções inconscientes para as claras e distintas, espelha a harmonia preestabelecida que, de acordo com Leibniz, rege tanto o cosmos e quanto a mente humana. A harmonia permite uma coexistência ordenada entre alma e corpo, embora essa relação não seja diretamente causal.

Leibniz explica que a limitação humana, decorrente dessa “imperfeição” perceptiva, é a causa da experiência de violência ou dependência de causas externas. Embora os eventos que parecem alheios à nossa vontade se revelem, em última análise, como parte do desdobramento contínuo de nosso estado interno, eles permanecem fora da nossa capacidade de compreensão clara. Assim, a alma, incapaz de deduzir todos os fenômenos com precisão a partir de seu próprio estado, atribui essas experiências a causas externas. Como ele afirma em sua correspondência:

Defendo que nossa alma tem algum sentimento confuso de todo o universo e de todo o passado, o presente e o futuro, uma vez que cada substância exprime todo o universo e, como toda a sua essência individual consiste apenas nessa expressão do universo tomado em um certo sentido, é evidente que é pelos graus da expressão que ela distingue os fenômenos que atribui a si daqueles que ela atribui a outras coisas, que ela não vê, por assim dizer, senão à distância; e quando se considera que tudo o que acontece e que aparece à alma não passa de um desdobramento da sua expressão precedente que já o encerrava previamente, não há dificuldade em explicar como lhe chega a percepção da picada ou de qualquer outro fenômeno particular que seja, visto que são desdobramentos de seu estado que preservam as mesmas leis observadas no grande mundo, e mesmo assim o efeito desses desdobramentos não deixa de ser chamado de violento, e com razão, porque atribuímos a outras causas o que não podemos deduzir detalhadamente do que concebemos distintamente em nós mesmos. Pois nossa imperfeição consiste apenas na confusão das nossas expressões (só Deus concebe

distintamente todo o universo) e, por conseguinte, é daí que é preciso deduzir o que se chama padecer ou depender de outro ou sofrer violência.<sup>382</sup>

Essa passagem revela a profundidade da teoria leibniziana das percepções e sua concepção de continuidade: o que experimentamos como um evento novo é, na verdade, uma atualização de algo já implícito na série interna das percepções da alma. Leibniz distingue entre percepções claras, que se tornam conscientes, e percepções confusas, que permanecem fora do foco consciente, mas continuam a influenciar nossa experiência.

Em outra versão dessa mesma explicação, o filósofo afirma:

Não digo que a alma conheça a picada antes de ter o sentimento de dor, a não ser da maneira que ela conhece ou exprime confusamente todas as coisas segundo os princípios já estabelecidos. Mas essa expressão, embora obscura e confusa, que a alma tem antecipadamente do porvir, é a causa verdadeira do que lhe acontecerá e da percepção mais clara que terá a seguir, quando a obscuridade for desvelada, o estado futuro sendo uma sequência do precedente.<sup>383</sup>

Leibniz argumenta que essa expressão confusa da alma, embora não claramente articulada, é fundamental para a experiência futura de dor. Isso implica que as percepções inconscientes não são meramente passivas, mas desempenham um papel ativo na preparação do entendimento para experiências sensoriais mais claras. A picada não é apenas um evento que ocorre; é uma sequência de percepções, onde o estado futuro da dor é uma consequência do que já está presente, ainda que de forma latente.

Essa explicação ressalta a continuidade entre diferentes estados de percepção. A picada e a dor são vistas como parte de uma cadeia de experiências, em que a percepção inconsciente contribui para a formação de uma percepção mais consciente e clara. Isso reforça a ideia de que o entendimento e a percepção estão intimamente interligados em um processo dinâmico que desafia a dicotomia entre razão e sensação. Assim, Leibniz não apenas valida a experiência subjetiva da dor, mas também propõe uma concepção mais rica de como a percepção se articula com o entendimento, através de uma rede de percepções, conscientes e inconscientes, que moldam a experiência humana.

Essa concepção de continuidade perceptiva, evidenciada no exemplo da dor, aponta para uma estrutura interna mais profunda do sujeito. As pequenas percepções não apenas preparam a experiência sensível, mas organizam-se segundo uma estrutura que expressa, de forma única, a totalidade do universo em cada indivíduo. A partir dessa base, é possível

---

<sup>382</sup> (GP 2, 167).

<sup>383</sup> (GP 2, 177).

aprofundar a compreensão da relação entre percepção e entendimento em Leibniz, tomando como ponto central a noção completa de cada indivíduo.

A tese das pequenas percepções, retomada sob essa perspectiva, desenvolve a ideia de que a percepção consciente não é um fenômeno isolado, mas o resultado de uma infinidade de percepções mínimas e inconscientes, que se acumulam e formam o fluxo contínuo da consciência. Essas pequenas percepções constituem um desdobramento prático da noção completa: cada substância expressa o universo de forma única, mas a consciência humana só se depara com uma fração dessa percepção. Ainda que invisíveis à percepção direta, essas impressões são fundamentais para a continuidade da experiência e para a singularidade de cada sujeito. Ao somar essas impressões, a alma organiza o que poderia parecer um fluxo caótico em uma experiência coerente e contínua.

Nesse contexto, a teoria das pequenas percepções não apenas revela a complexidade da experiência humana, mas também evidencia a profunda interconexão entre percepção e identidade. A identidade, para Leibniz, não se reduz a traços explícitos, mas se constrói a partir do entrelaçamento dinâmico de percepções sutis que configuram a expressão interna da alma. Esse encadeamento, em grande parte inconsciente, assegura a unicidade e a continuidade da identidade, permitindo que a alma se mantenha em consonância com sua noção completa, reflexo singular do universo.

Essa organização interna, assim como a harmonia entre percepções dispersas, sustenta a ideia de que a percepção humana, embora aparentemente fragmentada, forma um todo coerente. A teoria das pequenas percepções conecta-se, portanto, à visão leibniziana segundo a qual cada substância é essencialmente distinta e determinada por sua estrutura interna. A experiência consciente, embora limitada e descontínua, emerge da multiplicidade organizada de impressões internas - não como resultado de causas externas, mas como expressão da própria constituição do indivíduo.

## **2. Considerações finais**

Nas correspondências com Arnauld, Leibniz formula uma concepção de substância ativa que se distancia tanto das abordagens mecanicistas quanto da visão cartesiana, que privilegia as percepções claras e distintas como critério de verdade. Nesse contexto, Leibniz rompe com o dualismo cartesiano e rejeita a concepção mecanicista da percepção ao propor uma visão integrada da substância, na qual a percepção não é uma mera resposta a estímulos externos, mas uma atividade interna contínua e espontânea. Ele argumenta que a percepção é

uma expressão interna da própria substância, e não um efeito produzido por interações físicas ou estímulos sensoriais externos.

Um ponto central em seu pensamento é a introdução do conceito de pequenas percepções -percepções que operam abaixo do nível consciente, mas que desempenham um papel essencial na estruturação da identidade da substância.

As pequenas percepções são responsáveis por garantir a continuidade do sujeito ao longo do tempo, mesmo que a consciência nem sempre capte diretamente essa atividade perceptiva interna. Arnauld, em suas cartas, questiona como uma substância pode preservar sua unidade e identidade enquanto abriga inúmeras percepções, tanto conscientes quanto inconscientes. Leibniz responde que é justamente a continuidade dessas pequenas percepções que assegura a persistência e a coesão da substância, prevenindo a fragmentação do sujeito. A percepção, portanto, não se limita à experiência consciente; ela é um processo interno e dinâmico que garante a unidade do sujeito mesmo quando ele não está plenamente consciente de suas experiências. Nesse sentido, a percepção não é apenas uma função essencial da substância, mas também uma condição para a emergência da apercepção -ou seja, a tomada de consciência das próprias percepções, que surge da acumulação e clarificação progressiva das pequenas percepções.

A teoria leibniziana da percepção e do entendimento propõe que cada substância possui uma “noção completa” do universo, expressa por meio de percepções internas que, embora fragmentadas, são harmônicas. O entendimento emerge, então, não como um processo passivo de recepção de informações externas, mas como uma organização ativa e contínua das percepções que se acumulam e se tornam claras gradualmente. O modelo das pequenas percepções exemplifica essa dinâmica: o consciente é moldado por um fluxo constante de impressões inconscientes que, ao se acumular com o tempo, formam uma representação coerente do mundo.

Essa concepção de percepção e entendimento oferece uma solução à questão de Arnauld, pois a continuidade das percepções inconscientes assegura que a identidade da substância não se fragmente. As percepções não precisam ser sempre conscientes para garantir a unidade do sujeito; pelo contrário, as pequenas percepções, mesmo sem alcançar o nível de consciência, mantêm a substância coesa ao longo do tempo. Portanto, a percepção é mais que apenas um meio para alcançar o conhecimento; ela é expressão fundamental da própria natureza da substância, uma atividade interna contínua que organiza e integra a realidade. Em resposta à preocupação de Arnauld, Leibniz explica que a identidade da

substância não depende de percepções conscientes, mas sim de um fluxo contínuo e interno de percepções, que, embora fragmentadas, se organizam de forma harmônica.

Leibniz afirma:

Defendo que nossa alma tem algum sentimento confuso de todo o universo (...) e quando se considera que tudo o que acontece e que aparece à alma não passa de um desdobramento da sua expressão precedente que já o encerrava previamente, não há dificuldade em explicar como lhe chega a percepção da picada ou de qualquer outro fenômeno particular que seja, visto que são desdobramentos de seu estado que preservam as mesmas leis observadas no grande mundo, e mesmo assim o efeito desses desdobramentos não deixa de ser chamado de violento, e com razão, porque atribuímos a outras causas o que não podemos deduzir detalhadamente do que concebemos distintamente em nós mesmos.<sup>384</sup>

A “confusão” de que fala Leibniz diz respeito à forma fragmentada e imperfeita como a alma percebe o universo. Essa limitação, no entanto, não implica uma desconexão da realidade, mas revela que a maneira como a alma vivencia o mundo está filtrada por sua própria natureza e pelas relações particulares que mantém com as outras substâncias. No contexto das correspondências com Arnauld, Leibniz ainda não emprega o conceito de mônada, mas as premissas que sustentam essa noção, que só aparece posteriormente, parecem estar ali delineadas. Sem entrar no debate sobre uma mudança ontológica ao longo do desenvolvimento da sua filosofia, é possível, à luz da *Monadologia*, aprofundar essa análise. O princípio de que cada substância expressa internamente a totalidade do universo, embora de maneira limitada, esclarece e reforça a concepção de percepção que Leibniz já desenvolvia em sua troca epistolar com Arnauld.

Essa leitura tem implicações importantes para a compreensão da ação e da mudança. Como as percepções da alma são uma expressão de seu estado interno e não uma mera reação a estímulos externos, decorre daí que a alma tem uma certa autonomia na forma como interage com o mundo. Ela não é apenas uma espectadora passiva do universo, mas um centro de atividade, uma participante ativa, cujo movimento e ação no mundo são uma continuação de sua própria expressão e percepção.

Essa visão leibniziana se distancia de abordagens mecanicistas e passivas de percepção e destaca o papel ativo da alma na construção de seu entendimento do universo. Ela não é apenas uma entidade que reage a eventos, mas uma substância que expressa o mundo através de sua própria perspectiva única, o que lhe dá a capacidade de “agir” e “reagir” de maneiras que refletem tanto o seu estado interior quanto as forças do universo. A

---

<sup>384</sup> (GP 2, 167).

alma, portanto, não reage mecanicamente ao universo, mas o exprime a partir de sua perspectiva única. A ação, assim, é continuação da percepção.

A harmonia preestabelecida, conceito central no sistema leibniziano, assegura que essas percepções, embora desconexas em nível individual, estão organizadas em uma ordem universal que reflete a totalidade da realidade em cada mônada. Isso significa que o entendimento não se limita a organizar percepções sensíveis, mas atua em um processo ativo que articula as percepções em uma representação coerente do mundo. Isso permite que o entendimento, ao mesmo tempo em que organiza e articula as percepções, seja moldado por elas, desafiando a clássica separação entre razão e sensação.

A analogia do moinho, apresentada por Leibniz na *Monadologia* (par. 17), é particularmente eficaz para ilustrar essa distinção entre os processos mecânicos e as atividades internas das substâncias. Mesmo que pudéssemos ampliar um moinho até o ponto de enxergar todas as suas engrenagens em movimento, não encontraríamos ali explicações para a percepção ou o pensamento, pois esses processos internos são imateriais e essenciais à natureza das substâncias.

Essa distinção permite a Leibniz superar o dualismo cartesiano e rejeitar a ideia de um corpo meramente subordinado à alma, propondo uma visão integrada em que corpo e alma são expressões de uma única atividade substancial interna. A percepção, para Leibniz, não é uma simples resposta sensorial, mas, mesmo abaixo do nível da consciência, assegura a continuidade e identidade da substância. Ao sustentar que a percepção é uma expressão interna e dinâmica, Leibniz demonstra que o sujeito não se mantém coeso e persistente ao longo do tempo por uma unidade mecânica, mas pela atividade contínua de suas percepções. Essa dinâmica interna garante a integridade e o desenvolvimento da experiência, criando a base sobre a qual o entendimento pode operar e refletir sobre o mundo. Assim, a percepção é condição da identidade e da ação: ela estrutura a experiência e permite que a substância se oriente no mundo, conforme as leis da harmonia universal. Essa perspectiva, ao afastar-se das teorias mecanicistas, inaugura uma metafísica em que o entendimento e a ação são inseparáveis da atividade perceptiva da substância.

## **BIBLIOGRAFIA**

- Danowski, D. (2009), “Leibniz, Locke e Berkeley: mundos fenomênicos”, *O que nos faz pensar*, 26: pp. 91-102.
- Jolley, N. (2014), *Causality and mind: Essays on early modern philosophy*, Oxford: Oxford University Press.

- Leibniz, G. W. (1686/1989), *Discurso de metafísica*. In C. I. Gerhardt (Ed.), *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz* (Vol. VII). Olms.
- Leibniz, G. W. (1714/1989). *Monadologia*. In C. I. Gerhardt (Ed.), *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz* (Vol. VII). Olms.
- Leibniz, G. W. (1714/1989). *Correspondências com Arnauld*. In C. I. Gerhardt (Ed.), *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz* (Vol. II). Olms.
- Nadler, S. (2002), "Occasionalism and the mind-body problem", *Midwest Studies in Philosophy*, 26: pp. 143-158.

### **III. Leibniz apasionado: el rol de las emociones desde el punto de vista de la psicología moral, la ética y el derecho**

## La esperanza en la psicología moral de Leibniz

Evelyn Vargas

UNLP - CONICET

[evelyn.vargas@gmail.com](mailto:evelyn.vargas@gmail.com)

### Introducción

La reflexión acerca de la naturaleza y el valor de la esperanza ha acompañado el pensamiento filosófico desde los griegos. Unas veces ha sido considerada una virtud, al punto de ser instrumental para superar las limitaciones de nuestra vida; otras, en cambio, resultaba un impedimento a la hora de enfrentar esa misma experiencia vital. En años recientes, y en coincidencia con su resurgimiento en el discurso público, el análisis filosófico ha recuperado la reflexión sobre la esperanza. A menudo este análisis se centra en el rol de la esperanza en la vida humana, pues entiende la esperanza como una actitud práctica vinculada con el meliorismo y la posibilidad de mejorar nuestro mundo. Una perspectiva que ha recibido la atención de los especialistas se expresa en la llamada concepción ortodoxa, tanto con respecto a su naturaleza como a sus posibles dificultades, pues algunos encuentran que esta concepción es inadecuada para dar cuenta de las condiciones suficientes de tener esperanza. Según dicha concepción, la esperanza consiste en un tipo de deseo en un contexto de incertidumbre epistémica.<sup>385</sup> En efecto, esta concepción contempla dos aspectos: por un lado, un elemento doxástico, es decir, la creencia de que es posible que se produzca un determinado resultado, aunque no haya certeza, y por otra parte un elemento motivacional, es decir, el deseo de que ese resultado se produzca. El origen de la concepción ortodoxa,<sup>386</sup> o también llamada “*standard*”<sup>387</sup> se remonta a la época moderna temprana, y se encontraría, a pesar de las diferencias entre las filosofías de estos autores, en las definiciones ofrecidas por Descartes, Spinoza, Hobbes o Hume. Con pocas excepciones,<sup>388</sup> las historias filosóficas del concepto de esperanza no suelen incluir, sin embargo, las definiciones elaboradas por Leibniz. Mi propósito en esta presentación es analizar estas definiciones a la luz de su comparación con la concepción *standard* u ortodoxa, y determinar cuál es el valor que el

---

<sup>385</sup> (Martin 2013, p. 211).

<sup>386</sup> (Martin 2013).

<sup>387</sup> (Meirav 2009, p. 217).

<sup>388</sup> (Rutherford 2003; Roinila 2012).

filósofo le otorga. En particular, resulta pertinente evaluar si la esperanza puede ser entendida como una virtud intelectual.

## **1. La naturaleza de la esperanza**

### **1.1. La concepción ortodoxa**

De acuerdo con la concepción *standard*, la esperanza tiene una dimensión doxástica y no solo conativa, puesto que cuando un agente espera que  $p$ , no solo desea que  $p$  sino que también tiene una creencia acerca de la probabilidad de que  $p$  se produzca. Para el agente que espera, el resultado  $p$  no es ni completamente cierto ni imposible. Y en tanto  $p$  es deseable, nos mueve a llevar a cabo acciones en pos de alcanzarlo. De ese modo, la esperanza de que  $p$  tenga lugar puede ser una razón práctica para actuar. La dimensión doxástica parece introducir restricciones acerca de lo que es posible esperar, pues un agente no podría esperar que  $p$  si  $p$  es imposible. A la inversa, mayor evidencia en favor de la realización de  $p$  parece justificar la esperanza del agente, de modo que la esperanza del agente puede responder a razones, esto es, la dimensión cognitiva parece incorporar normas que permitirían evaluar la racionalidad de tener esperanza que  $p$ . Al mismo tiempo, quien tiene esperanza, tendrá una evaluación positiva del objeto que lo impulsa a promover  $p$  por medio de su acción, de modo que debe tenerse en cuenta la dimensión práctica de la esperanza. Las normas prácticas, en este caso, parecen consistir en normas meramente instrumentales con relación al resultado esperado, que es el fin de la acción. En todo caso, no existe acuerdo acerca del rol que cabe asignar a estas normas a fin de establecer su relevancia para la noción de esperanza y hacer posible la evaluación de su racionalidad.

Esta concepción acerca de la naturaleza de la esperanza como un estado a la vez cognitivo y conativo, pone el foco en su relación con la acción. Entre sus defensores contemporáneos, algunos han cuestionado el individualismo que parece dominar entre las concepciones modernas, y proponen introducir la esperanza intersubjetiva, esto es, lo que podemos esperar en nuestra relación con los otros. En estos casos el resultado  $p$  dependerá entonces de la acción de otros y por tanto de las expectativas respecto de la racionalidad de las acciones de otros; en otros casos se trata en cambio de una esperanza colectiva en la que los agentes comparten creencias y deseos respecto a  $p$ . Ambos tipos de esperanza, intersubjetiva o colectiva, plantean cuestiones acerca de su racionalidad, de modo que el objeto de estas esperanzas pueda juzgarse como deseable.

Cabe preguntarse, entonces, hasta qué punto la concepción *standard* u ortodoxa establece las condiciones suficientes del tener esperanza, o si deja de lado aspectos

relevantes, al punto de que algunos han sostenido que la esperanza no puede reducirse a la creencia y el deseo. Pero más importante aun para nuestros propósitos presentes, queda por establecer si la concepción ortodoxa nos dice cómo debe entenderse la relación entre ambas dimensiones, cuál es su valor como motivadora de nuestras acciones y bajo qué normas puede decirse que es racional tener esperanza. La propuesta leibniziana, a mi entender, ofrece respuestas originales a esas cuestiones.

## 1.2. La naturaleza de la esperanza según Leibniz

A lo largo de su obra, Leibniz ha propuesto caracterizaciones acerca de la naturaleza de la esperanza que sugieren semejanzas con la concepción ortodoxa, la que, como señalamos en la sección precedente, incorpora una dimensión cognitiva y una dimensión conativa, pues quien espera que  $p$  desea que  $p$  y tiene una creencia acerca de la realización del resultado  $p$ . Ya en su disertación *De Conditionibus* de 1665, Leibniz define la esperanza como una opinión acerca de un bien futuro, en el contexto en el que trata los deberes condicionales. Un derecho condicional es aquel en el que se constituye una obligación cuyo cumplimiento depende de una condición que se acuerda entre las partes, tales como contratos, testamentos o dotes. Así, por ejemplo, en un contrato comercial, el pago de una determinada suma de dinero dependerá de un hecho contingente como la llegada de una nave con la mercadería acordada, o el pago de una dote está condicionada al matrimonio concertado.<sup>389</sup> En la disertación, el joven Leibniz examina de qué modo se puede dirimir el cumplimiento de tales derechos sujetos al cumplimiento de una condición contingente. Por ejemplo: “La Condición casual vale tanto como la esperanza de realización. La incertidumbre de la esperanza y del miedo se estiman, es decir, de la opinión del bien o del mal futuro.”<sup>390</sup>

El caso de una condición fortuita introduce una definición de esperanza. Esta definición, según la cual la esperanza es una creencia que tiene por objeto un bien futuro, considera el valor de la esperanza en el contexto de los derechos condicionales, con el objetivo de establecer de qué modo puede estimarse el cumplimiento del resultado cuando este resultado, esto es, el cumplimiento del derecho condicional, es incierto. Más adelante añade que un derecho condicional, en cuanto a la certeza de su realización, es equidistante del derecho puro y el derecho nulo, pues una condición incierta determina un derecho

---

<sup>389</sup> Véase Vargas (2008) para un análisis de la estructura de los derechos condicionales en aquella obra temprana.

<sup>390</sup> “129. (271.) Co Casualis tanti est quanti spes impletionis. Incertitudo enim spe aestimatur, et timore, seu opinione futuri boni et mali.” (A, VI 1, 140).

condicional, que está en medio entre derecho puro y nulo.<sup>391</sup> De allí que un derecho condicional, escribe Leibniz, puede denominarse esperanza.<sup>392</sup> La definición parece sugerir que Leibniz no considera el aspecto motivacional o conativo de la esperanza que es constitutivo de la concepción ortodoxa en la definición, pues el cumplimiento del derecho (obtener un pago o una propiedad) forma el consecuente del derecho condicional. La esperanza determina la conexión entre el antecedente (un hecho, como la llegada de una nave al puerto) y el consecuente (por ejemplo, el derecho a exigir el pago cuando la nave llega al puerto), pero el evento mismo es solo instrumental respecto del fin bueno, es decir, el derecho exigible. Sin embargo, en sus textos tempranos la opinión es definida por Leibniz como una creencia práctica, es decir, como una creencia que motiva una acción,<sup>393</sup> y, como veremos, en definiciones posteriores hace explícito el aspecto conativo de la esperanza más allá de la esfera del derecho.

En las distintas versiones de *De Affectibus*, no solo Leibniz comenta la definición de esperanza de Descartes en *Las pasiones del alma*, en tanto *cupiditas*, o deseo,<sup>394</sup> sino que vuelve a aquella definición según la cual la esperanza es la creencia acerca de un bien futuro.<sup>395</sup> Y en una versión posterior precisa que la esperanza nace de la percepción (*sensio*) de un bien futuro.<sup>396</sup> En otra versión, a su vez, precisa bajo qué condiciones tiene lugar la representación del bien futuro: “El pensamiento del bien es o bien contemplación y es amor, o bien un pensamiento como posible y es deseo, o bien como probable es esperanza; o como cierto es seguridad, o bien como [pensamiento] presente es alegría.”<sup>397</sup>

La esperanza se distingue de otras representaciones de lo bueno tales como el amor, el deseo, o la seguridad, porque este bien es representado como probable, esto es, ni como cierto (seguridad), ni como meramente posible (deseo), ni como presente al pensamiento (alegría). Esta relación con la probabilidad que es distintiva de la esperanza puede expresarse en términos de la facilidad, o más bien la factibilidad de que se alcance el resultado, esto es, “La

---

<sup>391</sup> (A, VI 1, 140).

<sup>392</sup> (A, VI 1, 424).

<sup>393</sup> Por ejemplo (A, VI 4, 73).

<sup>394</sup> En las *Pasiones*, en el art. 165 denominado “De la esperanza y el temor,” dice Descartes: “La esperanza es una disposición del alma a persuadirse de que lo que desea ocurrirá, disposición originada por un movimiento particular de los espíritus, a saber, por el de la alegría y el del deseo juntos.” (Descartes 1997, p. 240; AT XI, 456). Véase también el art. 58, en el que Descartes vincula el representarse que adquirir un cierto bien es posible con desear dicho bien, pues dicha representación es suficiente para generar ese deseo. (AT XI, 375).

<sup>395</sup> (A, VI 4, 1416).

<sup>396</sup> (A, VI 4, 1420).

<sup>397</sup> “Cogitatio boni est vel contemplatio et est amor vel cogitatio ut possibilis, et est cupiditas, vel ut probabilis spe ; vel ut certi securitas, vel ut praesentis laetiti.” (A, VI 4, 1426).

*esperanza* es la opinión acerca de lo bueno y lo factible.”<sup>398</sup> Quien tiene esperanza cree que aquello que espera es no solo bueno sino realizable. Esta definición es consistente con su caracterización de lo probable como aquello que es más factible,<sup>399</sup> que a su vez se define como lo que tiene menos requisitos.<sup>400</sup>

En la lista de definiciones *Enumeratio terminorum simpliciorum*, escrita en la primera mitad de la década de 1680, se hace explícita la relación entre las dimensiones doxásticas y afectivas de la esperanza: “Algunas emociones son creencias, como la esperanza y el miedo, otras son sentimientos o percepciones, como el placer y el dolor; otras son voliciones o deseos, como la ira y la lujuria. Sin embargo, en quien espera hay opinión y voluntad.”<sup>401</sup> Así, quien tiene esperanza no solo cree que *p* sino que también quiere que *p*. En la misma enumeración de las especies de pensamiento, las voliciones son definidas como esfuerzos (*conatus*) internos: “Yo digo que [la voluntad] es un esforzarse dentro de sí. Porque la voluntad es una especie de primer esfuerzo interior.”<sup>402</sup> Ahora bien, es importante destacar que las voliciones están, para Leibniz, intrínsecamente vinculadas a las creencias: “Por lo tanto, querer es lo mismo que esforzarse o actuar por un juicio; o porque lo decidimos.”<sup>403</sup> En tanto pensamiento, es decir, en tanto acción interna, querer es esforzarse o actuar en razón de un juicio (*sententia*). Por tanto, las voliciones conscientes no son independientes de los juicios que hacemos acerca del objeto querido, que juzgamos como bueno. La volición es el resultado de ese juicio. Pero un juicio, que es un acto del entendimiento, es la actualización de una creencia, que es una disposición o hábito.<sup>404</sup>

En suma, Leibniz propone una concepción de la esperanza según la cual las dimensiones epistémica y afectiva de la esperanza están intrínsecamente unidas. Más aun, puede decirse que la esperanza leibniziana motiva nuestra conducta en la medida en que nos representamos el fin de esa acción como bueno, y por tanto, la creencia antecede al esfuerzo que nos impulsa a actuar para alcanzarlo. Si bien el logro de ese fin tenido como bueno es incierto, sin embargo, es también probable o razonable creer que puede alcanzarse. La esperanza puede ser entonces racional, dado que la probabilidad que atribuimos al resultado puede estimarse racionalmente. De este modo, un agente que tiene esperanza puede estar

---

<sup>398</sup> “Spes est opinio bonitatis et facilitatis.” (A, VI 4, 1426).

<sup>399</sup> (A, VI 1, 472; A, VI 2, 567).

<sup>400</sup> (A, VI 2, 567; A, VI 4, 29; A, VI 4, 303).

<sup>401</sup> “Affectus alii sunt opiniones, ut spes metus, alii sensus seu perceptiones, ut voluptas dolor; alii sunt voluntates seu cupiditates, ut ira, libido. Est tamen in sperante tam opinio quam voluntas.” (A, VI 4, 396).

<sup>402</sup> “Conari inquam intra se. Est enim voluntas primus quidam conatus internus.” (A, VI 4, 396).

<sup>403</sup> “Est igitur velle idem quod conari seu agere ob sententiam; seu ideo quia statuimus.” (A, VI 4, 396).

<sup>404</sup> (A, VI 4, 602).

justificado en tener por alcanzable ese fin tenido como bueno, y tener  $p$  como razón para actuar. Este fin tenido por bueno es una representación acerca de un objeto o evento futuro; pero para Leibniz, la representación de un evento futuro es constitutiva de toda deliberación. Por tanto, quien tiene esperanza se esfuerza por actuar en pos de alcanzar ese fin tenido por un bien.

## 2. Algunos problemas

Las definiciones precedentes muestran la continuidad de la concepción leibniziana, puesto que reconocen los aspectos doxásticos y conativos de la esperanza y dan cuenta de su interrelación. Quien tiene esperanza de que  $p$ , cree que  $p$ , y se esfuerza por lograr que  $p$ . El objeto de la esperanza del agente es concebido como un bien futuro, y aunque no tiene certeza de que  $p$ , lo concibe como probable. Esa creencia es de naturaleza práctica, dado que su objeto es un bien, y por tanto está intrínsecamente unida a querer que  $p$ , es decir, al esfuerzo o volición que motiva la acción correspondiente (y a partir de la década de 1680, todo juicio).<sup>405</sup> Lo que distingue la esperanza de otras creencias prácticas es que  $p$  enuncia un resultado futuro probable.

Pero otros textos parecen poner en duda la permanencia de esta caracterización en el pensamiento de Leibniz. La estimación de la probabilidad es el objeto tanto de su disertación sobre los derechos condicionales como de su opúsculo sobre la estimación de lo incierto de 1678. En este último, la esperanza se define como el pensamiento acerca de un resultado futuro; más precisamente, la esperanza consiste en la probabilidad de tener éxito, y la probabilidad se define como el grado de posibilidad.<sup>406</sup> Ambos textos omiten toda referencia a la dimensión conativa de la esperanza en tanto intrínsecamente unida a la creencia. Basta para nuestros propósitos presentes señalar que la ausencia del aspecto conativo corresponde a aquellos textos en los que su objetivo es medir la probabilidad del resultado esperado, es decir, cuando la meta es definir la expectativa, y no tanto la fuerza motivacional de la esperanza en tanto un tipo de afecto o creencia práctica. La expectativa de ganar un juego o de que se cumpla la condición establecida en un contrato a fin de obtener la recompensa pactada tiene un grado de probabilidad, y lo que buscan establecer estos textos es cómo debe estimarse. La condición del contrato (si la nave llega a puerto en un cierto plazo, si usted se casa con mi hija, etc.) o tener la jugada ganadora (una cierta tirada de dado, etc.) son eventos

---

<sup>405</sup> Véase Vargas, Roinila (2023) para la evolución del concepto de *sententia* o creencia práctica hacia la noción más general de juicio.

<sup>406</sup> (A, VI 4, 94).

futuros inciertos pero posibles. El objetivo de estos textos es medir esa posibilidad (es decir, la posibilidad tiene grados que constituyen las probabilidades de que ese evento posible suceda). Aunque es razonable presumir que los agentes involucrados quieren que se cumpla el resultado, la meta es evaluar la probabilidad de ese resultado, que es cuantificable.

Una dificultad adicional para comprender la unidad de la concepción leibniziana reside en la aparente discrepancia entre la caracterización ofrecida en los textos analizados precedentemente, escritos hasta la década del 1680, y la que introduce Teófilo, portavoz de Leibniz en los *Nuevos Ensayos*. En tanto los primeros describen la esperanza como una creencia (*opinio*), Teófilo parece negar expresamente que la esperanza sea una creencia (*opinion*) acerca de un bien futuro. Dice Teófilo:

Los estoicos tomaron las pasiones por opiniones: así, la esperanza era para ellos la opinión de un bien futuro, y el miedo la opinión de un mal futuro. Pero yo prefiero decir que las pasiones no son ni satisfacciones, ni displaceres, ni opiniones, sino tendencias, o más bien modificaciones de la tendencia, que provienen de la opinión o del sentimiento, y que van acompañadas de placer o displacer.<sup>407</sup>

Nótese, sin embargo, que Leibniz objeta la concepción estoica de las *pasiones* como opiniones, y prefiere denominar pasiones a las tendencias o modificaciones de las tendencias, pero añade que resultan tanto de una opinión como de un sentimiento, y son acompañadas de placer o displacer. Justo antes, Teófilo había señalado que no solo el miedo, como afirmó Filaletes, sino también la esperanza puede entenderse como una inquietud o acicate imperceptible que nos empuja. Pero si lo que inquieta en el miedo es el pensamiento acerca de un mal futuro, de igual modo, la semejanza sugiere que la esperanza nos impulsa cuando pensamos en un bien futuro.<sup>408</sup> Miedo y esperanza se distinguirían por la valoración de su objeto, en tanto un fin estimado como bueno o malo. Además, en la sección precedente sugerimos que para Leibniz la esperanza no se reducía a una pasión en tanto un mero padecer, puesto que la actitud doxástica constitutiva de la esperanza se actualiza en el juicio, que es un acto del entendimiento. Si por la tendencia o acicate se entiende el esfuerzo o *conatus* que explicitaban las definiciones vistas precedentemente, podría equipararse la

---

407 “Les Stoiciens prenoient les passions pour des opinions: ainsi l’esperance leur estoit l’opinion d’un bien futur, et la crainte l’opinion d’un mal futur. Mais j’aime mieux dire que les passions ne sont ny des contentemens, ou des déplaisirs, ny des opinions, mais des tendencies, ou plustost des modifications de la tendance, qui viennent de l’opinion ou du sentiment, et qui sont accompagnées de plaisir ou de déplaisir.” *NE II*, xx, 9 (A, VI 6, 167).

<sup>408</sup> *NE II*, xx, 9 (A, VI 6, 167).

esperanza con la tendencia, pero tal como dice Teófilo, solo en tanto surge de una opinión o un sentimiento.

Los cambios de nuestras tendencias internas pueden nacer tanto de opiniones como de sentimientos. Pero como se aprecia en la caracterización de la desesperación que Leibniz ofrece a continuación,<sup>409</sup> ésta puede considerarse una pasión en la medida en que causa una lucha interna cargada de *displacer*, pero puede también ser una opinión si esta confrontación interior está ausente, de modo que se contraponen la pasión a la opinión. La desesperación puede ser entonces tanto una pasión como una opinión, según produzca *displacer* o no. De manera semejante, es relevante recordar que las definiciones precedentes, en especial en la década de 1680, destacan que la esperanza es una creencia práctica, es decir, la creencia promueve una *volición*, pero en tanto ésta es un pensamiento o representación consciente, es promovida por el juicio explícito acerca del fin tenido como bueno. Sin la representación expresa del objeto tenido como bueno que el juicio respalda, la esperanza no puede constituir una razón deliberada para actuar. Aun así, quizás la esperanza nacida de la creencia, que es un hábito o disposición, puede inclinarnos hacia ciertas acciones. Consideremos, por ejemplo, la esperanza de alcanzar la verdad. Aunque no hagamos explícita esta esperanza en cada ocasión en que procuramos establecer la verdad de una pretensión de conocimiento específica, el hábito o disposición de esperar alcanzar la verdad nos inclina a llevar a cabo acciones que promuevan ese fin general, al guiarnos en la formación de nuevas creencias mediante prácticas que conduzcan a la verdad (por ejemplo, evitando ambigüedades, siendo perseverantes, revisando errores, considerando nuevos puntos de vista, etc.). La esperanza sería en este caso una virtud intelectual (y su vicio, el miedo al conocimiento). En el amanecer de la Ilustración Leibniz encarnó esta esperanza y le dio un marco teórico.

## Conclusiones

En suma, si bien podemos comparar la concepción leibniziana con la concepción ortodoxa y hallar semejanzas, también es importante señalar los rasgos que distinguen la concepción leibniziana. Por una parte, Leibniz concibe la esperanza en términos de sus dimensiones doxásticas y afectivas, así como reconoce el carácter incierto de la actitud epistémica que forma parte de la esperanza. Sin embargo, su concepción de la creencia y el juicio le permiten dar cuenta de la normatividad propia de la esperanza. Quien tiene esperanza de que *p*, forma un juicio de que *p*, y quiere que *p*. Cuando un agente juzga que *p*,

---

<sup>409</sup> *NE* II, xx, 11 (A, VI 6, 167).

actualiza una creencia acerca de  $p$ . El objeto de la creencia es visto como bueno por el agente, esto es,  $p$  afirma que un objeto o evento  $x$  es bueno, y  $x$  es un fin alcanzable en el futuro. Aunque  $p$  sea incierta,  $p$  tiene un grado de probabilidad que puede estimarse. Pero la dimensión conativa está intrínsecamente unida a la actitud epistémica: el agente esperanzado quiere que  $p$ , es decir, se esfuerza por alcanzar  $p$  en base a la afirmación  $p$  porque nos mueve hacia un fin que tenemos como bueno. Por otra parte, una vez que formamos la creencia acerca del valor del resultado y la plausibilidad de su realización (por ejemplo, alcanzar la verdad), la creencia se conserva como disposición o hábito unido al esfuerzo por actuar en función de ese fin. En otras palabras, aunque  $p$  puede ser falsa, no hay, para Leibniz, acción moral sin esperanza.

## BIBLIOGRAFÍA

- Descartes, R. [1649] (1997), *Las pasiones del alma*, Madrid: Tecnos.
- Leibniz, G. W., *Sämtliche Schriften und Briefe*, Reihe I–VII. Herausgegeben von der Berlin–Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften und der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Berlin: Akademie, 1923-
- Martin, A. (2013), *How We Hope: A Moral Psychology*, Princeton: Princeton University Press.
- Meirav, A. (2009), “The Nature of Hope”, *Ratio*, 22: pp. 216-233.
- Roinila, M. (2012), “Leibniz on Hope”, en Ebbersmeyer (2012, pp. 161-178).
- Rutherford, D. (2003), “Patience sans Espérance: Leibniz’s Critique of Stoicism”, en Inwood y Miller (2003, pp. 62-89).
- Vargas, E. (2008), “Contingent Propositions and Leibniz’s Analysis of Juridical Dispositions”, en Dascal (2008, pp. 267-278).
- Vargas, E. y Roinila, M. (2023), “Leibniz’s Moral Psychology of the Evil Person”, *Dialogue*, pp. 1-23.

## Leibniz on Moral and Substantial Identity and the Common Good

Markku Roinila

Department of Philosophy

History and Art Studies, University of Helsinki

mroinila@gmail.com

According to Leibniz, God created men as images of himself, as “little Gods” who can imitate him in their actions and promote the metaphysical common good. However, this is not apparent in the actual world. In this paper, I will discuss Leibniz’s theories of human identity and examine the paradox that emerges when our erratic behavior is in contradiction with God’s intentions. I will do this by reflecting on the affective and insensible part of our mental life, which Leibniz discusses primarily in *New Essays on Human Understanding* (1704) (henceforth *New Essays*) and correspondence with Pierre Bayle.

### 1. Real and Personal Identity

My approach to the Leibnizian identity of a person is to employ Udo Thiel’s distinction between real and personal identity, which Leibniz discusses in *New Essays*, II, xxvii. Leibniz considers the human soul as the real self, an immaterial substance, although it is never without a body. Non-rational living beings such as plants or animals are soul-like entelechies or machines of nature, subject to transformations while rational souls or spiritual machines do not have to undergo these material upheavals and they can say “I”, to have a self-conscious identity.<sup>410</sup> Therefore rational souls can be said to be persons: individuality in Leibniz’s mature metaphysics is due to a soul-like immaterial being.<sup>411</sup> Persons have access not only to consciousness but also to moral truths.

The foundation of a person is a substantial form that Leibniz revived from Aristotle. However, he gave it a different meaning in his article *New System of the Nature of Substances* (henceforth *New System*, 1695). Leibniz argued that the nature of substantial forms consists of force in the sense that from it follows something analogous to feeling and desire which relates them to souls. Substantial forms are souls which contain not only actuality or the fulfillment of possibility but also an originating activity that Leibniz called primary active

---

<sup>410</sup> “New System of the Nature of Substances” in (Leibniz 1997, pp. 15-16).

<sup>411</sup> (Thiel 2011, p. 289).

force.<sup>412</sup> The substantial form can be regarded as a law-of-the-series, the law that includes the whole history of the substance, and as an active *conatus*-like appetite that leads the substance forward to clearer perceptions and in moral terms to increasing perfection.

As the substantial form includes everything that happens to the person in the past, the present, and the future, it distinguishes the individual from all others and guarantees her identity.<sup>413</sup> Leibniz emphasizes the continuity of the moral subject: whereas Locke argued that there can be gaps in the personal identity due to illness, intoxication, or insanity when the person is not fully conscious, Leibniz relies on his doctrine of the insensible, minute perceptions which make sure that the continuity from one state to another in the person's life is preserved.<sup>414</sup> Even when there is no clear recollection, such as in the sleeping state, there are always minute unconscious perceptions that guarantee the real identity of the person.

Thiel argues that Leibniz treats the problem of self-identity consistently in the same way as he treats identity in general, by distinguishing between a priori ground of self-identity and the a posteriori criterion for discovering self-identity. The a priori ground of self-identity lies in the substantial form and my consciousness only convinces me in the a posteriori manner of this identity. Thus, the real identity of the soul is constituted independently of one's consciousness unlike in Locke.<sup>415</sup>

However, Leibniz does argue that consciousness constitutes the identity of a human subject as a person, that is, her a posteriori-aspect or the experience of oneself. The essential feature of this experience is the self as moral entity, or the person's moral identity. Men are moral persons and chosen by God to inhabit the City of God which is the most noble part of the universe. The moral identity is related to remembered activities, one's conscious ethical profile. Therefore, Thiel argues, Leibniz distinguishes between the metaphysical identity of the self as an immaterial substance and the moral identity of the self as a person which is constituted by consciousness.<sup>416</sup>

Personal identity is not possible without real identity which forms its metaphysical foundation<sup>417</sup> and personal identity is the foundation of our moral responsibility.<sup>418</sup> Through moral identity, the person is subject to punishments and rewards by God in the afterlife as Leibniz argues in *New Essays*: "It is consonant with the rules of divine providence that in

---

<sup>412</sup> (*New System*, Leibniz 1997, p. 12).

<sup>413</sup> (Thiel 2011, p. 290).

<sup>414</sup> (Leibniz 1996, p. 55); see also Thiel (2011, p. 290).

<sup>415</sup> (Thiel 2011, p. 290).

<sup>416</sup> (Thiel 2011, p. 291).

<sup>417</sup> (Thiel 2011, p. 294).

<sup>418</sup> (Scheffler 1976, p. 149).

man's case the soul should also retain a moral identity that is apparent to ourselves, so as to constitute the same person, which is therefore sensitive to punishments and rewards."<sup>419</sup> Thus, the human souls are free from the continual transformation of lesser substances in the Leibniz-world and can enjoy or suffer eternal subsistence in the City of God or eternal damnation, depending on their moral conduct.<sup>420</sup>

My interest in this paper concerns the apparent conflict between these two kinds of identities. We can be conscious of our moral deeds, our personal or moral identity but we have no access to our real, substantial identity which is created and determined by the law-of-the-series although we can acknowledge it by a posteriori observation.<sup>421</sup> Only God with his infinite understanding can analyse the substantial form.

## 2. Memory and Personal Identity

The afterlife requires both personal and substantial identity -Leibniz argues in a letter to Arnauld that immortality without memory would be useless.<sup>422</sup> Thus Leibniz argues that an immediate memory of a preceding state is available to a person and that this is essential to our personal and moral identity. As the real identity is secured by the insensible minute perceptions, the personal identity is preserved by the string of immediate memories from one moment to the next. I think this is a bit problematic, given that Leibniz was critical of Locke's view of personal identity which is founded on conscious states of mind. However, Leibniz does not seem to be disturbed by a possible case of *amnesia* or bad memory.<sup>423</sup>

We can be deceived by a memory across an interval -one often experiences this, and one can conceive of a natural cause of such an error. But a present or immediate memory, the memory of what was taking place immediately before -or, in other words, the consciousness or reflection which accompanies inner activity- cannot naturally deceive us.<sup>424</sup>

A little later Leibniz argues that if immediate experience is not certain, we cannot be sure of any truths of fact. Thus, his trust in experience and the immediateness of recent memory is surprisingly strong. Possible reasons for this can be speculated, especially as

---

<sup>419</sup> (*New Essays*, II, xxvii, par. 9, Leibniz 1996, p. 236).

<sup>420</sup> On the latter option, see Strickland (2009).

<sup>421</sup> See also Blank (2006, pp. 197-199).

<sup>422</sup> Letter to Arnauld 9. 10. 1687 (GP 2, 125), cited in (Thiel 2011, p. 291).

<sup>423</sup> (Thiel 2011, p. 292).

<sup>424</sup> (*New Essays* II, xxvii, par. 13; Leibniz 1996, p. 238).

elsewhere in *New Essays* Leibniz warns of the dangers of minute, insensible perceptions in our cognition, arguing that they often lead us astray.

Thiel notes that in this respect Leibniz and Locke seem to agree -that is, consciousness connects the personal identity over time. His view seems to be that the last, immediate memory is in Leibniz's terms apperceived, clear and distinct perception which is related to the ability to say "I", the self.<sup>425</sup> In the relevant context, Leibniz discusses consciousness or reflection which accompanies inner activity<sup>426</sup> -that would in principle support Thiel's argument. However, Leibniz also says that sometimes personal identity can be reconstructed from the testimony of others.<sup>427</sup> This suggests that there can be periods in the person's life when his memory is hazy and confused or lost, but his real identity is still maintained by the minute perceptions.<sup>428</sup> As Leibniz says in *New Essays*:

An immaterial being or spirit cannot be stripped of all perception of its past existence. It retains impressions of everything which has previously happened to it, and it even has presentiments of everything that will happen to it; but these states of mind are mostly too minute to be distinguishable and for one to be aware of them, although they may perhaps grow some day.<sup>429</sup>

From this, I think one can argue that the immediate memory can also be founded on vivid clear, but confused perceptions, forming a powerful impression of what was just perceived and to which our attention is directed. So one can argue against Thiel that the immediate memory does not necessarily have to be a conscious perception. To support this claim, I will show that sometimes the minute perceptions may cumulate into feelings of pleasure and pain and dominate over clear and distinct perceptions. I will also mention a special case where the good is present as a distinct, but "blind" thought which does not motivate our action.

### 3. Pleasure and Pain

The most important elements of affections in Leibniz are pleasure and pain which are closely related to perfection and imperfection. A single minute perception of pleasure or pain

---

<sup>425</sup> (Thiel 2011, pp. 292-93). Thiel's view was influenced by Gennaro (1999). For a thorough study on Leibniz's views on memory and an alternative theory on Leibniz's views on the relationship between memory and consciousness, see Jorgensen (2011). My approach, emphasizing the affective elements in the mind, is dissimilar to both accounts.

<sup>426</sup> (*New Essays* II, xxvii, par. 13).

<sup>427</sup> (*New Essays* II, xxvii, par. 9).

<sup>428</sup> Scheffler conjectures (and I agree) that Leibniz added this passage because he wanted to make sure no man escapes moral responsibility. See Scheffler (1976, p. 164, n. 21).

<sup>429</sup> (*New Essays* II, xxvii, par. 14; Leibniz 1996, p. 239).

has little effect, but a larger whole of similar little perceptions may become a notable perception of pleasure or pain which can lead to the emotions of joy or sorrow and capture our attention. For Leibniz, pleasure and pain (which are aggregates of minute semi-pleasures or semi-sufferings) affect us in the sense that they create minute desires or appetitions in the mind which may be in competition with each other and with clear and distinct, apperceived volitions.

In dynamical terms, the primary active force of the mind is modified by derivative forces or appetitions that arise from insensible perceptions of pleasure or pain. Together these appetitions and volitions make up the dynamics of the mind.<sup>430</sup> On the metaphysical sphere, the mind's primitive force can be identified with the substantial form that makes the person strive towards clearer perceptions and moral virtue. The person is motivated in this striving by joy or the pleasure of the mind which follows when she feels an increase in perfection. This happens, for example, when she does a charitable deed to her neighbor and senses the increase in her happiness.

This striving for virtue can be set back by, for example, sudden whims that arise from sensual temptations, such as odors, sounds, and the like, which are confused by nature. This may produce a quick sensual pleasure but ends up in mental pain or imperfection. Leibniz argues, when commenting Lamy in 1702, that the lapses in one's moral conduct are due to the body to which human beings are naturally related in the sense that the mind expresses its states more directly than any other things in the world. This is why the person sometimes chooses things that she knows will bring about imperfection:

If [the soul] is free, why does the soul give itself unpleasant feelings? And if these perceptions come to it necessarily, despite itself and in virtue of the constitution of its nature, where is the wisdom of God in making it undergo this variety of sensations without cause and without reason? (...) We have to distinguish between voluntary thoughts, which no doubt are free, and involuntary thoughts, like feelings of pain, for example (...) in [my system] [God produces these feelings] through the constitution of the soul, in that it must express the body. These sensations are not free.<sup>431</sup>

Because the soul necessarily expresses the body, its states, and temptations affect it strongly. So when we are led to sensual pleasures by our bodily constitution, our basic active force (represented in the mind by will which always strives for the good) may be overcome, and we are guilty of moral error. In these cases, the real identity and the personal identity

---

<sup>430</sup> I borrow this expression from Ebbersmayer (2012, p. 146). There is continuity between these different kinds of inclinations as will be discussed shortly. On Leibniz's dynamics of the mind, see Roinila (2016).

<sup>431</sup> Remarks on Lamy, November 1702; (Leibniz 1997, pp. 153-153). See also Jorati (2013).

seem to conflict with each other. We commit sin and evil deeds even though we in principle are supposed to strive for perfection.

Pleasure and pain are essentially related to Leibniz's doctrine of *inquiétude* or disquiet, which he introduces in NE II, xx, par. 6 and which is his version of Locke's concept of uneasiness. It signifies a state where a man is not quite at ease, lacking tranquillity in the soul. Disquiet consists of "imperceptible little urges which keep us constantly in suspense".<sup>432</sup> However, it is not the conscious pleasure or suffering itself as in Locke:

If you take "uneasiness" or disquiet to be a genuine displeasure, then I do not agree that is all that spurs us on. What usually drives us are those minute insensible perceptions, which could be called sufferings that we cannot become aware of, if the notion of suffering did not involve awareness.<sup>433</sup>

It seems to me that Leibniz thinks that pleasure or pain are formed eventually as processes where the minute perceptions cumulate and finally form a notable pleasure or pain which is attended, and which might lead us into action when apperceived. Hunger is given as an example of a disquiet or a disposition.<sup>434</sup> It eventually grows in us, but only when it gets pressing enough, we became aware of it.

There are always in the mind dispositions or spurs of desire in the form of the rudiments or elements of suffering (semi-suffering) that we are not aware of. Because we are not aware of our desires or needs most of the time, we have occasion to think of more pleasant things such as moral virtue. Opposing these semi-sufferings, we can gain semi-pleasures when we satisfy or resist a certain spur of desire. When we can continuously oppose the semi-sufferings, the semi-pleasures become a whole, genuine pleasure.

We saw that in the moral life of a person, an essential role is given to the immediate memories that motivate our moral actions. Leibniz seems to argue that minute perceptions often dominate our thoughts which would suggest that this is the case with immediate memories also. I think one can say that the immediate memories are sometimes cumulated feelings of pleasure or pain, and not necessarily conscious states of the mind. However, one can become aware of emotions such as love, joy, anger, sorrow, or hope if they are strong enough. We may remember an affective state, that is, emotion or mood rather than some conscious volition or thought that preceded a certain moment because the affect is constituted by vivid minute perceptions of pleasure or pain. The good or evil in the mind can be present

---

<sup>432</sup> (*New Essays* II, xx, par. 6; Leibniz 1996, p. 166).

<sup>433</sup> (*New Essays* II, xxi, par. 36; Leibniz 1996, p. 188).

<sup>434</sup> (*New Essays*, xx, par. 6).

only as a distinct, but blind thought, as symbolic cognition which does not influence us as much as confused, vivid perceptions. A quote from *New Essays* illustrates the case:

Sometimes they have the idea of an absent good or evil, but only very faintly, so it is no wonder that it has almost no influence on them. Thus, if we prefer the worse it is because we feel the good it contains but not the evil it contains or the good that exists on the opposite side.<sup>435</sup>

In this case, the moral error is cognitive -the moral agent misrepresents the harmful consequences of one's action because moral maxims are present as blind thoughts. She can then end up with a false practical judgment which leads to a moral error.<sup>436</sup>

One can also conceive, following Scheffler, a case where a person is permanently irrational. In this case, one can say that the real identity is preserved but the personal identity is lost.<sup>437</sup> Therefore the person ceases to be morally responsible for her deeds.

#### 4. Instinct and Automation

I will now return to Leibniz's view that the moral agent is a sort of spiritual machine that undergoes its law-of-the-series automatically.<sup>438</sup> In addition to affects that follow from external perceptions through the body, Leibniz argues that there is in the soul an instinct that is founded on confused cognition:

Although it is correct to say that morality has indemonstrable principles, of which one of the first and most practical is that we should pursue joy and avoid sorrow, it must be added that that is not a truth which is known solely from reason, since it is based on inner experience -on confused knowledge; for one only senses what joy and sorrow are.<sup>439</sup>

In a way, this moral instinct expresses the substantial form in the level of confused perceptions. It leads us automatically towards pleasure and when the pleasure of the mind or joy is lasting, one has reached happiness. Thus, men are naturally disposed to pleasure and by increasing and maintaining it systematically happiness can be enjoyed. The instinct is also the foundation of human sociability.<sup>440</sup>

---

<sup>435</sup> (*New Essays* II, xxi, par. 35; Leibniz 1996, p. 186).

<sup>436</sup> On this topic, see also Vargas, Roinila (2023).

<sup>437</sup> (Scheffler 1976, p. 161).

<sup>438</sup> On this theme, see also Roinila (2023).

<sup>439</sup> (*New Essays* I, ii, par. 1; Leibniz 1996, p. 88).

<sup>440</sup> (*New Essays* I, ii, par. 2-3).

While the moral instinct leads us to pleasure, it can also easily lead us astray, as there are many kinds of pleasures, of which some are related to perfection and some to imperfection. As we have seen, when a person makes a moral choice, the choice may be more or less good in the situation, depending on the degree of cognition or affection involved. However, the moral act is rational if it is based on reasoning within the limits of the person concerned, considering all the relevant facts. Therefore, people may act rationally even though the chosen act is not the appropriate choice in the situation, having unfortunate consequences. So men can deliberate rationally whether or not their moral judgments are accurate. But if they do this solely by instinct, following the apparent pleasure, they are soon in trouble.<sup>441</sup>

Leibniz also argues in *New Essays*, II, xxi that one cannot directly mend one's ways. Self-perfection is a matter of replacing a bad habit with a good one, by changing one's ways little by little.<sup>442</sup> We are to keep good company, adopt good hobbies, avoid temptations, and study. Eventually, the spiritual automaton can change its course towards virtue and happiness or sink deeper into sin if the person starts to find pleasure in her moral wrong-doing.<sup>443</sup>

## 5. Sudden Changes in the Mind and Continuity

We may strive for perfection, but as we have seen, men make sudden changes and sometimes even irrational acts. How is this in line with the idea of spiritual automaton developing to happiness? I will illustrate the problem by discussing an example of Caesar in the communication between Leibniz and Bayle. In the second edition of his *Historical and Critical Dictionary* (1702), Pierre Bayle questioned Leibniz's theory of pre-established harmony and gave an example of Julius Caesar which nicely challenges Leibniz's emphasis on continuity of the moral identity discussed above.

According to Bayle, the pre-established harmony between soul and body greatly surpasses the imagination of men. If Caesar is given a substantial form which includes its whole history, does this notion cover all the related little events, every whim, every regret during his life without God's intervention? How can this be conceived at all? In other words, Bayle suspects that the substantial identity and the personal identity cannot be parallel with each other.

---

<sup>441</sup> On this topic, see also Roinila (2019).

<sup>442</sup> On this topic, see Roinila (2006).

<sup>443</sup> On this topic, see Vargas, Roinila (2023).

The problem is even more incomprehensible because of the infinite number of organic parts in the human mechanism which all are subject to the effects of all the other bodies in the world. Our body is constantly affected by other things in the world. How on earth would God know all this beforehand? If the door slams and Caesar's finger gets caught in between, in principle this is "programmed" in his substantial form. In other words, Bayle cannot see how in Leibniz's theory sudden changes are possible. Although the emphasis is here on reactions to perceptions, I think the same argument can easily be applied to self-perfection. Think of pleasure which follows from the love of a relative and the feeling of perfection which follows from this. If the relative suddenly dies, we feel deep mental pain or imperfection which does not motivate self-perfection.

Leibniz answers by arguing that from primitive active force follows that the present is always big with the future, that is, every substance must express in the present all its future states.<sup>444</sup> In a later reply he says that if we could predict the future states of the series of a substance, we could build a perfect automaton or robot.<sup>445</sup> Thus Leibniz's final word is that even if the ideas of man are dispositional in the sense that they arise from previous ones, due to their confusedness we cannot know what will happen. Only God whose cognition is infinite can analyze the law-of-the-series in substances and see all the intermediate stages in their actions, including moral actions. Leibniz argues that the soul is indivisible, it contains

a compound tendency, that is to say a multitude of present thoughts, each of which tends towards a particular change, depending on what is involved in it, and which are all in it at the same time, in virtue of its essential relatedness to all the other things in the world.<sup>446</sup>

Thus the change from pleasure to pain may look sudden to us, but both pleasure and pain are present in the soul at the same time -it is only the ratio between them that determines the dominant state of the soul, and the difference can be very small. Leibniz argues: "So we need not be surprised by this change; it sometimes seems that pleasure is only a complex of small perceptions, each of which, if it were large, would be pain".<sup>447</sup>

---

<sup>444</sup> Leibniz to Bayle 1702?; (Leibniz 1997, p. 127).

<sup>445</sup> Leibniz's reply to the Comments in the Second Edition of Bayle's *Critical Dictionary*, article "Rorarius" (1702); (Leibniz 1997, p. 109).

<sup>446</sup> Leibniz's reply to the Comments in the Second Edition of Bayle's *Critical Dictionary*, article "Rorarius" (1702); (Leibniz 1997, p. 115).

<sup>447</sup> Leibniz's reply to the Comments in the Second Edition of Bayle's *Critical Dictionary*, article "Rorarius" (1702); (Leibniz 1997, p. 116).

Thus each moment of joy potentially includes the painful state and vice versa. This can be seen when a sensuous pleasure soon turns into painful -for example, when we eat too much chocolate, we get stomach cramps. The balance between pleasure and pain is very delicate -there is never total pleasure and total pain.<sup>448</sup>

The soul sometimes passes from white to black or from yes to no, without knowing how, or at least into voluntary, for what is confused thoughts, and its feelings produce in it we attribute to the body. So we should not be surprised if a man who is stung by some insect when eating jam should, despite himself, pass immediately from pleasure to pain. For, in approaching the man's body before stinging it, this insect was already affecting it, and the representations of this was, albeit unconsciously affecting his soul.<sup>449</sup>

Leibniz does not think the soul is giving itself its first feelings. They are received with its existence from God at the moment of creation, for it has had feelings from the outset, and in its first ones, it received potentially all the other following feelings.<sup>450</sup> Therefore the substantial form includes not only the history of the states of the substance but also each affection in the form of minute perceptions. For this reason, our moral deeds and therefore our whole moral identity may be affected not only by our deliberated volitions but also by feelings of pleasure or pain that direct the internal moral instinct.

## 6. Conclusion

We have seen that in the Leibnizian world, everything is continuous -even moral action. If we would rationally deliberate all our rational actions, and do them adequately, our moral identity would look like a systematic development to virtue which guarantees our happiness. But there are often cases where we are led by our instinct or misguided attention and thus not all our actions are properly deliberated. For this reason, our catalog of moral deeds, our moral identity, looks like a zigzag graph of sudden developments and lapses, virtuous deeds, and moral mistakes. In this respect, I think it is important to recognize that, *contra* Thiel, the immediate memory of the person consists not only of the clear and distinct, apperceived volitions or thoughts but also affective feelings of pleasure or of pain or inadequate attention to the moral truths we have learned. For this reason, we cannot change

---

<sup>448</sup> One may perhaps say something similar concerning the blind thoughts: although they are in principle distinct perceptions, they do not have the vividness of minute perceptions; so symbolic cognition concerning the good can turn to bad action if not adequately recognized.

<sup>449</sup> Leibniz's unpublished comments on Bayle's note L (1705?); (Leibniz 1997, p. 103).

<sup>450</sup> Leibniz's unpublished comments on Bayle's note L (1705?); (Leibniz 1997, p. 102).

our train of actions, so to speak, very quickly. Self-perfection is a continuous, long process that must be cultivated systematically.

Whatever happens at the level of personal identity is included in the substantial identity which is visible only to God's infinite understanding. As Leibniz writes in *Discourse on Metaphysics* (1686):

Let us assume, for example, that someone jots down a number of points at random on a piece of paper, as do those who practice the ridiculous art of geomancy. I maintain that it is possible to find a geometric line whose notion is constant and uniform, following a certain rule, such that this line passes through all the points in the same order in which the hand jotted them down.<sup>451</sup>

Thus, if there is a gap in our personal identity, it is grounded by the substantial identity and can be found at least when judgment day comes, and God estimates our series of moral deeds. Leibniz makes it clear that then everything counts as we are morally responsible to our creator who either rewards or punishes us. Whereas Locke can allow for gaps in personal identity, no such thing is possible for Leibniz.

I thank Evelyn Vargas for inviting me to give this paper.

## BIBLIOGRAPHY

- Blank, A. (2006), "Twin-Consciousness and the Identity of the Indiscernibles in Leibniz's *Nouveaux Essais*", en Duchenesneau y Griard (2006, pp. 189-202).
- Breger, H., Herbst, J. y Erdner, S. (eds.) (2006), *Einheit in der Vielheit*, VIII. Internationaler Leibniz-Kongress, Vorträge, Hannover: G. W. Leibniz Gesellschaft.
- Duchenesneau, F. y Griard, J. (eds.) (2006), *Leibniz selon les Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, Paris: Vrin.
- Ebbersmeyer, S. (2012), "Leibniz on the Passions and the Dynamical Dimension of the Human Mind", en Ebbersmeyer (2012, pp. 139-159).
- Ebbersmeyer, S. (ed.) (2012), *Emotional Minds: The Passions and the Limits of Pure Inquiry in Early Modern Philosophy*, Berlin: De Gruyter.
- Gennaro, R. (1999), "Leibniz on Consciousness and Self-Consciousness", en Gennaro y Huenemann (1999, pp. 353-371).
- Gennaro, R. y Huenemann, C. (eds.) (1999), *New Essays on the Rationalists*, New York: Oxford University Press.

---

<sup>451</sup> par. 6; (Leibniz 1989, p. 39).

- Jorati, J. (2013), “Monadic Teleology without Goodness and without God”, *The Leibniz Review*, 23: pp. 43-72.
- Jorgensen, L. (2011), “Leibniz on Memory and Consciousness”, *British Journal for the History of Philosophy*, 19: pp. 887-916.
- Leibniz, G. W. (1997), *Leibniz's 'New System' and Associated Contemporary Texts*, translated and edited by R. S. Woolhouse and Richard Francks, Oxford: Clarendon Press.
- Leibniz, G. W. (1996), *New Essays on Human Understanding*, translated and edited by Peter Remnant and Jonathan Bennett, Cambridge: Cambridge University Press.
- Leibniz, G. W. (1989), *Philosophical Essays*, edited and translated by Roger Ariew and Daniel Garber, Indianapolis: Hackett.
- Leibniz, G. W. (1875-1890), *Philosophische Schriften*. Vols. 1-7, edited by C. I. Gerhardt, Berlin.
- Li, W. (ed.) (2016), *Für unser Glück oder das Glück anderer*, Vorträge des X. Internationalen Leibniz-Kongresses, Hildesheim: Olms.
- Li, W. et al. (eds.) (2023), *Le present est plein de l'avenir, et chargé du passé*, Vorträge des XI. Internationalen Leibniz-Kongresses, Hannover: G. W. Leibniz Gesellschaft.
- Roinila, M. (2006), “Deliberation and Self-Improvement in Leibniz”, en Breger, Herbst y Erdner (2006, 2, pp. 856-863).
- Roinila, M. (2016), “The Battle of the Endeavours: Dynamics of the Mind and Deliberation in *New Essays on Human Understanding*, book II, xx-xxi”, en Li (2016, 5, pp. 73-87).
- Roinila, M. (2019), “Common Notions and Instincts as Sources of Moral Knowledge in Leibniz's *New Essays on Human Understanding*”, *Journal of Early Modern Studies*, 8: pp. 141-170.
- Roinila, M. (2023), “Three Moral Themes of Leibniz's Spiritual Machine Between ‘New System’ and ‘New Essays’”, en Li et al. (2023, 3, pp. 176-188). <https://www.repo.uni-hannover.de/handle/123456789/14445> [Accessed on January 17, 2025]
- Scheffler, S. (1976), “Leibniz on Personal Identity and Moral Personality”, en Wilson (2001, pp. 149-170).
- Strickland, L. (2009), “Leibniz on Eternal Damnation”, *British Journal for the History of Philosophy*, 17: pp. 307-331.
- Thiel, U. (2011), *The Early Modern Subject. Self-Consciousness and Personal Identity from Descartes to Hume*, Oxford: Oxford University Press.
- Vargas, E. y Roinila, M. (2023), “Leibniz's Moral Psychology of an Evil Person”, *Dialogue*, 2023: 1-23, <https://doi.org/10.1017/S0012217323000380> [Accessed on January 20, 2025]

Wilson, C. (ed.) (2001), *Leibniz*, Aldershot: Ashgate.

## Leibniz on Sin, Duty, and Supererogation

Gregory Brown  
University of Houston, EEU  
[gbrown@central.hu.edu](mailto:gbrown@central.hu.edu)

In his *Monita* against Samuel Pufendorf (1706), Leibniz expressed his agreement with Grotius

that there would be a natural obligation even on the hypothesis -which is impossible- that God does not exist, or if one but left the divine existence out of consideration; since care for one's own perseverance and well-being certainly lays on men many requirements about taking care of others.<sup>452</sup>

Earlier, in his *Méditation sur la notion commune de la justice* (ca. 1702), Leibniz had set out to find a conception of justice that all men could accept, leaving the existence of God out of consideration and proceeding under the assumption that men generally act prudentially. At the beginning of his quest, Leibniz acknowledged that “everyone does not agree on a common concept of justice, with the result that everyone does not understand the same thing by the same name, and this is the cause of endless dispute”<sup>453</sup>; so in order to move the question along, he suggested that “Everyone will agree, perhaps, to this nominal definition, that justice is a constant will to act in such a way that no one has a reason to complain of us”; but he added that “this does not suffice unless one gives the means of determining these reasons”<sup>454</sup>. To provide these reasons, he began by assuming that most would readily agree that they would have reason to complain if they were harmed by another; but he also noted that some would grant no more than that. The problem Leibniz set for himself, then, was to show that there is reason for complaint not only when one is harmed by another, but ultimately also to show that there is reason for complaint when one is not helped to obtain a great good by another who could do so without significant harm to himself; in sum he set out to show that justice requires not only that one refrain from harming others, but also that one be charitable or benevolent.

Although Leibniz suggested that “one can give more than one reason for this” -that is, for refraining from harming others- he argued that “the most pressing will be the fear that someone will do the same to us”<sup>455</sup>; and this was Leibniz's way of justifying *jus strictum*, the

---

<sup>452</sup> (Dutens 4.3, 279-80/R71).

<sup>453</sup> (M 53/R53).

<sup>454</sup> (M 53/R 53).

<sup>455</sup> (M 55/R 54).

lowest level of natural right, which bids us to harm no one (*neminem laedere*). But Leibniz went further and argued that we have “reason to fear that men will hate us if we refuse them aid which does not inconvenience us at all, and if we fail to arrest an evil which is going to overwhelm them”; so the same reason that would lead a prudent man to refrain from harming others must also lead him to prevent harm to others, if he can do so without inconveniencing himself (*ibid.*). To bridge the gap between this conclusion and the claim that the same reason must also lead the prudent man to be charitable or benevolent, Leibniz considered two intermediate cases: the prudent man, he argued, could neither (1) refuse to relieve the ills of others nor (2) refuse to remove impediments to their obtaining a good, for such a person would complain if others were to refuse to do the same for him. But again he added the proviso, “at least in so far as they can without inconveniencing themselves [*sans s’incommoder*],” but this time he also added that “I do not examine here how far this inconvenience may go”.<sup>456</sup> Having gotten this far, what remained, Leibniz thought, would be easy: “You could make me happy and you do not do it: I complain; you would complain in the same situation; thus I complain with justice”<sup>457</sup>. By these last three cases Leibniz justifies *aequitas*, the second level of natural right, which bids us to “give each his due” (*suum cuique tribuere*). “But this fitness, or what is due” -Leibniz says-,

is determined by the rule of equity or equality: what you do not wish to have done to you, or what you do wish to have done to you, do not do to others, or do not deny to others [*quod tibi non vis fieri, aut quod tibi vis fieri, neque aliis facito aut negato*]. This is the rule of reason and of our Master. Put yourself in the place of another, and you will have the true point of view for judging what is just or not.<sup>458</sup>

Consequently,

One can say (...) that justice, at least among men, is the constant will to act, so far as possible, in such a way that no one can complain of us, if we would not complain of others in a similar case. From which it is evident that, since it is impossible to act so that the whole world is content, one must try to content people as much as possible, and thus that whatever is just, conforms to the charity of the wise.<sup>459</sup>

It is important to note that in his deduction of *aequitas*, Leibniz is always careful to add the proviso that one is not inconvenienced too much by giving each his due. And although, again, Leibniz does not specify how far this inconvenience might go, in the case of what he calls “justice ... among men” he clearly thinks that there is a limit beyond which it

---

<sup>456</sup> (M 56/R 55).

<sup>457</sup> (M 57/R 55).

<sup>458</sup> (M 58/R 56).

<sup>459</sup> (M 58/R 56-7).

cannot go without exceeding the demands of this justice, and hence that for this kind of justice there are acts sufficiently inconvenient as to be supererogatory, that is, morally praiseworthy but not morally obligatory.

But this justice among men, which allows for supererogatory acts, is not God's justice. Leibniz tells us that "this great God is sovereignly just and sovereignly good; but it is not for his own repose nor to maintain peace with us, that he shows us so much goodness; for we could not make war against him".<sup>460</sup> God cannot be harmed by anything outside him, and hence *jus strictum* cannot be justified for God as it was for man. "What, then -Leibniz asks-, will be the principle of his justice, and what will be its rule?" Again, it will not be a principle of justice and a rule that governs the common run of humanity, for he says that "It will not be that equity, or that equality, that obtains among men and makes them consider the common fate of the human condition to do to others that which they would want done to them".<sup>461</sup> Instead, Leibniz argues that

One cannot envisage in God any other motive than that of perfection, or, if you like, of his pleasure; supposing (according to my definition) that pleasure is nothing but a feeling of perfection, he has nothing to consider outside himself; on the contrary everything depends on him. But his goodness would not be supreme, if he did not aim at the good and at perfection so far as is possible.<sup>462</sup>

But then, contrary to what he thinks moves the common run of humanity to observe the common concept of justice, Leibniz argues that God's motive also "has place in truly virtuous and generous men, whose supreme degree is to imitate the divinity, insofar as human nature is capable of it".<sup>463</sup> "The earlier reasons of fear and hope" -Leibniz suggests-,

can bring men to be just in public, and when their interest demands it. They will even obligate them to exercise themselves from childhood to practice the rules of justice, in order to acquire the habit of doing so, for fear of betraying themselves too easily, and of thereby harming themselves along with others. However, this will be merely political at bottom, if there is no other motive.<sup>464</sup>

But none of this means, of course, that the principle of *aequitas* is not a proper principle of justice, nor that its rule is not a proper rule of justice; for the rule of *aequitas*, as Leibniz affirms, is "the rule of reason and of our Master. Put yourself in the place of another,

---

<sup>460</sup> (M 59/R 57).

<sup>461</sup> (M 59-60/R 57; translation modified).

<sup>462</sup> (M 60/R 57).

<sup>463</sup> (M 60/R 57-8; translation modified).

<sup>464</sup> (M 60/R 58).

and you will have the true point of view for judging what is just or not”.<sup>465</sup> It is, as he says, “the precept of Jesus Christ to put oneself in another’s place [which] serves (...) the object of which our Lord spoke, that is to say morality, in order to know our duties toward our neighbors”.<sup>466</sup> The problem with the common concept of justice is not with the rule of *aequitas per se*, but rather with how the motive for acting justly is commonly conceived. Leibniz suggests that a man who is “just by this standard” and who finds “an occasion to make a great fortune by means of a great crime which will be unknown or at least unpunished,” would not fail to take it. But

he whose justice is proof against such a temptation -Leibniz argues-, cannot have any other motive than that of his inclination, acquired by birth or by exercise and regulated by reason, which makes him find so much pleasure in the exercise of justice and so much ugliness in unjust actions, that other pleasures and displeasures are obliged to give way.<sup>467</sup>

It is important at this point to note that the inclination of the truly virtuous person, “which makes him find so much pleasure in the exercise of justice and so much ugliness in unjust actions that other pleasures and displeasures are obliged to give way,” can, according to Leibniz, be “acquired by birth or by exercise and regulated by reason.” Religious belief is thus apparently not a requirement for acquiring such an inclination, which seems to imply that even an atheist can be a truly virtuous person. And indeed, in a letter to Mathurin Vessière La Croze written in 1706, the very year Leibniz wrote his *Monita* against Pufendorf, Leibniz openly declared that

an atheist can be a good man, morally speaking, either by disposition, by custom or by fortunate circumstance, but he cannot be entirely so by a sound principle of right reason unless he has grasped that great point of finding a pleasure in virtue and an ugliness in vice which surpass all the other pleasures and displeasures of this life, which seems very rare and very difficult.<sup>468</sup>

But he added this: “Although it is not altogether impossible that a happy education, a conversation, a meditation and a proportioned practice may lead a man to that point, he will always arrive there more easily with piety”<sup>469</sup>. Still, if true virtue is as rare and difficult to achieve as Leibniz suggests,<sup>470</sup> it would seem that true piety must itself be as difficult to

---

<sup>465</sup> (M 57/R 56).

<sup>466</sup> (Grua, 699-700/R 81).

<sup>467</sup> (M 60-1/R 58).

<sup>468</sup> (La Croze 1706, pp. 179-80/LGR 344).

<sup>469</sup> (La Croze 1706, pp. 179-80/LGR 344, translation modified).

<sup>470</sup> Note that in his *Méditation sur la notion commune de la justice*, Leibniz also makes a point of saying that the disposition to “find the greatest pleasure in virtue and the greatest evil in vice, that is, in the perfection or

achieve as true virtue, or nearly so. For true piety requires a true love of God, and, as Leibniz's spokesperson, Theophile, exclaims to the "apostolic missionary" Poliander, "What, Poliander! Do you really think that God is loved above all things? I maintain that few people know what the love of God is"<sup>471</sup>. However that may be, the claim that the truly just person finds "so much pleasure in the exercise of justice and so much ugliness in unjust actions, that other pleasures and displeasures are obliged to give way" seems to imply that for a truly just person, the proviso of the common concept of justice, that justice cannot demand too much inconvenience, must give way. But on Leibniz's view, even those who have not achieved the state of being truly just must see the proviso also give way once the existence of God and an afterlife is taken into account. The common concept of justice omits the existence of God and an afterlife, an omission for which Leibniz severely criticized Pufendorf. "One cannot doubt" -he wrote in his *Monita* against Pufendorf-

that the ruler of the universe, at once most wise and powerful, has allotted rewards for the good and punishments for the wicked, and that his plan will be put into effect in a future life, since in present life many crimes remain without punishment and without recompense. Therefore, to set aside here the consideration of the future life, which is inseparably connected to divine providence, and to be content with an inferior degree of natural law, which can even be valid for atheists (...). Why, indeed, would one risk honors and his very existence on behalf of his dear ones, of his country or of justice, when, by the ruin of others, he could think only of himself, and live amidst riches?<sup>472</sup>

Once God and the afterlife are in the picture even those who are not truly virtuous will be held to the standard of perfect justice, even if only by the old constraints of fear and hope, by which they were bound by the common concept of justice. "For setting God aside" - Leibniz wrote-

most of those who would follow justice in all things, even contrary to their own interest, would do in effect what the sage would demand who found his pleasure in the general good. But in certain cases, they would not act as sages themselves, not being sensible of the pleasure of virtue. And in these cases, where their disinterestedness would be compensated neither by praise, nor honor, nor fate, nor in any other way, they would not have conformed themselves to prudence. But as soon as they consider that justice is conformed to the will of a sage whose wisdom is infinite and whose power is proportioned to it, it turns out that they would not be wise at all, that is to say, prudent, if they did not conform themselves to the will of such a sage.<sup>473</sup>

And Leibniz concludes:

---

imperfection of the will (...) is difficult to arrive at, that the number of those who have attained it is small, and that the majority of men are insensible to this motive, great and beautiful as it is" (M 61/R58).

<sup>471</sup> (A, VI 4, 2222/L 214).

<sup>472</sup> (Dutens 4.3, 276-7/R 67).

<sup>473</sup> (M 63/R 59; translation modified).

This shows that justice can be taken in different ways. It can be opposed to charity, and then it is only *jus strictum*. It can be opposed to the wisdom of those who must [*doit*] exercise justice, and then it conforms to the general good. However, in certain cases the particular good would not be found in it. God and immortality would not be taken into account. But when one takes them into consideration, one always finds his own good in the general good.<sup>474</sup>

When Leibniz says here that when justice is “opposed to the wisdom of those who must exercise justice (...) it conforms to the general good” the “wisdom” he is referring to here is prudence, as is clear from his previous identification of wisdom and prudence. So he is arguing that when justice is opposed to selfish self-interest, it concerns the general good, which is the desire of the truly virtuous person, who values the good of others in itself and acts, not from a fear of punishment, but from a disinterested love of others and God, and from a love of virtue, in which he finds his own pleasure and happiness. What is at issue here is a higher degree of natural right than either *jus strictum* or *aequitas*, and one that Leibniz thinks makes even the most extreme self-sacrifice possible. In the preface to his *Codex Juris Gentium* (1693) Leibniz declared:

The highest degree of right I have given the name of uprightiness [*probitatis*], or rather of piety [*pietatis*]. What I have said thus far [about *jus strictum* and *aequitas*] can be interpreted as limited to the relations within mortal life. Simple or strict right is born of the principle of the conservation of peace; equity or charity strives for something higher, that while each benefits others as much as he can, he may increase his own happiness in that of another. And to say it in a word, strict right avoids misery, while the higher right tends toward happiness, but only such as is possible in this life.<sup>475</sup>

It was in light of the highest degree of natural right that Leibniz added “that we ought to hold life itself and everything that makes it desirable inferior to the great advantage of others, as it is necessary to bear the greatest pains to please others”<sup>476</sup>. This highest degree of natural right “is stamped,” Leibniz says, with the supreme precept: “*honeste (hoc est probe, pie) vivere*”.<sup>477</sup> But why did Leibniz think that the existence of God and an afterlife were necessary for the practice of this highest degree of natural right? It was doubtless due to his theory of motivation, according to which “no one (...) deliberately does anything except on account of his own good”.<sup>478</sup> Because people can be motivated only by what they perceive to be their own good, in order to “hold life itself and everything in it that makes it desirable inferior to the great advantage of others,” and hence deliberately to make the ultimate

---

<sup>474</sup> (M 63/R 60; translation modified).

<sup>475</sup> (GP 3, 388/R 173, translation modified).

<sup>476</sup> (GP 3, 388/R 173, translation modified).

<sup>477</sup> (M 64/R 60).

<sup>478</sup> (A, VI 1, 461/L 134).

sacrifice “on behalf of his dear ones, of his country or of justice,” even the supremely virtuous, it would seem, must believe that there is an afterlife in which they will be able to glory in the virtuous deeds they have done even at the loss of their own present lives.

But perhaps not. For as we have seen, Leibniz thinks that an atheist can be a morally good person, despite the fact that he believes neither in God nor in an afterlife, and this seems to imply that considerations of the existence of God and an afterlife do not enter into the practical calculations of the morally good person. This same point would, of course, have to apply even to a Christian believer, at least insofar as he was a morally good person, whose reasons for acting for the sake of the general good are not mercenary.<sup>479</sup> Nonetheless, given Leibniz’s psychological hedonism, the morally good person would, it seems, have to perceive it to be for his own good to make a great, or even the ultimate sacrifice, for the sake of the general good. How might this be possible? Paul Rateau has suggested that

the sage does not need an explicitly stated obligation in order to act rightly. Can we even go so far as to imagine that he would be capable of consenting to the sacrifice of his life without hope of some posthumous compensation, solely for the present satisfaction that he derives from the idea that he thereby serves the general good? The case would be exceptional, but not impossible.<sup>480</sup>

But to me at least, it does seem to be impossible practically or psychologically speaking, even if not contradictory; and besides, there is a much more plausible and realistic way by which Leibniz could justify the claim that the truly virtuous person can, consistently with Leibniz’s psychological assumptions about human beings, make the ultimate sacrifice for the general good. It would not be for some momentary and unimaginably enormous burst of present satisfaction, but rather for avoiding the prospect of a lifetime of sorrow and regret for not acting to protect those one loves and for failing to secure the general good. This, in any case, seems to me to be the most plausible explanation of deliberate and extreme self-sacrifice.

It is true, as Rateau rightly observes, that on Leibniz’s view the truly just person does not need an explicitly stated obligation to act rightly, but that does not mean that the truly just person is any less obligated to act rightly than those who have not achieved true justice. In a text written sometime between 1677 and 1679, Leibniz defined obligation

---

<sup>479</sup> See (M 51-2/R 52): “the beauty and justice of the divine government have been partially concealed (...) because it is proper in order that there be more exercise of free virtue, of wisdom and of a non-mercenary love of God, since rewards and punishments are still outwardly invisible and appear only to the eyes of our reason or faith.”

<sup>480</sup> (Rateau 2019, p. 188).

(*obligatio*) as “a necessity in acting which a fear of punishment imposes”,<sup>481</sup> and in the *Nouveau Essais* he wrote that “[i]t is (...) only the consideration of God and immortality that makes the obligations of virtue and justice absolutely binding”.<sup>482</sup> In a work entitled *La véritable piété*, Leibniz held that “it is necessary to recognize in God an infinite *power* and *goodness*; these are perfections of which the first should obligate us to be good, and the second should make us want to”.<sup>483</sup> And in a similar vein, he wrote in his *Monita* against Pufendorf that “it is not enough (...) that we be subject to God just as we would obey a tyrant; nor must he be only feared because of his greatness, but also loved because of his goodness: which right reason teaches, no less than the Scriptures”.<sup>484</sup> But unlike those who are not truly just, who are mercenary and act out of fear of punishment or hope of reward, the truly just person, who

does good out of love for God or his neighbor, takes pleasure precisely in the action itself (such being the nature of love) and does not need any other incitement, or the command of a superior; for that man the saying that the law is not made for the just is valid. To such a degree is it repugnant to reason to say that only the law or constraint make a man just; although it must be conceded that those who have not reached this point of spiritual perfection are only susceptible of obligation by hope or by fear; and that the prospect of divine vengeance, which one cannot escape even by death, can better than anything else make apparent to them the absolute necessity to respect law and justice.<sup>485</sup>

In a passage quoted earlier from his *Codex Juris Gentium* we have seen that at the highest level of natural right, that of uprightness, and in regard to the highest level of self-sacrifice, Leibniz is prepared to employ the language of obligation: “we ought [*debeamus*] - he says- to hold life itself and everything that makes it desirable inferior to the great advantage of others, as it is necessary to bear the greatest pains to please others”. While those who are truly just are, like all other humans, *obligated* to act rightly by fear of the greatness of God and the power of punishment he can wield, they, unlike all other humans, are not *motivated* to act rightly by fear of God, but rather by their love of God, by their love for their neighbors, and by their love of justice itself.

Finally it is worth considering the following series of definitions from a text written around 1679: *Duty* [*Officium*] is whatever is necessary in relation to perfect justice [*in perfecte justo*]. *Permissible* [*Licium*] is whatever is possible in relation to justice [*in justo*]. *Sin* [*Peccatum*] is whatever is impossible in relation to justice [*in justo*]. Leibniz then added

---

<sup>481</sup> (A, VI 4, 2751). See also (A, VI 4, 2149).

<sup>482</sup> (A, VI 6, 201/NE 201).

<sup>483</sup> (Grua, 499).

<sup>484</sup> (Dutens 4.3, 280/ R 71).

<sup>485</sup> (Dutens 4.3, 280/R 72-3).

this: “Accurately speaking nothing is indifferent, that is, every act is either a duty or a sin. Therefore indifference arises only from our ignorance”.<sup>486</sup> This makes it especially clear that there can be no supererogatory acts on Leibniz’s account of justice. For if every act is in fact either a duty or a sin, and sin is impossible in relation to justice, then only duty, that is, what is necessary in relation to perfect justice, is permissible, that is, possible in relation to justice. From this it follows that Leibniz’s perfect justice, unlike the common concept of justice, can admit no supererogatory acts, that is, acts that are morally praiseworthy, and hence permissible, but not obligatory, that is, not required by duty.

Although there is much that could be added to this discussion, I will end with an observation about sin and punishment. A central Leibnizian doctrine, which he often repeated, is that God has created a world in which “there will be no good action that is unrewarded, no bad action that goes unpunished”.<sup>487</sup> But even the truly just person, like all other humans, is necessarily susceptible to sin in virtue of the unavoidable imperfection of creatures. The truly just are not omniscient and consequently even they cannot know all the consequences of their acts, which must lead them to sin, at least on occasion, out of ignorance of those consequences. But whatever punishments, if any, that might accrue to those who are not truly just, it seems unjust that God should punish a truly just person who, while acting out of love of God, or of neighbors, or of justice itself, should sin out of unavoidable ignorance and thereby do harm to the general good, especially if that ignorance is not willful or due to negligence. So I suggest in closing that even though Leibniz maintained that every act is either a duty or a sin, whether we know it or not, and that every sin will be punished, he would doubtless believe that the truly just person who seeks the general good but sins out of unavoidable ignorance would not be subject to punishment from God, but rather only from himself. And like the truly just person who sacrifices his life for the general good in order to avoid a life of regret and sorrow for failing to do everything in his power to protect his loved ones and to secure the common good, I believe Leibniz would say that the only punishment a truly just person who, despite his best efforts and intentions, sins because of unavoidable ignorance, would not face a punishment inflicted by God, but only the natural and self-imposed punishment of regret and sorrow.

## **BIBLIOGRAFÍA**

Abreviación de obras de Leibniz

---

<sup>486</sup> (A,VI, 2800-1).

<sup>487</sup> (*Monadology* 90/GP 6, 622/AG 224).

- A *Sämtliche Schriften und Briefe*. Edited by Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften. Berlin. 1923–. Multiple volumes in 8 series, cited by series (Reihe) and volume (Band).
- AG *Philosophical Essays*. Translated and edited by Roger Ariew and Daniel Garber.
- Dutens *Leibnitii Opera Omnia*. Edited by Ludovici Dutens, 6 vols. Geneva: Fratres de Tournes, 1768.
- GP *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Edited by C. I. Gerhardt. 7 vols. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1875–1890. Reprint Hildesheim: Olms, 1966.
- Grua *Textes inédits d'après les manuscrits de la Bibliothèque Provinciale de Hanovre*. Edited by Gaston Grua. 2 vols with successive pagination. Paris: PUF, 1948.
- L *Philosophical Papers and Letters*. Translated and edited by Leroy E. Loemker. Dordrecht/Boston: Reidel, 1969.
- LGR *Leibniz on God and Religion*. Translated and edited by Lloyd Strickland. New York: Bloomsbury, 2016.
- M *Mittheilungen aus Leibnizens ungedruckten Schriften*. Edited by Georg Mollat. Leipzig: H. Haessel, 1893.
- NE *New Essays concerning Human Understanding*. Edited and translated by Peter Remnant and Jonathan Bennett. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- R *Political Writings*. Translated and edited by Patrick Riley. New York: Cambridge University Press, 1988.

Basso, L. (ed.) (2019), *Leibniz und das Naturrecht. Studia Leibnitiana Sonderhefte*, Stuttgart: Franz Seiner Verlag.

Lacroze, M. V. de (1707), *Dissertations historiques sur divers sujets*, Rotterdam: Reinier Leers.

Rateau, P. (2019), “Le droit sans Dieu?” en Basso (2019, pp. 169-89).

## **IV. Metafísica y filosofía natural**

## La infinita diversidad del mundo: Leibniz frente a De Volder y el spinozismo

Leila Jabase

Universidad Nacional de Córdoba

CONICET, Argentina

[a.leila.jabase@gmail.com](mailto:a.leila.jabase@gmail.com)

Quisiéramos abordar lo que consideramos es un posible retorno del fantasma spinozista que constituye la substancia única, en la metafísica madura de Leibniz. Ciertamente, la idea de que de los principios de Leibniz se derivan consecuencias spinozistas no es nueva. La misma ha encontrado interpretaciones cruzadas a lo largo de la historia de la filosofía, pero también ha sido recogida de manera renovada, por comentaristas y comentaristas actuales. En efecto, si bien la opinión general en el siglo veinte fue no sólo que no existió un periodo spinozista en Leibniz, sino que tampoco fue un problema para su metafísica madura, tal opinión fue puesta en duda por autores como Kulstad<sup>488</sup>, Goldenbaum<sup>489</sup>, Adams<sup>490</sup>, Lærke<sup>491</sup>, Cover y O'Leary-Hawthorne<sup>492</sup>. Leibniz, por su parte, muchas veces respondió a acusaciones directas de spinozismo. Tal vez la más tajante fue aquella que le respondió a Louis Bourguet en 1714: “Él [Spinoza] tendría razón, si no hubiera mónadas”, por lo que es gracias a sí mismo que “el spinozismo es destruido”<sup>493</sup>. A lo largo de su desarrollo filosófico, la respuesta de Leibniz a Spinoza involucró dos grandes frentes de disputa. Por un lado, el frente de la concepción necesitarista del mundo, que tentó al Leibniz juvenil y dio lugar a un extenso y difícil programa de resistencia desde finales del 1670 en adelante, en orden a salvaguardar la libertad humana y la justicia de Dios en el mundo. Por otro lado, el frente de la substancia única y el problema de la individuación del que, en sus años de juventud, lo llevó a ensayar una solución de claro semblante spinozista. Sin embargo, con su posterior metafísica de las substancias corpóreas, buscó impedir la prevalencia de ella.

Nuestra labor en estas páginas será, precisamente, analizar hasta qué punto la cosmovisión spinozista amenaza o no a la metafísica madura de Leibniz. En cuanto a la afirmación de que Spinoza no tendría razón gracias a que existen las mónadas, y que por ello

---

<sup>488</sup> (1994; 2002; 2003).

<sup>489</sup> (1994; 2008).

<sup>490</sup> (1994).

<sup>491</sup> (2008; 2009).

<sup>492</sup> (1999).

<sup>493</sup> (GP 3, 575).

Leibniz sería el “destructor” del spinozismo, la dejaremos para otra ocasión. Aquí sólo remarcaremos que Leibniz era consciente de esta amenaza, no solo para con su propio sistema, sino también respecto al cartesianismo y al ocasionalismo de Malebranche. Asimismo, creemos que parte de la respuesta a la amenaza de la substancia única de Spinoza que puede extraerse de la filosofía madura de Leibniz, se encuentra en la correspondencia que entabla con el físico y matemático holandés Burcher de Volder, entre 1698 y 1706. Estas cartas contienen algunas de las consideraciones más detalladas sobre la metafísica leibniziana, en particular sobre el cuerpo y la substancia. Asimismo, presentan una respuesta sobre cómo asegurar una metafísica de muchas leyes substanciales inmanentes en lugar de sólo una. Pues allí sostiene que las substancias están individuadas por poderes causales permanentes o fuerzas primitivas que les son intrínsecos y esenciales, lo cual Leibniz llama frecuentemente la forma substancial de cada substancia individual, y que también describe como la ley de la serie de los estados sucesivos de la substancia. Para que no haya una única substancia, Leibniz defiende que es preciso conceder una fuerza primitiva, la cual expresa la ley de la serie de mutaciones en las cosas. Pero de Volder, quien muchas veces fue acusado de ser un proto spinozista, le cuestiona a Leibniz qué necesidad tenemos de establecer unas fuerzas primitivas indivisibles si ya contamos con las fuerzas derivativas, que son susceptibles de ser estudiadas mediante la ciencia y el experimento. Aun más, las dudas de De Volder apuntan a que una cosa *una* y simple pudiera estar sometida a una mutación desde su propia naturaleza, puesto que considera que toda mutación proviene siempre desde el exterior. La respuesta de Leibniz será, como es de esperar, que no toda mutación proviene del exterior, y que, si no hubiera mutación en lo simple no habría en absoluto mutación en las demás cosas, dado que son los elementos de los que ellas son agregados. Sin embargo, De Volder insiste sobre cuál es el fundamento del nexo entre la materia y la fuerza activa que constituirían las substancias particulares, siendo que quizás todo este universo corpóreo no es sino una sola substancia. Leibniz interpreta las palabras de De Volder en un sentido spinozista, y sostiene que, de no ser así, no se puede dar cuenta de la infinita diversidad del mundo, i.e. de la individuación de las cosas.

Ahora bien, creemos que existen dos grandes dificultades que se presentan en la explicación de la diversidad y de la individuación en el sistema maduro de Leibniz, y que se traducen en la mencionada amenaza de la substancia única. Por un lado, Leibniz tiene dificultades para dar un argumento *a priori* de la existencia de la fuerza primitiva, la cual se expresa en la ley de la serie. Por otro lado, justamente porque las substancias se definen e individualizan por tales leyes substanciales de la serie, no lo hacen por sus accidentes o

denominaciones extrínsecas. Esto representa un problema para el vínculo lógico que Leibniz establece entre el principio de individuación y el principio de identidad de los indiscernibles. Es decir, que siempre debe ser posible discernir la manera en que algo ha sido constituido; debe haber algo, como la memoria, que retenga su historia causal y defina a la cosa como el individuo que es. Sobre este punto, nos parece importante el planteo que Cover y O'Leary-Hawthorne hacen sobre ello en su obra *Substance and Individuation in Leibniz*<sup>494</sup>. Allí elaboran este punto de vista que, para ambos autores, podría socavar la metafísica leibniziana. Más precisamente, atienden a si el pluralismo leibniziano se derrumba en, o no puede defenderse adecuadamente contra, un monismo que reconoce una sola substancia subyacente y productora de todos los diversos accidentes que ocurren en la historia del mundo. Ahora bien, al preguntarse qué hay en los fundamentos de la filosofía de Leibniz que prohíba una metafísica spinozista de una sola substancia, para ambos autores, surgen dos tipos de interrogantes: primero, en qué se basa Leibniz para distinguir a Dios de las leyes substanciales inmanentes del mundo natural, ya sean una o muchas; y segundo: cómo asegurar una metafísica de muchas leyes substanciales inmanentes en lugar de una.

Una respuesta es que, para Leibniz, las mónadas son formas o leyes activas inmanentes de las que emanan los accidentes. La monadología nos dice que hay muchas leyes inmanentes, por oposición a una “monadología spinozista” que nos diría que sólo hay una. Aun más, Leibniz pretende explícitamente evitar esa amenaza con una metafísica según la cual las cosas distintas de Dios no son de naturaleza pasajera, desvaneciéndose en simples accidentes o modificaciones. Y una metafísica de este tipo requiere en las criaturas algo que responda al concepto familiar y tradicional de substancia. Tal como supo escribir Leibniz mismo en la *Confessio*, se trata del “espinosísimo asunto del principio de individuación”. Es decir, las mónadas, formas o leyes activas de las que emanan los accidentes, para que expresen múltiples leyes inmanentes, hay un punto en que ellas deben ser discernibles y no idénticas. En aquella ocasión de la *Confessio*, Leibniz presenta un principio de individuación que es externo a la cosa misma, es decir, por la percepción del tiempo y del lugar. Sin embargo, exceptuando dicho pasaje, Leibniz sostiene consistentemente la tesis opuesta, tal como puede leerse en los *Nuevos Ensayos*: “si dos individuos fuesen perfectamente semejantes, iguales, y, en una palabra, indistinguibles por sí mismos, no habría principio de individuación (...) o individuos diferentes”.<sup>495</sup> El principio de individuación equivale en los

---

<sup>494</sup> (Cover, O'Leary-Hawthorne 1999).

<sup>495</sup> (Leibniz 1992, II-7, p. 264).

individuos al principio de distinción, el cual no puede sólo ser de tiempo y lugar, sino que siempre resulta necesario que haya además un principio interno de distinción.

Ahora bien, decíamos que en la correspondencia con De Volder se encuentra una respuesta clave sobre este punto, dado que este considera que toda mutación proviene siempre desde el exterior, y que no hay necesidad de postular una fuerza metafísica interna. La respuesta de Leibniz de que no toda mutación proviene del exterior, se encuentra en consonancia con la tesis de que el principio de distinción es interno y esencial a la cosa, y por tanto no se explica por meras consideraciones accidentales. Veamos más profundamente en qué consiste el argumento. Leibniz sostiene que no solo hay mutación, sino que es esencial a la substancia finita la tendencia interna a ello, la cual no puede generarse de manera natural desde afuera, y envuelve la totalidad de sus estados pasados y futuros. En cambio, “en los fenómenos o agregados toda mutación nueva se deriva del concurso entre ellos según leyes”.<sup>496</sup> Ahora bien, uno podría no dudar de que una cosa pueda modificarse y, aun así, junto con De Volder, poner en cuestión el hecho de que pueda modificarse desde sí misma y no desde el exterior. Leibniz no puede hacerlo porque parte de la afirmación de que existe en el universo una pluralidad de substancias que no actúan mutuamente unas sobre otras. Por ello De Volder ataca a Leibniz en este punto, al apuntar sobre cuál es el fundamento del nexo entre la materia y la fuerza activa que constituirían las substancias particulares, siendo que, “quizás todo este universo corpóreo no es sino una sola substancia”.<sup>497</sup> Leibniz sostiene que él también extrae su demostración a partir de los fenómenos, y que con su argumento destruye sobre todo a los cartesianos, que no reconocen cualidades o fuerzas en el movimiento, “y ataca de manera especial a Malebranche y a otros ocasionistas, que atribuyen sólo a Dios toda fuerza o potencia activa, eliminando de las cosas cualquier principio de diversificación”.<sup>498</sup> La respuesta de Leibniz es clara: o se acepta que las substancias tienen una fuerza primitiva que le es propia y por la cual despliegan de manera ordenada la serie de estados que contienen, o bien caemos en el cartesianismo y en el ocasionismo, que no pueden dar cuenta de la individuación de las cosas.

En este planteo, este mundo que existiría si no existieran las mónadas, y que Leibniz sostiene que es el mundo del cartesianismo, también es muy similar al mundo que él ve que resulta de la substancia única spinozista. Es por ello que Leibniz sostiene que Spinoza no habría hecho más que “llevar más lejos las consecuencias de la doctrina cartesiana de las

---

<sup>496</sup> (GP 2, 252; OFC 7, 1201).

<sup>497</sup> (GP 2, 255; OFC 7, 1205).

<sup>498</sup> (GP 2, 257; OFC 7, 1207).

causas ocasionales”<sup>499</sup>, y otras veces lo llama un *cartesianismo exagerado*, al confundir las substancias con los accidentes, y al privar de acción a las substancias creadas. Pues las cosas comprendidas en tanto que modos de la substancia única, no serían más que elementos determinados externamente por una infinidad de otros elementos. Sobre esto Leibniz también insistía en *Ipsa Natura* de 1698, luego de apuntar que la substancia misma de las cosas consiste en la fuerza de actuar y de padecer. Por lo cual, no pueden producirse cosas durables si el poder divino no puede imprimirles fuerza alguna que permanezca en ellas durante algún tiempo. En caso contrario, ninguna substancia creada continuaría siendo numéricamente la misma, sino que todas las cosas sólo serían modificaciones. Por ello las llama fantasmas evanescentes y fluidos de la única substancia divina, que es la permanente, lo cual equivale a que Dios sea la naturaleza o substancia de todas las cosas.<sup>500</sup> Por ello, si los accidentes no son distintos de las substancias; si la substancia creada es un ser sucesivo, como el movimiento; si no perdura más allá de un momento, y no permanece igual; Leibniz se pregunta “¿por qué no se dirá, con Spinoza, que Dios es la única substancia, y que las criaturas son sólo accidentes o modificaciones?”.<sup>501</sup> Pero es justamente esta pregunta que Leibniz se hace a sí mismo la que puede pensarse que permanece abierta en su sistema metafísico. La objeción persiste, puesto que Leibniz no termina de justificar que su concepto de fuerza sea necesario. Podríamos quedarnos, como hace De Volder, con lo que muestran sólo los fenómenos y los experimentos. Ciertamente, esto no quiere decir que su sistema se derrumbe a fin de cuentas en el spinozismo, sino, antes bien, quiere decir que la amenaza spinozista puede permanecer como tal, incluso en su sistema maduro, puesto que Leibniz no logra dar una respuesta definitiva sobre la existencia real de las fuerzas primitivas. Y son ellas, junto con la ley de la serie, el principio individuante por el cual se cifra el despliegue de cada uno de los estados de la sustancia, y hace que el pasaje de una percepción a otra sea único, así como la percepción misma.

Esto puede verse aun más si continuamos analizando el hilo del argumento que Leibniz le presenta a De Volder, donde le dice que lo activo no puede ser modificación de lo pasivo. Y dado que ambos sí admiten las fuerzas derivativas que se miden por la experiencia, Leibniz le plantea que se trata de concebir en las tendencias primitivas lo que nos vemos obligados a reconocer en las derivativas. De manera que, le propone Leibniz,

---

<sup>499</sup> (GP 4, 590).

<sup>500</sup> Cf. GP 4, 509.

<sup>501</sup> (A, VI 6, 350, par. 393).

tendrá que admitir Vd. mi doctrina o se verá obligado a refugiarse en aquel equívoco que Vd. mismo sugiere: que tal vez el universo no sería más que una única substancia, con lo que pervierte Vd. el sentido que los demás dan al término ‘substancia’ (...) No podrá evitar razonablemente el principio de la mutación intrínseca por más vueltas que le dé ni aun refugiándose en el sistema de B. de S.<sup>502</sup>

Lo que es importante destacar aquí es que Leibniz mismo propone la discusión sobre la individuación en términos que suponen que, si su solución no basta, lo que queda es aceptar la substancia única de Spinoza, con sus fatales consecuencias. Considera que no quedan más argumentos verosímiles, y que se “pervierte” el sentido que los demás dan al término “substancia”, el cual implica una cosa realmente individual. A partir de allí, Leibniz argumenta que las fuerzas primitivas existen para poder inferir el orden de los fenómenos que, de otro modo, serían ininteligibles. Además, sostiene que tal es el caso porque es la acción más ordenada y racional propia de un ser perfecto como es Dios. De lo contrario, no se podría dar cuenta de la mutación en ningún individuo y, por tanto, nada durable existiría en el mundo: tal sería, pues, un mundo “spinozista”. Sin embargo, es preciso apuntalar que lo que De Volder le pedía a Leibniz era una demostración *a priori* de las fuerzas primitivas que postula en las cosas, ya que la experiencia no enseña que “dimanen desde dentro”.<sup>503</sup>

Para finalizar, nos parece sugerente esta suerte de esfuerzo de Leibniz por “destruir” el spinozismo, al expresar la manera en que el pensamiento de uno se refracta en el del otro. No solo por ser una filosofía con la que Leibniz compartió compromisos metafísicos en el pasado, sino ante todo por ser tan opuesta a su vocación conciliatoria, por la que es tan conocido. En efecto, la de Spinoza es la única doctrina filosófica de envergadura que es completa y explícitamente excluida de lo que suele denominarse como su “eclecticismo conciliatorio”. Es decir, su pretensión de integrar toda la tradición filosófica al seno de su propio sistema, al modo de un centro de perspectiva en el que todas las doctrinas se encontrarían reunidas. En tal sentido, Leibniz dirá que la consideración de su sistema “muestra que cuando llegamos al fondo de las cosas, advertimos más razón de la que creíamos en la mayoría de las sectas de los filósofos”. Sostiene que ellas “se encuentran reunidos como en un centro de perspectiva” y que “nos hemos perdido la mayor parte (...), al limitarnos por el rechazo de los demás”.<sup>504</sup> Pero cuando las enumera, y menciona a lo uno y lo mismo como un todo de Parménides y Plotino, vuelve la sustracción explícita al agregar: “*sin ningún spinozismo*”.

---

<sup>502</sup> (GP 2, 258; OFC 7, 1208-09).

<sup>503</sup> (GP 2, 261; OFC 7, 1213).

<sup>504</sup> (GP 4, 523-524. La traducción de este pasaje es de nuestra autoría).

De modo que Spinoza es aquí objeto de una exclusión sorprendente, al tratarse Leibniz de un pensador que muy raramente margina por completo cualquier filosofía. Un pasaje que contrasta de manera flagrante con otros en los que Leibniz muestra que se rige por el principio de no desprecio, por lo que no margina por completo ninguna “secta”. De este modo, es representativo de cómo tal empeño de Leibniz por excluir a Spinoza, puede incluso llevarlo al arribo de una contradicción. Pues la sustracción de un sistema filosófico sin explicitar la razón, pareciera cortar la continuidad de tal método filosófico, y poner en evidencia una excepción incómoda. Sin embargo, se trata de una razón que una puede sospechar cual es: el temor de Leibniz de ser asociado al espíritu e ideas de un pensador polémico, maldecido no solo por su propia comunidad, sino por todo el sistema teológico-político de una época que ambos compartían. Sin embargo, nos parece que tal excepción refleja una tensión de su pensamiento; y una excepción embarazosa si se tiene en cuenta su principio del océano de las ciencias, que expresa la continuidad del saber humano.

No obstante, creemos que tal operación de sustracción, que tensiona e incomoda el pensamiento leibniziano, es también el reflejo del carácter singular de la filosofía de Spinoza, “la anomalía salvaje”, como bien supo sintetizar Toni Negri<sup>505</sup>. Una anomalía que, por ser tal, ocupa un lugar excepcional en el eclecticismo conciliatorio de Leibniz. El cual, antes que ignorar las diferencias aparentes, podría decirse que busca incluir la mayor diversidad posible en lo simple, expresando la multiplicidad en la unidad. Pero también puede pensarse que el lugar que ocupa el filósofo judío no se agota en ser la excepción a su eclecticismo, sino que también perdura en el pensamiento leibniziano como una omnipresencia tácita. En efecto, aunque Leibniz se jacte de citar sin dificultad al “sutil judío” cuando éste dice “cosas buenas”<sup>506</sup>, su filosofía es sustraída en un intento por evitar que su propio sistema corra el riesgo de confundirse con ella. Sin embargo, esto último constituye una posibilidad que la tradición filosófica le machacó a Leibniz desde muy temprano. El riesgo de la substancia única no perdió su potencia, no solo en los años juveniles en París, sino también hacia el final de sus días. En tal sentido, creemos que la presencia de la filosofía de Spinoza en el pensamiento leibniziano persiste, hasta el punto que esa misma tradición filosófica puede seguir preguntándose hasta hoy, si no ha tomado algo prestado de una doctrina que ha seguido tan de cerca para refutarla.

## **BIBLIOGRAFÍA**

---

<sup>505</sup> (Negri, 1993).

<sup>506</sup> (Leibniz, 1992, Libro 4, Capítulo 12, p. 547).

- Adams, R. M. (1994), *Leibniz: Determinist, Theist, Idealist*, Oxford: Oxford University Press.
- Cover, J. A., O’Leary-Hawthorne, J. (1999), *Substance and Individuation in Leibniz*, Nueva York: Cambridge University Press.
- Goldenbaum, U. (1994), “‘*qui ex conceptu Extensionis secundum tuas meditationes varietas rerum a priori possit ostendi?*’: Noch einmal zu Leibniz, Spinoza und Tschirnhaus” en Gottfried Wilhelm Leibniz Gesellschaft (1994, pp. 266- 275).
- Goldenbaum, U. (2007), “Why Shouldn’t Leibniz Have Studied Spinoza? The Rise of the Claim of Continuity in Leibniz’ Philosophy out of the Ideological Rejection of Spinoza’s Impact on Leibniz”, *The Leibniz Review*, 17: pp. 107-138.
- Kulstad, M. A. (1994), “Did Leibniz incline toward Monistic Pantheism in 1676?”, en Gottfried Wilhelm Leibniz Gesellschaft (1994, pp. 424-428).
- Kulstad, M. A. (2002), “Leibniz, Spinoza, and Tschirnhaus: Metaphysics à Trois, 1675–1676”, en Koistinen y Biro (2002, pp. 221-240).
- Kulstad, M. A. (2005), “The One and the Many and Kinds of Distinctness. The Possibility of Monism or Pantheism in the Young Leibniz”, en Rutherford y Cover (2005, pp. 20-43).
- Lærke, M. (2008), *Leibniz lecteur de Spinoza. La genèse d’une opposition complexe*. París: Honoré Champion.
- Lærke, M. (2009), “*De Origine Rerum Ex Formis* (April 1676): A Quasi-Spinozistic Parallelism In *De Summa Rerum*”, en Kulstad, Lærke y Snyder (2009, pp. 203-219).
- Leibniz, G. W., *Sämtliche Schriften und Briefe*, editados por la Academia de Ciencias de Berlín, Berlín: Akademie Verlag, 1923 ss. (Citado como A, serie (romanos) volumen (arabigos), página (arabigos)).
- Leibniz, G. W., *Opuscules et fragments inédits*, ed. Louis Couturat, París: Alcan, 1903. (Citado como C, página).
- Leibniz, G. W., *Philosophische Schriften*. Vols. 1-7, editados por C. I. Gerhardt, Berlín 1875-1890.
- Leibniz, G. W., *Textes inédites d’après les manuscrits de la bibliothèque provinciale de Hanovre*, publicados y anotados por Gastón Grua, 2 vols., París: PUF, 1948. (Citado como Grua, página).
- Leibniz, G. W., *Obras filosóficas y científicas*, editadas por la Sociedad Española Leibniz, con la dirección de Juan Antonio Nicolás, Granada: Comares, 2007 ss. (Citado como OFC volumen (arabigos), página).

- Leibniz, G. W. (1992) *Nuevos Ensayos sobre el entendimiento humano*, traducción de J. Echeverría Ezponda, Madrid: Alianza.
- Negri, A. (1993), *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*, Barcelona: Editorial Anthropos.

## Uma Investigação Do Realismo De Leibniz<sup>507</sup>

Rayane Ribeiro Dos Santos

Mestra pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de

Sergipe, Brasil (UFS - Brasil)

[rayribeiro425@gmail.com](mailto:rayribeiro425@gmail.com)

O objetivo deste artigo é apresentar uma interpretação do realismo de Leibniz a partir da perspectiva do comentador italiano Francesco Barone (1923-2001), que organizou a coletânea de textos sobre a lógica de Leibniz em dois volumes *Scritti di logica* (1972),<sup>508</sup> mais precisamente no tópico três da introdução que aborda sobre a metafísica de Leibniz. Essa discussão surge porque alguns intérpretes como Benson Mates (1919-2009), Hidé Ishiguro (1935) e Louis Couturat (1868-1914),<sup>509</sup> por exemplo, afirmam que o filósofo alemão é, e sempre foi, um nominalista. Afirmam isso baseando-se em seu texto juvenil chamado de *Dissertação do estilo filosófico de Mário Nizólio* de 1670, cujos argumentos dizem respeito a como compreender os abstratos e a “defesa” de Leibniz dos escolásticos nominalistas. Mas, em discordância disso, Barone constrói sua argumentação para mostrar que Leibniz sempre foi realista desde seus textos juvenis até os de maturidade.

Segundo Barone, foi a partir dos estudos históricos e da interpretação logicista<sup>510</sup> sobre o ambiente, a formação, as fontes e dos autores preferidos do filósofo alemão que contribuíram para esclarecer suas concepções do componente metafísico-real da lógica, essas noções podem ser encontradas em seus escritos juvenis, como no *De arte combinatoria*, por exemplo. Nesse aspecto, ele afirma que foi a partir do estudo do aristotelismo e da escolástica que veio o interesse de Leibniz pela pesquisa lógica pelas teses que dizem respeito ao

---

<sup>507</sup> Este artigo faz parte da minha dissertação de mestrado “Uma investigação do realismo de Leibniz: Sobre o valor objetivo da verdade”.

<sup>508</sup> Trata-se da tradução a partir do italiano, da seção 3 “*La metafísica originaria del Leibniz*” (p. XXV-XLVII) da *Introduzione*, da obra em dois volumes Leibniz, G. W. *Scritti di logica*. Roma: Bari, Ed. Laterza, 1992, realizada pelos integrantes do Grupo de Estudos de Filosofia da Linguagem da Universidade Federal de Sergipe, William de Siqueira Piauí, Rayane Ribeiro Santos, Hudson Canuto e Camille Marie, publicado na revista *O manguezal*.

<sup>509</sup> Pode-se encontrar nos textos desses comentadores Benson Mates (1919-2009) em *The Philosophy of Leibniz: Metaphysics and language* (1989), Hidé Ishiguro (1935) em *Leibniz's Philosophy of Logic and Language* (1972), e Louis Couturat (1868-1914) em *Sobre a metafísica de Leibniz (com um opúsculo inédito)* uma defesa ao nominalismo de Leibniz baseado em seu texto juvenil chamado de *Dissertação do estilo filosófico de Mário Nizólio* de 1670.

<sup>510</sup> Barone (2024) refere-se à interpretação logicista, que é o movimento que tenta relacionar a matemática à lógica, de forma a torná-la uma ciência universal. Os grandes filósofos matemáticos que se destacaram nesse aspecto foram Gottlob Frege (1848-1925) e Bertrand Russell (1872-1970).

pensamento suareziano<sup>511</sup> e, principalmente, pelo conhecimento das teorias gnoseológico-metafísicas do aristotelismo tradicional, rejeitando um realismo extremo dos universais, mas que tendendo para um realismo moderado

que ele [Leibniz] vinha elaborando uma doutrina lógico-ontológica que rejeitava o realismo extremo dos universais, a existência de formas substanciais, mas inclinava-se para um *realismo moderado*, segundo o qual a existência pertence apenas aos indivíduos, mas o universal não é uma mera entidade da razão sem qualquer fundamento ôntico.<sup>512</sup>

De acordo com Barone, Leibniz defendia um realismo moderado, em que, todavia, os universais tinham fundamento ontológico, alegando que isso fica mais evidente quando o filósofo alemão mostra, nas doutrinas platônico-pitagóricas da matemática, argumentos para caracterizar esse tipo realismo mais ponderado, que consiste na estrutura matemática e na proporção das relações que encontra a causa na ideia-real e do existente. A lógica de Leibniz foi muito influenciada por muitos estudiosos da época, argumenta Barone, a saber, Christiaan Huygens (1629-1695),<sup>513</sup> quanto à investigação das combinações; bem como a doutrina de Johannes Kepler (1571-1630)<sup>514</sup> sobre a harmonia. Porém, para Barone, essas investigações não resultaram apenas em conhecimentos matemáticos e físicos, mas contribuíram para que Leibniz pudesse introduzir, na concepção platônica-pitagórica, mais clareza e racionalizá-la para que se distanciasse de qualquer misticismo confuso. Pois, a matemática não tinha uma preparação adequada acerca “de seu senso de construção formal, que se manifesta no esforço construtivo de uma rigorosa teoria da combinatória, e na importância dada às aplicações estritamente lógicas”.<sup>515</sup>

Nesse contexto, para falar da metafísica de Leibniz é preciso esclarecer algumas questões, principalmente no que concerne a metafísica do número que se associaria à cabala, problemática que, segundo Barone, podemos encontrar na própria *Dissertatio*, em seu próêmio, quando o autor problematiza o conceito de número<sup>516</sup> a partir das afecções muitos gerais da entidade, qualidade, quantidade e relação. Nas palavras do próprio Barone:

---

<sup>511</sup> Francisco Suarez (1548-1617), filósofo e, jesuíta, apresentou uma nova interpretação da transição entre o pensamento medieval e o moderno, com objetivo de renovar a filosofia dos séculos XVI e XVII.

<sup>512</sup> (Barone 2024, p. 234. Grifo nosso, modificação nossa).

<sup>513</sup> Christiaan Huygens (1629-1695), matemático, físico, autor do tratado sobre a teoria de probabilidades *De ratiociniis in ludo aleae*.

<sup>514</sup> Johannes Kepler (1571-1630), astrônomo, matemático, é conhecido pelas “leis de Kepler” que referem aos movimentos dos planetas ao redor do sol.

<sup>515</sup> (Barone 2024, p. 237).

<sup>516</sup> O comentador italiano analisa a metafísica de Leibniz a partir da noção de número, que está relacionada à aritmética.

Enquanto a primeira afecção é absoluta [entidade], as outras são relativas; e como a relação é o modo de uma coisa em relação a outra, também a quantidade -o modo de uma coisa em relação a uma de suas partes- pode ser considerada como uma relação da coisa em relação à própria parte. O número, como “todo abstraído das unidades”, é aquele tipo particular de relação que é a união das coisas como partes de um todo, “algo muito universal”, “uma certa figura incorpórea nascida da união de quaisquer entidades”.<sup>517</sup>

Nesse ponto, é visível que Barone constrói uma argumentação baseada na concepção de número em que seja possível falar da metafísica de Leibniz, inclusive sobre as questões da parte, do todo e da relação que dizem respeito, claro, à aritmética. Assim, na interpretação do comentador italiano, ao tratar do número como uma doutrina das combinações e permutações que envolve, desde sempre, a noção de relação, entendemos que a metafísica é a doutrina acerca da realidade de todos os tipos de entidades, uma vez ela representa união de todas as partes.

A presença de expressões como “abstrato” e “figura incorpórea” em relação ao número, a negação da “identidade” dos afetos do ente, com a afirmação implícita da individualidade exclusiva dos entes, *pode* sugerir uma interpretação nominalista do tratamento leibniziano dos universais.<sup>518</sup>

Apesar da utilização das expressões “abstrato” e “figura incorpórea” poderem sugerir uma interpretação nominalista de Leibniz, Barone destaca que, inclusive na *Dissertatio*, quando aborda a arte combinatória, é possível perceber sua visão do essencial quanto ao debate entre o nominalismo e realismo. Assim, a partir daqui é possível encontrar o que faz a base das duas posições antagônicas, diante disso poderíamos perguntar: se Leibniz é um nominalista, como seria possível conciliar esse nominalismo básico com a metafísica platônico-pitagórica que está presente em tantos textos do filósofo, mesmo os de juventude? Segundo Barone, essa restrição de escolher apenas umas das doutrinas tornaria a outra menos autêntica? Nesse aspecto, o filósofo italiano apresenta duas falsas teses que colaboram para a defesa da posição nominalista por parte de Leibniz. A primeira tese consiste em afirmar que há, no jovem Leibniz, um “apego” pertinaz ao pensamento nominalista, enquanto a segunda tese consta que é preciso considerar essas expressões como meras concessões oportunistas de Leibniz às doutrinas de alguns dos seus mestres.

No entanto, para Barone, essas teses são insustentáveis por si só, porque quando falamos da restrição entre um suposto nominalismo e a metafísica platônico-pitagórica, podemos questionar por quê a autenticidade não pode pertencer a este último, e o

---

<sup>517</sup> (Barone 2024, p. 238. Modificação nossa).

<sup>518</sup> (Barone 2024, p. 238. Grifo nosso).

nominalismo, sendo argumentado da mesma forma, não pode fazer parte de uma mera manifestação do entusiasmo por um autor, como Thomas Hobbes (1588-1679) ou mesmo Mário Nizólio (1498-1576).<sup>519</sup> Porém, a admiração de Leibniz pelo filósofo inglês é sempre acompanhada de sua crítica ao nominalismo e ao fato de considerá-lo um “supernominalista”, como o chamou no prefácio a Nizólio. Desse modo, Barone nos questiona se, para validar essas teses, seria suficiente criticar e rejeitar o realismo dos universais em favor de considerá-lo apenas um nominalista. Ele nos mostra que não. As expressões comuns da metafísica platônico-pitagórica não aparecem apenas na *Dissertatio*, mas também na *História e elogio da linguagem característica*, assim como nos escritos muito mais maduros de Leibniz. Por isso, não é verdade que o filósofo alemão cedeu ao condicionamento externo, acadêmico ou retórico, por parte da cultura alemã, que ele seria um nominalista devido a influências de seus professores em Leipzig.<sup>520</sup>

Além disso, Barone afirma que a discordância entre o nominalismo e a concepção ontológica é mais convencional do que real, e não se fundamenta nos textos de Leibniz, mas em um mal-entendido prejudicial deles. Ou seja, o que acontece é que alguns comentadores de Leibniz estão interpretando de uma forma diferente seus textos ao afirmar que ele é nominalista, pois, as expressões que na *Dissertatio* podem sugerir inclinações nominalistas apenas recuperam a problemática contra a metafísica das formas substanciais, já presente na *Disputatio* de 1663 e na própria *Dissertatio*, do mesmo ano, vale repetir, quando confirma claramente no par. 53 que o trabalho de abstração e conceituação não é pretendido por Leibniz em um sentido nominalista, ou como o próprio Barone o faz afirmar:

Tanto é fecundo em abstrair nossa alma que ela pode, não importa quantas coisas dadas, encontrar o gênero deles, ou seja, o conceito comum a essas coisas únicas e a nada mais que elas. *Com efeito, ainda que não o encontre, Deus o saberá, os anjos o encontrarão; portanto, um fundamento de todas essas abstrações pré-existirá*. A insubstancialidade dos gêneros não os reduz a nomes: eles têm um fundamento ôntico, que garante a validade da conceituação: é o “conhecimento de Deus”, a presença eterna da ideia-essência, que é número, razão,

---

<sup>519</sup> Mário Nizólio (1498-1576), humanista italiano, defensor de Cícero e da retórica como estudo central da filosofia, autor do *Sobre os verdadeiros princípios e a verdadeira razão do filosofar contra os pseudo-filósofos* (*De veris principiis et vera ratione philosophandi contra pseudo-philosophos*), que se refere aos verdadeiros princípios da filosofia recusando concepções metafísicas acerca dos universais, afinal Nizólio se considerava um nominalista.

<sup>520</sup> Na introdução de “A metafísica de Leibniz”, Barone fala da influência dos professores de Leibniz quando alega que: “vem de seus professores em Leipzig, Thomasius e Scherzer -e, por outro lado, pela profunda impressão que lhe causou, especialmente a partir de Weigel, seu professor de matemática em Iena, e a partir das obras de Bisterfeld, por uma concepção platônico-pitagórica da matemática, que é um instrumento de penetração nos mais íntimos delineamentos da realidade, à medida que é constitutiva onticamente de sua estrutura” (Barone 2024, p. 234).

proporção, ao mesmo tempo o princípio fundador da ordem da criação real e a justificação metafísica da computação aritmética.<sup>521</sup>

O filósofo italiano deixa claro que existe um fundamento ontológico para os gêneros que encontra realidade no “conhecimento divino”, evidenciando que, na *Dissertatio*, Leibniz deve ser considerado um realista. A fim de mostrar o seu caráter não-nominalista acerca das concepções originais do filósofo alemão, Barone alega que isso é nítido nos seus textos juvenis que correspondem aos períodos anteriores à sua estadia em Paris e às suas viagens à Inglaterra, ou seja, por volta de 1670 a 1671. Essa transição marcou uma virada importante no pensamento leibniziano com a fase de sua maturidade, porque além de ter ingressado na carreira diplomática, estava diante de várias correntes do pensamento europeu. Um escrito importante que corrobora a defesa do realismo de Leibniz é a sua carta a Magnus Wedderkopf (1637-1721) de maio de 1671 que trata sobre a harmonia das coisas associada ao intelecto divino como sendo a última razão dessa harmonia:

Pois tudo necessariamente deve ser resolvido em alguma razão, e não pode subsistir até que se chegue à primeira, ou então é necessário admitir que algo pode existir sem uma razão suficiente para existir, e, ao admitir isso, perece a demonstração da existência de Deus e de muitos teoremas filosóficos. Qual, então, é a última razão da vontade divina? O intelecto divino. Pois Deus quer o que é melhor, da mesma forma que entende o mais harmonioso, e escolhe isso como se fosse selecionado do número infinito de todas as *possibilidades*.<sup>522</sup> O que é, então, o intelecto divino? A harmonia das coisas. O que é a harmonia das coisas? Nada. Por exemplo, a razão entre 2 e 4 é a mesma que entre 4 e 8, e não pode ser mudada, nem mesmo pela vontade divina. Isso depende da própria Essência ou Ideia das coisas. Pois as essências das coisas são como números, e contêm a própria possibilidade dos Entes que Deus não cria, mas a existência, já que essas mesmas possibilidades ou Ideias das coisas coincidem com o próprio Deus.<sup>523</sup>

Voltando ao que dizíamos, outro texto mais utilizado por alguns comentadores de Leibniz para denominá-lo nominalista é o já muitas vezes mencionado prefácio à reedição do *De veris principiis et vera ratione philosophandi contra pseudo-philosophos* (Sobre os verdadeiros princípios e o verdadeiro método de filosofar contra os pseudo-filósofos) do humanista italiano Mário Nizólio, editado por Leibniz em 1670, mencionado por Barone nos seguintes termos:

---

<sup>521</sup> (Barone 2024, p. 239. Grifo nosso).

<sup>522</sup> A noção de possibilidade aparece muitas vezes nos *Novos ensaios sobre o entendimento humano* de Leibniz como sendo: “Em se tratando apenas das possibilidades, todas essas ideias são igualmente naturais. Os que viram matar ovelhas tiveram uma ideia deste ato no pensamento, embora não lhe tenham dado nome e não lhe tenham dispensado atenção” (Leibniz 2024, p. 191).

<sup>523</sup> (Leibniz 2025, p. 87. Grifo nosso).

E isso é tanto mais singular quanto os partidários do nominalismo leibniziano, às vezes, se valerem desse prefácio, fascinados pelo fato de Nizólio ser indubitavelmente um nominalista e inclinados a concluir, aparentemente, que um nominalista não pode ser estudado até o ponto de republicar as obras a não ser por um nominalista e meio.<sup>524</sup>

Barone constrói uma argumentação que mostra o papel do texto de Nizólio esclarecendo que ali não há propriamente uma confirmação do nominalismo do filósofo alemão, mas que, na verdade, a reedição do prefácio, a partir de uma leitura mais cuidadosa, prova a suposição oposta. O interesse de Leibniz pelo autor humanista tem motivos específicos, pois concorda com os julgamentos sobre o estilo de filosofar e a linguagem filosófica, nos quais se contrapõe aos termos de uma escolástica que prejudicasse a clareza e a consistência da fala e do pensamento. Ademais, Leibniz é favorável a alguns temas da crítica de Nizólio, que considerava adequada para sua renovação de filosofia, como, por exemplo, a crítica do humanista à concepção aristotélica do conhecimento; ou como relembra Barone:

Nizólio é um dos autores que sintetiza as críticas do humanismo à concepção aristotélica tradicional do conhecimento: se, como é indiscutível, para Aristóteles a sensação é aquilo de onde se desenvolve “naturalmente” todo o processo cognitivo (recordemos o capítulo final dos *Analíticos segundos*), como é possível a transição das espécies sensíveis às inteligíveis? Não há um contraste entre o fim atribuído à ciência, o conhecimento do universal, e os meios estabelecidos para alcançá-lo? *Não é precisamente a base da doutrina aristotélica que torna impossível o conhecimento e, em última análise, também a admissibilidade das formas substanciais?*<sup>525</sup>

O filósofo italiano indaga a seguinte questão: a noção de conhecimento de Aristóteles inviabiliza o alcance da ciência, do conhecimento universal e até mesmo das formas substanciais. Tais assuntos foram debatidos por um cabalista que Leibniz menciona em seu prefácio chamado de Giovanni Pico de La Mirandola (1463-1494), o qual conduz à crítica empirista radical de Nizólio e ao seu nominalismo, defendendo que “a realidade dos universais é uma suposição arbitrária”.<sup>526</sup> Ou seja, para o humanista, os universais não devem ser entendidos como uma natureza comum que exclui as particularidades dos indivíduos, mas que, através de expressões linguísticas, abordam eles. Essa discordância com relação à posição aristotélica, sobre os meios e o fim do conhecimento, resulta na negação da ciência como conhecimento do universal.

---

<sup>524</sup> (Barone 2024, p. 240).

<sup>525</sup> (Barone 2024, p. 240-1. Grifo nosso).

<sup>526</sup> (Barone 2024, p. 241).

Nesse aspecto, Leibniz sente a relevância da posição empirista de Nizólio junto às correntes nominalistas antigas e mais recentes de sua época. Estas pretendiam contribuir com a filosofia reformada e se opor a qualquer tentativa de substancializar e entificar os objetos universais do pensamento. Dessa maneira, Barone evidencia que Leibniz concorda com Nizólio somente até esse ponto, mas que não podemos afirmar que ele é um nominalista:

Nesse sentido Nizólio é adequado à época, mas também somente neste sentido: o acordo de Leibniz não vai além, não pode ir até as premissas básicas do nominalismo, [ou seja, não pode ir até] [1] a resolução do contraste aristotélico pela eliminação do valor de universalidade da ciência e [2] a aceitação exclusiva do empirismo. Isso significaria [3] ceder ao ceticismo.<sup>527</sup>

O filósofo italiano apresenta três motivos para justificar que Leibniz não é nominalista.

Primeiro, porque os pressupostos básicos do nominalismo vão contra ao que o filósofo alemão defende, pois se aceitasse essa concepção o autor teria que concordar com o resultado daquela discordância aristotélica do conhecimento que acabaria na eliminação do valor da universalidade da ciência, o que Leibniz não pode estar de acordo, haja vista que, para ele, a matemática é uma ciência universal por excelência.

Por segundo, o outro motivo é a aceitação exclusiva do empirismo, que, para Leibniz, não condiz com sua filosofia.

E, terceiro, é que se o filósofo aceitasse as premissas básicas do nominalismo, teria que ceder ao ceticismo, concluindo que não teríamos conhecimento, ao menos não no sentido da universalidade. Desse modo, entendemos que a posição de Hobbes acerca da redução de verdades a nomes é insustentável, visto que, nas ciências, como a aritmética e mesmo a geometria, a verdade permanece o que é, independentemente se os sinais mudem. Nesse sentido, podemos compreender os “erros” de Nizólio que Leibniz revela no prefácio, principalmente ao que concerne à noção de universal tida como “coletivo” pelo humanista.

Pois, se os universais nada mais fossem do que coleções de indivíduos, a própria indução -que mesmo o empirismo e o nominalismo indicam como o único procedimento válido- não poderia atingir não só a certeza científica, mas tampouco a [certeza] moral: são para ela necessários aqueles “*adminicula rationis*”<sup>528</sup> que não dependem da indução, mas “da razão universal”. E é a ela, e às suas estruturas matemáticas, que se confia a certeza perfeita: ainda que o prefácio não se detenha no assunto, é fácil reconhecer aqui a abertura para a já conhecida metafísica matematizante: o caminho do qual Leibniz tinha se apropriado para evitar as dificuldades tanto da hipóstase dos universais quanto do empirismo nominalista.<sup>529</sup>

---

<sup>527</sup> (Barone 2024, p. 241. Modificação nossa).

<sup>528</sup> Entenda-se (*adminicula rationis*) como sendo “razão de apoio”.

<sup>529</sup> (Barone 2024, p. 241-2).

Para Barone, é bastante perceptível que Leibniz se opõe à noção de universal entendida como “coletivo” de Nizólio. Pois, para o alemão, os universais não são apenas coletivos. Se fosse assim, tudo acabaria em indução, prejudicando as ciências universais como a matemática, e não seria possível demonstrar suas proposições, faltando sempre confirmar sua validade.

Além disso, no campo da moral, o dano seria ainda maior, porque as verdades morais não podem estar fundadas em induções, mas em uma razão universal que as validassem. Dessa maneira, o que o filósofo alemão pretende no prefácio é evitar as dificuldades a respeito da natureza dos universais quanto a um empirismo nominalista. Ao fim e ao cabo, segundo Barone, essa concepção de metafísica é bastante refinada, mas não muda após suas experiências em Paris, ou seja, essa concepção continua a mesma tanto na fase juvenil quanto na fase adulta.

## **BIBLIOGRAFIA**

- Barone, F. (2024), “A metafísica original de Leibniz”, *O manguezal*, 1: pp. 233-244, <https://periodicos.ufs.br/omanguezal/article/view/20747> [Consultado em 25 de janeiro de 2025].
- Couturat, L. (2024), “Sobre a metafísica de Leibniz (com um opúsculo inédito)”, *O manguezal*, 1: pp. 209-232, <https://periodicos.ufs.br/omanguezal/article/view/20742> [Consultado em 25 de janeiro de 2025].
- Couturat, L. (1903), *Opuscules et fragments inédits*, Paris: Félix Alcan.
- Menna, S. H.; Piauí, W. S. (2024), *Temas da Filosofia Moderna*, Curitiba: CRV.
- Ishiguro, H. (1972), *Leibniz's Philosophy of Logic and Language*, New York: Cornell University Press.
- Ishiguro, H. (2024), “O princípio da substitutividade salva veritate e mônadas, atributos, acidentes e relações”, *O manguezal*, 1: pp. 179-186, <https://periodicos.ufs.br/omanguezal/article/view/20745> [Consultado em 25 de janeiro de 2025].
- Leibniz, G. W. (1974), *A Monadologia, Discurso de Metafísica e outras obras*, São Paulo: Abril Cultural.
- Leibniz, G. W. (2025), “Carta a Magnus Wedderkopf de maio de 1671”, *O manguezal*, 2: pp. 86-90, <https://periodicos.ufs.br/omanguezal/article/view/22475> [Consultado em 25 de janeiro de 2025].

- Leibniz, G. W. (1982), *Escritos filosóficos*, Buenos Aires: Charcas.
- Leibniz, G. W. (2022), *Ensaio de Teodiceia*, Curitiba: Kotter Editorial.
- Leibniz, G. W. (2024), “Novos ensaios sobre o entendimento humano (IV, CAP. XXI)”, *O manguezal*, 1: pp. 277-287, <https://periodicos.ufs.br/omanguezal/article/view/20750> [Consultado em 25 de janeiro de 2025].
- Leibniz, G. W. (1974), *Novos ensaios sobre o entendimento humano*, São Paulo: Abril Cultural.
- Leibniz, G. W. (2021), “Dissertação sobre o estilo filosófico de Nizólio (1670)”, *O manguezal*, 2: pp. 49-96, <https://periodicos.ufs.br/omanguezal/article/view/20671> [Consultado em 25 de janeiro de 2025].
- Mates, B. (1989), *The philosophy of Leibniz: Metaphysics and language*, New York: Oxford University Press.
- Mates, B. (2024), “O nominalismo de Leibniz e a língua filosófica”, *O manguezal*, 1: pp. 187-208, <https://periodicos.ufs.br/omanguezal/article/view/20746> [Consultado em 25 de janeiro de 2025].
- Piauí, W. S. (2019), *Leibniz e a linguagem I: línguas naturais, etimologias e história*, Curitiba: Kotter Editorial.
- Piauí, W. S. et al. (2021), *Mônada e ainda uma vez substância individual: introduções à filosofia leibniziana da substância, da unidade e da mônada*, Porto Alegre: Editora Fi.
- Santos, R. R. (2022), “Notas introdutórias sobre o realismo de Leibniz”, *O manguezal*, 1: pp. 241-249, <https://periodicos.ufs.br/omanguezal/article/view/20487> [Consultado em 20 de setembro de 2024].

## El realismo de Leibniz y la metafísica de su geometría

William de Siqueira Piauí<sup>530</sup>

PPGF-DFL-UFS, Brasil

[piauiusp@gmail.com](mailto:piauiusp@gmail.com)

### Consideraciones iniciales

Hay muchos comentaristas importantes de la filosofía leibniziana que apostaron por su nominalismo, como el norteamericano Benson Mates (1919-2009),<sup>531</sup> lo que parece bastante evidente sobre todo si nos centramos en ciertos textos juveniles de Leibniz, por ejemplo, ciertas partes de la *Disertación sobre el estilo filosófico de Nizolio*,<sup>532</sup> de 1670. Esto genera serios desafíos para la interpretación de sus textos generalmente maduros, entre los que quisiéramos destacar, entre muchos otros, el capítulo XI del libro IV de los *Nuevos ensayos*, de 1704, que va en el sentido de que también hay muchos otros comentaristas importantes que apostaron por su realismo, aunque lo caracterizaron como moderado, como el italiano Francesco Barone (1923-2001)<sup>533</sup>. Esto parece indicar la necesidad de defender al menos un corte epistemológico entre dos períodos distintos de su producción, si queremos mantener un cierto nominalismo de juventud frente a un cierto realismo de madurez. Pero ¿en qué período o en qué obras Leibniz hubiera sido nominalista y en cuál o cuáles hubiera sido realista? Esta sería una pregunta que habría que responder si adoptáramos la defensa de tal corte epistemológico.

En cualquier caso, es precisamente lo que constituye la base de tal choque entre algunos comentaristas de la filosofía de Leibniz lo que pretendemos confrontar también. Así, pretendemos insistir en el realismo de Leibniz y llamar la atención sobre las consecuencias interpretativas, que para nosotros son más esclarecedoras, precisamente cuando se trata de hablar de metafísica no sólo de su aritmética, como ha sostenido Barone, sino, dado que es ella que surge como tema final de la *Disertación*, más aun de su geometría. Es decir, de cómo

---

<sup>530</sup> Piauí, W. S., licenciado, maestro y doctor en filosofía por la Universidad de São Paulo, licenciado en matemáticas por el IME-USP/Unit, es actualmente profesor asociado del Departamento de Filosofía de la Universidad Federal de Sergipe (DFL-UFS), coordinador adjunto del Programa de Posgrado en Filosofía (PPGF-UFS), líder del grupo GEFILUFS y editor jefe de la revista de filosofía *O manguezal*. Una versión reducida de este texto fue presentada en portugués en el *XX Encontro da Anpof*, GT Leibniz, que tuvo lugar entre el 30 de septiembre y el 4 de octubre de 2024 en la ciudad de Recife.

<sup>531</sup> Véase Mates (2023, p. 184).

<sup>532</sup> De ahora en adelante también solo *Disertación*.

<sup>533</sup> Barone (2023, p. 228).

su realismo nos permite comprender mejor cuál es en realidad la metafísica que para el alemán debe sustentar la verdad de las proposiciones actuales, hechas en épocas específicas y por matemáticos específicos, de los diversos tratados de geometría.

En otras palabras, creemos que sólo reafirmando el realismo de su filosofía podremos comprender adecuadamente su solución al difícil problema de qué sustentaría la objetividad de la verdad de los enunciados matemáticos, especialmente los geométricos, que de alguna manera dependen de la cuestión de la realidad o no del espacio y de la continuidad, por ejemplo. Sólo después de detallar esta reafirmación creemos poder ofrecer una interpretación más adecuada de la carta del 31 de octubre de 1705 que Leibniz ha dirigido a la princesa Sofía de Hannover (1630-1714).

## 1- La Querella de los Universales

Sin embargo, hay que hacer justicia a los escolásticos (...), así como reconocer que a veces hubo discusiones considerables entre ellos, como sobre el continuo, el infinito, la contingencia, la realidad de lo abstracto, el principio de individuación, el origen y vacío de las formas, el alma y sus facultades, la providencia de Dios sobre las criaturas (...), sobre la naturaleza de la voluntad y sobre los principios de la justicia.<sup>534</sup>

Dos problemas importantes o dos grandes disputas en la historia de la filosofía y especialmente de la lógica clásica tuvieron su origen en el *Organon* de Aristóteles (385-322 a. C.), la Querella de los Universales<sup>535</sup> que, desde la supuestamente introductoria *Categorías*, parecía exigir realidad en algún grado al menos de objetos -de universales como la animalidad, la humanidad, la justicia, etc.- que fornecerían objetividad a las verdades universales, y la Querella de los Futuros Contingentes<sup>536</sup> que, según el famoso *Sobre la interpretación*, parecía requerir la restricción del principio de bivalencia dada la necesidad de que incluso las afirmaciones futuras contingentes tuvieran desde siempre que decirse como necesariamente verdaderas o falsas. Los debates en torno a estas difíciles cuestiones o querellas fueron largos y feroces. Evidentemente, aunque Leibniz escribió mucho sobre lo que implicó la segunda querella, es principalmente de la primera de la que hablaremos aquí.

Dicho esto, todo aquel que pudo leer el *Ensayo sobre el entendimiento humano* del filósofo inglés moderno y confesamente nominalista John Locke (1632-1704), terminó topándose, en su libro III, con el “misterio (*mystery*)” que sustentaría la disputa sobre los universales; en sus términos:

---

<sup>534</sup> (*Nuevos ensayos*, IV, cap. VIII, par. 9, 1992, p. 348).

<sup>535</sup> Véase (Piauí 2014, pp. 523-49; Piauí 2019, n. 214).

<sup>536</sup> Véase Piauí (2010, p. 205).

Para concluir, todo este misterio de [la realidad o no de] los géneros y de las especies, que tanto ruido meten en las escuelas [es decir, en la escolástica] y que, no sin justicia, reciben tan poca atención fuera de ellas, no es otra cosa sino ciertas ideas abstractas, más o menos comprensivas [o sea, que comprenden más o menos], que tienen nombres anejos a ellas (...) En vista de lo que se ha dicho, que lo general y lo universal no pertenecen a la existencia real de las cosas, sino que son invenciones y criaturas del entendimiento, fabricadas por él para su propio uso, y que se refieren tan sólo a signos, ya se trate de palabras o de ideas (...) Así, una figura que encierra un espacio entre tres líneas es la esencia real y asimismo la esencia nominal de un triángulo, porque, no tan sólo es la idea abstracta a la cual va anejo el nombre general, sino la esencia misma, o ser, de la cosa misma.<sup>537</sup>

Problematización que, según su nominalismo mentalista, se resolvería, pues, mediante el rechazo de cualquier grado de realidad a los géneros, especies o sustantivos abstractos independientemente de la comprensión que los genera mediante la abstracción. Es decir, el rechazo de cualquier grado de realidad a lo general o a universales que supuestamente debían sustentar la objetividad de la verdad de los enunciados que los tenían como parte. Lo que es importante recordar es que esta respuesta se refería a una de las posibilidades ya enumeradas por quien hizo, más explícitamente, de la Querella de los Universales uno de los problemas filosóficos más importantes desde la antigüedad tardía y que se convirtió en uno de los principales problemas de la escolástica; así que, en su *Isagoge* o *Introducción a Categorías* de Aristóteles, Porfirio de Tiro (c. 233-c. 304) ya había establecido que:

Por lo que respecta, para empezar, a los géneros y a las especies, excusaré decir si [2] existen realmente o [1] sólo son meros conceptos y, si existen realmente, [2.1] si son corpóreos o [2.2] incorpóreos y, finalmente, [2.2.1] si [son incorpóreos y] existen aparte o en los objetos de los sentidos y [2.2.2] [si] son dependientes de ellos, pues estas cuestiones son ciertamente muy profundas y exigen un estudio de mayores dimensiones.<sup>538</sup>

Además de que Leibniz nos recuerda a Porfirio y su problemática mencionando el epigrama de Johannes Turmai(e)r o Aventinus (1477-1534) ya en la *Disertación sobre el estilo filosófico de Nizolio*<sup>539</sup>, tendríamos entonces, desde la *Isagoge*, cuatro posibilidades para responder a la Querella de los Universales: 1) la respuesta nominalista, como reafirmó Locke, es decir, que los universales como géneros, especies y sustantivos abstractos son sólo nombres o meros conceptos mentales, por lo que no son realidades subsistentes en sí mismos

---

<sup>537</sup> (Locke 1994, III, III, par. 9, 11 y 18, pp. 402-3 y 408).

<sup>538</sup> (Porfirio 1999, p. 30).

<sup>539</sup> (1993 par. XXVIII, 86).

o no tienen realidad o existencia más allá de la mente de quienes, generalmente gracias al proceso de abstracción de entes o detalles realmente existentes, pronuncian tales nombres<sup>540</sup>. Las otras tres respuestas, que confieren algo de realidad a los universales de tres maneras distintas serían: 2.1) los universales son reales y corpóreos; 2.2.1) los universales son reales, pero incorpóreos y están separados de las cosas sensibles -como las ideas de Platón (427-347 a.C.)-, y finalmente, 2.2.2) los universales son reales, pero incorpóreos y no están separados de las cosas sensibles -como los géneros y las especies de Aristóteles.

Ante tales reconstrucciones podemos preguntarnos, y muy apropiadamente, considerando que Leibniz tematizó con gran detalle todo el *Ensayo* de Locke, ¿cuál habría sido su respuesta a tal pregunta? La respuesta a esta pregunta no es sencilla, ya que habría que reconstruir muchos puntos complejos de la filosofía lockeana y leibniziana, como, entre otros, el debate entre ambas en torno a la diferencia entre una definición real y una nominal (punto desarrollado extensamente en los *Nuevos ensayos*). Pero una cosa es segura: incluso frente a muchas concesiones hechas al filósofo inglés, Leibniz en ningún momento se muestra de acuerdo con su nominalismo mentalista, lo que de por sí debería hacernos sospechar de aquellas interpretaciones que lo toman simplemente como un nominalista y que, como ha hecho el comentarista norteamericano Benson Mates, no se dan cuenta de que afirman de Leibniz precisamente lo que Locke respondió a la querrela de los universales.

De hecho, lo que podemos ver especialmente en los desarrollos que siguen en el capítulo mencionado anteriormente y a lo largo de todo el libro III es que Leibniz cree oponerse a Locke al reafirmar la antigua forma de entender la diferencia entre las definiciones reales y las nominales, las nociones de posibilidad de lo no actual, o *a priori*, y la noción de similitud o semejanza que, mas allá de su amplio uso en la *Geometria Situs*<sup>541</sup>,

---

<sup>540</sup> Para Leibniz de la *Disertación*: “Nominalistas son los que piensan que todas las cosas, excepto las substancias singulares, son [solamente] meros nombres. Niegan, por tanto, de raíz, la realidad de los abstractos y universales.” (1993 par. XXVIII, p. 85).

<sup>541</sup> O como diría el propio Leibniz: “*Figura in universum praeter quantitatem continet qualitatem seu formam; et quemadmodum aequalia sunt quorum eadem est magnitudo, ita similia sunt quorum eadem est forma. Et similitudinum seu formarum consideratio latius patet quam mathesis, et ex Metaphysica repetitur, sed tamen in mathesi quoque multiplicem usum habet, inque ipso Calculo algébrico prodest, sed omnium maxime similitudo spectatur in sitibus seu figuris Geometriae. Itaque Analysis vere geometrica non tantum aequalitates spectat et porporcionalitates, quae revera ad aequalitates reducuntur, sed similitudes etiam, et ex aequalitate ac similitudine conjunctis natas congruentias adhibere debet*” (Además de cantidad, la figura, en general, tiene calidad o forma; y así como los que tienen el mismo tamaño son iguales, también lo son los que tienen la misma forma. Y la consideración de semejanzas o formas es aún más visible que la [consideración] matemática [o sea, de igualdades o magnitudes y proporcionalidades], también desde la Metafísica se repite, pero en matemáticas donde, sin embargo, tiene un uso múltiple, y es útil en el propio cálculo algebraico; pero la semejanza de todo se considera máximamente en las situaciones o figuras de la Geometría. Así, el análisis verdaderamente geométrico no sólo mira las igualdades y proporcionalidades, que en realidad son reducibles a igualdades, sino también las semejanzas, y a partir de la conjunción de igualdad y semejanza debe tener en cuenta las congruencias innatas.) (GM 5, 179). Véase también especialmente (Menna y Balieiro 2019, pp. 104, 113).

daría la razón suficiente de los agrupamientos y que requeriría “algo más”<sup>542</sup> que sólo los individuos a los que se refiere, siendo este último, de hecho, una reapropiación de un tipo de solución que ya había aparecido en el *Crátilo* de Platón.

## 2- Estatuto de las verdades eternas o de la razón

Porque, en mi opinión, es el entendimiento divino el que hace realidad las verdades eternas, aunque tu voluntad no tenga parte en ello. Toda realidad debe basarse en algo existente. Es cierto que un ateo puede ser geómetra. Pero, si Dios no existiera, no habría ningún objeto de geometría; y sin Dios, no sólo no habría nada existente, sino que de hecho nada sería posible.<sup>543</sup>

Ya en este estado de desconfianza respecto del nominalismo de Leibniz que debe provocarnos todo el libro III de los *Nuevos ensayos*, nos gustaría preguntar lo siguiente: ¿acaso no habría otro momento en el que podríamos ver un rechazo más explícito al nominalismo mentalista de Locke? Para responderla tendremos que cambiar un poco de tema, pasando ahora al libro IV de los *Nuevos ensayos* para recordar otro tema clásico que Locke problematiza en su *Ensayo* cuando afirma:

De donde aparece que hay dos clases de proposiciones. [En primer lugar] [1] Hay una clase de proposiciones tocantes a la existencia de cualquiera cosa que responda a una tal idea; (...) [En segundo lugar] [2] Hay otra clase de proposiciones, en que se expresa la conformidad de nuestras ideas abstractas, y su dependencia mutua. (...) Por eso, semejantes proposiciones [del segundo tipo o clase] se llaman *verdades eternas*<sup>544</sup>, no porque sean proposiciones eternas formadas efectivamente, y anteriores al entendimiento que las forja en cualquier momento, ni tampoco porque estén impresas en la mente de acuerdo con algunos patrones [modelos, paradigmas, arquetipos<sup>545</sup>,] que estén en algún sitio fuera de la mente, y que existan antes [como las ideas de Platón], sino porque, una vez que han sido hechas esas proposiciones

---

<sup>542</sup> Además de las muchas veces que problematiza la noción de semejanza en el libro III (Véase par. 11, capítulo III, por ejemplo), en el importantísimo capítulo XVII, par. 8, del libro IV de los *Nuevos ensayos*, Leibniz advirtió a Locke/Filaleto que: “En tanto concebís la semejanza (*la similitud*) entre las cosas, concebís algo más, y la universalidad solo en eso. Nunca propondréis de manera distinta ninguno de nuestros argumentos sin utilizar las verdades universales. Sin embargo, es bueno darse cuenta de que, en cuanto a la forma, las proposiciones singulares están comprendidas bajo las universales, pues aunque sea verdad que solo hay un San Pedro Apóstol, no obstante, cabe afirmar que quien haya sido un San Pedro Apóstol ha renegado de su maestro. Así, pese a que el silogismo ‘San Pedro renegó de su maestro, San Pedro fue discípulo, luego algún discípulo ha renegado de su maestro’, sólo contiene proposiciones singulares, se piensa que sus proposiciones son universales afirmativas, por lo cual el modo es *darapti* de la tercera figura”. (Leibniz 1984, pp. 396-7). En cuanto a *Crátilo*, véase Piauí et al. (2019, pp. 64-76 y n. 194, 216-223 y 230).

<sup>543</sup> (Leibniz 2022 I, par. 184, p. 267).

<sup>544</sup> Lo que, gran novedad de su filosofía, Kant (1724-1804) dividió en dos tipos diferentes de juicio, los juicios sintéticos *a priori* y los juicios analíticos *a priori*, esta es la piedra de toque de su filosofía, pensando que también hay juicios *a priori* sintéticos además de analíticos; lo que explica de una manera totalmente diferente en qué se basa la conexión entre nuestras ideas abstractas y cómo tal conexión constituye conocimiento, es decir, cuál es el verdadero fundamento de la certeza de las supuestas verdades eternas.

<sup>545</sup> Véase Locke (1994, IV, IV, par. 5).

sobre unas ideas abstractas, de manera que sean verdaderas, en cualquier momento que sea, pasado o porvenir, en que se suponga que sean forjadas otra vez por una mente en que estén las ideas de que están compuestas, no dejarán de ser siempre efectivamente verdaderas.<sup>546</sup>

Es precisamente sobre este tema, es decir, sobre las proposiciones que consideramos verdades eternas y que tienen todo que ver con la solución también del problema de los universales, que creemos poder ofrecer un rechazo más explícito del nominalismo mentalista de Locke. Contra esta caracterización de las verdades eternas, Leibniz, en el capítulo XI del libro IV de los *Nuevos ensayos*, terminará su argumentación afirmando:

Pero cabe preguntarse todavía en qué se fundamenta esta conexión [entre nuestras ideas], ya que ahí dentro hay una realidad (*réalité*) que no engaña. La respuesta [lockeana] es que radica en la relación entre las ideas [por abstractas que sean]. Pero cabe también replicar dónde estarían estas verdades si no existiese ningún espíritu, y *en qué se convertiría entonces el fundamento real de esta certeza de las verdades eternas*. Esto nos conduce, finalmente, al fundamento último de las verdades, a saber, ese espíritu supremo y universal que no puede dejar de existir [es decir, que es eterno], cuyo entendimiento, a decir la verdad, constituye la región de las verdades eternas, como reconoció San Agustín, expresándolo de manera muy viva. Y para que no se piense que no hay necesidad de recurrir a él, hay que tener en cuenta que esas verdades necesarias llevan consigo la razón determinante y el principio regulador de las existencias mismas y, en una palabra, las leyes del universo. Así, esas verdades necesarias, por ser anteriores a las existencias de los seres contingentes, tienen que estar fundadas en la existencia de una sustancia necesaria [es decir, Dios]. Ahí [en este espíritu supremo y universal] es donde yo encuentro el original de las ideas y de las verdades que hay grabadas en nuestras almas, no ya en modo de proposiciones, sino como fuentes cuya aplicación, junto con las circunstancias, harán brotar enunciaciones actuales.<sup>547</sup>

Aquí se pueden señalar varias cosas. En primer lugar, con respecto a la defensa del punto de vista lockeano de que incluso las verdades generales, que el alemán llamaría verdades de razón<sup>548</sup>, son el resultado de la relación o conexión de ideas abstractas (lib. IV, cap. XI) que dependen de algún espíritu, intelecto o mente que las comprenda, Leibniz lleva entonces el cuestionamiento de la realidad intelectual que sustentaría tales conexiones a lo que considera su fin necesario y termina afirmándose un realista, pues *las ideas y verdades originales constituyen el contenido de un intelecto o espíritu eterno, que existe antes y fuera de nosotros*. En otras palabras, llevar hasta el final las respuestas que podrían presentarse contra Locke respecto de la realidad que sostiene hasta el final las verdades eternas,

---

<sup>546</sup> (Locke 1994, IV, XI, par. 13 y 14, pp. 640-2).

<sup>547</sup> (Leibniz 1992, IV, XI, par. 14, p. 537. Énfasis añadido).

<sup>548</sup> Véase, entre otros, *Monadología* par. 29-36.

significaría admitir que debe haber un intelecto último y eterno, un espíritu supremo y universal, el reino de lo que sustenta las verdades eternas, reino de las ideas originales, de las posibilidades y esencias, de lo que sostiene a todo lo actual y contingente. Por tanto, lo que en realidad confiere verdad, universalidad y eternidad a las proposiciones que suponen relacionadas o conectadas ciertas ideas abstractas es intelectual, claro, pero real. Por tanto, podríamos volver, también contra Locke, a los significados habituales de lo que sería una definición real y una definición apenas nominal. Podríamos incluso volver a lo que Leibniz afirmara en los párrafos 24 y 25 del *Discurso de metafísica*, que es, vale mencionar, de 1686<sup>549</sup>.

En cualquier caso, está claro que se trata de un realismo casi platónico, si no fuera por la no duplicación del mundo en el mundo de las ideas y del intelectual (o divino). Más precisamente se trata entonces de un realismo agustiniano, y podemos arriesgar, también en contra de los traductores Luiz João Baraúna (brasileño), Javier Echeverría Ezponda y Juan R. G. Falque (españoles), en el texto *Idea* de Agustín (354-430)<sup>550</sup> como la referencia correcta que Leibniz gustaría hacer lembrar.

### 3- Realidad intelectual del espacio y continuidad

Las palabras que tú enseñas, oh Rucelino, las odia la dialéctica / y ahora, quejándose de sí misma, no quiere estar en las palabras. / Ama las cosas, quiere estar en las cosas todos los días. / Sea tratado de nuevo por la palabra, sea cosa lo que se enseña por la palabra. Lloro Aristóteles, enseñando trivialidades seniles, cosas robadas a sí mismo por las palabras que llevan por nombre. / Y llora Porfirio [de Tiro] porque el lector le ha arrebatado las cosas. / Al que roe las cosas, oh Rucelino, Boecio se lo come [o

---

<sup>549</sup> “Se tiene una definición nominal cuando puede aún dudarse si la noción definida es posible, como, por ejemplo, si digo un tornillo sin fin es una línea sólida cuyas partes son congruentes o poden incidir la una sobre la otra; además, el que no conoce lo que es un tornillo sin fin, podrá dudar si tal línea es posible, aunque, en efecto, sea una propiedad recíproca del tornillo sin fin, pues las demás líneas, cuyas partes son congruentes (que no son sino la circunferencia del círculo y la línea recta) son planas, es decir, se pueden describir *in plano*. Esto muestra que toda propiedad recíproca puede servir para una distinción nominal; pero cuando la propiedad da a conocer la posibilidad de la cosa, torna real tal definición; y mientras sólo se tiene una definición nominal, no puede uno estar seguro de las consecuencias que se sacan de ésta, pues si ella oculta alguna contradicción o imposibilidad, podrían deducirse conclusiones opuestas. Por esto las verdades no dependen de los nombres, y no son arbitrarias, como algunos nuevos filósofos [como el supernominalista moderno Hobbes, por ejemplo] han creído” (Leibniz 2004, p. 147). Véase también *Nuevos ensayos*, entre otros, III, cap. III.

<sup>550</sup> Aquí algunos traductores, como los mencionados, toman como referencia de Leibniz el texto *Libre albedrio* (II, III-XV, 7-39, en la edición de 1995 de Paulus, traducido por Nair de Assis Oliveira, p. 125-6). De hecho, la cuestión de la verdad allí planteada coincide muy bien con lo que aquí pretendemos llamar la atención. Sin embargo, ningún texto de Agustín es más explícito respecto de la fuente última de las ideas y de las verdades, o de lo que permite afirmar la realidad de lo que subyace en la conexión de ideas que conectan con verdades eternas o necesarias, y que lo remonta incluso a Platón, como *Las ideas (De ideis - De diversis quaestionibus octoginta tribus, q. XLVI*. Mutzenbecher, A. (ed.), *Corpus Christianorum Series Latina* (CCSL) 44A de Agostinho) y, especialmente para aquellos que leen en portugués, recomendamos la traducción de Moacyr Novaes, incluido el texto propio que la precede, publicado en *Revista Discurso* n° 40, 2010, p. 377-80.

devora]. / Sin argumentos, sin ninguna prueba tú piensas que las cosas que existen se encuentran en las palabras. Epigrama de Aventinus.<sup>551</sup>

Dicho esto, podemos considerar los tratados matemáticos como acumulaciones de proposiciones o enunciados actuales resultantes de la aplicación junto con las circunstancias, es decir, del eventual trabajo de unos geómetras; proposiciones que, en general, tienen como fuente verdades eternas o ideas originales y necesarias que, si tienen objetividad, deben basarse en realidades que dependen de la existencia de un intelecto o espíritu eterno, o sea, de una sustancia necesaria. Ahora sí, es precisamente a partir de estas consideraciones que podemos entender muchos de los momentos en los que Leibniz habla de la metafísica de su geometría, como es el caso de ciertas afirmaciones hechas en parte de la carta de 1705 a la princesa Sofía de Hannover en respuesta a varias preguntas planteadas en el libro *Elementos de geometría* del duque Luis de Borgoña (1682-1712). Todo se vuelve más explícito cuando Leibniz comienza a diferenciar una supuesta continuidad-homogeneidad material, que no puede ser real, de la “continuidad perfecta”:

La masa de los cuerpos está dividida actualmente de cierta manera, y en este sentido nada es exactamente continuo; pero el espacio o continuidad perfecta que hay en la idea sólo indica una posibilidad indeterminada de dividirnos como queramos. En la materia y en las realidades actuales, el todo es resultado de las partes.<sup>552</sup>

A partir de aquí, es decir, tras la discusión de lo que sería en realidad la materia o los cuerpos entendidos como existentes actuales, Leibniz comienza a establecer su filosofía de las matemáticas, una filosofía platónico-agustiniana o platonista que afirmará una vez más la realidad ideal de ciertas “entidades” o “propiedades” matemáticas. Él continúa:

pero en las ideas o posibles (que comprenden no sólo este universo, sino también cualquier otro que pueda ser concebido, y que el entendimiento divino se presenta efectivamente), el todo indeterminado es anterior a las divisiones, como la noción de entero es más simple que la de las fracciones y la precede.<sup>553</sup>

O sea, el espacio real-intelectual, pero no actual ni físico, y la continuidad perfecta, pero no material ni corpórea, que darán lugar a afirmaciones actuales en diversos tratados de geometría, tienen realidad y se presentan efectivamente al entendimiento divino. Aquí está, pues, la expresión misma de su platonismo y, por supuesto, de su realismo. Lo mismo, como

---

<sup>551</sup> (Leibniz 1993 [*Disertación sobre el estilo filosófico Nizolio*, XXVII], p. 86).

<sup>552</sup> (Leibniz 2021, pp. 366-7).

<sup>553</sup> (Leibniz 2021, pp. 366-7. Énfasis añadido).

bien ha recordado Francesco Barone, sirve de base para la discusión de la diferencia entre la división de los números y las cosas, continua Leibniz: “Y aunque cada fracción (como cada tono de armonía) subsiste siempre en la región de las verdades eternas, realizadas por el entendimiento divino, sin embargo, un número y una fracción no debe ser concebida como porción de otras fracciones menores”<sup>554</sup>. Dicho así, preguntaríamos: ¿Nueva afirmación de la existencia de la región donde debemos encontrar la fuente donde debe brotar lo que sustenta las verdades eternas, así como del espacio, la continuidad y las fracciones “realizadas” en el entendimiento divino? ¿Realismo moderado? ¿Nominalismo? Quizás un realismo más cuidadoso, ¡nada más!

Precisamente a partir de estas consideraciones podemos comprender también, por lo tanto, las observaciones y conclusiones contenidas en la carta a Des Bosses (1668-1738) del 31 de julio de 1709, y cómo un cierto realismo sería el antídoto para no caer también en el laberinto del continuo:

Porque el espacio, como el tiempo, es un orden determinado; [entiendo] (por espacio) naturalmente las [cosas] que coexisten, tal [orden] comprende (*complectitur*) no sólo las [cosas] actuales, sino también las posibles. Por eso es indefinido, como todo continuo cuyas partes no están en acto, sino que pueden asumirse arbitrariamente, lo mismo que las partes de la unidad o de las fracciones. (...) En efecto, el espacio es algo continuo, pero ideal; la masa es [algo] discreto, [lo que se refiere] evidentemente a la multiplicidad actual, o ser por agregación, pero a partir de infinitas unidades. *En las [cosas] actuales lo simple es anterior a los agregados, [mientras que] en las [cosas] ideales el todo precede a la parte. Y si se descuida esta consideración, se origina ese laberinto.*<sup>555</sup>

Hay que estar atentos, pues, a estos dos portales de entrada, por así decirlo, de la filosofía leibniziana, cuando se trata de problemas que conciernen a entidades actuales o que pueden tomarse como partes, los simples o las partes son anteriores a los agregados o a los todos (síntesis), pero cuando se trata de problemas que conciernen a entidades ideales o intelectuales, el todo precede a las partes (análisis). En cualquier caso, con tal metafísica Leibniz resolvió un problema aún más antiguo y que en la pluma de Aristóteles asumió la siguiente formulación: “existe también la siguiente cuestión: si los números, las líneas, las figuras y los puntos son sustancia o no y, si son sustancias (*ousia*), si están separados de las cosas sensibles o son inmanentes a ellas”.<sup>556</sup>

---

<sup>554</sup> (Leibniz 2021, pp. 366-7).

<sup>555</sup> (Leibniz 2021, pp. 377-9. Énfasis añadido).

<sup>556</sup> (Aristóteles 2005, 996a 15). Véase también Piauí (2014, p. 523).

Así, al menos del espacio ideal y la continuidad perfecta podemos decir que son sustancia, es decir, tienen realidad intelectual, están, como diría Platón, separados de las cosas sensibles y las fundamentan, y su origen o fuente, como diría Agustín, es la sustancia necesaria o primera, el intelecto o espíritu eterno lleno de ideas eternas que existe fuera de nosotros. De lo contrario, no sabremos responder a lo que constituiría la objetividad de los enunciados más actuales en geometría y/o nos perderíamos en el laberinto del continuum.

### **Consideraciones finales**

Para resumir parte de las consecuencias de lo que hemos intentado explicar aquí, diríamos que algunos de los problemas al afirmar que Leibniz es nominalista están asociados a lo siguiente: en primer lugar, a una falta de comprensión de los nominalismos a los que se ha colocado en contra explícitamente y en muchos momentos, como el lockeano contra el que los *Nuevos ensayos* ofrece argumentos decisivos y variados, e incluso el hobbesiano o el de Nizolio, como veremos a continuación, lo que es evidente en las partes finales de la *Disertación*. Y, en segundo lugar, la falta de comprensión de su metafísica de las matemáticas, no sólo de la aritmética, sino principalmente de la geometría; especialmente en relación con lo que, para Leibniz, debería afirmarse como una realidad intelectual y eterna independiente de la creación, sólo a partir de nuestro intelecto (metafísica que será atacada frontalmente por Kant (1724-1804) en su *Crítica de la razón pura* justamente en el sentido de limitar el espacio y el tiempo como formas de aprehensión de nuestro intelecto o entendimiento y que, por eso mismo, se constituye como uno de los capítulos fundamentales de la epistemología de las matemáticas e incluso de la física modernas).

Sea como fuere, tal realismo platónico también ya aparecía en obras de la juventud<sup>557</sup> de Leibniz, y es posible, como lo demostró el italiano Francesco Barone contra, entre otros, el norteamericano Benson Mates, leer la *Disertación sobre el estilo filosófico de Nizolio*, de 1670, en el sentido de tal confirmación. Así, después de que Leibniz comenzara a presentar los errores que habría cometido el nominalista Nizolio, que pueden extenderse incluso a un filósofo que debería considerarse tan agudo como el supernominalista Hobbes (1588-1679), en su texto llega al más fuerte de ellos y lo formula en los siguientes términos:

---

<sup>557</sup> Para una confirmación de esta hipótesis por otra vía, basada en diferentes textos y en un estudio algo más amplio y mucho más actual, véase el excelente artículo “Matemática y Filosofía Natural en Leibniz (1677-1686)” de Federico Raffo Quintana, aún no publicado pero que deberá aparecer en *Daimon - Revista Internacional de Filosofía*, y, si tuviéramos la autorización, en una traducción al portugués en *O manguéal*. Agradecemos a Federico, a quien conocimos en el V Congreso Leibniz, por permitirnos leer su artículo incluso antes de su publicación.

Pues, si los universales no son otra cosa que colecciones de singulares, se seguirá que no existe la ciencia por demostración (cosa que dice también Nizolio más adelante [en su texto]), sino [sólo] colección de singulares o inducción. (...) Pero la certeza perfecta no puede esperarse totalmente de la inducción con la ayuda de cualquier tipo de apoyo y, así, no conoceremos nunca perfectamente solo por la inducción la proposición “el todo es mayor que una de sus partes”. En efecto, aparecerá luego quien niegue, por cualquier razón peculiar, que sea verdad en otros casos no experimentados, como sabemos, de hecho, que Gregorio de San Vicente<sup>558</sup> negó (...); y que Thomas Hobbes<sup>559</sup> (pero ¡hasta este hombre!) comenzó a dudar [del teorema o] de aquella proposición geométrica demostrada por Pitágoras y considerada digna de un sacrificio de hecatombe (...). Estos son los principales errores de nuestro Nizolio [y por tanto también de Hobbes].<sup>560</sup>

Y, también en lo que respecta a la aritmética, la carta de 1671 que Leibniz envió al abogado Magnus Wedderkopf (1637-1721) no permite dudas:

Por ejemplo, la proporción entre 2 y 4 es la misma que entre 4 y 8<sup>561</sup>, y no puede cambiarse, ni siquiera por la voluntad divina. Esto depende de la Esencia o Idea de las cosas mismas. Porque las esencias de las cosas son como números, y contienen la posibilidad misma de los entes, que Dios no crea, sino [hace pasar a la] existencia, ya que estas mismas posibilidades o Ideas de las cosas coinciden con Dios mismo. Y como Dios es la mente más perfecta, le es imposible no verse afectado por la armonía más perfecta, y por tanto necesaria para la idealidad misma de las cosas.<sup>562</sup>

---

<sup>558</sup> Por lo que sabemos, Grégoire de Saint-Vincent (1584-1667), fue un religioso jesuita y matemático flamenco, español, que escribió el *Opus geométrico posthumum*, publicado un año después de su muerte, habría descubierto que el área bajo una hipérbola en el intervalo  $a - b$  es lo mismo que un intervalo  $c - d$  siempre que  $a/b$  sea igual a  $c/d$ ; según Leibniz en la *Disertación* [par. XXXII]: “negó que el todo fuera mayor que una de sus partes, al menos los ángulos de contacto; y que otros negaron el propósito del infinito” (1993, p. 99).

<sup>559</sup> Que, además de aparecer varias veces en la *Disertación*, Leibniz ya lo había caracterizado como “supernominalista” (par. XXVIII), y quizás la pregunta a hacer sería, concediendo mucho a Mates, qué decir de la siguiente afirmación de Leibniz: “Los nominalistas dedujeron ya de esta regla [según la cual una hipótesis es tanto mejor cuanto más simple y que, al dar razón de los fenómenos, actúa mejor aquel haga el menor número posible de suposiciones gratuitas], que en la naturaleza todo puede explicarse aunque carezcamos en absoluto de universales y formalidades reales. Y esta opinión es la más verdadera y la más digna de un filósofo de nuestro tiempo, hasta tal punto que el mismo [William de] Ockham [(1285/90-1347/9)] no fue más nominalista que ahora lo es Thomas Hobbes (1588-1588-1347/9). 1679), quien, a decir verdad, me parece un supernominalista. En efecto, no contento con reducir los universales a nombres, como los nominalistas, dice que la verdad misma de las cosas consiste en los nombres y, lo que es más, que depende del arbitrio humano, ya que la verdad depende de la definición de las palabras, pero la definición de las palabras depende del arbitrio humano. Ésta es la opinión [equivocada, por tanto, para Leibniz,] de un hombre que hay que catalogar entre los más profundos de este siglo y, como dije antes, no hay opinión más nominalista que ésta”. (1993, pp. 87-8). Para la cual la respuesta será pasar por esta otra entrada, es decir, que en cuanto a lo ideal o intelectual debemos ir del todo a la parte, y no como aquí de la parte al todo.

<sup>560</sup> (Leibniz 1993, pp. 97-9).

<sup>561</sup> La similitud entre las figuras geométricas, como entre ciertos triángulos, tendría lo mismo tipo de realidad o estatuto ontológico que las razones semejantes, las congruencias innatas, entre ciertos números.

<sup>562</sup> (Leibniz 2024, en prensa): “*Per exemplum quod ea ratio est 2 ad 4 quae 4 ad 8, eius reddi ratio nulla potest, ne ex voluntate quidem divina. Pendet hoc ex ipsa Essentia seu Idea rerum. Essentiae enim rerum sunt sicut numeri, continentque ipsam Entium possibilitatem quam Deus non facit, sed existentiam: cum potius illae ipsae possibilitates seu Ideae rerum coincidunt cum ipso Deo. Cum autem Deus sit mens perfectissima, impossibile est ipsum non affici harmonia perfectissima, atque ita ab ipsa rerum idealitate ad optimum necessitari*”.

Quisiéramos terminar con una pregunta: ¿Acaso en gran medida, no fue precisamente esto lo que Leibniz reafirmaría hasta el final de su vida, como dice en los párrafos 43 y 44 de la *Monadología* (1714)? A saber:

43. También es verdad que en Dios no sólo reside el origen de las existencias, sino también el de las esencias, en tanto reales, o de lo que hay de real en la posibilidad. Y *eso es así porque el entendimiento de Dios es la región de las verdades eternas o de las ideas, de las que dependen [como las ideas de espacio y continuidad], y sin él no existiría nada de real en las posibilidades [y perderíamos la objetividad de las verdades a priori o universales o de razón], y no sólo no habría nada existente, sino tampoco nada posible.*<sup>563</sup>

44. Pues si existe una realidad en las esencias o posibilidades, o bien en las verdades eternas, *esta realidad, necesariamente debe estar fundada en algo existente y actual;* y por ello, en la existencia del Ser necesario, en quien la esencia incluye a la existencia, o en quien le basta ser posible para ser actual.<sup>564</sup>

Así que terminaríamos con la pregunta: ¿Esta realidad, necesariamente debe estar fundada en algo existente y actual?

---

<sup>563</sup> Cf. *Teodicea*, par. 20, primera parte: “Platón dijo en el *Timeo* [30b] que el mundo tenía su origen en el entendimiento asociado a la necesidad. (...) Puedes darle un buen sentido a esto. Dios sería el entendimiento, y la necesidad, es decir, la naturaleza esencial de las cosas, sería el objeto del entendimiento, en cuanto consiste en verdades eternas. Pero este objeto es interno y se encuentra en el entendimiento divino. Y es allí donde encontramos no sólo la forma primitiva del bien, sino también el origen del mal: es la región de las verdades eternas que debe ser sustituida por la materia a la hora de buscar el origen de las cosas. Esta región es, por así decirlo, la causa ideal tanto del mal como del bien; pero hablando más propiamente, lo que ha de formal en el mal no tiene nada de eficiente, puesto que consiste en la privación, como veremos, es decir, en lo que la causa eficiente no hace.” (2022, p. 131. Traducción nuestra).

<sup>564</sup> (Leibniz 2005, p. 53. Énfasis añadido). Cf. *Teodicea*, par. 184-89 y par. 335: par. 184-89, segunda parte: “Porque, en mi opinión, es el entendimiento divino el que hace la realidad de las verdades eternas, aunque su voluntad [la de Dios] no participe en ellas. Toda realidad debe basarse en algo existente. Es cierto que un ateo puede ser geómetra. Pero, si Dios no existiera, no habría ningún objeto de geometría; y sin Dios, no sólo no habría nada existente, sino que de hecho nada sería posible. (...) el Sr. Bayle (...) tuvo que establecer, por ejemplo, las verdades de los números, y ordenar que tres veces tres sean nueve, mientras que podría haber exigido que fueran diez, concibe, en una opinión tan extraña, no sé qué ventaja, si hubiera una manera de defenderlo contra los estratonianos. (...) Pero, sin Dios, realmente no habría razón para la existencia y menos aún para tal o cual existencia de las cosas (...). Resulta que, para llegar a lo que el señor Bayle aprehende de los estratonianos, en el caso de admitir verdades independientes de la voluntad de Dios, parece temer que ellas prevalezcan sobre nosotros en cuanto a la perfecta regularidad de las verdades eternas; como esta regularidad proviene únicamente de la naturaleza y de la necesidad de las cosas sin estar dirigida por ningún conocimiento, el señor Bayle teme que de ello se pueda deducir, como Estratón, que el mundo también podría volverse regular por una necesidad ciega; pero es fácil responder eso. En la región de las verdades eternas se encuentran todo lo posible y, en consecuencia, tanto lo regular como lo irregular; por lo tanto, debe haber una razón que hizo preferir el orden y la regularidad y esta razón sólo puede encontrarse en el entendimiento. Por cierto, estas mismas verdades no existen sin una comprensión que las conozca, ya que no sobrevivirían si no hubiera una comprensión divina en la que se realizaran, por así decirlo. Por eso Estratón no logra su objetivo, que es excluir el conocimiento de aquello que entra en el origen de las cosas” (2022, pp. 267, 269-70. Traducción nuestra). par. 335, tercera parte: “El mal proviene preferentemente de las formas mismas, pero abstraído, es decir, de ideas, que Dios no produjo por acto de su voluntad, ni números y cifras, ni, en una palabra, todas las esencias posibles que deben considerarse eternas y necesarias; porque están en la región ideal de posibilidades, es decir, en el entendimiento divino. Entonces, Dios no es autor de las esencias ya que no son más que posibilidades; pero no hay nada actual que él no haya discernido y dado existencia.” (2022, p. 371. Traducción nuestra).

## BIBLIOGRAFÍA

- Agostinho, Bispo de Hipona, *As ideias (De ideis - De diversis quaestionibus octoginta tribus, q. XLVI)*, A. Mutzenbecher (ed.), Corpus Christianorum Series Latina (CCSL) 44A). In *Revista Discurso*, nº 40, p. 377, 2010.
- Agostinho, Bispo de Hipona (1995), *O livre arbítrio*, São Paulo: Paulus.
- Aristóteles (2002), *Metafísica*, São Paulo: Edições Loyola.
- Aristóteles (1999), *Categorías y De interpretatione (Isagoge)*, Madrid: Tecnos.
- Barone, F. (2023), “A metafísica original de Leibniz”, *O manguezal - Revista de Filosofia (UFS)*, 1: pp. 233-244.
- Leibniz, G. W. (2024), “Carta de Leibniz a Magnus Wedderkopf, maio de 1671”, *O manguezal - Revista de Filosofia (UFS)*, 2: pp. 86-90.
- Leibniz, G. W. (2021), “Carta de Leibniz à princesa Sofia (31 de outubro de 1705)” e “Carta de Leibniz a Des Bosses [Sobre as almas, as enteléquias, as mônadas, a massa e o espaço] (11 de setembro de 1716)”, en Piauí et al. (2021, pp. 360-381).
- Leibniz, G. W. (1983), *Discurso de metafísica, Monadologia e Correspondência com Clarke*, São Paulo: Abril Cultural.
- Leibniz, G. W. (2004), *Discours de métaphysique suivi de Monadologie et autres textes*, Paris: Gallimard.
- Leibniz, G. W. (1993), *Disertación sobre el estilo filosófico Nizolio*, Madrid: Tecnos.
- Leibniz, G. W. (2021), “Dissertação sobre o estilo filosófico Nizólío (1670)”, *O manguezal - Revista de Filosofia (UFS)*, 2: pp. 49-96.
- Leibniz, G. W. (1969), *Essais de théodicée*, Paris: Flammarion.
- Leibniz, G. W. (2022), *Ensaio de teodiceia*, Paraná: Curitiba.
- Leibniz, G. W. (2005), *La monadología*, Buenos Aires: Quadrata.
- Leibniz, G. W. (2023), “Novos ensaios sobre o entendimento humano (livro IV, Cap. XXI)”, *O manguezal - Revista de Filosofia (UFS)*, 1: pp. 288-302.
- Leibniz, G. W. (1984), *Novos ensaios sobre o entendimento humano*, São Paulo: Abril Cultural.
- Leibniz, G. W. (1992), *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, Madrid: Alianza Editorial.
- Leibniz, G. W. (2004), *Tratados fundamentales, Discurso de metafísica*, Buenos Aires: Losada.
- Leibniz, G. W. (1962), *Mathematische Schriften* (GM, volume V), Hildesheim: Olms.

- Locke, J. (2012), *Ensaio sobre o entendimento humano*, São Paulo: Martins Fontes.
- Locke, J. (1994), *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Colombia: Fondo de cultura económica.
- Mates, B. (2023), “O nominalismo de Leibniz e a língua filosófica”, *O manguezal - Revista de Filosofia (UFS)*, 1: pp. 187-208.
- Piauí, W. S. (2010), “Boécio e o problema dos futuros contingentes”, *Princípios: Revista de Filosofia (UFRN)*, 15: pp. 205-232.
- Piauí, W. S. et al. (eds.) (2019), *Leibniz e a linguagem I: línguas naturais, etimologia e história*, Curitiba: Editora Kotter.
- Piauí, W. S. et al. (eds.) (2021), *Mônada e ainda uma vez substância individual: introduções à filosofia leibniziana da substância, da unidade e da mônada*, Porto Alegre: Editora Fi.
- Piauí, W. S. (2014), “Querela da realidade dos objetos logico-matemáticos: uma introdução à filosofia moderna”, *Kalagatos - Revista de Filosofia (UECE)*, 11: pp. 523-549.
- Piauí, W. S. (2019), “Uma introdução ao *De analysi situs* de Leibniz”, em Menna y Balieiro (2019)
- Porfirio de Tiro (1999), *Isagoge (Categorías y De interpretatione)*, Madrid: Tecnos.
- Porfirio de Tiro (2002), *Isagoge: introdução às Categorías de Aristóteles*, São Paulo: Attar.
- Raffo Quintana, F., “Matemática y Filosofía Natural en Leibniz (1677-1686)”, *Daimon - Revista Internacional de Filosofía* (en prensa).

## Leis naturais e o estatuto da lei da causalidade eficiente intramundana em Leibniz

Celi Hirata

Universidade Federal de São Carlos, Brasil

[celi\\_hirata@yahoo.com](mailto:celi_hirata@yahoo.com)

### 1. A lei da causalidade eficiente intramundana pode ser fundamentada em uma causa final?

A revalorização do emprego das causas finais na filosofia da natureza e sua conciliação com o mecanicismo dos modernos é um dos principais tópicos no programa leibniziano de conciliação dos antigos e dos modernos. Na contramão de alguns dos principais expoentes da filosofia seiscentista que excluíram a causalidade final da explicação dos fenômenos naturais, Leibniz não só alega que o uso das causas finais é profícuo e, mais do que isso, incontornável na física, como também sustenta o seu *primado*: uma vez que Deus é um artífice sumamente sábio, é a racionalidade dos desígnios divinos que justifica e dá sentido ao funcionamento da natureza.

Assim, a causalidade eficiente e mecânica que rege os fenômenos físicos pode ser vista como uma causalidade instrumental que se justifica, no plano metafísico, pelos valores de harmonia, multiplicidade e variedade. Uma vez que “a física possui algo de moral e voluntário em relação a Deus”,<sup>565</sup> e que o conjunto da criação pode ser interpretado a partir de valores morais, Leibniz pode aplicar à totalidade do mundo natural o preceito formulado por Sócrates para justificar as ações moralmente determinadas, como o seu próprio ato de esperar sentado a execução de sua sentença: as causas mecânicas são *condições* ou requisitos para a produção dos efeitos, que não esgotam a explicação dos fatos nem constituem as suas justificações últimas.

Leibniz, porém, vai mais longe, pois ele não apenas subordina a causalidade eficiente à causalidade final, considerando-a instrumental, mas afirma que *a própria lei da causalidade eficiente intramundana só pode ser explicada a partir de uma causa final*, como se pode ler nos *Princípios da Natureza e da Graça*:

A suprema sabedoria de Deus o fez *eleger* sobretudo as *leis do movimento* melhor ajustadas e que melhor convêm às razões abstratas ou Metafísicas. Nelas conserva-se a mesma

---

<sup>565</sup> (NE, II, 21, par. 13; A, VI 6, 179).

quantidade de força total e absoluta ou da ação; a mesma quantidade da força respectiva ou da reação; a mesma quantidade, por fim, da força diretiva. Ademais, *a ação é sempre igual à reação e o efeito integral sempre equivale à sua causa plena*. É surpreendente que, somente mediante a consideração das *causas eficientes* ou da matéria, não possamos explicar as leis do movimento descobertas em nosso tempo, parte das quais foram descobertas por mim mesmo. Pois percebi que era necessário recorrer às *causas finais*, e que estas leis não dependem do *princípio da necessidade*, como as verdades Lógicas, Aritméticas e Geométricas, mas sim do *princípio da conveniência*, isto é, da eleição realizada pela Sabedoria.<sup>566</sup>

A partir do final da década de 1670, Leibniz passa a afirmar em vários textos que as leis da natureza não são verdades absolutamente necessárias: que o ferro não flutua na água ou que uma virgem não dá à luz, por exemplo, não são verdades absolutamente necessárias, pois o poder absoluto de Deus, que está acima da natureza, pode fazer com que suceda o contrário, dando origem aos *milagres*.<sup>567</sup> Tais são os exemplos apresentados por Leibniz no *Dialogus inter theologum et misosophum*, texto que teria sido escrito entre 1678 e 1679.<sup>568</sup> Trata-se de máximas subalternas de Deus, de leis que não são absolutamente universais e invioláveis e cujo oposto não é contraditório. Estas leis são diferentes dos princípios lógicos e metafísicos, que regem a esfera da verdade e do ser em geral, e que não são fruto da escolha divina, valendo para todos os mundos possíveis, tal como o princípio de não-contradição, por exemplo. Enquanto os princípios lógicos e metafísicos são leis absolutas que possuem jurisdição absolutamente universal, os princípios físicos são *leis positivas*, que dependem da eleição divina e podem ser revogadas pelo supremo monarca. É assim que em uma infinidade de mundos possíveis há uma infinidade de leis naturais diferentes.<sup>569</sup> Por isso, Leibniz afirma que as leis do movimento que regem os fenômenos na natureza não podem ser fundamentadas no *princípio de necessidade*, isto é, no princípio de não-contradição, mas só podem ser explicadas a partir do *princípio de conveniência*, já que as leis que regem os fenômenos físicos poderiam ser outras.

Mas Leibniz não apenas afirma que as leis da mecânica que sustentam o sistema dos fenômenos dependem das causas finais: ele afirma que *o próprio princípio que descreve a causalidade eficiente intramundana* -o princípio da equipolência entre a causa plena e o efeito integral, que determina a relação entre a causa eficiente e seu efeito e que constitui a lei estruturante e mais geral da física- *só é plenamente explicável a partir do emprego da*

---

<sup>566</sup> *Princípios da natureza e da graça*, par. 11; GP 6, 603; tradução de Alexandre Bonilha, in: *Discurso de Metafísica e outros textos*, p. 159-160. Itálicos meus.

<sup>567</sup> Garber argumenta em seu estudo que, em sua juventude, Leibniz não concebia que os milagres são violações das leis de natureza, concepção que se firma em sua filosofia apenas no meio da década de 1680 (Garber 2009, pp. 250-255).

<sup>568</sup> (A, VI 4, 2215).

<sup>569</sup> (Leibniz a Arnauld, junho de 1686; A, II 2, 47).

*causalidade final*, isto é, da consideração da escolha divina do melhor. Ou seja, o princípio de equipolência seria deduzido não do princípio de necessidade, mas sim do princípio de conveniência: é a lei mais conveniente porque conduz ao máximo de ordem. Deste modo, *a lei da causalidade eficiente se fundamenta e se justifica pela causalidade final*, ou melhor, pelo princípio teleológico de que Deus elege o melhor dos mundos possíveis.

Mas não é problemática a asserção de que a própria lei da causalidade eficiente intramundana se explique por uma causa final? Uma coisa é considerar que as causas eficientes se subordinam à causalidade final, fundamentando-se em última análise no desígnio divino, que lhes dota de racionalidade. Afinal, já em Platão e Aristóteles as causas motrizes ou eficientes são consideradas *causas instrumentais* por meios das quais a causa final se realiza. Seriam, a partir dessa perspectiva, condições e instrumentos de um desígnio. Outra coisa, porém, é considerar que a própria lei da causalidade eficiente enquanto tal se fundamenta numa causa final, na medida em que a lei que a expressa é fruto da escolha divina orientada para o melhor. Isto é, que o seu funcionamento enquanto causalidade eficiente bem como a relação entre os seus termos são determinados pela vontade de Deus e poderiam ser outros.

Leibniz parece estar considerando, nessa medida, a lei da causalidade eficiente uma verdade *contingente*, que não vigoraria necessariamente em todos os mundos possíveis. Haveria então mundos possíveis nos quais causa e efeito não seriam equivalentes ou a ação igual à reação?

Em uma passagem da *Teodiceia* é exatamente isso que Leibniz afirma: junto com outras, a lei pela qual o efeito é sempre igual em força a sua causa não é absolutamente necessária. Logo após estabelecer que as leis do movimento que se encontram na natureza não são absolutamente demonstráveis como as proposições geométricas, mas são decorrências dos princípios de perfeição e ordem, Leibniz prossegue:

Descobri que se pode dar a razão dessas leis supondo-se que *o efeito é sempre igual em força à sua causa*, ou, o que é a mesma coisa, que a mesma força se conserva sempre, mas esse axioma de uma filosofia superior não poderia ser demonstrado *geometricamente*. Podem-se ainda empregar outros princípios de natureza semelhante: por exemplo, esse princípio de que a ação é sempre igual à reação, o qual supõe nas coisas uma repugnância à mudança externa, e não poderia ser tirado nem da extensão nem da impenetrabilidade; e o princípio de que um movimento simples tem as mesmas propriedades que poderia ter um movimento composto que produziria os mesmos fenômenos de translação. Essas *suposições* são muito plausíveis e têm felizmente êxito em explicar as leis do movimento; não há nada mais *conveniente*, ainda mais porque elas se encontram juntas. Mas *não se encontra nelas nenhuma necessidade*

*absoluta que nos force a admiti-las*, como somos forçados a admitir as regras da lógica, da aritmética e da geometria.<sup>570</sup>

Em contraste com as regras da aritmética e da geometria, o princípio de equipolência seria necessário apenas hipotética e moralmente, não absoluta e geometricamente. Ao contrário de Descartes, que considera seu axioma de causalidade uma noção primitiva e indemonstrável, a partir da qual todo o restante é conhecido, Leibniz considera que seu princípio de causalidade eficiente intramundana é uma hipótese que dá conta das leis físicas descobertas em seu tempo. É um princípio arquetônico, a partir do qual outras leis físicas podem ser descobertas e justificadas, servindo de pedra de toque para determinar a veracidade ou a falsidade das formulações teóricas, como no caso da lei cartesiana da conservação da quantidade de movimento.

Leibniz parece estar considerando neste parágrafo da *Teodiceia* que, entre os tipos possíveis de funcionamento da causalidade eficiente, a relação de igualdade entre a causa e o efeito em termos de força é o mais conveniente e econômico, justificando-se, por isso, no princípio da *conveniência* e em considerações teleológicas que descrevem a criação divina. A física geometrizável só pode ser plenamente justificada no plano metafísico, a partir de considerações teleológicas. Quer dizer, para Leibniz, o próprio fato de que os fenômenos naturais são plenamente calculáveis e *quantificáveis* é um índice mesmo de seu caráter *qualitativo*, na medida em que torna a natureza o sistema mais inteligível, racional e econômico.

## **2. Considerações sobre a formulação do princípio de equipolência entre causa plena e o efeito integral**

Contudo, em textos da sua juventude, mais precisamente na época em que formula o princípio de equipolência, em 1676, Leibniz parece defender uma outra posição. Em um texto de abril desse mesmo ano, por exemplo, o autor afirma que a relação de equipolência entre a causa e o efeito é uma relação necessária: “Dizemos que um efeito envolve a sua causa, de maneira que aquele que compreendesse perfeitamente um efeito, alcançaria o conhecimento de sua causa. Pois há em todos os casos uma *conexão necessária entre a causa plena e o efeito*”<sup>571</sup>.

No *De Arcanis Motus*, texto no qual Leibniz formula o princípio de equipolência pela primeira vez, o princípio é apresentado por Leibniz como o axioma primeiro da mecânica,

---

<sup>570</sup> (*Ensaio de Teodiceia*, par. 346, p. 340-341. Itálicos meus).

<sup>571</sup> (A, VI 3, 490).

assim como o princípio de que o todo é maior do que suas partes é o axioma fundamental da geometria. Tanto um axioma como o outro são demonstrados a partir de um elemento metafísico, e da mesma maneira que o axioma da geometria depende das definições de todo, parte e igualdade, o da física depende das definições de causa, efeito e potência.<sup>572</sup> Quer dizer, para Leibniz, pelo menos tal como ele formula nessa obra e em outras do mesmo período, a relação de equipolência é uma *consequência da própria definição dos termos* envolvidos na relação, a *causa* e o *efeito*, e do elemento que permite a comparação entre ambos, a *potência*. De maneira semelhante, no *De concursu corporum*, de janeiro de 1678, Leibniz equipara a relação *física* entre a causa e o efeito com a sua relação *conceitual*: “o efeito inteiro procede da causa inteira, e o conceito do efeito procede do conceito da causa, na medida em que ela envolve também a necessidade de uma mudança.”<sup>573</sup>

A causa e o efeito sendo completamente equivalentes, não só a causa é capaz de produzir o seu efeito, como também, em princípio, “o efeito, se fosse invertido por inteiro, poderia sempre reproduzir de forma precisa a sua causa, nem menos nem mais”<sup>574</sup>. Leibniz sustenta não apenas que não se pode atribuir a uma causa algum efeito que ultrapasse o seu poder, mas também, inversamente, que não se pode assinalar a um efeito uma causa que exceda aquele em poder: “nada impede conceber tudo invertido e supor que o efeito é a causa e a causa é o efeito”. Assim como a causa é capaz de produzir o seu efeito, o efeito pode, de direito, reproduzir a sua causa. Causa e efeito podem rigorosamente o mesmo -o termo de comparação que permite a equalização e o tratamento matemático da causa e do efeito é a potência, cuja quantidade é a mesma tanto numa como no outro, modificando-se apenas a sua situação.<sup>575</sup>

Trata-se de uma relação reflexiva, transitiva e completamente simétrica<sup>576</sup>, de forma que causa e efeito são, em princípio, reversíveis. É por isso que do conhecimento de um pode se passar ao conhecimento do outro. Assim como o estado subsequente envolve o antecedente, o antecedente envolve o subsequente, já que ambos encerram os mesmos elementos e são equacionados, de forma que o conhecimento adequado da causa fornece um conhecimento adequado de seu efeito e vice-versa,<sup>577</sup> porque de uma causa determinada só pode proceder um efeito e um efeito só pode ser produzido por uma causa determinada. Ou

---

<sup>572</sup> (A, VIII 2, 135).

<sup>573</sup> *De concursu corporum*, seção 7, in: *La réforme de la dynamique*, p. 145.

<sup>574</sup> *A Billetes*, de 11/21 de outubro de 1697; GP 7, 455.

<sup>575</sup> *De concursu corporum*, seção 7, in: *La réforme de la dynamique*, p. 145; *De rerum originatione radicale*; GP 7, 302.

<sup>576</sup> (Carraud 2002, p. 400).

<sup>577</sup> (A, VI 4, 180).

seja: pelo princípio de equipolência, o conhecimento *a priori*, que vai das causas aos efeitos, e o conhecimento *a posteriori*, que parte dos efeitos em direção às causas, tornam-se reversíveis. A equivalência em termos de potência entre causa e efeito fundamenta a passagem de um a outro no conhecimento, dotando a física de uma inteligibilidade semelhante à da geometria.

É com base nesse axioma que Leibniz refutará posteriormente o fundamento da física cartesiana: a lei de conservação da quantidade de movimento. Mas a oposição a Descartes vai além disso, na medida em que o princípio leibniziano contradiz a própria concepção cartesiana de causalidade e seu axioma correspondente, tanto aquele que é formulado na física cartesiana, segundo o qual os efeitos são proporcionais às suas causas, como mais ainda aquele que é apresentado na sua metafísica, em suas *Meditações*. De acordo com o princípio de equipolência causal, não basta que os efeitos sejam *proporcionais* às causas, mas a relação entre causa e efeito é de *equivalência*<sup>578</sup> e *simetria*. Muito menos se poderia endossar unilateralmente o axioma de que o efeito não deva ultrapassar em poder a sua causa, sem afirmar igualmente que a causa não pode ter mais potência que seu efeito. Causa e efeito podem rigorosamente o mesmo.

Assim sendo, a equipolência entre a causa plena e o efeito integral diz respeito, bem entendido, às relações causais eficientes intramundanas, não se aplicando à relação entre a causa eficiente do mundo, Deus, e o próprio mundo, na medida em que essa relação não é simétrica, já que a potência de Deus supera muito o efeito produzido. A equipolência vigora, contudo, nos fenômenos físicos do mundo. Por isso, a mesma quantidade de força se mantém na realidade criada.

Em dois textos redigidos em dezembro de 1676, Leibniz considera o princípio de equipolência como uma formulação alternativa do princípio de razão suficiente, que Leibniz havia formulado anos antes, no final da década de 1660.

*Nada é sem causa, porque nada existe sem todas as condições requisitadas para a sua existência. O efeito inteiro é equipolente à causa plena, porque deve haver aqui uma equação entre a causa e o efeito, passando de uma a outro. Ora, ela consiste nessa equipolência e não se poderia encontrar nela outra medida.*<sup>579</sup>

Para a existência é necessário o agregado de todos os requisitos. Requisito é aquilo sem o qual a coisa não pode existir. O agregado de todos os requisitos é a *causa plena* da coisa. Nada é sem razão. Pois nada existe sem o agregado de todos os requisitos.<sup>580</sup>

---

<sup>578</sup> A Pierre Bayle, de 1687; GP 3, 45-6.

<sup>579</sup> *Catena mirabilium demonstrationum de summa rerum*, A, VI 3, 584.

<sup>580</sup> (A, VI 3, 587).

O princípio de equipolência entre a causa plena e o efeito inteiro é apresentado como uma aplicação direta do princípio de razão suficiente. Aliás, mais do que isso, a proposição “o efeito inteiro é equipolente à causa plena” é *um outro enunciado do princípio de que “nada é sem razão”*. A causa plena e o efeito integral são equipolentes na medida em que a existência de alguma coisa é um efeito que pode ser equacionado à totalidade dos requisitos ou condições requisitadas dessa existência. Como algo existe na medida em que todas as condições requisitadas para a sua existência estão presentes, há uma conexão entre essas condições ou requisitos e a existência da coisa em questão, e essa conexão consiste numa equação.

Se o princípio de equipolência é uma derivação lógica direta do princípio de razão suficiente, ou melhor, uma formulação alternativa sua, ele não pode ser compreendido como contingente. Pois não se trata apenas de afirmar que o princípio de equipolência é fundamentado no princípio de razão suficiente no sentido de que esta lei possui uma razão pela qual é assim e não de outro modo (o que vale para tudo o que existe e qualquer fato no mundo atual, necessário ou contingente), mas é *expressão ou formulação alternativa do próprio princípio de razão suficiente*. E o princípio de razão suficiente é um princípio absolutamente universal, pois anuncia que absolutamente nada é sem razão. Ou seja, é um *princípio metafisicamente necessário*, que vale para todos os mundos possíveis e que vigora na determinação das escolhas divinas, não sendo ele mesmo fruto da decisão de Deus. Neste caso, o princípio de equipolência entre a causa plena e o efeito inteiro não seria um princípio contingente ou apenas hipoteticamente necessário, mas *absolutamente necessário*. Tratar-se-ia, pois, de um princípio que explica absolutamente toda relação de causalidade eficiente e que seria válido em todos os mundo possíveis. Assim, se houvesse mundos possíveis nos quais não vigorasse universalmente a relação de equipolência entre causa e efeito, o princípio de razão suficiente seria violado, pois neste caso haveria mundos nos quais vigoraria uma assimetria na relação entre os dois termos, a causa e o efeito, assimilado à relação entre a razão e o fato. Suposições de que a causa plena não fosse equipolente ao seu efeito inteiro ou que o efeito ultrapassasse em potência a sua causa seriam absurdas porque seriam o mesmo que afirmar que algo ocorre sem razão.

Contudo, Leibniz salienta em vários textos que *razão* é um termo mais amplo que *causa*, em todo caso, um termo muito mais abrangente que *causa eficiente*. Já num texto de 1677, o autor afirma que a razão engloba os quatro sentidos aristotélico de causa: “Que nada

seja sem razão se compreende com respeito à causa eficiente, material, formal e final.”<sup>581</sup> E como posteriormente defenderá nos *Novos Ensaios*, compreende-se a *causa final* como a razão por excelência.<sup>582</sup> É devido a essa pluralidade de sentidos de “razão” que Leibniz defenderá na *Monadologia* que a pluralidade de figuras e de movimentos que integram uma causa eficiente é uma das razões que se pode aludir para explicar um fato, mas que de maneira alguma constitui sua razão *suficiente*.<sup>583</sup> Na filosofia madura de Leibniz, a relação entre a razão e o fato extrapola a relação entre a causa eficiente e o seu efeito.

Mas vale salientar que as passagens citadas acima, que apresentam o princípio de equipolência entre a causa plena e o efeito inteiro como um outro enunciado do princípio de razão suficiente, repercutem o nono capítulo do *De Corpore*, sobre a causa e o efeito. Tal como Hobbes, que demonstra que todo efeito possui a sua causa necessária por meio das definições de requisito e de causa inteira<sup>584</sup>, Leibniz demonstra o seu princípio de razão ou a tese de que nada é sem razão através das definições de requisito e de causa plena, causa que é, na segunda passagem, é identificada com a razão.

A filiação do jovem Leibniz ao conceito hobbesiano de causa e efeito permite compreender melhor a pretensão do autor de demonstrar o princípio de equipolência a partir das *definições* de causa, efeito e potência, tal como o autor apresenta no *De Arcanis Motus* e no *De concurso corporum*. Tal qual Hobbes, que pretende demonstrar haver uma relação de equação entre a causa integral e o seu efeito com base nas definições de causa e efeito (que se definem rigorosamente um em relação ao outro: a causa é o conjunto dos requisitos necessários para a produção de um determinado efeito e só há efeito onde há causa) e na identificação semântica entre a causa integral, a causa suficiente e a causa necessária, Leibniz demonstra a natureza da relação causal a partir dos seus conceitos principais, supondo que a causa e o efeito são termos de uma equação, cujo termo de comparação é a potência.

Assim, na convicção de que o princípio de equipolência deveria ser demonstrado pela definição de causa e efeito desempenhou um papel importante não só a concepção hobbesiana de que a ciência deve ser baseada em definições, com a qual Leibniz consentia<sup>585</sup>, mas também o *próprio conceito hobbesiano de causa*, segundo o qual só se pode entender que um efeito qualquer foi produzido por uma causa integral, que, por seu turno, não poderia

---

<sup>581</sup> (A, VI 4, 1375).

<sup>582</sup> NE IV, 27, par. 1.

<sup>583</sup> *Monadologia*, par. 36 e 37; GP 6, 612-613.

<sup>584</sup> Hobbes, *De Corpore*, IX, par. 5: “Tudo o que é produzido, na medida em que é produzido, tinha uma causa integral, isto é, tinha todas aquelas coisas que, sendo supostas, não se pode compreender que o efeito não se produza, isto é, tinha uma causa necessária.”

<sup>585</sup> (Garber 2009, p. 241).

deixar de produzi-lo. Se a causa não produz o seu efeito, a causa não era integral, como afirma Hobbes.<sup>586</sup> Inversamente, diz Leibniz, “se o efeito é mais débil que a causa, não é integral.”<sup>587</sup>

François Duchesneau (2023) apresenta argumentos expressivos de que o princípio de equivalência entre a causa e o efeito, já em suas primeiras formulações no *De Arccanis Motus* e outros textos, não é um princípio que comporta a necessidade característica das verdades matemáticas, mas sim um princípio de tipo arquetônico, que assegura o desenvolvimento da ordem contingente no mundo criado. Para o estudioso, o que estaria em questão na teorização do princípio seria fornecer uma base teórica adequada às descobertas recentes de Huygens e Mariotte a respeito da elasticidade, bem como encontrar um princípio que permita tratar os fenômenos a partir de representações matemáticas, o que permite a transposição das relações fenomênicas em relações necessárias conforme a inteligibilidade matemática<sup>588</sup> -mas que nem por isso se tornam elas mesmas metafisicamente necessárias. Tratar-se-ia não de uma verdade necessária aplicável a qualquer mundo possível, mas de uma ordem condicionalmente necessária articulando os fenômenos dados. Contudo, embora as descobertas empíricas das leis naturais tenham desempenhado um papel importante na formulação do princípio de equipolência, é igualmente importante a influência de Hobbes, no que diz respeito aos conceitos de causa e de efeito, no jovem Leibniz,<sup>589</sup> que não por acaso acreditava poder demonstrar o princípio não só a partir da congruência de suas consequências com os dados empíricos, mas sobretudo pela análise e conexão dos termos envolvidos. E é nesse sentido que o princípio de equipolência ou equivalência entre a causa e o efeito seria concebido nas suas primeiras formulações como um princípio necessário.

### 3. O estatuto peculiar do princípio de equipolência causal

A partir do final da década de 1670, pouco tempo depois das primeiras formulações do princípio de equipolência entre a causa plena e o efeito integral, Leibniz passa a advogar a teoria da centralidade das causas finais na filosofia da natureza. Nessa concepção, as leis da física não são metafisicamente necessárias, mas frutos da sabedoria divina -o que contrasta

---

<sup>586</sup> Hobbes, *De Corpore*, cap. 9.

<sup>587</sup> *De Arcanis Motus*, A III, 2, p. 136-7; tradução de O. Esquisabel e F. Quintana in *Leibniz de la mecânica a la metafísica*, p. 100.

<sup>588</sup> Oscar Esquisabel e Federico Quintana argumentam em seu estudo que uma das principais funções do princípio de equipolência é articular a parte puramente teórica e a parte empírica da mecânica, eliminando tratamentos mecânicos distintos, um abstrato e outro concreto, como o que vigorava na sua física anterior (2025).

<sup>589</sup> Sobre essa relação entre Leibniz e Hobbes a respeito da causalidade e do princípio de razão suficiente, cf. Hirata (2017).

com seu posicionamento anterior de que as leis naturais são geometricamente necessárias, podendo ser derivadas das definições dos termos envolvidos.<sup>590</sup> Entre essas leis se encontra aquela que é a mais fundamental e da qual as outras decorrem: o princípio da equipolência entre a causa plena e o efeito integral, a lei da causalidade eficiente intramundana. Já em 1678, no *De concursu corporum*, Leibniz defende que se trata de uma lei que depende da escolha divina. Embora assimile nesse texto a relação determinada entre a causa e o efeito no plano físico à sua relação no plano do conceito<sup>591</sup>, o autor afirma que “as leis do movimento não são senão razões da vontade divina, que assimila os efeitos às causas.”<sup>592</sup>

Mas, como bem mostra Garber em seu estudo, há uma oscilação de Leibniz a respeito do estatuto ontológico e da modalidade do princípio de equipolência mesmo no período posterior, com posicionamentos a favor do estatuto necessário do princípio de equipolência. Exemplo disso é uma carta a Pierre Bayle de 1687, na qual Leibniz apresenta a lei de natureza segundo a qual “há sempre uma perfeita equação entre a causa plena e o efeito inteiro” como a lei “*mais universal e inviolável*”.<sup>593</sup> Junto com Garber, podemos dizer que o princípio de equipolência tem um estatuto metafísico e epistemológico especial na filosofia de Leibniz, com um tratamento diferenciado em relação às outras leis naturais e máximas subalternas.

De fato, tanto a consideração do princípio de equipolência como um princípio contingente como a concepção de que se trata de um princípio necessário parece acarretar algumas consequências problemáticas, pois não é uma lei natural como as outras, mas a própria lei da causalidade eficiente intramundana.

Por um lado, a tese de que o princípio de equipolência é necessário é incompatível com a concepção leibniziana madura de milagres, de acordo com a qual estes são violações das leis naturais compreendidas como máximas subalternas<sup>594</sup> ou ocorrências no mundo que superam as forças das criaturas.<sup>595</sup> Tanto é assim que, na evolução do pensamento de Leibniz,

---

<sup>590</sup> No que diz respeito a essa mudança na modalidade das leis naturais na virada da década de 1670 na filosofia de Leibniz, cf. Garber (2009) e McDonough (2022). Enquanto Garber atribui essa mutação ao confronto de Leibniz com a doutrina de Espinosa, McDonough defende que a transformação teórica possui origem nas descobertas do filósofo no campo da ótica, que mostraram a fecundidade das causas finais na filosofia natural.

<sup>591</sup> *De concursu corporum*, seção 7, in: *La réforme de la dynamique*, p. 145.

<sup>592</sup> *De concursu corporum*, seção 6-2, in: *La réforme de la dynamique*, p. 134.

<sup>593</sup> (GP 3, 45-6).

<sup>594</sup> *Discurso de Metafísica*, par. 7; A, VI 4, 1539.

<sup>595</sup> *A Clarke*, quinta carta, par. 107, GP 7, 416.

esta formulação do conceito de milagre<sup>596</sup> acompanha a mudança na compreensão da modalidade das leis naturais.

Por outro lado, não é problemática a tese de que a lei da causalidade eficiente intramundana poderia ser diferente, ou que a relação entre a causa eficiente e o seu efeito poderia ser de outra natureza? Que a causa plena poderia não equivaler ao efeito completo em termos de potência? Que a causa poderia, por exemplo, ter o dobro de potência que o efeito, ou inversamente, que o efeito poderia ser dotado de mais força que a causa?

Diferentemente de outros enunciados de regularidades que ocorrem na natureza, como, por exemplo, que o ferro não flutua na água, que uma virgem não dá a luz ou que uma pedra cai, o princípio de equipolência é uma lei que enuncia a relação entre dois termos que são internamente conexos entre si e que se recobrem em suas definições: a causa e o efeito. Por isso, Leibniz concebia nas suas primeiras formulações do princípio que ele era plenamente demonstrável no puro plano conceitual, a partir da análise dos termos. Ora, uma outra relação entre os termos não feriria os próprios conceitos de *causa eficiente* e de *efeito*, além dos conceitos de *potência* e de *força*? Em uma carta a Bernouilli, de 29 de julho de 1695, Leibniz afirma que se a relação entre a causa e o efeito não fosse de equivalência, não apenas não se poderia estimar as forças e não apenas toda a ciência dinâmica seria destruída, mas a *potência* não teria uma quantidade certa, mas seria uma coisa vaga e dissonante.<sup>597</sup>

Ademais, haveria mundos possíveis sem nenhuma *systematicidade*? É o parece acarretar a concepção de que a equipolência causal consistiria numa ordem particular estabelecida entre as criaturas. É verdade que Leibniz interpreta a *prevalência de inteligibilidade* e de ordem teleologicamente, na medida em que é fruto da escolha em vista do melhor, sendo da ordem do contingente. Como escreve a Bourguet numa carta de 1712, “para ser possível, basta a inteligibilidade; mas para a existência, é necessária uma prevalência de inteligibilidade ou de *ordem*.”<sup>598</sup> Mas outras relações de causalidade eficiente intramundanas que não sejam equipolentes não são incompatíveis apenas com o máximo de inteligibilidade, mas com a formação de um *sistema*. É o que ele lembra no *Discurso de Metafísica* ao comentar as possíveis consequências da física cartesiana (par. 21), de acordo com a qual um corpo menor transmitiria a um corpo maior com o qual se chocasse a mesma velocidade sem perder em nada de seus movimento, e outras regras semelhantes, que não são apenas contrárias à experiência, mas avessas à formação de um sistema. Leibniz argumenta

---

<sup>596</sup> Garber aponta que a concepção de que os milagres são violações das leis de natureza desponta apenas na década de 1680 (2009, pp. 250-255).

<sup>597</sup> (A, III 6, 471).

<sup>598</sup> A *Bourguet*, de novembro de 1712; GP 3, 558.

que é justamente o que ocorreria se as regras da mecânica dependessem apenas da geometria, e que por isso as considerações teleológicas são imprescindíveis e constitutivas quando se trata de pensar as leis físicas mais fundamentais. Mas haveria um mundo possível que não fosse de alguma forma um sistema, ou que não se caracterizasse por ser um sistema? O nosso mundo pode ser o mais harmônico e sistemático e aquele que cumpre outros requisitos de bondade, mas não seria necessário algum grau de harmonia e uma certa relação entre os termos para que um agregado se configure como um conjunto, como um mundo possível?

Seja como for, a compreensão teleológica do princípio de equipolência é a expressão máxima da defesa leibniziana do primado da finalidade e manifestação de seu radicalismo a esse respeito. Não só os fatos produzidos pelas causas eficientes são contingentes, mas o próprio funcionamento da causalidade eficiente no mundo o é, e só se explica plenamente a partir de uma causa final.

## **BIBLIOGRAFÍA**

### *Fontes primárias*

Hobbes, T. (1999), *De Corpore*, Paris: Vrin.

Leibniz, G. W., *Sämtliche Schriften und Briefe*, editados pela Academia de Ciências de Berlim, Berlin: Akademie Verlag, 1923 ss.

Leibniz, G. W., *Philosophische Schriften*. Vols. 1-7, editados por C. I. Gerhardt, Berlim 1875-1890.

Leibniz, G. W. (2004), *Discurso de Metafísica e outros textos*, tradução de Marilena Chaui e Alexandre Bonilha, São Paulo: Martins Fontes.

Leibniz, G. W. (2023), *Ensaio de Teodiceia*, tradução de Celi Hirata e Tessa Lacerda, São Paulo: Martins Fontes.

### *Fontes secundárias:*

Carraud, V. (2002), *Causa sive ratio, la raison de la cause, de Suarez à Leibniz*, Paris: Presses Universitaires Françaises.

Duchesneau, F. (2023), “Invention et justification première du principe d’équipollence de Leibniz”, en Li et al. (2023, pp. 355-365).

Esquisabel, O. y Raffo Quintana, F. (eds.) (2025), *Leibniz, G. W.: De la mecánica a la metafísica. Escritos tempranos de filosofía natural*, Buenos Aires: Universidad Católica Argentina.

Fichant, M. (1994), *La réforme de la dynamique*, Paris: Vrin.

Garber, D. (2009), *Leibniz: body, substance, monad*, Oxford: Oxford University Press.

Hirata, C. (2017), *Leibniz e Hobbes: causalidade e princípio de razão suficiente*, São Paulo: Edusp.

McDonough, J. (2022), *A miracle creed: the principle of optimality in Leibniz's physics and philosophy*, Oxford: Oxford University Press.

## Dios y Naturaleza en el Período de París: Leibniz como contingentista panenteísta

Gastón Robert

Universidad Adolfo Ibáñez, Chile

[gastonrobert@gmail.com](mailto:gastonrobert@gmail.com)

### 1. Introducción

Como es de esperar, no evitaré hacer referencia a escritos y pasajes de Leibniz, aunque sí trataré de mantener la presentación lo más limpia posible de discusiones filológicas, con el fin de resaltar la importancia teórica del artículo -si es que posee alguna- o, al menos, del argumento filosófico que lo atraviesa y da estructura; un argumento que, como quizás pueden adivinar a partir del título, se concentra en la relación entre monismo (la idea de que hay una sólo sustancia), la contingencia del mundo (en oposición al necessitarismo), y el panenteísmo (en oposición, como se verá, al más tradicional panteísmo).

### 2. Monismo, contingentismo y no-panteísmo en 1676

La filosofía de Leibniz ha sido muchas veces considerada como peligrosamente cercana al espinosismo y, en particular, al monismo de Spinoza y su necessitarismo, la idea de que, como escribe Spinoza en una de sus cartas, “todo fluye inevitablemente, por necesidad, de la esencia divina”.<sup>599</sup> Esto, por supuesto, a pesar de las intenciones declaradas de Leibniz, quien dice de sí mismo ser un pluralista ontológico, al menos después de tener la oportunidad de leer la *Opera Postuma* de Spinoza, publicada poco después de la muerte de Spinoza, y que Leibniz leyó a principios de 1678. Independientemente de las intenciones de Leibniz, sin embargo, muchos académicos y filósofos han encontrado que su metafísica implica un espinosismo. Esta es una opinión antigua, que se remonta a Arnauld, quien objetó a Leibniz que su concepción de la sustancia como un ser que posee un concepto completo implica una filosofía “fatalista”, según la cual todo ocurre necesariamente, guiado por un *fatum* inexorable. También fue defendida por Bertrand Russell en su *Exposición Crítica de la Filosofía de Leibniz* y, entre muchos otros, más recientemente, por Jean Cover y O’Leary-Hawthorne en su influyente libro de 1999. Allí escriben, por ejemplo, lo siguiente:

---

<sup>599</sup> (A, VI 3, 364).

[N]o parece haber ningún argumento a priori convincente de tipo teórico que implique una pluralidad de sustancias. Lo que Leibniz tiene, por supuesto, son consideraciones morales vagas por un lado y lo que él considera los contenidos de la revelación divina por el otro.<sup>600</sup>

No estoy de acuerdo con esta opinión general; en particular, creo que hay maneras de interpretar a Leibniz que permiten bloquear la amenaza del espinosismo y, al mismo tiempo, mantenerse fiel a los principios de su filosofía. Sí creo, sin embargo, que hay un período específico de su carrera filosófica en el que el espinosismo, y particularmente el monismo, es más que una amenaza: es una realidad. Este es el año 1676, y en lo que sigue quiero concentrarme en algo que sucedió en ese año. En 1676 Leibniz estaba terminando su viaje a París (donde fue enviado en una misión diplomática) y, en algunos pasajes que pertenecen a un conjunto de escritos llamado *De Summa Rerum*, señala una serie de cosas que, creo, deberían tomarse como evidencia de que era, en ese momento específico, un monista.

Para partir, consideren, por ejemplo, esto que escribe en *Quod Ens Perfectissimus sit Possibile*, compuesto en diciembre de 1676:

[T]odas las cosas se distinguen, no como sustancias -es decir, radicalmente (*radicaliter*)-, sino como modos (...) La esencia de todas las cosas es la misma, y las cosas difieren solo modalmente (...) [N]inguna cosa difiere realmente (*realiter*) de otra, sino que todas las cosas son una, tal como argumenta Platón en el *Parménides*.<sup>601</sup>

Claramente, Leibniz sostiene aquí que hay solo *una* sustancia, a saber, Dios, y que las entidades finitas solo serían modos de ella. A juzgar por este texto, entonces, Leibniz parece haber aceptado el monismo en 1676. (Podría objetarse que este es sólo un texto y que no representa su postura propia. Volveré a esto más adelante).

Pero las cosas son más complicadas que esto. Pues Leibniz también parece sostener, en el mismo año, a veces en el mismo mes, y ciertamente en escritos muy relacionados entre sí, que lo que llamaríamos “necesitarismo”, es decir, la idea de que el mundo existe necesariamente, es falsa y debe ser rechazada.

Permítanme compartir algunos pasajes en los que Leibniz esboza esta idea “contingentista” de distintas formas: “Si todas las cosas emanan de la naturaleza divina con cierta necesidad (*necessitate*), y todas las cosas que son posibles existen, entonces la filosofía moral sería eliminada”.<sup>602</sup> Esto es lo que Leibniz escribió en octubre de 1676 (es decir, tres meses antes que el pasaje que cité anteriormente) en el margen de una de las tres cartas que

---

<sup>600</sup> (1999, p. 290).

<sup>601</sup> (A, VI 3, 573).

<sup>602</sup> (A, VI 3, 365).

Spinoza envió a Henry Oldenburg -amigo de Spinoza y secretario de la Royal Society-, quien se reunió con Leibniz en octubre de 1676 y le mostró copias de dichas cartas. El argumento que Leibniz presenta es de carácter moral: si las cosas emanaran necesariamente de la naturaleza divina, entonces no habría libertad y, por lo tanto, no habría filosofía moral. Como sea, el punto es muy claro; y es el mismo que el anterior: las cosas *no* emanan necesariamente de la esencia divina.

Veamos otro texto “contingentista”. En *Principium meum est, Quicquid Existere Potest, Et Aliis Compatibile Est, Id Existere*, compuesto en diciembre de 1676 (es decir, en el mismo mes que el texto monista de más arriba), escribe:

Si todos los posibles existieran, no habría necesidad de una razón para existir, y la mera posibilidad sería suficiente (...) Si la opinión de aquellos que creen que todos los posibles existen fuera verdadera, un tipo de Dios como aquel en que creen los piadosos no sería posible.<sup>603</sup>

Y otro más. En *De Existentia*, probablemente también compuesto en diciembre de 1676, leemos: “[L]o que es verdad para los cuerpos es verdad para todos los demás seres [finitos], cualquiera que sean, lo cuales no existen necesariamente, o cuya razón de existencia no está en sí mismos.”<sup>604</sup> Es decir, los seres (finitos) no existen por sí, sino que tienen su fundamento de existencia en algo externo, un fundamento externa y antecedentemente determinante.

Lo que he dicho hasta aquí puede resumirse en unas pocas oraciones: hasta donde podemos juzgar por sus escritos, Leibniz era, en este período o año específico (o quizás meses), un contingentista o anti-necesitarista y, al mismo tiempo, un monista: hay una sola sustancia, pero el mundo no existe necesariamente. Leibniz era un monista contingentista.

Pero compliquemos un poco más las cosas y atendamos a lo siguiente:

Dios no es como algunos lo representan: un algo metafísico (*quiddam Metaphysicum*), imaginario, incapaz de pensamiento, voluntad o acción, de modo que sería lo mismo que decir que Dios es naturaleza, destino, fortuna, necesidad, el mundo. Más bien, Dios es una cierta sustancia, una persona, una mente (...) Debe demostrarse que Dios es una persona, es decir, una sustancia inteligente.<sup>605</sup>

Esto fue escrito por Leibniz en 1676 (en febrero). El mismo año que todos los pasajes que he citado. Claramente, el Dios de Leibniz no es el de Spinoza. El Dios de Leibniz es,

---

<sup>603</sup> (A, VI 3, 582).

<sup>604</sup> (A, VI 3, 587).

<sup>605</sup> (A, VI 3, 474-5).

aparentemente, un Dios teísta, una persona con intelecto, voluntad y, lo más notable, algo que *no* es lo mismo, que *no es idéntico a*, la “naturaleza, destino, fortuna, necesidad, el mundo”.

Entonces, para resumir lo que he dicho hasta aquí: en 1676 Leibniz parece creer que

- (1) Hay solo una sustancia, a saber, Dios; los seres finitos son solo modos de ella (Monismo).
- (2) El mundo o la naturaleza son contingentes (contingencia).
- (3) Dios y el mundo o la naturaleza no son lo mismo, no son idénticos (No identidad Dios/Naturaleza).

La proposición (3) es una negación del *panteísmo*, doctrina que afirma que “todo” (lo que aquí llamo, por cierto impropriamente, “naturaleza” o “mundo”) es Dios. En 1676, pues, Leibniz era monista, contingentista y no panteísta. Un enredo.

### 3. Monismo, contingentismo y panenteísmo en 1676

Dada esta situación, los estudiosos de Leibniz que han hablado de este tema se han dividido en dos grandes campos. Unos, liderados por Christia Mercer (2000), han negado que Leibniz sea realmente un monista en este período, precisamente debido a que, como vimos, era un contingentista: el monismo implica, de acuerdo con esta posición, el necessitarismo, cosa que Leibniz niega; por tanto, no era monista. Otros académicos, en cambio, liderados por Mark Kulstad (1994, 1999, 2005), han argumentado que sus pasajes monistas deben ser tomados en serio y que, lamentablemente, el necessitarismo es una implicancia no deseada. Ambos, fíjense, están en cierto sentido de acuerdo: si hay monismo, hay necessitarismo.

Déjenme elaborar un poco más la posición de Mercer. Según ella, Leibniz efectivamente escribió en este período muchas cosas que huelen a monismo. Sin embargo, estas afirmaciones no reflejarían la posición del propio Leibniz: simplemente estaba escribiendo mientras pensaba, esbozando ideas, no declarando su propia posición sobre el asunto. Mercer da un paso más para elaborar su punto, un paso que me interesa: Leibniz, dice, no era un *panteísta*, es decir, no creía que Dios y la Naturaleza fueran lo mismo, o que “Dios es todo y todo es Dios”, lo cual está en línea, por supuesto, con las opiniones posteriores de Leibniz y también con algunos textos del 1676, como aquellos en que rechaza la identidad entre Dios y la Naturaleza y el necessitarianismo. Para Mercer, en resumen, Leibniz no era monista *porque* no era panteísta: “si bien la esencia y el ser del Ser Supremo emanan a sus productos, cada criatura (...) no es idéntica a él. Leibniz no era un panteísta.”<sup>606</sup>

---

<sup>606</sup> (2000, p. 93).

Yo quiero defender una posición intermedia entre Mercer y Kulstad. Estoy de acuerdo, en primer lugar, en que Leibniz no era un panteísta. Pero creo que sí era un monista. Además, estoy de acuerdo en que no era un necessitarista y que rechazó la identidad Dios/mundo (esos pasajes hay que tomarlos en serio). Pero creo que esto no se deduce del monismo, o al menos no necesariamente; solo se deduce del monismo *panteísta*. Más al punto: creo que Leibniz era un monista en 1676, pero simplemente no del tipo panteísta: era un monista *panenteísta*. En otras palabras, mi idea es que el monismo de Leibniz no se basaba, según sostiene la interpretación panteísta, en una concepción de Dios como idéntico al mundo o la Naturaleza, sino más bien en esta otra: todo está *en* Dios pero que Dios es *más* que, o trasciende a, la naturaleza. Esto, a diferencia del panteísmo, es consistente con la contingencia; no implica la concepción necessitarista de la causalidad emanativa de Spinoza. En resumen: la concepción de Leibniz sobre la relación entre Dios y la Naturaleza en 1676 era (i) monista (sí, hay solo una sustancia) y (ii) contingentista (sí, el mundo no existe necesariamente), lo cual es posible debido a que (iii) su monismo no era panteísta (sí, Dios y la Naturaleza no son lo mismo), sino *panenteísta* (la naturaleza está en Dios pero Dios es más que la naturaleza).

#### 4. Argumentos

Para dar sustento a mi posición, explicaré primero por qué la visión de Leibniz no puede haber sido un monismo panteísta. Luego mostraré cómo sus diferentes ideas pueden volverse consistentes entre sí si interpretamos su monismo como *panenteísta*. Por razones de espacio, no ofreceré textos que apoyan la interpretación *panenteísta*. La presentaré simplemente como una hipótesis abstracta que permite conciliar las distintas afirmaciones que Leibniz hizo en 1676 (las que he mencionado, obviamente).

El primer punto es muy simple. Según el panteísmo, Dios es idéntico al mundo o la Naturaleza: *Deus sive Natura*. Pero, hemos visto, Leibniz piensa que la Naturaleza o el mundo es contingente. Si esto es así, entonces Dios mismo debería ser contingente, pues la identidad es transitiva. El mismo argumento, pero visto al revés: según el panteísmo, Dios es idéntico al mundo o la Naturaleza; pero, como es obvio, Leibniz piensa que Dios es necesario: Dios es el ser necesario; si esto es así, entonces la Naturaleza misma debería ser necesaria (por Ley de Leibniz). Ambos argumentos resumidos, y en términos más generales: si Dios y la Naturaleza son lo mismo (esto es, si el monismo de Leibniz fuese del tipo panteísta), entonces Dios y la naturaleza deben ambos ser, o bien necesarios, o bien

contingentes. Pero Leibniz rechaza ambas posiciones. Por tanto, Dios y Naturaleza no son lo mismo: el monismo de Leibniz en 1676 no era panteísta.

¿Y por qué sí panteísta? El desafío, para ser claro, es este: necesitamos una interpretación que permita romper con la relación de identidad entre Dios y mundo (relación que es intrínseca panteísmo) y, al mismo tiempo, se ajuste tanto al monismo como al contingentismo. Necesitamos contingencia y monismo.

Y esto es justamente lo que el panteísmo ofrece, como opción teórica. Es decir, podemos hacer que el monismo y la contingencia sean consistentes entre sí si abandonamos la idea de que “Dios es todo y todo es Dios” y la reemplazamos, en cambio, por la idea de que “la naturaleza está *en* Dios pero Dios es *más* que la naturaleza”. Explicaré el punto con una metáfora.

Pensemos en una serpiente; una pitón. Y supongamos, para efectos del argumento, que está dotada de intelecto y voluntad. La pitón tiene otras características también. Tiene un cierto tamaño, una cierta suavidad, una cierta flexibilidad, etc. Ahora supongamos que la pitón decide retorcerse de modo que forma una hamaca (como en la escena del *Libro de la Selva* en la que Mowgli duerme una siesta en los anillos de la serpiente Kaa). En este escenario, creo que es bastante seguro decir, como mínimo, que hay una dependencia continua de la hamaca, en lo que respecta a su existencia, de la pitón: la hamaca existe mientras la pitón exista.

Pero hay más. Porque la hamaca no solo depende de la pitón con respecto a la existencia. La pitón misma constituye a la hamaca y, al hacerlo, le da un carácter ontológico específico; por ejemplo, la hamaca tendrá la suavidad y la flexibilidad de la pitón. Creo que esto es similar al tipo de relación que existe entre una causa y su efecto en un modelo causal emanativo. En este modelo, de hecho, como lo explica Fouke<sup>607</sup>, la causa emanativa es “la misma cosa (*stuff*)” de que está hecha el efecto emanado.

Pero hay más todavía. Hasta ahora he estado hablando de una pitón y una hamaca. Alguien podría quejarse y objetar que esta forma de hablar confunde la hamaca con algo que *toma la forma de una hamaca*, a saber, la propia pitón: no hay una hamaca distinta de la pitón, sino solo una pitón con forma de hamaca. Pues bien: de hecho, ese es precisamente el punto principal que quiero capturar con la metáfora. La hamaca y la pitón no pertenecen al mismo “tipo lógico”, para usar terminología de Ryle. La pitón es una entidad independiente y

---

<sup>607</sup> (1994, p. 175).

autónoma: es una sustancia. En cambio, la hamaca es una pitón con forma de hamaca, una manera en que una sustancia existe. Es un *modo de ser* de una sustancia.

Mi punto es que esta metáfora captura la idea que Leibniz tiene de la relación entre Dios y el mundo en 1676: Dios es al mundo lo que la pitón es a la hamaca. Ciertamente: la metáfora falla en ciertos puntos (por ejemplo, la pitón es un objeto material, Dios no). Pero esto ocurre con todas las metáforas; nunca son perfectas. Y sí me parece buena en lo relevante. Expresa suficientemente bien todas las características fundamentales del tipo de relación que existe entre Dios y la realidad finita, según los pasajes que vimos anteriormente. Vimos que tal relación es monista y no necessitarista. Además, argumenté que el panteísmo es inconsistente con la contingencia. Por lo tanto, Leibniz no podría haber respaldado de manera coherente el monismo, la contingencia y el panteísmo al mismo tiempo. Sin embargo, el panenteísmo nos ofrece una alternativa teóricamente coherente.

Hagamos un recorrido punto por punto y concluyo. Primero, y volviendo a nuestra metáfora, tenemos monismo: hay solo una sustancia (la pitón), y la realidad finita (la hamaca) no es más que un modo en que esa sustancia existe. En segundo lugar, no tenemos necessitarismo: *ex hypothesi*, la pitón elige libremente emanar su ser o tomar la forma de la hamaca. Y esto no es simplemente una estipulación *ex hypothesi*. No. Porque, en el modelo propuesto, en realidad no tenemos identidad tampoco. De acuerdo, lo concedo: la pitón y la hamaca están hechas de la “misma cosa” y, en este sentido, Dios no es *completamente* externo al mundo. Pero esto no basta para sostener una relación de identidad. Porque, y esto es clave, la relación pitón/hamaca es *asimétrica*: la hamaca depende de la pitón, pero no al revés; la pitón podría haber tomado otro modo de ser. Sin embargo, la identidad es simétrica. Por lo tanto, la pitón y la hamaca no son idénticas.

Así pues, para concluir, podemos ver que, si Leibniz fue un panenteísta en 1676, entonces todas las condiciones del desafío planteado anteriormente se cumplen: el monismo puede ajustarse a la contingencia del mundo porque hemos bloqueado la identidad entre Dios y la Naturaleza propia del panteísmo y la hemos reemplazado por el panenteísmo.

## **BIBLIOGRAFÍA**

### I. Fuentes:

Leibniz, W. G., *Sämtliche Schriften und Briefe*. Ed. Academia de las Ciencias de Berlin, Darmstadt/Leipzig/Berlin: Akademie Verlag, 1923-.

### II. Literatura secundaria:

- Cover, J. A., O’Leary-Hawthorne, J. (1999), *Substance and Individuation in Leibniz*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Fouke, D. (1994), “Emanation and the Perfections of Beings: Divine Causation and the Autonomy of Nature in Leibniz”, *Archiv für Geschichte die Philosophie*, 76: pp. 168-194.
- Kulstad, M. (1994), “Did Leibniz Incline toward Monistic Pantheism in 1676?”, *Leibniz und Europa: VI. Internationaler Leibniz-Kongress* (Parte I), pp. 424-8.
- Kulstad, M. (1999), “Leibniz’s *De Summa Rerum*. The Origin of the Variety of Things in Connection with the Spinoza-Tschirnhaus Correspondence”, en Berlioz y Nef (1999, pp. 69-86).
- Kulstad, M. (2005), “The One and the Many and Kinds of Distinctness: The Possibility of Monism or Pantheism in the Young Leibniz”, Rutherford y Cover (2005, pp. 20-43).
- Mercer, C. (2000), “God as Both the Unity and the Multiplicity in the World”, en Lamarra y Palaia (2000, pp. 71-95).
- Russell, B. (1937), *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz* (2nd ed.). London: G. Allen & Unwin.

## La caja morfológica de Dios

Manuel Luna Alcoba  
I. E. S. Ruiz Gijón, España  
[malual@telefonica.net](mailto:malual@telefonica.net)

### 0. Introducción

En 2020, la RAND Corporation publicó *Deterrence in the Age of Thinking Machines*, un informe sobre el papel que la inteligencia artificial podría jugar en la disuasión militar. En la última página de este informe aparece una tabla titulada “One Future World” que mostramos en la tabla 1. Cada una de las casillas coloreadas designa un rasgo característico de ese “mundo futuro”. Debe entenderse que este “mundo futuro” no ha surgido ni de la capacidad inventiva de los autores ni de la proyección hacia tiempos venideros de las tendencias apreciables hoy día. Ni siquiera se trata de que los autores prevean que dicho mundo futuro vaya a producirse. La tabla 1 muestra *uno* de los 96.000 (cifra exacta) mundos que pueden obtenerse siguiendo el procedimiento utilizado para generar este. Con independencia de lo lejana que pueda sentirse la filosofía respecto de los estudios sobre disuasión militar, este escrito arroja una serie de cuestiones de inevitable calado filosófico: ¿existen procedimientos pautados, reglados, para la construcción de mundos posibles? ¿podría sustituir al procedimiento, hoy día habitual, de extraer ejemplos de la literatura de ciencia ficción para generar discusiones filosóficas? ¿puede arrojar alguna luz sobre los mundos posibles tal y como se usan en filosofía? ¿y sobre los mundos posibles de la filosofía leibniziana en particular? Aquí discutiremos únicamente esta última cuestión. Para ello describiremos brevemente el análisis morfológico, cuna de este procedimiento y, a continuación, lanzaremos la hipótesis de que el Dios leibniziano creó la serie de los mundos posibles utilizando una caja morfológica. Finalmente, contrastaremos esta hipótesis con los textos leibnizianos.

### 1. Fritz Zwicky

Fritz Zwicky nació el 14 de febrero de 1898 en Varna (Bulgaria). Tras estudiar en Suiza se trasladó a los EE. UU. Allí describió la naturaleza de las supernovas, explicó el origen de los rayos cósmicos, predijo la existencia de estrellas de neutrones, propuso que la estructura de las galaxias exigía lo que él llamó “materia oscura” y señaló que los cúmulos de

galaxias pueden actuar como lentes gravitacionales. En 1943 ingresó en la Aerojet Engineering Corporation para desarrollar nuevos modos de propulsar cohetes, actividad que le valió la Medalla de la Libertad en 1949. Zwicky atribuyó sus ideas y descubrimientos a lo que denominó el “análisis morfológico”, al que dedicó varios libros y artículos. Con posterioridad el análisis morfológico ha ampliado aun más su alcance, obteniendo numerosos éxitos en todo tipo de estudios no cuantitativos desde la defensa hasta la mediación social, pasando por la creación y desarrollo de nuevos productos industriales.<sup>608</sup>

---

<sup>608</sup> (Vartak y Mankar 2013, p. 162; Arciszewski 1987, p. 52; Álvarez y Ritchey 2015).

Tabla 1: *One FutureWorld*

Estructura del Sistema internacional	Comprensión del adversario	Entorno del mercado de la IA	Experiencia de la sociedad con la IA	Sofisticación de la IA	Filosofía de uso	Estructura de las fuerzas armadas	Nivel de autonomía
Unipolar U.S.-céntrico	Pobre comprensión e información acerca del adversario	El sector comercial es el dominante	Experiencia limitada y baja confianza	Programada estadísticamente	Trabajo conjunto de seres humanos e IA	Todas las unidades operativas reciben IA	Autonomía basada en reglas
Unipolar China-céntrico	Comprensión e información imperfectas acerca del adversario	Competición entre el sector comercial y el estatal	Experiencia limitada y alta confianza	Simple adaptación	Supervisión humana de la IA	Los sistemas autónomos reemplazan amplias porciones de las fuerzas	Autonomía limitada en pocos entornos o en entornos limitados
Multipolar	Comprensión e información acerca del adversario históricamente buena, pero declinando	Caminos divergentes entre el sector comercial y el estatal	Mucha experiencia y baja confianza	Aprendizaje avanzado	La IA toma todas las decisiones	Distintas comunidades de IA dentro de los servicios	Mayor autonomía en entornos más complejos
Sistema bipolar	Buena comprensión e información acerca del adversario	Cooperación/ Colaboración entre los sectores comercial y estatal	Mucha experiencia y alta confianza	Verdadero aprendizaje profundo		IA externalizada	Autonomía en todos los entornos
Colapso del sistema centrado en Estados		Dominio del sector estatal		Super-inteligencia			

## 2. El análisis morfológico

Para entender qué quiere decir Zwicky con “análisis morfológico” basta con echar un vistazo a algunos textos de Leibniz. En 1678 llamaba a la combinatoria “análisis de las formas”<sup>609</sup> y aclaraba que la “forma” se refería a la “configuración” y “coordinación” de los entes.<sup>610</sup> El propósito que Zwicky buscaba con el análisis morfológico coincide plenamente con el papel que Leibniz le asigna al *ars inveniendi*: la genialidad sistemática, convertir en promedio la genialidad kantiana.<sup>611</sup>

De los tres protocolos de los que suele hablar Zwicky, las cajas morfológicas destacan por su relevancia para el tema de los mundos posibles. Esencialmente, este protocolo consiste en la construcción de tablas que permitan explorar *todas las relaciones ínsitas en un problema*. El panorama completo de estas relaciones nos capacita para cartografiar cada una de las posibilidades a las que da lugar el marco teórico de partida, clasificando las que se habían identificado hasta ese momento y detectando aquellas en las que nadie había pensado. La primera etapa del protocolo consiste en definir el problema a tratar de modo que permita su descomposición en “pensamientos simples” o, como los llama Zwicky, “parámetros”.<sup>612</sup> Ni Leibniz ni Zwicky dieron instrucciones precisas a este respecto.

La tabla 2 muestra los parámetros elegidos por Tom Ritchey para la primera aplicación de las cajas morfológicas a la filosofía: la definición de “propiedad emergente”. La tabla 3 presenta la caja morfológica del concepto de “guerra híbrida”. Puede observarse que los diferentes parámetros se agrupan en lo que suele llamarse “dimensiones”. El nombre concreto de tales “dimensiones” obedece a lo que el creador de la tabla juzgue oportuno y carece de relevancia para la operatividad de la caja morfológica como tal. Sin embargo, la estructura de estas dimensiones, los valores o estados que las conforman, resulta crucial.

De acuerdo con la caracterización leibniziana de la combinatoria ya citada, podemos establecer la siguiente definición:

*Def. 1:* Llamaremos “configuración” al conjunto formado por uno y solo uno de los valores o estados de cada dimensión.

La tabla 1 muestra, de hecho, una configuración.

Nos hallamos ya en condiciones de enunciar nuestra hipótesis.

---

<sup>609</sup> (A, II 1, 622).

<sup>610</sup> (A, VI 4, 332).

<sup>611</sup> (Zwicky 1966, p. 115).

<sup>612</sup> (Arciszewski 1987, p. 53).

Tabla 2: Caja morfológica de las propiedades emergentes (adaptada de Ritchey 2014, p. 12)

Linealidad	Estática/ dinámica	Evolutiva	Orden	Complejidad	Jerarquía	Transformación	Tamaño	Nuevo/ Viejo	Dirección	Agregado	Anidado
Linear	Estática	No- Evolutiva	Ordenada	Simple	Dos niveles	Transformativa	Grande	Nuevo	Arriba- abajo	Agregativa	Anidado (No- autónomo)
No- Linear	Dinámica	Evolutiva	No- ordenada	Compleja	Multinivel	Nuevas variables	Pequeño	Viejo	Abajo- arriba	Divisiva	No-Anidado (autónomo)

Tabla 3: Caja morfológica del concepto de “guerra híbrida” (tomada de Luna 2023, p. 149)

Nombre	Actores	Tácticas/ Formaciones	Dominio psicológico	Dominio social	Dominio político	Dominio legal	Dominio tecnológico	Dominio económico/ informativo	Relación entre actores	Modelo de actuación	Tipo de conflicto
Operación/ Estrategia	Estatales	Convencional	Con terrorismo – sin métodos psicológicos	Con violencia indiscriminada – sin movilización social	Sin coercion – con influencia	Con criminalidad – sin acciones legales	Con nuevas tecnologías – con ataques a las redes informáticas	Con presión económica – sin información	Simetría	Sincronizado	Abierto
Amenaza	No- estatales	No convencional	Sin terrorismo – con métodos psicológicos	Sin violencia indiscriminada – con movilización social	Con coercion – con influencia	Sin criminalidad – con acciones legales	Sin nuevas tecnologías – sin ataques a las redes informáticas	Sin presión económica – con información	Asimetría	Coordinado	Encubierto
Guerra		Convencional Y no convencional	Con terrorismo – con métodos psicológicos	Sin violencia indiscriminada – sin movilización social	Sin coercion – sin influencia	Con criminalidad – con acciones legales		Con presión económica – con información		Sinérgico	
Modo de hacer la guerra			Sin terrorismo – sin métodos psicológicos			Sin criminalidad – sin acciones legales		Sin presión económica – sin información			

### 3. Nuestra hipótesis

La hipótesis que nos proponemos contrastar con los textos leibnizianos dice lo siguiente:

*H*: El Dios leibniziano utilizó una caja morfológica para crear la serie de los mundos posibles y este en el que vivimos.

Como resulta habitual en todo proceso de contrastación, utilizaremos para la misma un modelo simplificado, en nuestro caso, un modelo simplificado del mundo, al que llamaremos “Minimundo”. La tabla 4 muestra nuestro Minimundo, que, naturalmente, contiene casos simplificados de famosas “sustancias individuales [construidas por] combinaciones diversas de (...) atributos compatibles”.<sup>613</sup> La principal simplificación a la que hemos procedido para construir nuestro Minimundo consiste en equiparar “configuración” con “escenario”, con “mundo” y con “individuo”. Desde el punto de vista del análisis morfológico tal equiparación resulta trivial. A falta de espacio para una discusión pormenorizada, haremos algunas precisiones al respecto en la sección 7.

Tenemos ya los elementos necesarios para trazar una distinción nítida entre posible, imposible y componible. Debemos considerar *imposible* toda agrupación de estados que no obedece a nuestra *Def. 1*. La tabla 5 muestra el caso de un mundo *imposible*, porque contiene un individuo que ha nacido en dos fechas diferentes. Las configuraciones que caen bajo nuestra *Def. 1* deben calificarse de *posibles*. La diferencia entre *posibilidad* e *imposibilidad* no se deriva del modo en que se ha construido la caja morfológica, de sus dimensiones o de sus estados. Se deriva *del tipo de combinatoria*. *Lo posible surge de una combinatoria sin repetición, lo imposible no sigue esa regla combinatoria*. En consecuencia, imposibilidad no significa “imposibilidad lógica”, significa imposibilidad *combinatoria*. En apariencia, nos hemos alejado de la letra de Leibniz, pero, como veremos más adelante, se trata de pura apariencia. Para cualquier caja morfológica, construida con cualesquiera estados, debe considerarse definitorio y fundamental que esta distinción quede señalada con nitidez, de lo contrario, no operamos con una caja morfológica. La tabla 6 nos muestra un individuo *posible* en nuestro Minimundo, de hecho, nos muestra un individuo *posible* y *componible*. Si de nuestra caja morfológica van a ir surgiendo todos los individuos que conforman un mundo y si no hubiese ningún género de incompatibilidad entre los parámetros que la constituyen, entonces, llegaría un momento en que un estado concreto se habría puesto en relación con todos los demás. Desde el punto de vista de las cajas morfológicas, eso significa que dicho

---

<sup>613</sup> (A, VI 4, 306).

parámetro no añade nada al resto, que debe considerarse *interno* a la caja morfológica y que, por tanto, debe excluirse de la lista de los rasgos que definen nuestro problema. En consecuencia, el modo de constitución mismo de una caja morfológica exige que cada parámetro o no resulte compatible con todos los demás, o no se haya observado su correlación con todos los demás. La lista de parámetros de nuestro Minimundo, por ejemplo, cumple esta regla, pues nacer el sexto día de la creación no puede considerarse componible ni con marcar un gol con la mano ni con morir como consecuencia del consumo de drogas y medicamentos. La mutua exculsi3n entre parámetros no obedece a motivos combinatorios, como ocurría con la imposibilidad. No se trata, por tanto, de *c3mo se ha construido la configuraci3n en la que han quedado incluidos*. Se trata de una cuesti3n biol3gica o de la duraci3n promedio de una vida humana, o de qu3 progresos t3cnicos permiten qu3 deportes o amenazan con qu3 tipo de muerte. Por poner un ejemplo ajeno a nuestra tabla, no hay modo de reconciliar la huella de un zapato del 42 (*A*) con un presunto autor de la misma que calza un 45 (*B*). Por tanto, si existe *A*, “se sigue que *B* no existe y en este caso *B* es irreconciliable con *A*”.<sup>614</sup> Mientras solo hay un motivo para la imposibilidad, transgredir las reglas de la combinatoria, existen m3ltiples motivos para la imposibilidad. Aun m3s, puede observarse que en ninguno de los ejemplos anteriores hay negaci3n alguna. Ni un zapato del 42 niega nada, ni lo hace haber nacido en una fecha concreta, ni marcar goles con la mano, ni la causa de una muerte. Ning3n estado niega a otro, lo excluye, lo excluye por imposible. En este punto, Leibniz tiene raz3n en contra de lo que afirman estudiosos de su obra como D’Agostino<sup>615</sup>, puede haber imposibilidad con predicados simples y afirmativos. La imposibilidad surge cuando queremos unirlos, cuando queremos relacionarlos.

Desde luego, pudo haber un Julio, nacido en el siglo XX, al que no se le conoce ning3n hecho destacado y muerto por cualquiera de las causas se3aladas o un Sexto nacido en el siglo I, que cruz3 el Rubic3n y, por supuesto, un Julio nacido en esa fecha, pudo haber cruzado el Rubic3n y no morir apu3alado, etc.

---

<sup>614</sup> (A, IV 4, 407).

<sup>615</sup> (1976, p. 128).

Tabla 4: Caja morfológica del Minimundo

Nacimiento	Nombre	Se lo recuerda por	Causa de su muerte
6° día de la creación	Adán	Comer de la fruta prohibida	Apuñalado
95 d. C.	Julio	Nada	Desconocida
I a. C.	Diego Armando	Cruzar el Rubicón	Consumo de sustancias tóxicas y medicamentos
160 d. C.	Sexto	Escepticismo	
30 de octubre de 1960		Dar clases a Marco Aurelio	
		Marcar un gol con la mano	

Tabla 5: Agregado de estados imposible

Nacimiento	Nombre	Se lo recuerda por	Causa de su muerte
6° día de la creación	Adán	Comer de la fruta prohibida	Apuñalado
95 d. C.	Julio	Nada	Desconocida
I a. C.	Diego Armando	Cruzar el Rubicón	Consumo de sustancias tóxicas y medicamentos
160 d. C.	Sexto	Escepticismo	
30 de octubre de 1960		Dar clases a Marco Aurelio	
		Marcar un gol con la mano	

Tabla 6: Configuración posible (y composable)

Nacimiento	Nombre	Se lo recuerda por	Causa de su muerte
6° día de la creación	Adán	Comer de la fruta prohibida	Apuñalado
95 d. C.	Julio	Nada	Desconocida
I a. C.	Diego Armando	Cruzar el Rubicón	Consumo de sustancias tóxicas y medicamentos
160 d. C.	Sexto	Escepticismo	
30 de octubre de 1960		Dar clases a Marco Aurelio	
		Marcar un gol con la mano	

#### 4. ¿Existen los mundos imposibles?

Si entendemos por “existir” todo lo que puede surgir de la caja morfológica de Dios, entonces solo existen los mundos posibles, es decir, aquellos que aparecen como resultado de una combinatoria sin repetición. Por contra, si entendemos por “existir” todo lo que puede surgir a partir de *cualquier combinatoria* que efectuada sobre los estados enumerados en la tabla 4 - todo aquello de lo que la tabla 4 enuncia algo de alguna manera-, entonces los mundos imposibles “existen”. Me inclino a pensar que Leibniz (y Zwicky) solo adjudicarían “existencia” en sentido propio a los mundos surgidos de la caja morfológica (y no a los excluidos por ella). Precisamente eso parece sugerir la definición de mundo: “toda la sucesión y colección de todas las cosas existentes de modo que todos los mundos que pueden existir en diferentes tiempos y lugares pueden considerarse un único mundo”.<sup>616</sup> En cualquier caso, adoptemos el punto de vista que adoptemos, queda claro que, contrariamente a lo que indican Ryan y Bell, el adjetivo “posible” sí que añade un significado diferencial al término “mundo”, porque señala la diferencia entre tipos de combinatoria.<sup>617</sup> “Mundo posible” hace referencia al mundo que surge de una combinatoria sin repetición, “mundo imposible” a uno que surge por cualquier otro género de combinatoria.

---

<sup>616</sup> (GP 6, 108).

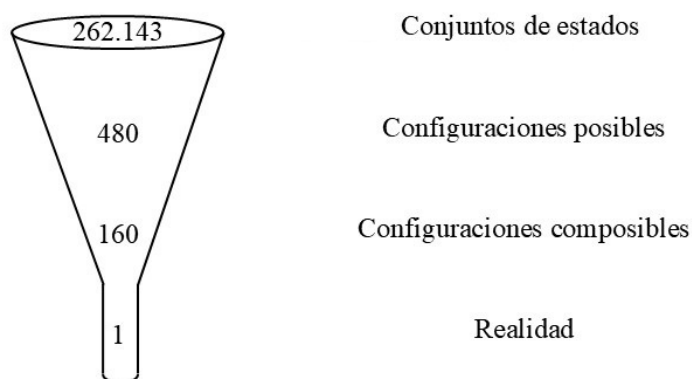
<sup>617</sup> (Ryan y Bell 2019, p. 6).

Tabla 7: Configuración imposible

Nacimiento	Nombre	Se lo recuerda por	Causa de su muerte
6° día de la creación	Adán	Comer de la fruta prohibida	Apuñalado
95 d. C.	Julio	Nada	Desconocida
I a. C.	Diego Armando	Cruzar el Rubicón	Consumo de sustancias tóxicas y medicamentos
160 d. C.	Sexto	Escepticismo	
30 de octubre de 1960		Dar clases a Marco Aurelio	
		Marcar un gol con la mano	

## 5. Nuevos modelos para el acto creativo de Dios

Existen 262.143 modos de agrupar los estados de nuestra caja morfológica. 480 de ellos corresponden al resultado de una combinatoria sin repetición, es decir, nuestra caja morfológica contiene 480 configuraciones posibles, de las cuales únicamente 160 pueden considerarse composibles. Por tanto, como cabría esperar, el proceso creativo de Dios obedece a un cálculo. Sin embargo, ese cálculo no viene regido exclusivamente por un proceso de maximización. El “cálculo” hace referencia, ante todo, al *calculemus* del *ars inveniendi* y no al cálculo infinitesimal, pues hablamos de un proceso *creativo*, el proceso de *crear* un mundo *nuevo*, que contrasta con lo que había hasta ese momento, la nada. La “invención” del mundo sigue un proceso pautado, en el que cada paso tiene su razón, en el que cada estado se empareja adecuadamente con los demás, donde la “adecuación” hace referencia a la producción de los mayores efectos con las causas mínimas. Tenemos así un embudo, con 262.143 modos de agrupar estados en su extremo superior, 480 configuraciones posibles y 160 composibles, de



*Figura 1*

las cuales surgirá el mundo en el que Julio muere apuñalado y Diego Armando marca un gol con la mano. En la caída por ese embudo, “las cosas posibles (...) se interponen unas en el camino de otras”.<sup>618</sup> Dicho de otro modo, se trata de un proceso de linealización, análogo al que se sigue para pasar del borrador de un texto, por ejemplo, un manuscrito leibniziano, a lo que aparece editado en forma de libro. En esa “linealización”, en esa caída por un embudo, radica la exigencia de existir presente en los mundos posibles, que a veces Leibniz compara con la fuerza de gravedad.<sup>619</sup>

<sup>618</sup> (A, VI 4, 1651).

<sup>619</sup> (GP 7, 304).

## 6. Tiempo y espacio

En el párrafo 414 de la *Teodicea*,<sup>620</sup> Leibniz se refiere a la secuencia de todos los mundos posibles como una línea y afirma que, del mismo modo que no se puede determinar dónde se halla un punto, pero sí acotar el lugar (*lieu*) donde se encuentra, podemos acotar el lugar en el que se encuentran los mundos posibles que contienen a un individuo dado. Evidentemente, por expresarnos de un modo inadecuado pero simple, “dentro” de cada punto, de cada mundo posible, tiene que haber tres dimensiones, porque el espacio en el que tropezamos con los muebles tiene tres dimensiones. Ahora bien, ¿por qué ese punto tiene que venir acotado únicamente por tres dimensiones? Si definimos el espacio como un orden, como ciertas relaciones, incluso, como “el orden de las posibilidades”,<sup>621</sup> ¿por qué no considerar cada mundo un punto en un espacio con tantas dimensiones como tiene la caja morfológica de la que ha surgido? Precisamente eso obtenemos si numeramos los parámetros y entendemos las dimensiones en un sentido geométrico (tabla 8). De acuerdo con lo que dice el ya citado par. 414 de la *Teodicea*, el “*lieu*” de Sexto en nuestro Minimundo comprende todas las configuraciones con un valor 4 en la segunda dimensión combinado con el resto de estados compositibles, es decir, el “*lieu*” de Sexto comprende:  $(1, 4, c < 5, d < 3)$ ,  $(2, 4, 1 < c < 5, d < 3)$ ,  $(3, 4, 1 < a < 6, d < 3)$ ,  $(4, 4, 1 < c < 5, d < 3)$ ,  $(5, 4, 1 < c < 5, d)$  y  $(5, 4, 6, d)$ . Ahora podemos dar un nuevo sentido a nuestras afirmaciones sobre lo que diferencia a imposibilidad, posibilidad e imposibilidad. Como acabamos de decir, toda configuración posible ocupa *un* punto en un espacio con tantas dimensiones como la caja morfológica de la que ha surgido. Sin embargo, un agregado de estados, un “mundo imposible”, ocupa más de un punto en dicho espacio, en el ejemplo de la tabla 5, los puntos  $(2, 4, 3, 1)$  y  $(5, 4, 3, 1)$ . Que un agregado de estados ocupe más de un punto a la vez, atenta contra el principio de tercio excluso y, por ende, contra el principio de no contradicción. Ahora sí, todo lo imposible implica una contradicción, como dice Leibniz, entre otros lugares, en el párrafo 173 de la *Teodicea*. Resulta comprensible, por tanto, que Leibniz pase de utilizar “congruente” en un sentido geométrico a “congruente” en un sentido lógico sin solución de continuidad, como ha detectado Laerke.<sup>622</sup>

---

<sup>620</sup> (GP 6, 361-2).

<sup>621</sup> (GP 4, 568).

<sup>622</sup> (2016, p. 140).

Tabla 8: Configuración *posible* (y *componible*) como punto en un espacio tetradimensional

	<i>A</i>	<i>B</i>	<i>C</i>	<i>D</i>
	Nacimiento	Nombre	Se lo recuerda por	Causa de su muerte
	6° día de la creación	Adán	Comer de la fruta prohibida	Apuñalado
	95 d. C.	Julio	Nada	Desconocida
	I a. C.	Diego Armando	Cruzar el Rubicón	Consumo de sustancias tóxicas y medicamentos
	160 d. C.	Sexto	Escepticismo	
	30 de octubre de 1960		Dar clases a Marco Aurelio	
			Marcar un gol con la mano	

Configuración

*posible*

(1,1,1,2)

Un mundo imposible también corresponde a un punto en un espacio con tantas dimensiones como las que integran su caja morfológica, pero que, en este caso, cae en una región prohibida. Por ejemplo, de las seis regiones prohibidas de nuestro espacio morfológico,  $(a \neq 1, b, 1, d)$ ,  $(a \neq 3, b, 5, d)$ ,  $(a \neq 5, b, 6, d)$ ,  $(a \neq 5, b, c, 3)$ ,  $(a, b, 1, 3)$  y  $(a, b, 5, 3)$ , la configuración mostrada en la tabla 7, corresponde al punto  $(3, 2, 6, 3)$  que cae en la tercera de ellas. Estas regiones se deben a que un espacio morfológico, necesariamente, debe tener un carácter asimétrico y dicha asimetría exige establecer áreas prohibidas. De lo contrario, la caja morfológica no configuraría ningún espacio, lo cual equivale a decir que no existiría.

Al hablar del surgimiento del mejor de los mundos posibles como un proceso de linealización nos hemos encontrado con la cuestión del tiempo. A Zwicky no le hubiese extrañado. Ya advertimos que el estudio de las relaciones internas de un problema, que las cajas morfológicas, nos permiten obtener todas las configuraciones posibles del mismo, tanto las ya encontradas como las que aún quedan por encontrar. Por eso las cajas morfológicas constituyen el protocolo de un *ars inveniendi*, porque abren la puerta a la creatividad sistemática. Puede expresarse de otro modo diciendo que las cajas morfológicas permiten cartografiar el futuro. Comenzamos con la caja morfológica de un mundo futuro y vimos las cajas morfológicas que permiten anticipar futuras definiciones de “propiedad emergente” y de “guerra híbrida”. De un modo reiterado, Leibniz entiende los mundos posibles en términos de futuro.<sup>623</sup> Asumiendo la imposibilidad del *ars inveniendi* los estudiosos de Leibniz del siglo XX siempre pusieron ejemplos de mundos posibles referidos *al pasado* y la idea de hacer de la imposibilidad una característica persistente origina la misma sensación de ausencia del tiempo. Expresamente, Leibniz afirma que la composibilidad se refiere a “una misma secuencia del mundo”,<sup>624</sup> que los imposibles “difieren en el tiempo”<sup>625</sup>, y la *Réponse aux réflexions contenues dans la seconde édition du Dictionnaire Critique de M. Bayle* insinúa que la imposibilidad genera la sucesión, pues define al tiempo como “el orden de posibilidades inconsistentes”.<sup>626</sup> Las cajas morfológicas muestran claramente que la imposibilidad hace referencia a estados

---

<sup>623</sup> (GP 6, 126, 363 y 414).

<sup>624</sup> (GP 6, 236).

<sup>625</sup> (A, VI 4, 181, 390, 569 y 629).

<sup>626</sup> (GP 4, 568).

concretos del mundo y que este puede circular por otros estados. Dicho de otro modo, la orografía de las regiones de los mundos posibles, nuestro embudo, el proceso de linealización, conducen a entender las configuraciones de una caja morfológica como una sucesión. Sin embargo, como le dice Leibniz a Clarke en su quinta carta, “hablando en términos absolutos uno puede concebir que un universo comenzó antes de lo que realmente comenzó”<sup>627</sup>, porque la caja morfológica como tal carece de tiempo, constituye el espacio de todas las posibilidades, pues en el entendimiento divino, todas las operaciones “siempre ocurren juntas”.<sup>628</sup> Únicamente cuando se inicia la síntesis, el proceso combinatorio, la linealización, aparece el tiempo. En ese momento, las diferentes configuraciones, los diferentes puntos, quedan enlazados y los mundos posibles pueden entenderse como la trayectoria seguida por un solo mundo.

## 7. Individuos y relaciones

Aunque no tendría por qué ocurrir así, cada configuración de la caja morfológica mostrada en la tabla 4 corresponde a un individuo. Tenemos así:

1.- Un individuo llamado Adán, nacido el sexto día de la creación que comió de la fruta prohibida y que murió por causas desconocidas.

2.- Un individuo llamado Julio, nacido en el siglo I a. de C. que cruzó el Rubicón y que murió apuñalado.

3.- Un individuo llamado Diego Armando, que marcó un gol con la mano y que murió como consecuencia del consumo de drogas y medicamentos.

Etc.

Hay una sutil diferencia entre lo que mostramos en la tabla 4 y la enumeración de individuos a la que acabamos de proceder. Obsérvese que, muy pronto, hemos tenido que introducir un “etc.” que denuncia la imposibilidad de describir completamente un mundo posible si partimos de un lenguaje centrado en individuos. Pero en la tabla 4 no hay individuos. Las cajas morfológicas no *parten* de individuos. Como dijimos, su función consiste en listar todas las *relaciones* ínsitas en un problema, una definición, un sistema, un mundo. La tabla 4 ocupa seis líneas a las que hay que añadir las dos de nuestra *Def. 1*, que

---

<sup>627</sup> (GP 7, 56).

<sup>628</sup> (GP 6, 252).

encierra un algoritmo para combinar lo que aparece en esas seis líneas. En definitiva, ocho líneas contienen todo lo necesario para engendrar 480 individuos posibles. La enumeración de individuos, de haberla completado, habría necesitado 960 líneas, más de lo que llevamos escrito en el presente texto. El problema radica en que no solemos pensar en el mundo como una sucesión de rasgos que por combinatoria generan individuos. De hecho, la mente humana presenta rápidos signos de fatiga cuando tiene que aprenderse, por ejemplo, un listado de fechas de nacimiento, de nombres, de hechos y de causas de muerte. Con mucha mayor naturalidad aprendemos biografías. Ahora bien, que nuestra mente funcione así y (o porque) nuestras lenguas naturales funcionen así, no implica que este modo de estructurar las cosas resulte el más económico, con el que se pueden obtener más resultados. Dicho de otro modo, el que la mente humana funcione así no quiere decir que lo haga la mente de Dios. Si definimos a Dios como el más perfecto de los seres, su pensamiento debe obtener los resultados más amplios con el menor número de elementos, en consecuencia, la mente de Dios debe pensar en términos de relaciones y no de individuos. La posibilidad o imposibilidad de los mundos no se ajustará en función de individuos ya constituidos, sino en términos de rasgos, estados o atributos básicos, los cuales, sometidos al protocolo de las cajas morfológicas, harán surgir lo que nosotros identificamos como individuos.

¿Contiene cada individuo todas sus relaciones? ¿Podemos calificar al individuo como algo cerrado, terminado, sin relación alguna con lo demás? La única respuesta correcta a estas preguntas coincide plenamente con lo que figura en los textos leibnizianos y que los intérpretes han leído como ambigüedades o cambios de postura. Cada una de las configuraciones que resultan de la tabla 4, cada individuo, puede decirse que contiene todas las relaciones a las que hace referencia cada dimensión porque constituye uno de los resultados posibles de su combinatoria. A su vez, cada configuración “carece de ventanas” porque queda perfectamente caracterizada por los estados que la conforman. El problema no consiste en que Leibniz tenga que optar entre una respuesta y otra, en que dude u oscile entre ambas. El problema consiste en que nuestra forma habitual de hablar y de pensar la realidad no se corresponde con el procedimiento empleado por Dios para crear mundos posibles.

## 8. Conclusiones

Las cajas morfológicas de Fritz Zwicky arrojan sorprendente luz sobre los mundos posibles leibnizianos. Su estructura explica la existencia de imposibilidad entre predicados positivos. El tipo de combinatoria separa claramente entre mundos posibles e imposibles. Por tanto, dota de sentido la expresión “mundo posible”, pues hace referencia al tipo de resultados que cabe obtener con una caja morfológica. De aquí se deriva inmediatamente cómo aparece el tiempo en el proceso creativo de Dios, en qué consiste la “exigencia de existir” de los mundos posibles y a qué se refieren las metáforas empleadas por Leibniz para describirla. El estudio de las relaciones entre los estados de las cajas morfológicas nos proporciona ejemplos claros de la construcción de mundos posibles sin recurrir a individuos completos. La propia naturaleza relacional de las cajas morfológicas nos da pistas sobre la cuestión de si un individuo contiene todas sus relaciones con los demás o no. A cambio, la hipótesis sometida a contrastación aquí (*H*) nos confronta con toda una serie de preguntas incómodas: ¿por qué Leibniz no llegó a encontrar este *ars inveniendi* que tan adecuadamente parece haber descrito? ¿qué tipo de parámetros utilizó Dios en su caja morfológica? Y, sobre todo, ahora que sabemos de la existencia de un procedimiento para crear sistemáticamente mundos posibles, ¿cuándo comenzarán los filósofos a utilizarlo?

## BIBLIOGRAFÍA

- Alvarez, A. y Ritchey, T. (2015), “Applications of General Morphological Analysis. From Engineering Design to Policy Analysis”, *Acta Morphologica Generalis*, 4: pp. 6-28.
- Arciszewski, T. T. (1987), “Mathematical Modelling of morphological analysis”, *Mathematical Modelling*, 8: pp. 52-56. DOI: [https://doi.org/10.1016/0270-0255\(87\)90540-9](https://doi.org/10.1016/0270-0255(87)90540-9).
- Brown, G. y Chiek, Y. (eds.) (2016), *Leibniz on compossibility and possible worlds*, New York: Springer.
- D’Agostino, F. B. (1976), “Leibniz on Compossibility and Relational Predicates”, *The Philosophical Quarterly*, 25: pp. 125-138.
- Laerke, M. (2016), “Compossibility, Compatibility and Congruity”, en Brown y Chiek (2016, pp. 125-145).

- Luna, M. (2023), “Caja morfológica del concepto de ‘guerra híbrida’”, *Revista del Instituto Español de Estudios Estratégicos*, 22: pp. 131-166.
- Ritchey, T. (2014), “On a Morphology of Theories of Emergence”, *Acta Morphologica Generalis*, 3: pp. 1-16.
- Ryan, M. y Bell, A. (2018), “Introduction. Possible Worlds Theory Revisited”, en Ryan y Bell (2018, pp. 1-45).
- Bell, A. y Ryan, M. L. (eds.) (2018), *Possible Worlds Theory and contemporary narratology*, Lincoln: University of Nebraska Press.
- Vartak, A. P. y Mankar, V. (2013), “Morphological Image Segmentation Analysis”, *International Journal of Computer Science and Applications*, 6: pp. 161-165.
- Wong, Y. H., Yurchak, J. M., Button, R. W. et al. (2020), *Deterrence in the Age of Thinking Machines*, Santa Monica: Rand Corporation.
- Zwicky, F. (1957), *Morphological Astronomy*, New York: Springer.
- Zwicky, F. (1966), *Entdecken, Erfinden, Forschen im morphologischen Weltbild*, München: D. Knauer.

## **Materia prima y materia segunda en el Discurso de Metafísica**

Prof. Francisco Martínez Mosquera  
Universidad Católica Argentina  
Ciudad Autónoma de Buenos Aires  
Argentina  
[franmartinezmosquera@gmail.com](mailto:franmartinezmosquera@gmail.com)

### **Hacia una recuperación de la noción de sustancia hilemórfica aristotélica**

Leibniz afirma que se ve obligado, casi que forzado, a restablecer las formas sustanciales aristotélicas en su filosofía. Tiene la expresa intención de volver a la noción aristotélica de sustancia hilemórfica para reformular la noción de sustancia y con ella corregir los errores que encontraba en las propuestas de sus contemporáneos, especialmente a la hora de interpretar la naturaleza del plano material de la realidad. Leibniz encuentra profundas contradicciones tanto en los planteos de Descartes como en los de Gassendi. Ambas propuestas presentaban problemas al ser analizados críticamente desde los principios naturales de la razón. Tanto la solución de pensar la materia como una única sustancia que se extiende por todo el vasto espacio como la reducción de todo cuerpo a ínfimas partículas indivisibles de una materia absolutamente sólida. La verdadera naturaleza de los cuerpos es para Leibniz infinitamente más compleja. Y su posible solución se encuentra en la reformulación de la noción de sustancia, recuperando su noción metafísica profunda donde en cada ser interviene necesariamente una forma sustancial y un principio material.

### **Críticas a la res extensa cartesiana**

En su lectura pormenorizada de los *Principios de la filosofía* de Descartes podemos encontrar una severa crítica leibnizana a la noción de la *res extensa* como un elemento primitivo, fundamental, de nuestra realidad. La síntesis de esta crítica reaparece, por ejemplo, en los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*:

Ahora bien, veo que muchos afirman audazmente que la extensión constituye la naturaleza común de la sustancia corpórea, aunque no lo he visto probado en ninguna parte; sin embargo, ni el movimiento o acción ni la resistencia o pasión se derivan de ella; ni las leyes naturales que se observan en el movimiento y en el choque de los cuerpos proceden de la mera noción de extensión, tal como he mostrado en otra parte. Y es que la noción de extensión no es una noción primera, pues se puede descomponer. En efecto, es necesario que lo extenso sea un todo continuo, en el que existan muchas cosas simultáneas. Además, la extensión, cuya noción es relativa, exige algo que se extienda o se continúe.<sup>629</sup>

La noción de *res extensa* puede y debe descomponerse en un análisis más profundo. Para que exista la extensión misma es preciso que a su vez exista “aquello que se extiende”. La noción de extensión es necesariamente relativa a las muchas cosas simultáneas que se despliegan por el mundo, formando el todo continuo que fundamenta la estructura del espacio en todas sus direcciones.

Dado que es preciso, también, dar cuenta del movimiento, la inercia y del choque entre los cuerpos, la supuesta noción primitiva de *res extensa* no presenta ninguna propiedad o característica intrínseca que permita dar cuenta de la acción que existe entre los cuerpos, ni siquiera de la resistencia que estos se ofrecen mutuamente en nuestra experiencia cotidiana. Las meras propiedades geométricas que componen la esencia de la materia sugeridas en la propuesta cartesiana, no son suficientes para dar cuenta del problema del movimiento.

Leibniz indica que aquello que se extiende ha de poseer en sí mismo los principios que rigen el movimiento, la acción, resistencia y pasión. Hace falta en la noción de extensión un principio ontológico constitutivo de la naturaleza de los cuerpos que tenga relación con la noción de fuerza -la forma sustancial. Ella posee la facultad de actuar y no es una mera entidad pasiva como es la *res extensa* del mecanicismo cartesiano. Hace falta este principio inherente a los seres que dé cuenta de la diferenciación entre las muchas cosas simultáneas que se extienden por el espacio, y que sea el fundamento de la inercia que posee cada cuerpo. La noción de extensión cartesiana solamente explica el estado actual de las posiciones de los cuerpos en el espacio, pero nada nos dice de su pasado ni su posible futuro.

---

<sup>629</sup> NE, 142.

## Críticas al atomismo materialista

Descartes no logra refutar satisfactoriamente a los atomistas.<sup>630</sup> Leibniz se considera a sí mismo un atomista, pero el suyo no era ciertamente del tipo clásico-mecanicista, como el de sus contemporáneos. Es decir, para Leibniz la naturaleza no está compuesta de corpúsculos atómicos, indivisibles, indestructibles y compuestos exclusivamente de materia. No hay indivisibles en la naturaleza corpórea, ya que implican una contradicción racional. Las críticas de Leibniz frente al atomismo materialista se centran en tres problemas fundamentales: el concepto de movimiento; el problema del fenomenismo; y la cohesión de los cuerpos.

En primer lugar, si el movimiento que percibimos entre los cuerpos se explica tal como lo pretenden los atomistas, es decir, por un cambio de contacto o proximidad inmediata entre los cuerpos, nunca podremos saber cuál de ellos es la cosa que se mueve.<sup>631</sup> La consecuencia final de esta postura implicaría un rechazo a la existencia del movimiento en sí, tal como han pretendido muchos filósofos. Si existe realmente el movimiento tiene que existir “algo” que, no solo cambie relativamente de situación respecto de otra cosa, sino que posea en sí mismo la causa del movimiento o cambio. La conclusión leibniziana es que debe existir una fuerza o forma sustancial inherente a todo cuerpo que dé cuenta de la relación de acción y pasión de éste con el resto de los cuerpos.<sup>632</sup>

En segundo lugar, el problema del fenomenismo consiste en que debe haber una diferencia ontológica real entre lo que percibimos -los fenómenos-, y aquello que constituye la fuente de los mismos y se nos da indirectamente a través de los fenómenos. La posición que erradica completamente esta distinción entre el fenómeno percibido y lo percibido en sí mismo, es la de Berkeley. En tanto que para la postura atomista, explicar nuestros fenómenos partiendo únicamente de entidades sólidas materiales, como son los átomos de Gassendi, implica caer en una redundancia circular que en última instancia no logra explicar realmente nada. Es preciso dar cuenta de la diferencia ontológica que existe entre la naturaleza fenoménica y las cosas en sí mismas.

Por último, la otra gran crítica leibniziana al atomismo materialista está dirigida a la cohesión de los cuerpos. ¿Qué hace que un cuerpo dado se mantenga como tal, con sus

---

<sup>630</sup> PF, 151.

<sup>631</sup> DM, 76.

<sup>632</sup> PF, 152.

partes vinculadas, en el devenir del tiempo? Para estos atomistas, la continuidad de los cuerpos compuestos, aquellos que tenemos a la vista, es solo aparente, y el único ser realmente continuo es el propio átomo. Así la cohesión que percibimos en los cuerpos se debe al vínculo que existe entre los átomos, producida mediante ganchos o garfios que logran formar un todo compuesto. Pero Leibniz insiste en que tiene que existir algún principio que dé cohesión al átomo mismo con su propio gancho, porque en última instancia lo único que se está haciendo es trasladar el problema de la cohesión de los cuerpos grandes a los cuerpos pequeños o atómicos.<sup>633</sup>

### **La propuesta leibnizana: un retorno a Aristóteles**

Leibniz pretende restablecer la verdadera filosofía corrigiendo los errores de sus contemporáneos, ofreciendo otra manera de concebir la naturaleza de la sustancia y, en consecuencia, del mundo natural que nos rodea. Retornará conscientemente a la noción de *ousía* aristotélica, de acuerdo con la cual toda sustancia real posee una constitución hilemórfica. Es así que la noción de sustancia corpórea esbozada a partir del período medio de su pensamiento requiere tanto de un principio de orden material, que corresponde a la naturaleza física y perceptible de los cuerpos, como de un principio formal que brinde cohesión, identidad y fundamente la dinámica fenoménica de todas nuestras representaciones o estados.

Aristóteles afirmaba que la materia es el principio a partir del cual algo está hecho. Leibniz, siguiendo al Estagirita, hace dos usos del concepto de materia, diferenciándola en materia prima y materia segunda. Debemos aclarar que el uso de la noción de materia prima tanto en el *Discurso de Metafísica* como en la correspondencia con Arnauld es prácticamente nulo, si bien el concepto de materia prima como pasividad originaria aparece al menos una vez en la correspondencia donde es denominada “potencia pasiva primitiva”.<sup>634</sup> No así el concepto de materia segunda, que aparece repetidas veces en la correspondencia. La materia “segunda” implica una materia prima. A partir de textos posteriores, como el *Speciem dynamicum*, y dada la influencia aristotélica presente en el desarrollo de su noción de sustancia, creemos que la noción de materia prima es

---

<sup>633</sup> PF, 180.

<sup>634</sup> Leibniz-Arnauld, p. 136. Aunque en la versión final de la carta Leibniz eliminó el texto.

fundamental. La importancia estructural de la noción de materia como principio pasivo esencial de la sustancia es clave para comprender cabalmente la naturaleza del cuerpo, y por ende, de la sustancia corpórea.<sup>635</sup>

### **Noción de materia prima**

La materia prima es el principio ontológico de orden metafísico que compone y completa las sustancias. Leibniz la llamará también “fuerza primitiva pasiva”.<sup>636</sup> Lo que Leibniz diferencia como primitivo pertenece a la naturaleza metafísica de la sustancia como tal, y su variante, la “fuerza derivativa”, corresponde a las fuerzas físicas y movimientos en el terreno de los cuerpos. Existe entre los estudiosos leibnizianos un gran problema interpretativo respecto al vínculo existente entre estas dos fuerzas pertenecientes a la sustancia. El problema principal radica en que el mismo Leibniz varía constantemente en torno a la relación que poseen estas dos fuerzas. Algunas veces la fuerza derivativa es considerada como *un modo* de la fuerza metafísica primitiva de la sustancia. Otras, y especialmente cuando trata el tema para ser publicado, como en el *Specimen dynamicum*, utiliza nuevas expresiones, afirmando que es una suerte de limitación o variación de la fuerza primitiva. Incluso en otros textos se refiere a la fuerza derivativa como una instancia dentro de una serie, donde la fuerza primitiva indicaría la ley general y la derivativa las diversas instancias que acontecen fenoménicamente.

A nuestro entender, el problema debería resolverse atendiendo a la crucial noción de concomitancia entre los fenómenos y sus fundamentos metafísicos. Cuando hacemos referencia al plano metafísico de las sustancias debemos hacerlo en términos de forma sustancial, materia prima, fuerzas primitivas activas y pasivas. Pero estos términos no deben ser utilizados para explicar los fenómenos. Al pasar al plano de los cuerpos y sus

---

<sup>635</sup> En nuestra interpretación de la sustancia corpórea seguimos en líneas generales la propuesta de Phemister (2005). La idea central consiste en asignarle un rol central a la noción de materia prima en la metafísica leibniziana de la sustancia. El realismo de los cuerpos se debe a que estos no serían el resultado de un agregado de almas o monadas, sino más bien de otras infinitas sustancias corpóreas. La diferencia radical con la lectura de un Leibniz idealista, liderada entre otros por Adams (1994), es el hecho de que la sustancia completa efectivamente creada, la unidad de la entelequia con su materia prima, es una sustancia corpórea y no una monada interpretada como un alma desligada de todo cuerpo.

<sup>636</sup> El desarrollo de la noción de sustancia como “fuerza” -e incluso con el término de “poder”-, con sus correspondientes diferenciaciones entre fuerzas activas y pasivas, y su doble naturaleza físico/metafísica, es desarrollada en detalle por Leibniz en su *Speciem dynamicum* de 1695. En los textos de nuestra investigación encontramos que estas nociones empiezan a cobrar cierta relevancia explicativa recién hacia el final de la correspondencia con Arnauld.

causas, allí debemos utilizar el lenguaje consiguiente de alma -fuerza activa que representa lo que sucede en su cuerpo-, materia segunda, fuerzas derivativas activas y pasivas. Lo esencial es que no existe injerencia “real” alguna entre estos planos, sino más bien una causalidad de concomitancia, donde lo que sucede en uno es expresión del otro. Las fuerzas de índole metafísico que componen las sustancias solo pueden ser comprendidas por la mente y su capacidad de abstracción, en cambio las fuerzas físicas son aquellas que perciben nuestros sentidos por nuestras propias acciones en el universo y la resistencia al movimiento que ejercen los cuerpos entre sí.

La composición hilemórfica de las sustancias requiere de un principio de carácter pasivo que complete el principio activo primitivo. Ambas, materia prima y forma sustancial, se requieren mutuamente para existir, y ellas dos conforman la unidad completa de cada sustancia.

Las sustancias como mundos apartes deben expresar todo lo que existe, y es por eso que en ellas tiene que existir una suerte de referencia innata a todo lo que se encuentra “afuera”. La materia prima cumple este rol.

La relación entre fuerza activa y pasiva inherente a las sustancias es una manifestación de la dinámica interna de cada ser creado, y ello tiene su razón de ser en la existencia activa de todas las sustancias que participan de la misma creación. Que las diversas expresiones se acomoden entre sí se debe a que aquello que es activo en una sustancia, tiene su respectiva correspondencia en el carácter pasivo de las otras. La absoluta economía de recursos creativos para producir el mayor efecto posible se da de esta manera.<sup>637</sup> Por un lado, un principio activo donde queda identificado aquello que pertenece “exclusivamente” a cada sustancia, su respectiva expresión universal singular, y por otro lado, completando la sustancia en cuestión, un principio pasivo que es manifestación de todo “lo ajeno”.

La única sustancia que no posee un principio material en su constitución es Dios, ya que es un acto o forma pura, careciendo de toda pasividad, y en consecuencia, de todo cuerpo físico. Nada lo limita. Dios expresa todo y cada aspecto de la realidad en su máxima posibilidad

---

<sup>637</sup> DM, 80: “decreto divino de producir siempre su efecto por las vías más fáciles y más determinadas”.

Si se entendiese por el término de materia algo que sea siempre esencial a la misma sustancia, podría tomarse, en el sentido de algunos escolásticos, como la potencia pasiva primitiva de una sustancia, y en este sentido la materia no sería extensa ni divisible, bien que constituiría el principio de divisibilidad o de lo que de ella aparece en la sustancia.<sup>638</sup>

La materia prima, como algo esencial a la sustancia, es el principio de su divisibilidad, fundamento que da razón de las diferencias que existen entre ella y las otras sustancias. Esto significa, a nuestro entender, que la existencia de una fuerza pasiva primitiva resistente a la acción de cada forma es la que posibilita la efectiva diferenciación entre las sustancias. Pero no es ella la que ejerce la diferenciación, la que le da el ser determinado a cada sustancia. Ella es principio de aquello que aparece a la sustancia, podríamos decir que ella dispone y la forma actualiza.<sup>639</sup>

Siguiendo esta línea de interpretación, todas las sustancias deberían poseer la misma fuente de materia prima en su constitución.<sup>640</sup> Sin materia prima las sustancias serían pura forma, nada les ofrecería resistencia, y eso implicaría una contradicción, dado que nada las diferenciaría de Dios. La materia prima es la razón que las separa de Dios mismo.

Si en cada sustancia creada no existiese materia prima, como pasividad innata, el desarrollo activo y potencial de las otras sustancias, las respectivas expresiones de cada sustancia no podrían ni tendrían que acomodarse entre sí. Por ello tiene que existir en ellas un principio que abarque todo lo que ellas “no son” actualmente, y a su vez un principio que abarque todo lo que ellas “pueden ser”. Y a nuestro entender ese es el rol de la materia prima. Podríamos decir que, si bien Leibniz no afirma esto, es ella la que conecta y vincula “internamente” todas las sustancias entre sí. Externamente, todas las sustancias y sus expresiones se vinculan por la acción directa de un mismo Dios. La expresión de la materialidad de las sustancias en la dinámica de los cuerpos (el continuo del universo fenoménico) evidencia esta interconexión de todas las sustancias. La hipótesis de la concomitancia requiere que exista, en cada sustancia, un principio ontológico de naturaleza

---

<sup>638</sup> Leibniz-Arnauld, p. 136.

<sup>639</sup> DM, 89: “Es menester también que el alma sea afectada efectivamente de cierto modo cuando piensa en algo, y tiene que haber en ella de antemano, no sólo la potencia pasiva de poder ser afectada así, la cual está ya totalmente determinada, sino además una potencia activa, en virtud de la cual ha habido siempre en su naturaleza señales de la futura producción de ese pensamiento y disposición a producirlo en su tiempo.”

<sup>640</sup> (Phemister 2005, p. 51).

pasiva, donde las existencias “ajenas” tengan su debida presencia efectiva y así sea posible que cada una se relacione con el resto, dado que no tienen entre sí una relación causal.

Pero la materia prima no debe ser confundida con la *res extensa* cartesiana. La materia prima no es divisible. Más bien es una suerte de principio metafísico que nuestra mente encuentra en su análisis de la composición de una sustancia, y, por ende, pertenece a la esencia de cada ser creado. No es ella la extensión material que se presenta espacialmente en el universo. Ella es la fuerza primitiva que ofrece resistencia a la actualización de la forma sustancial. Podríamos decir que es el costado “oscuro” de cada sustancia, y como nada proviene de afuera, es la razón de ser de sus percepciones confusas.

Una sustancia que es de una extensión infinita, en tanto que lo expresa todo, resulta limitada por el modo más o menos perfecto de su expresión. Así es como puede comprenderse que las sustancias se impidan o se limiten unas a otras.<sup>641</sup>

Si nuestro análisis es correcto, la extensión potencial de la materia prima debe ser infinita. En primer lugar, las sustancias son efectos de su causa. Y dado que la causa de las sustancias es una sustancia infinita, las mismas han de poseer una dimensión de carácter infinito. Como hemos dicho, esto se conecta con el hecho de que las sustancias expresan el universo entero y poseen infinitas relaciones que se extienden tanto a todas las sustancias creadas, infinitas, como a su creador, el ser infinito. Todo ello de alguna manera tiene que estar presente en la sustancia. Dado que la materia segunda que compone el mundo material es infinita, debe tener su causa y fundamento en su esencia metafísica, la materia prima.

El cuerpo físico de cada sustancia es expresión de su constitución metafísica. Que cada cuerpo posea su respectiva unidad, proviene de la acción de su forma. Todo este proceso se encuentra en constante desarrollo perfectivo donde las sustancias corpóreas que integran el cuerpo de una sustancia solo lo hacen por un tiempo. Por ello Leibniz afirma que el cuerpo físico no pertenece a la esencia fundamental de la sustancia, porque este irá cambiando constantemente, en función del perfeccionamiento que vaya adquiriendo su forma. Pero el cuerpo sí le pertenece a la sustancia durante cierto tiempo.

Una manera posible de pensar la relación entre la materia prima y la forma sustancial sería entender que, en su devenir expresivo, la sustancia va progresiva y dinámicamente actualizando su materia prima. Pero la sustancia no puede desplegar o

---

<sup>641</sup> DM, 71.

actualizar todas sus perfecciones de una vez para siempre. Es preciso un desarrollo de todas sus perfecciones en el devenir del tiempo. Y esto sucede porque sus perfecciones tienen una estrecha relación con el resto de las sustancias que la acompañan en su formación. Ellas hacen las veces de razón concomitante de sus perfecciones. La materia prima aquí sería el principio metafísico que no permite que la forma se “extienda” y abarque el infinito de perfecciones posibles. Su progreso perfectivo requiere del desarrollo del tiempo, de la sucesión de estados que asciendan en claridad. La resistencia metafísica que existe entre las sustancias queda expresada en la resistencia que observamos en el plano físico de los cuerpos; las fuerzas derivadas siendo siempre expresión física de las fuerzas primitivas.<sup>642</sup> Sin esta resistencia, que se ve reflejada en el plano físico, la sustancia creada se asimilaría con la sustancia divina que expresa todo con absoluta claridad, y a nuestro entender no habría manera de distinguir las.

La sustancia creada implica siempre un punto de vista acotado, una cierta finitud. Pero en su expresión se da la totalidad universal de las cosas. Es así como Leibniz llegó a su conclusión de que en toda representación tiene que existir un infinito de pequeñas percepciones de las cuales no podemos aperecernos. Todas ellas componen el terreno de la confusión a la que está sometida toda sustancia creada por el simple hecho de poseer en su constitución un principio pasivo. Su expresión debe extenderse a todo, y no solamente a las sustancias corpóreas que la forma actualiza formando un cuerpo. La finitud de la sustancia está marcada, entonces, por la acción de su forma que se extiende a ciertas sustancias con mayor claridad que a otras. Lo que las sustancias perciben con mayor claridad se relaciona directamente con su cuerpo. Todo el resto es expresado confusamente.

### **Noción de materia segunda**

La noción de materia segunda se refiere al cuerpo tal como normalmente lo percibimos fenoménicamente, es decir, el cuerpo extenso dotado de una masa, impenetrabilidad, inercia, volumen, movimiento, etc. Como expresión de la materia prima de cada sustancia, la materia segunda que compone el cuerpo tiene que poseer una naturaleza infinita. En la misma intervienen infinitas sustancias corpóreas. Pero hay que destacar que el hecho de que un cuerpo sea un agregado de sustancia no implica que las

---

<sup>642</sup> (Garber 2009, p. 142).

mismas sean partes de ese cuerpo. Una sustancia nunca se compone de otras sustancias. Es decir, las sustancias corpóreas son el fundamento del cuerpo de una sustancia.

Cuando Leibniz habla de la materia como materia segunda se refiere a la extensión física, fenoménica, de cada cuerpo, sin considerar las formas sustanciales que en ella intervienen.

Si se toma por materia de la sustancia corpórea, no la masa sin formas, sino una materia segunda, que es la multitud de sustancias cuya masa es la del cuerpo entero, puede decirse que estas sustancias son partes de esa materia, así como las que entran en nuestro cuerpo forman parte de él; pues nuestro cuerpo es la materia y el alma es la forma de nuestra sustancia.<sup>643</sup>

La masa física de un cuerpo proviene de la sustancialidad de su materia segunda, de la presencia de fuerzas activas formando parte de la materia. Pero la masa que experimentamos con su determinada magnitud, peso, movimiento, etc., es decir, la naturaleza física que se extiende por el espacio, posee esencialmente una naturaleza de orden fenoménico. La misma siempre es el resultado de la existencia de infinitas sustancias corpóreas diversamente coordinadas. Lo que entendemos por materia en tanto cuerpo físico es, en la filosofía de Leibniz, algo que “resulta de”, es decir, un fenómeno que tiene su fundamento en la realidad sustancial más fundamental.

La absoluta profundidad de todo fenómeno, al ser una expresión de una porción de materia, se debe a que cada pequeña parte está integrada por infinitas sustancias corpóreas, donde cada una posee a su vez su respectivo cuerpo, estableciéndose así una jerarquía organizada de sustancias que se extienden *ad infinitum*.<sup>644</sup>

La materia segunda es la manifestación física, de carácter fenoménico, de una realidad metafísica. De aquí la grave crítica a la noción de extensión cartesiana que considera la materia como una sustancia en sí misma. Lo que se extiende por el espacio es un resultado fenoménico, y no una existencia primitiva. La extensión se presenta en cada sustancia desde una situación particular, ligada a su forma sustancial. De aquí la noción leibniziana del espacio como un orden de sustancias simultáneas que coexisten: “Toda la

---

<sup>643</sup> Leibniz-Arnauld, p. 136.

<sup>644</sup> (Raffo Quintana, 2016).

materia debe estar llena de sustancias animadas o por lo menos vivas (...) y que no hay partícula de materia en la cual no se encuentre un mundo de una infinidad de criaturas”.<sup>645</sup>

Cada partícula de materia incluye un infinito de sustancias corpóreas en su fundamento, esencialmente vivas al poseer un alma o forma que expresa el universo entero desde su propia perspectiva. Lo que nosotros percibimos es “la superficie” que se presenta como un continuo que se despliega en todas direcciones de manera infinita, es decir, tan “lejos” como se quiera. La continuidad de la materia se debe a nuestra unidad perceptiva, dado que somos una unidad y poseemos una sola representación, y no a la efectiva continuidad de la materia como tal. Percibimos, desde nuestra capacidad representativa, el resultado de la influencia ideal que todas las sustancias, por el mero hecho de existir, tienen sobre nosotros.<sup>646</sup> Infinitas realidades atómicas que conforman la creación. Por ello la materia se encuentra dividida en acto *ad infinitum*.

Las sustancias corpóreas que componen el fundamento de la materia segunda de un cuerpo son las sustancias subordinadas. Sub-ordinadas significa que están ordenadas por debajo de la acción de una entidad superior. Todo cuerpo orgánico, como la palabra indica, está organizado en torno a una cierta forma, donde una infinidad de cuerpos más pequeños integran y se ordenan en función de una totalidad superior. El orden no es aplicado como una fuerza física del alma sobre el cuerpo, sino más bien es un orden de naturaleza metafísica. Leibniz nos dice que el mismo fue “establecido expresamente por el orden de la primera creación”,<sup>647</sup> donde a una cierta alma le conviene cierto cuerpo durante un período de tiempo determinado.

Cada sustancia corpórea, con su alma y su cuerpo, forma parte de un orden jerárquico absolutamente interrelacionado creado por Dios. Las sustancias corpóreas son máquinas divinas.<sup>648</sup> Una suerte de infinito sistema piramidal que tiene por cabeza un único Dios, donde cada sustancia creada es una suerte de espejo de esa creación, y cada sustancia

---

<sup>645</sup> Leibniz-Arnauld, p. 145.

<sup>646</sup> Leibniz-Arnauld, p. 134: “yo sostengo que el número de almas, o por lo menos de formas, es completamente infinito, y que, siendo la materia infinitamente divisible, no puede señalarse en ella ninguna parte, por pequeña que sea, que no contenga cuerpos animados, o, por lo mejor, dotados de una entelequia primitiva, o (si me permitís el uso tan general del nombre de vida) de un principio vital, es decir, de sustancias corpóreas, de todas las cuales puede decirse en general que son vivas.”

<sup>647</sup> Leibniz-Arnauld, p. 154.

<sup>648</sup> (Smith 2011, p. 135). En el trabajo de Smith podemos encontrar una lectura de la ontología fundamental leibniziana basada en que cada cuerpo real es una criatura viva, compuesto de una física de fuerzas activas, fundadas en un profundo convencimiento teológico que hace de cada sustancia una suerte de máquina divina.

domina como un pequeño dios (*petit dieu*), un infinito de sustancias subordinadas, formando un universo de espíritus y cuerpos interrelacionados.

Esta sociedad o república general de los espíritus bajo este soberano monarca es la parte más noble del universo y está compuesta de otros tantos pequeños dioses bajo este gran Dios. Pues puede decirse que los espíritus creados no difieren de Dios sino de lo más a lo menos, de lo finito a lo infinito.<sup>649</sup>

Nosotros, los humanos, en tanto que somos sustancias corpóreas, somos necesariamente un ínfimo, pero esencial, integrante de un orden superior. Y este orden u organismo, a su vez, es parte de uno incluso “mayor” o “superior”, y así la realidad se extiende de manera fractal *ad infinitum*, tanto “hacia arriba” como “hacia abajo”.<sup>650</sup>

## **BIBLIOGRAFIA**

- Adams, R. M. (1994), *Leibniz. Determinist, Theist, Idealist*, New York & Oxford: Oxford University Press.
- Descartes, R. (1959), *Sobre los principios de la Filosofía*, Madrid: Gredos. [Citado como PF]
- Garber, D. (2009), *Leibniz: Body, Substance, Monad*, Oxford: Oxford University Press.
- Leibniz, G. W. (1992), *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, Madrid: Alianza Editorial. [Citado como NE].
- Leibniz, G. W. (1946), *Correspondencia con Arnauld*, Buenos Aires: Ed. Losada S. A. [Citado como Leibniz-Arnauld].
- Leibniz, G. W. (1982), *Discurso de Metafísica*, Madrid: Alianza Editorial. [Citado como DM].
- Phemister, P. (2005), *Leibniz and the Natural World. Activity, Passivity and Corporeal Substances in Leibniz' Philosophy*, Springer: Dordrech.

---

<sup>649</sup> Leibniz-Arnauld, p. 143.

<sup>650</sup> No debemos concluir por extrapolación que todo el universo es un gran animal u organismo (como sostenía el neoplatonismo) animado por un espíritu universal, que podríamos identificar con Dios. Esto es algo que Leibniz niega expresamente, justamente por las connotaciones espinosistas que conlleva. Leibniz en algún momento se pregunta si la tierra como tal podría ser un organismo, pero rechaza esa idea. La tierra y otros planetas son meros agregados. Eso no implica que no podamos ser parte de agregados cada vez mayores.

- Raffo Quintana, F. (2016), Continuo e infinito. Influencias y génesis del tratamiento leibniziano del laberinto del continuo, Buenos Aires: UNLP. Tesis doctoral.
- Smith, J. E. (2011), Divine Machines. Leibniz and the Sciences of Life, Princeton & Oxford: Princeton University Press.

## **V. Teoría del conocimiento y filosofía de la matemática**

# Leibniz y los *Elementos* de Euclides en los Escritos sobre la Característica Geométrica de 1679-1680

Jorge Alberto Molina

Universidade Estadual de Rio Grande do Sul

Jorge-molina@uergs.edu.br

## 1. Introducción

En los últimos cincuenta años se publicaron muchos trabajos sobre la crítica de Leibniz a la exposición de la Geometría en los *Elementos* de Euclides.<sup>651</sup> Además, en 1995 Echeverría y Parmentier editaron, traducidos al francés y comentados, textos leibnizianos, la mayoría escritos entre 1679 y 1680, sobre la característica geométrica.<sup>652</sup> Esos textos muestran el pensamiento de Leibniz de ese período acerca de cómo debía ser expuesta la Geometría desde una perspectiva fundacionalmente satisfactoria. Presentamos a continuación lo que se concluye de ellos. Primero, Leibniz quiso expresar las proposiciones y las demostraciones geométricas por medio de un lenguaje formal, semejante al que encontramos en las teorías formalizadas de lo que llamamos hoy Metamatemática. Ese lenguaje, al que le dio el nombre de característica geométrica, debía servir también como medio de descubrimiento de nuevas verdades geométricas. Segundo, la característica geométrica haría dispensables los diagramas como medios de prueba.<sup>653</sup> Tercero, la característica geométrica era una realización parcial de un proyecto más amplio de Leibniz que consistía en la construcción de un lenguaje filosófico universal como medio de exposición de las diversas ciencias, de cálculo, de prueba, de comunicación del saber y de adquisición de nuevos conocimientos en cualquier área: la característica universal. Cuarto, Leibniz no presentó una versión definitiva de su característica geométrica, escribiendo sucesivos bosquejos de su proyecto. Quinto, asociada a la característica geométrica, Leibniz intentó desarrollar una nueva disciplina, el *Analysis Situs*, donde anticipó nociones de la

---

<sup>651</sup> Por ejemplo Knecht (1974), Echeverría (1991), Echeverría y Mora (2016), De Risi (2007).

<sup>652</sup> (Leibniz 1995).

<sup>653</sup> Pero la utilidad principal de la característica consiste en las conclusiones y en los razonamientos que se pueden hacer por medio de las operaciones sobre los caracteres, que no podrían ser expresados por medio de figuras (y menos todavía por modelos) sin multiplicarlas y sin hacerlas confusas usando un grande número de puntos y de líneas. (Leibniz 1995, p. 258-259. Traducción nuestra).

Topología general. Sexto, la característica geométrica debía servir para exponer de una forma fundacionalmente correcta la Geometría, superando los *Elementos* de Euclides. Séptimo, los textos de Leibniz sobre la característica geométrica permanecieron desconocidos para la mayoría de los matemáticos de la Edad Moderna. Sin embargo, Huygens conoció una de las versiones más elaboradas del proyecto leibniziano y no demostró interés en él. Todo esto parece estar suficientemente establecido.

No pretendemos aquí discutir en qué medida Leibniz habría anticipado tópicos de la Matemática contemporánea sino comparar la característica geométrica de Leibniz con otros proyectos en la Edad Moderna que se proponían completar, en una forma fundacionalmente satisfactoria, las lagunas observadas en los *Elementos* de Euclides. Nos apoyaremos en algunos trabajos, publicados en estos últimos años, sobre los *Elementos* de Euclides y su recepción en la Edad Moderna. El artículo “The development of Euclidean axiomatics” de V. de Risi,<sup>654</sup> muestra que en los siglos XVI y XVII circularon diferentes ediciones de los *Elementos*, las cuales divergían entre sí en relación con la lista de axiomas y postulados. Varias de esas ediciones contienen correcciones y añadidos a las pruebas dadas por Euclides. No había en aquella época una edición canónica de los *Elementos*, aunque algunas eran más conocidas que otras, como las dos versiones de Clavius y la de Comandino. Otro trabajo que destacamos es “The Euclidean diagram”, de K. Manders.<sup>655</sup> En ese texto su autor investiga el papel que tienen los diagramas en las pruebas de Euclides y da una respuesta plausible a la siguiente cuestión: ¿cómo explicar que los métodos diagramáticos de los *Elementos* no lleven a concluir afirmaciones falsas? En este trabajo nos limitaremos a considerar preferencialmente los textos leibnizianos sobre la característica geométrica reunidos en la edición de Echeverría y Parmentier mencionada antes.

## **2. La recepción de los *Elementos* de Euclides en la primera modernidad**

Las versiones de los *Elementos* de Euclides que circulaban en la Edad Moderna diferían de la edición de Heiberg, que es aquella a partir de la cual se han hecho las traducciones contemporáneas más conocidas, como la de Heath al inglés<sup>656</sup> y la de Vitrac al

---

<sup>654</sup> (De Risi 2016).

<sup>655</sup> (Manders 2008).

<sup>656</sup> (Euclides 1956).

francés.<sup>657</sup> Mientras que la versión de Heiberg pretende ser una reconstrucción fiel del texto de Euclides, muchas versiones de los *Elementos* en la Edad Moderna tenían más bien el propósito de corregirlos y aclararlos, agregando desarrollos que no estaban en el original. Leibniz usó, entre otras ediciones, las de Clavius, la de Barrow y la de Herlinus y Dasypodius.<sup>658</sup> Para comprender los *Elementos*, fue de suma importancia el hecho de que en Europa Occidental, durante el Renacimiento, se redescubriera el *Comentario al libro I de los Elementos de Euclides* del filósofo neoplatónico Proclo. El original griego del *Comentario* fue publicado en 1533, y su traducción al latín apareció en 1560. Leyendo el texto de Proclo sabemos que, ya en la Antigüedad, los geómetras griegos posteriores a Euclides propusieron correcciones a los *Elementos*. Heron habría considerado superfluos los axiomas 4 y 5.<sup>659</sup> El axioma 4 afirma que cosas que coinciden son iguales, y el axioma 5 que el todo es mayor que cualquier parte suya. También a partir del texto de Proclo, sabemos que hubo geómetras que intentaron probar el postulado 4 de los *Elementos* que afirma que todos los ángulos rectos son iguales, y el postulado 5, el famoso postulado de las paralelas.<sup>660</sup> El propio Proclo introdujo modificaciones y añadidos a las pruebas dadas por Euclides. Discutió las definiciones dadas por Euclides, entre ellas, la definición de ángulo como inclinación de dos líneas.<sup>661</sup>

Una lista de críticas hechas en la Edad Moderna a los *Elementos* de Euclides y, en general, a la forma de proceder de los geómetras, se encuentra en la cuarta parte, capítulo 9 de la obra *La Lógica o arte de pensar* de Arnauld y Nicole.<sup>662</sup> Arnauld mismo escribió unos *Nuevos Elementos de Geometría* donde quiso presentar todo el contenido de la Geometría plana elemental de una forma diferente a la de Euclides.<sup>663</sup> Los autores de *La Lógica* hicieron las críticas siguientes. Primero, las definiciones euclidianas de ángulo y de proporción son defectuosas, pues Euclides define un ángulo como la inclinación entre dos rectas, y en la proposición I, 9 de los *Elementos* indica cómo dividir un ángulo en partes iguales, siendo claro que ahí no divide una inclinación sino una superficie. Además, la

---

<sup>657</sup> (Euclides 1990).

<sup>658</sup> (Echeverría y Mora 2016, p. 106).

<sup>659</sup> Numeraremos los principios y las proposiciones de los *Elementos* según están ordenados en la edición inglesa de Heath.

<sup>660</sup> (Proclo 1970, pp. 147-151).

<sup>661</sup> (Proclo 1970, pp. 98-104).

<sup>662</sup> (Arnauld y Nicole 2014, pp. 570-582).

<sup>663</sup> (Pascal, Arnauld, de Nonancourt, 2009).

definición euclidiana de proporción no permite distinguir entre proporciones geométricas y aritméticas. Segundo, Euclides prueba cosas que no debería probar por ser obvias, por ejemplo, la proposición I, 20 que afirma que un lado de un triángulo es menor que los otros dos. Esta proposición se seguiría de que una línea recta es la distancia más corta entre dos puntos. Tercero, Euclides usa muchas veces pruebas por reducción al absurdo. Esas pruebas fuerzan la mente a aceptar la proposición que se quiere demostrar sin aclarar por qué esa proposición es verdadera. Finalmente, critican el orden de exposición de los *Elementos*. Euclides no respeta el orden natural que va de los géneros a las especies y consiste en comenzar por las cosas más simples y más generales para pasar enseguida a las más compuestas y particulares. Por ejemplo, Euclides realiza construcciones sobre rectas, justificadas a partir de propiedades de los triángulos, cuando divide en dos partes iguales una recta (proposición I, 10), y cuando levanta una perpendicular a una recta dada desde un punto suyo (proposición I, 11). Pero el concepto de triángulo presupone el concepto de recta, lo que se ve inmediatamente al considerar la definición euclidiana de esa figura (def. 19). Además, el texto de Euclides debería comenzar con el libro V de los *Elementos*, pues éste expone una teoría general de las proporciones que se aplica tanto a las cantidades geométricas cuanto a las cantidades aritméticas. De hecho, en sus *Nuevos Elementos de Geometría*, Arnauld inició su exposición desarrollando esa teoría.

Leibniz tampoco se mostró satisfecho con varias de las definiciones euclidianas. Definió el ángulo de una manera semejante a la que encontramos en los *Nuevos Elementos* de Arnauld, a través de la noción de proporción. Tampoco estaba de acuerdo con el orden de exposición de los *Elementos*. Pero de ninguna forma hubiera criticado a Euclides por querer probar cosas aparentemente obvias, pues ya en un escrito de su juventud, *Demostración de las proposiciones primarias*, quiso demostrar el axioma euclidiano de que el todo es mayor que la parte.<sup>664</sup> En muchos de los ensayos de 1679-1680 sobre la característica geométrica se propuso probar el axioma de que dos líneas rectas no encierran una superficie.<sup>665</sup>

---

<sup>664</sup> (A, VI 2, 482-484).

<sup>665</sup> Cf. Leibniz (1995, pp. 257-260). Este axioma es requerido en la demostración de la proposición I,4 de los *Elementos*. Parece no haber estado en la versión original de Euclides y sido añadido en la Antigüedad tardía (De Risi 2016, sección 1.2.1; Proclo 1970, p. 154).

Sabemos que Leibniz conoció la *Lógica* de Arnauld y Nicole, como también los *Nuevos Elementos de Geometría* de Arnauld.<sup>666</sup> Además, leyó y anotó un bosquejo de Pascal sobre la Geometría elemental. Los fragmentos que se conservaron de ese bosquejo de Pascal fueron publicados con el título de *Introducción a la Geometría*.<sup>667</sup> Ahí Pascal define a la Geometría como la ciencia que trata del espacio. En parte ninguna de los *Elementos* Euclides dice cuál es el tema de la Geometría. Proclo es más explícito con relación a eso. En su *Comentario* afirma:

Entre los objetos de la investigación geométrica están los triángulos, cuadrados, círculos, figuras y magnitudes en general y sus bordes; otros temas son las propiedades inherentes en ellos, sus partes, razones y contactos, sus igualdades, excesos y deficiencias cuando una es colocada al lado de la otras, y cosas de ese tipo.<sup>668</sup>

Aristóteles distinguió en los *Segundos Analíticos*<sup>669</sup> la Aritmética de la Geometría, dando a entender que la Aritmética se ocupa de las cantidades discretas (números) y la Geometría de las continuas (magnitudes). En su *Física*<sup>670</sup> afirmó que un continuo es infinitamente divisible y no puede ser compuesto a partir de puntos, esto es, de unidades. La caracterización de la Geometría como ciencia del espacio apareció en el siglo XVI, y quien la propuso fue Francesco Patrizzi en su libro *Della nuova geometria* de 1587. Este humanista afirmó que la Geometría no trata de formas que son abstraídas de los objetos de la Naturaleza (como lo pensaba la tradición aristotélica) o están en el intelecto o en la imaginación, sino que trata del espacio.<sup>671</sup>

En su *Introducción a la Geometría*, Pascal introdujo una serie de principios para justificar inferencias de los *Elementos* que los geómetras de su época consideraban no estar justificadas. Por ejemplo, en la prueba de la proposición I,1, que trata de la construcción del triángulo equilátero, Euclides no dice por qué las dos circunferencias usadas en esa construcción se cortan. Para justificar ese paso, Pascal asume como un principio que, si una

---

<sup>666</sup> (Leibniz 1977, pp. 488-489).

<sup>667</sup> (Pascal, Arnauld, de Nonancourt 2009, pp. 86-90).

<sup>668</sup> (Proclo 1970, p. 47).

<sup>669</sup> Aristóteles, *Anal. Post.*, 75b 1-5.

<sup>670</sup> Aristóteles, *Phys.*, 231a 21-29.

<sup>671</sup> (De Risi 2016, 2.8).

circunferencia pasa por dos puntos, uno dentro de un círculo y otro fuera de él, lo corta en dos puntos y solamente en dos.

Pelletier de Mans también hizo observaciones a los *Elementos*. En su comentario *In Euclidis Elementa geometrica demonstrationum Libri sex* de 1557, observó que la prueba dada por Euclides de la proposición I, 4 procede superponiendo una figura sobre otra. Pero esa forma de probar, afirmó Pelletier, sería propia de la Mecánica y no de la Geometría<sup>672</sup>, pues la Mecánica, que es parte de la Física, presupone el movimiento de los cuerpos, mientras que la Geometría trata de entes inmóviles.<sup>673</sup> Además, en la demostración de I, 4 parece ser necesario el axioma adicional, no citado por Euclides, de que dos líneas rectas con extremos comunes no encierran un espacio. Pelletier se mostraba así de acuerdo con el principio aristotélico de que no debemos probar una proposición de una disciplina, en este caso la Geometría, usando conceptos pertenecientes a otra ciencia, la Mecánica.<sup>674</sup> La crítica de Pelletier puede ser extendida a cualquier intento de definir las entidades geométricas por movimiento. Sin embargo, veremos que Leibniz definió, en varios manuscritos, la recta, el plano y los sólidos por medio del movimiento.

Otras críticas a los *Elementos* se originaron a partir de que algunas demostraciones contenidas en esa obra, como la de la proposición I, 32, no son demostraciones por la causa, si por causa entendemos las cuatro causas de Aristóteles. En su *Comentario*, Proclo se ocupó de esa crítica.<sup>675</sup> Distinguió entre dos tipos de demostraciones: la demostración perfecta y la demostración por signos. La demostración perfecta establece su conclusión por medio de definiciones usadas como términos medios. Pero ése no es el caso de la demostración de I, 32. Hubo escolásticos que, debido a esas divergencias entre la concepción de ciencia deductiva de los *Segundos Analíticos* y la exposición euclidiana, concluyeron que la Geometría no podía ser considerada una ciencia. Todo eso originó un gran debate en los siglos XVI y XVII conocido como la *Quaestio de certitudine mathematicarum scientiarum*.<sup>676</sup>

---

<sup>672</sup> (Pascal, Arnould, Nonancourt 2009, p. 383, n. 78).

<sup>673</sup> En este punto Pelletier estaba de acuerdo con la tradición aristotélica. Aristóteles en *Metafísica* K7 afirma que la Física trata de seres que tienen en sí mismos el principio de su movimiento, mientras que las matemáticas tratan de seres inmóviles, que no tienen una existencia separada independiente pues existen por abstracción.

<sup>674</sup> Aristóteles, *Anal. Post.*, 75a 35-75b 20.

<sup>675</sup> (Proclo 1970, pp.161-162).

<sup>676</sup> (Mancosu 1996, pp.24-28).

### 3. Demostración y diagramas

Vamos a distinguir dos conceptos: *prueba* y *demostración*. Para hacer esta distinción nos apoyamos en el análisis por Proclo de la estructura de las *pruebas* geométricas en los *Elementos*.<sup>677</sup> Proclo examina la prueba de la proposición I, 1 para después generalizar su análisis a todas las demás. En esa proposición se pide construir sobre una línea recta finita un triángulo equilátero. Es una proposición donde se trata de construir algo o de efectuar una operación sobre un objeto geométrico dado. Proclo llama a este tipo de proposiciones *problemas*. Son problemas, entre otros, I, 10 y I, 11, mencionados en la sección anterior. En otras proposiciones se trata de probar que un objeto geométrico tiene una determinada propiedad. Proclo llama esas proposiciones *teoremas*. Son ejemplos de teoremas la proposición I, 17, que afirma que cualquier triángulo tiene dos ángulos cualesquiera tomados juntos menores que dos rectos y la I, 18, que dice que en todo triángulo a mayor lado se opone mayor ángulo. En toda *prueba* de una proposición, dice Proclo, encontramos: el *enunciado*, que establece lo que es dado (una línea recta finita) y lo que se busca hacer (construir sobre esa línea un triángulo equilátero), la *exposición*, donde se toma lo que es dado (una línea recta finita) y se lo prepara para un uso posterior, la *especificación*, donde se establece lo que es buscado (construir un triángulo equilátero), y la *construcción*, donde se agrega a lo dado lo que falta para poder encontrar lo que es buscado. En la proposición I, 1, la construcción consiste en trazar, con centro A y radio AB, un círculo, y después trazar con centro B y radio AB otro círculo. La construcción de los dos círculos está justificada por el postulado 3 de los *Elementos*. Los dos círculos se cortan en un punto C.<sup>678</sup>

C

---

<sup>677</sup> (Proclo 1970, pp. 157-164).

<sup>678</sup> Que esos dos círculos se corten es un asunto controvertido. Ya en la Edad Moderna se observó eso. Pascal en su *Introducción a la Geometría* pone esa afirmación entre los principios de la Geometría (Pascal, Arnould, de Nonancourt 2009, p. 90).

---

A

B

A continuación, se une C con A y C con B, quedando construido un triángulo. Que podamos trazar una línea de un punto cualquiera a otro punto está justificado por el postulado 1. Resta mostrar que el triángulo así construido es equilátero. Entramos en la *demostración* propiamente dicha. Ella procede a partir de los axiomas, de las definiciones y de las proposiciones previamente probadas. BC y BA son iguales porque C y A están en el círculo de centro B y radio BA. AB y AC son iguales porque B y C están en el círculo de centro A y radio AB. Luego BC y AC son iguales a la misma línea AB. Entonces, por el axioma 1, son iguales entre sí, y tenemos que las tres líneas son iguales entre sí, quedando construido un triángulo equilátero. La última parte de la prueba es llamada por Proclo la *conclusión*, donde volvemos a la enunciación confirmando lo que ha sido probado. En los textos matemáticos de la Edad Moderna aparece como conclusión la expresión *quod erat demonstrandum*. La prueba euclidiana es mixta porque tiene elementos diagramáticos y elementos lingüísticos. En la construcción de los diagramas son requeridos los postulados. La *demostración* es una parte de la *prueba*.

Identificamos en los ensayos de Leibniz sobre la característica geométrica del período 1679-1680 un afán de reducir, hasta donde sea posible, los elementos diagramáticos en las pruebas geométricas y de identificar la prueba con lo que Proclo llama demostración. La idea de Leibniz era reducir las pruebas geométricas a demostraciones expresadas puramente en términos lógico-lingüísticos. Leibniz tenía dos teorías sobre lo que debe ser una demostración. Una, que podemos llamar analítica, está expuesta con gran claridad en su carta a Conring de marzo de 1678.<sup>679</sup> La otra es sintética y combinatoria y se encuentra en su disertación de juventud sobre el arte combinatoria<sup>680</sup>, y también en los escritos sobre la característica geométrica que estamos analizando. La teoría analítica se

---

<sup>679</sup> (GP 1, 193-199).

<sup>680</sup> (GP 4, 27-102; Leibniz, 1992).

apoya en el hecho de que, para Leibniz, toda proposición tiene la forma canónica sujeto-predicado.<sup>681</sup> Esto es, toda proposición, incluyendo las relacionales, negativas, disyuntivas y las hipotéticas, puede reducirse a una conjunción de proposiciones de la forma sujeto-predicado. Así, *Pedro es semejante a Pablo*, se reduce a *Pedro es A ahora y Pablo es A ahora*.<sup>682</sup>

Escribe Leibniz

Término es el sujeto o el predicado de una proposición categórica (...) Por proposiciones entiendo aquí las categóricas, (...) ahora bien, la proposición categórica es el fundamento de las demás, sean ellas modales, hipotéticas, disyuntivas, y todas estas otras presuponen la proposición categórica. Llamo proposición categórica a *A es B*, o *A no es B*, o, es falso que *A es B*.<sup>683</sup>

Un término es la contraparte lingüística de un concepto. Dado que las proposiciones categóricas son el fundamento de todas las demás, Leibniz pensó que, para determinar cuándo una proposición es verdadera, es suficiente caracterizar cuándo lo es una proposición de la forma *A es B*. Según Leibniz, en toda proposición verdadera *A es B* el predicado está contenido en el sujeto (*predicatum inest subjecto*). Si esa proposición es una definición del concepto *A*, decimos que *B* es un requisito de *A*. Muchas veces nuestro intelecto no comprende inmediatamente la verdad de una proposición de la forma *A es B* y requerimos entonces una demostración. Si queremos demostrar que *A es B*, afirmaba Leibniz, debemos descomponer los conceptos *A* y *B* identificando a partir de su definición los requisitos o notas de cada uno de esos dos conceptos. A continuación, sustituimos los requisitos de *A* y de *B* por sus requisitos respectivos y así sucesivamente, hasta llegar a proposiciones de identidad de la forma *C es C* o de las formas *CD es D*, *CD es C*, cuya verdad comprendemos inmediatamente. En los *Nuevos Ensayos*, IV, vii, 10, Leibniz da un ejemplo de lo que tenía en mente.<sup>684</sup> Se trata de demostrar que 2 y 2 son 4. Son usadas aquí tres definiciones: *Dos* es uno y uno (def. 1), *tres* es dos y uno (def. 2), *cuatro* es tres y uno (def. 3). La demostración procede substituyendo *definienda* por *definientes* y recíprocamente

---

<sup>681</sup> (Russell 1977, p. 27; Kneale & Kneale 1980, p. 299).

<sup>682</sup> (A, VI 4, 107).

<sup>683</sup> (C, 49).

<sup>684</sup> (Leibniz 1977, p. 497).

2 y 2 es 2 y 1 y 1 (por la def. 1)  
2 y 1 y 1 es 3 y 1 (por la def. 2)  
3 y 1 es 4 (por la def. 3)  
Luego 2 y 2 es 4

Vemos aquí que esa demostración consiste en una cadena de definiciones, como lo expresó Leibniz en su carta a Conring. Diferentemente de lo que sucede en la Lógica contemporánea, en la caracterización leibniziana de la demostración no encontramos reglas de introducción ni de eliminación de los conectivos proposicionales. Eso debido a la idea de Leibniz de que las proposiciones que llamamos hoy moleculares pueden ser reducidas a la forma sujeto es predicado. Podemos llamar analítica a esta teoría de la demostración en dos sentidos. Primero porque procede por análisis o descomposición conceptual. Es la definición de los conceptos la que permite realizar esa descomposición. Segundo, porque se asemeja al antiguo método de análisis de la Geometría griega por partir de lo que se quiere probar para remontarse hasta proposiciones indudablemente verdadera (en este caso proposiciones de identidad).

Junto con esta concepción de la demostración hay, en Leibniz, otra teoría de la demostración que podemos llamar sintética y combinatoria. Las relaciones entre análisis y síntesis en la obra de Leibniz han sido tema de debates en los que no podemos detenernos.<sup>685</sup> Según esta teoría sintética de la demostración, demostrar consiste en combinar conceptos básicos para obtener nuevos conceptos y nuevas verdades. Por eso Leibniz juzgó importante poseer listas de conceptos básicos. Leibniz compara los dos tipos de modelo de demostración de este modo:

El método es analítico si habiendo sido propuesta una cuestión ella es reducida (*resolvitur*) en nociones más simples hasta que se llegue a una solución. El método es sintético si partiendo de las nociones más simples, progresamos en dirección a las compuestas, hasta que lleguemos a la cuestión propuesta.<sup>686</sup>

---

<sup>685</sup> (De Castilho Moreira 2019, pp.186-196; Duchesneau 1993, pp.55-86).

<sup>686</sup> (C, 572. Traducción nuestra).

En Leibniz la relación entre proposiciones y conceptos es una relación entre especie y género. Pues él consideró que una proposición es un concepto (término) compuesto. Eso está asociado a la posibilidad de reducir una proposición de tercero adyacente *A es B*, a una proposición de segundo adyacente, *AB es*, la que afirma que el concepto *AB* es posible, esto es, no contiene contradicción y por eso simboliza una idea. Surge el problema de determinar cuáles de las combinaciones de conceptos formadas en la síntesis no son vacías. Serían vacías en el caso de ser los conceptos combinados contradictorios entre sí. Por eso Leibniz pensó que la demostración analítica es superior a la sintética. “La combinatoria no siempre es demostrativa, a menudo procede por medio de adivinación y tentativas”.<sup>687</sup>

La descomposición analítica de los conceptos serviría de instrumento de control, pues por medio de ella verificaríamos que los conceptos combinados en una síntesis no son contradictorios entre sí. Aquí todo el secreto parece consistir en identificar los conceptos básicos, combinarlos, y a partir de esas combinaciones definir los otros conceptos. Leibniz llegó a formar varias listas de conceptos básicos. En su *Disertación del arte combinatoria*, Leibniz escribió

Por lo tanto, hay que usar el análisis para que quede manifiesto a partir de qué [elementos] todas las cosas pueden ser concluidas y para que se constituyan los predicamentos y algo así como la materia de esta arte. Y este análisis es: 1. Cualquier Término dado se resuelve en partes formales, o sea, se pone la definición de él; ahora bien, estas partes de nuevo [se resuelven] en partes formales, o sea [hay] una definición de los términos de la definición hasta que [se llegue] a las partes simples o a términos indefinibles.<sup>688</sup>

Los límites entre estos dos modelos de demostración no son infranqueables. Podemos probar la verdad de una proposición *A es B*, descomponiendo los conceptos *A* y *B* hasta llegar por medio de la sustitución de los *definienda* por los *definientes* a enunciados de identidad. Pero también a partir de una lista de conceptos básicos podemos formar el concepto *AB* y verificar que esa combinación es posible, esto es, no contradictoria, lo que mostraría la verdad de la proposición *AB es*, y por lo tanto la verdad de *A es B*. En el caso de las verdades de razón la síntesis y el análisis serían reversibles, porque la demostración procede por identidades.

---

<sup>687</sup> (A, VI 4, 426).

<sup>688</sup> (Leibniz 1992, p. 64).

Leibniz se propuso deducir algunos de los axiomas de los *Elementos* a partir de definiciones y de enunciados de identidad. Es decir, por medio de una demostración de tipo analítico. Es lo que hace en un texto de juventud donde pretende demostrar el axioma de que el todo es mayor que la parte.<sup>689</sup> Su prueba se apoya en la definición del concepto *ser menor que* y en un enunciado de identidad. Pensaba que aun si no fuese posible demostrar todos los axiomas de los *Elementos*, valdría la pena disminuir su número. En sus *Nuevos ensayos* IV, vii, 1, Leibniz alabó a Arnauld por haber intentado demostrar, a partir del axioma 2 de los *Elementos* (si a cosas iguales se adicionan cosas iguales, los todos resultantes son iguales), el axioma 3 (si a cosas iguales se restan cosas iguales, los todos resultantes son iguales). Escribe ahí

Ya hace mucho tiempo que dije públicamente y en particular que sería importante demostrar todos nuestros axiomas secundarios, que son utilizados de ordinario, reduciéndolos a los axiomas primitivos o inmediatos e indemostrables, que son lo que últimamente denominaba las idénticas, como también lo he hecho en otras partes.<sup>690</sup>

Cuando se trata de demostrar un axioma de los *Elementos*, el modelo de demostración pensado por Leibniz es analítico. La cuestión es diferente en relación a los postulados. En la Edad Moderna la diferencia entre axiomas y postulados tendía a desdibujarse. El propio Proclo ya había notado que los postulados 4 y 5 de los *Elementos* debían ser considerados como axiomas,<sup>691</sup> pues mientras que los tres primeros postulados son licencias para hacer algo (trazar una línea entre dos puntos, prolongar una línea, trazar una circunferencia), y no afirman algo sobre una entidad geométrica, los postulados 4 y 5 son afirmaciones (el primero sobre los ángulos rectos, el segundo sobre una configuración de rectas). Al intentar justificar el postulado 1 de los *Elementos*, Leibniz procede admitiendo que las entidades geométricas básicas (recta, círculo) pueden generarse por movimiento. En un manuscrito Leibniz define una recta como la trayectoria de un punto.<sup>692</sup> En otro afirma que, si rotamos un sólido de forma tal que dos puntos A y B permanezcan fijos, la línea que une A con B es una recta.<sup>693</sup> Leibniz introduce conceptos geométricos

---

<sup>689</sup> (A, VI 2, 482-484).

<sup>690</sup> (Leibniz 1977, pp. 489-490).

<sup>691</sup> (Proclo 1970, p. 183).

<sup>692</sup> (LH XXXV, vol. 1, Nr.11; Leibniz 1995, p. 57).

<sup>693</sup> (LH XXXV, vol. 1, Nr. 5; Leibniz 1995, p. 67).

primitivos que no aparecen en los *Elementos*, como los de posición (*situs*) y espacio (*extensum*). Los postulados de los *Elementos* se derivarán de la combinación de las nuevas definiciones leibnizianas. Un ejemplo de ello es la derivación del postulado euclidiano 3 que permite construir un círculo.<sup>694</sup> Si  $A$  denota un punto y  $B$  otro, la expresión  $A.B$  denota la posición de  $A$  en relación a  $B$ , que Leibniz identifica con una línea que une  $A$  y  $B$ . En los fragmentos IX y XII (anexo de la carta de Leibniz a Huygens) de la edición de Echeverría y Parmentier de los escritos sobre la característica geométrica, aparece con mayor claridad lo que llamamos concepción combinatoria de la demostración. De forma combinatoria Leibniz demuestra que la intersección de dos planos es una recta y que la intersección de dos rectas es un punto.<sup>695</sup>

En la Edad Moderna encontramos intentos de eliminar los diagramas como medio de prueba. Dassypodius y Herlindus rescribieron el contenido del libro I de los *Elementos* usando solamente cadenas de silogismos.<sup>696</sup> Les interesaba reemplazar las pruebas euclidianas por demostraciones puramente lógico-lingüísticas. Con su característica geométrica, Leibniz también se propuso substituir los elementos diagramáticos (figuras) en las pruebas.

Los métodos geométricos en los cuales pienso son dos: uno consiste en expresar completamente una figura no utilizando más que caracteres, sin la ayuda de explicaciones verbales y sin agregar figuras; el segundo consiste en hacerlo no utilizando más que palabras, sin la ayuda de ningún carácter y sin la ayuda de ninguna figura.<sup>697</sup>

En la modernidad se pensaba que el uso de diagramas en las pruebas geométricas traía consigo una serie de dificultades. Se levanta primero la cuestión de la generalidad. ¿Cómo saber si lo que vale para un diagrama particular vale para la situación general? Ya en su *Comentario*, Proclo había abordado ese problema.<sup>698</sup> Locke, con su teoría de las ideas generales intentó darle una respuesta,<sup>699</sup> la cual fue criticada por Berkeley.<sup>700</sup> En un

---

<sup>694</sup> (LH XXXV, vol. 1, Nr. 11; Leibniz 1995, pp. 107 y 209).

<sup>695</sup> (Leibniz 1995, p. 265).

<sup>696</sup> (Bertato 2017).

<sup>697</sup> (Leibniz 1995, p. 47. Traducción nuestra).

<sup>698</sup> (Proclo 1970, pp. 42-44).

<sup>699</sup> (Locke 1924, p. 228).

<sup>700</sup> (Berkeley 2008, pp. 42-43).

cálculo como la característica geométrica leibniziana ese problema de la generalidad no debería plantearse. Las letras *A*, *B*, *C*... introducidas en el cálculo funcionan como variables de conceptos. El propio cálculo debe mostrar en su sintaxis que no combinamos conceptos contradictorios entre sí. La combinación de conceptos simples aseguraría la universalidad del resultado que sería verdadero en cualquier mundo posible. Se trataría de una verdad de razón.

Otra objeción al uso de las figuras en las pruebas geométricas surge cuando la prueba procede por reducción al absurdo: ¿cómo diagramar situaciones absurdas como aquellas exigidas en las proposiciones I, 6, I, 7 y I, 8 de los *Elementos*? Ahí se trata de la construcción de una configuración que no puede existir, que no puede realizarse.<sup>701</sup>

Una tercera objeción es que los diagramas pueden engañar. Representemos por medio de un diagrama el sólido de Torricelli, figura cuyos lados son infinitos. Al ver el diagrama podríamos concluir que su volumen es infinito. Sin embargo, se prueba que su volumen es finito. No hay nada en el diagrama que nos lleve a concluir esa afirmación sobre su volumen.<sup>702</sup>

La geometría algebraica de Descartes se presentó como una alternativa a los métodos diagramáticos de los griegos. Sin embargo, en varios de los textos sobre la característica geométrica Leibniz critica *La Géométrie* de Descartes. Éste expresaba las figuras mediante ecuaciones, operaba con ellas y, hallada la solución algebraica, retornaba a las figuras para hacer la construcción requerida sobre éstas. Leibniz consideraba este procedimiento excesivamente complejo. Creía que su característica geométrica tenía la suficiente autonomía para no precisar retornar a las figuras.

Los caracteres algébricos no expresan todo lo que se debe considerar en el espacio (se supone que los *Elementos* ya han sido inventados y demostrados) y no significan el sitio (posición) propio de los puntos pues se investigan las magnitudes dando muchos rodeos. Por lo que resulta muy difícil expresar mediante el cálculo [algebraico] lo que la figura muestra; y más difícil todavía producir en la figura lo que el cálculo obtiene: de ahí que las construcciones que el cálculo aporta son en su mayor parte extremadamente distorsionadas e incómodas.<sup>703</sup>

---

<sup>701</sup> (Manders 2008, pp.109-118).

<sup>702</sup> (Mancosu 1996, pp. 130-136).

<sup>703</sup> (Leibniz 1995, p.145. Traducción nuestra).

Y en otro fragmento escribe “Aun si el método de Viète y de Descartes permitiese hacer todo por cálculo, suponiendo los *Elementos*, serían éstos lo que, en su mayoría, no habrían sido todavía reducidos”.<sup>704</sup>

En efecto, la introducción de las coordenadas cartesianas exige la verdad de la proposición I, 48 de los *Elementos*.

#### 4. Las definiciones de las entidades y relaciones geométricas

Retornemos a la teoría de la demostración que Leibniz presenta en su carta a Conring mencionada antes. Ella aparece más desarrollada en las *Investigaciones generales sobre el análisis de las nociones y las verdades* de 1686. Una demostración es una cadena de proposiciones de la forma *Sujeto es Predicado* (*S es P*). Demostrar una proposición es hacer ver que ella es verdadera, y una proposición es verdadera cuando el predicado está incluido en el sujeto. Intentemos demostrar que *C es D*. Usando las definiciones de *C* y de *D*, descomponemos (análisis) esos conceptos en conceptos más simples. Un concepto es más simple que otro cuando para definir el primero se requieren menos conceptos que para definir el segundo. Esa descomposición nos permite pasar de un eslabón de la cadena demostrativa para otro. Por ejemplo, si *C* se define como *FG* y *D* como *HI*, podemos pasar de *C es D* a *FG es HI*. Este proceso puede generalizarse, pues la descomposición de un concepto *C* puede envolver más de dos conceptos *F* y *G*, pudiendo aparecer en la definición de *C* cualquier número de conceptos. Si reiterando este proceso de descomposición al final llegamos a tener una proposición de la forma *A1, A2, A3, ... An es A1, A2, A3, ... Am*, con  $m < n$ , donde todos los conceptos que figuran en el predicado están incluidos en el sujeto, habremos probado que *C es D*. Esto es lo que se requiere en ciencias como la matemática, que tratan de verdades de razón, cuya negación envuelve contradicción. En las ciencias que tratan de verdades empíricas, este procedimiento no llega a término. En este último caso, si progresando en el proceso de descomposición no obtenemos ninguna contradicción tendremos un indicio de la verdad de que *C es D*. En este caso podemos asumir *C es D* como una hipótesis y examinar cuáles son las consecuencias que resultan de ella. En las *Investigaciones* Leibniz asimilará la prueba de la verdad de una proposición *C es D*, a la

---

<sup>704</sup> (Leibniz 1995, p. 51).

demostración de que el concepto  $CD$  no es contradictorio.<sup>705</sup> Puede suceder que en el proceso de descomposición conceptual lleguemos a conceptos básicos, simples, indescomponibles, esto es, que nuestros  $A1, A2, A3, Am... An$ , no puedan ser definidos a partir de otros conceptos. ¿Cuáles serían estos conceptos básicos de la Geometría? ¿Serían básicos, por ejemplo, los conceptos de punto, recta, plano, cuerpo? ¿Y esos conceptos serían básicos solamente en el contexto de la Geometría, esto es, no definibles a través de otras nociones geométricas, pero quizás definibles por medio de nociones lógicas y metafísicas? Esta última pregunta es pertinente pues sabemos que Leibniz en sus *Principios metafísicos de la matemática* intentó caracterizar algunos conceptos matemáticos a partir de nociones que él juzgaba pertenecer a la Metafísica.<sup>706</sup>

Supongamos haber identificado, por análisis, una lista de conceptos geométricos básicos  $A1, A2, \dots An$ . Es posible recorrer el camino inverso al análisis: combinar esos conceptos y ver qué resulta de ello. Ahí podemos formar nuevos conceptos y nuevas verdades. Si esos nuevos conceptos al combinarse no forman un concepto contradictorio, habremos caracterizado nuevas realidades geométricas. Es el caso de la línea circular.<sup>707</sup> Para el proyecto de dotar a la Geometría de una fundamentación era necesario, según Leibniz, identificar los conceptos básicos de la Geometría, pues la característica geométrica tenía un propósito fundacional y no sólo como medio de cálculo.

Los libros I, II, III, IV, V, VI, VII, X y XI de los *Elementos* de Euclides comienzan con listas de definiciones. Ellas dan el significado de los conceptos definidos. Son, en principio, definiciones nominales. En algunos casos se asume que existen entidades geométricas que instancien esos conceptos (el punto); en otros es el contenido de los postulados (la línea recta resulta de los postulados 1 y 2 y el círculo del postulado 3); y en otros, es el resultado de una construcción en cuya justificación entran los axiomas y postulados, como es el caso del triángulo equilátero. También encontramos definiciones de relaciones, por ejemplo la definición 23 de líneas paralelas, cuya instanciación resulta de haber probado la proposición I, 31. Los puntos aparecen en los *Elementos* más como una marca sobre un objeto geométrico que como una entidad geométrica de derecho propio.<sup>708</sup>

---

<sup>705</sup> (C, 392).

<sup>706</sup> (GM 7, 17-30).

<sup>707</sup> (Leibniz 1995, p. 223).

<sup>708</sup> (Álvarez 2021, p. 61).

No debemos pensar que, para Euclides, las figuras son conjuntos de puntos. El punto (*seméion*) es definido de dos formas: como aquello que no tiene partes (def. 1), y también como los extremos (*pérata*) de una línea (def. 3). Si queremos comprender lo que Euclides entiende por punto debemos atender más a la forma como ese concepto aparece en las demostraciones antes que a esas definiciones explícitas: a veces un punto indica el extremo de una línea, otras, marca la incidencia de dos líneas, otras veces los puntos marcan líneas. La línea (*grammé*) es definida como una longitud (*mekos*) sin anchura (def. 2). Una superficie (*epífaneia*) es lo que tiene sólo longitud y anchura (def. 5). Pero puede también definirse la línea así: los extremos de una superficie son líneas (def. 6). En el libro XI de los *Elementos* leemos las definiciones correspondientes a la Geometría del espacio. Sólido es lo que tiene longitud, anchura y altura (def. 1). La existencia de sólidos es asumida. La extremidad de un sólido es una superficie (def. 2). Tenemos en los *Elementos* un orden ascendente: punto, línea, superficie, sólido. Y un orden descendente: sólido, superficie, línea, punto. ¿Cuál es el mejor orden para exponer la Geometría como ciencia? Los *Elementos* escogen el orden ascendente. Euclides, antes de abordar el estudio de la Geometría de los sólidos, desarrolla la Geometría del plano, pues precisa de los resultados obtenidos en la Geometría plana para poder desarrollar la Geometría del espacio. Esto no significa que Euclides haya desarrollado los *Elementos* siguiendo estrictamente el orden ascendente, pues vimos que él justificaba construcciones que envuelven líneas (bisecar una línea, levantar una perpendicular a una línea a partir de uno de sus puntos, trazar una línea paralela a una dada que pase por un punto exterior a ella) usando propiedades de los triángulos, esto es, de superficies. En efecto, la figura es definida por Euclides como lo que está contenido por alguna o algunas fronteras (def. 14) y frontera es lo que es extremidad de una cosa. En todo caso, el orden que sigue Euclides en su exposición es aquel que le permite deducir las proposiciones a partir de los principios y de las proposiciones previamente demostradas: lo que viene primero es lo que permite deducir lo que sigue a continuación.

La cuestión del orden de los conocimientos preocupó a Leibniz, como lo vemos al leer su *Proyecto de una enciclopedia expuesta por el orden de invención*.<sup>709</sup> Leibniz admite, en los textos sobre la característica geométrica que estamos analizando, los conceptos de

---

<sup>709</sup> (C, 30-41).

punto, espacio y congruencia como conceptos básicos. En un manuscrito,<sup>710</sup> Leibniz define un punto como lo más simple que hay en la extensión, es decir, lo que puede ser determinado por sí mismo. El espacio es la extensión considerada en sí misma de manera absoluta, en otros términos, la extensión pura y completa. De ahí concluye Leibniz que todos los puntos están en un mismo espacio. En el fragmento IX de la edición de Echeverría y Parmentier, que es un texto más elaborado, Leibniz aborda de nuevo los conceptos de punto y espacio. El espacio es la extensión pura y absoluta, pura de todo movimiento y absoluta porque el espacio es ilimitado y contiene toda extensión. Todos los puntos están en el mismo espacio y pueden referirse unos a otros.<sup>711</sup> En ese fragmento Leibniz deja para una investigación ulterior saber si el espacio es una substancia o un fenómeno, esto es, una apariencia coherente. El punto es lo más simple entre todo lo relacionado con el espacio o la extensión. El punto expresa lo que en la extensión es máximamente limitado, a saber, la simple posición. Escribe que los conceptos de punto y espacio pueden definirse uno a partir del otro. Si  $A$  es un punto dado y  $\gamma$  es la relación de congruencia, la expresión  $A\gamma Y$  define el espacio. Se trata de una expresión cuantificada porque  $Y$  está en lugar de cualquier punto. Todos los puntos del espacio son congruentes entre sí<sup>712</sup>, y por eso pueden colocarse uno en lugar de otro, lo que en la característica geométrica se expresa así  $Y\gamma(Y)$ . Encontramos diversos ensayos de definir el concepto de línea recta. En el fragmento II, Leibniz caracteriza la línea recta como aquella cuya magnitud (*magnitudo*) coincide con su distancia entre los extremos.<sup>713</sup> Esta definición tiene el defecto de hacer depender la definición de recta de la noción de distancia. Leibniz aclara su definición: línea recta es aquella línea obtenida cuando un punto recorre un espacio igual a la distancia que lo separa del punto de donde partió. Aquí encontramos algo común en los matemáticos de este período y que contradice el principio aristotélico de incomunicabilidad de los géneros (*Primeros Analíticos* I, 7): definir entidades geométricas a partir del movimiento. Así una recta surgiría del movimiento de un punto y un plano del movimiento de una recta. En el fragmento III, Leibniz afirma que la rotación de un cuerpo en el que dos puntos permanecen inmóviles ofrece un medio de generar una recta y un círculo sin

---

<sup>710</sup> (LH XXXV, vol. 1, Nr. 11; Leibniz 1995, p. 83).

<sup>711</sup> (Leibniz 1995, p. 151).

<sup>712</sup> (Leibniz 1995, p. 261).

<sup>713</sup> (Leibniz 1995, p. 63).

presuponer ni uno ni otro. El movimiento de todos los puntos de ese cuerpo le hará describir un círculo, mientras que todos los puntos inmóviles se situarán sobre una recta.<sup>714</sup> Podemos hacer un inventario de las definiciones de recta que aparecen en esos manuscritos de la antología de Echeverría y Parmentier: una línea recta es la distancia más corta entre dos puntos; una línea recta se genera por el movimiento de un sólido en el que dos puntos están fijos; un punto A que se mueve desde un punto B hacia un punto C de la forma más simple, esto es determinada por sólo esos dos puntos, se mueve en línea recta. En esta última definición no dice qué entiende por “forma más simple de moverse”. En el fragmento V Leibniz afirma que una recta queda determinada por dos puntos. No queda claro cómo esta definición permite distinguir entre una línea recta y cualquier otro tipo de línea continua entre dos puntos.<sup>715</sup>

Desde la Antigüedad, hubo discusiones sobre la definición euclidiana de ángulo como inclinación de dos líneas. En su *Comentario*, Proclo discute si el ángulo es una cantidad, una cualidad, o una relación.<sup>716</sup> Proclo trató de determinar cuál es la categoría aristotélica que corresponde al ángulo. Si el ángulo fuese una cantidad, sería una magnitud y todos los diferentes ángulos planos serían magnitudes finitas homogéneas. Luego tendrían una razón entre sí. Eso quiere decir que dados dos ángulos  $\alpha$  y  $\beta$ , el menor de ellos multiplicado un número suficiente de veces excederá al otro (def. 4, libro V de los *Elementos*). Pero esto no se verifica en el caso que uno de ellos,  $\alpha$ , sea un ángulo mixto formado por una tangente a una circunferencia y esa circunferencia, y el otro,  $\beta$ , sea un ángulo rectilíneo, esto es, formado por dos rectas. Pues en ese caso,  $\alpha$  es menor que cualquier ángulo rectilíneo (Proposición 16, libro III). Un ángulo tampoco es una cualidad como el calor o el frío, porque el ángulo puede dividirse en partes iguales, y las cualidades, piensa Proclo, no. Podemos decir que hay más o menos calor. Pero no que el calor de hoy es la mitad del calor de ayer.<sup>717</sup> Dado que el ángulo es una inclinación entre dos líneas podríamos pensar que es una relación. Pero, dice Proclo, una misma relación determinaría dos ángulos diferentes. Basta considerar un cono cortado por un triángulo cuyo vértice está en el vértice del cono y cuya base en la base del cono. En el vértice del cono tendríamos

---

<sup>714</sup> (Leibniz 1995, p. 67).

<sup>715</sup> (Leibniz 1995, p. 85).

<sup>716</sup> (Proclo 1970, p. 98).

<sup>717</sup> En la época de Proclo no había cómo medir la temperatura.

dos ángulos separados: el ángulo plano del triángulo y el ángulo mixto formado por uno de los lados del triángulo y la superficie del cono. La definición de Euclides, piensa Proclo, no nos permite determinar a cuál de los dos ángulos nos estamos refiriendo.

En la *Lógica o arte de pensar*, Arnauld y Nicole conjeturan que la razón por la cual Euclides definió el ángulo como una inclinación de dos líneas y no como el área de una superficie, esto es, como una cantidad, es que si extendemos las líneas cuya incidencia determina el ángulo tendríamos un área mayor.<sup>718</sup> Para Leibniz el ángulo es una cantidad. En eso concuerda con lo que escribió Arnauld en sus *Nuevos Elementos de Geometría*.<sup>719</sup>  
Escribe Leibniz

Para mostrar por otra parte que el ángulo es una cantidad es necesario demostrar que los arcos de círculos interceptados por una misma recta son proporcionales entre sí y proporcionales a su circunferencia. Esta demostración reposa sobre las propiedades de la semejanza (...). Si dos cosas son semejantes y si sus partes están colocadas de forma semejante, entonces esas partes son proporcionales.<sup>720</sup>

Observemos que, según lo que Leibniz escribe, de la semejanza se sigue la proporcionalidad, mientras que en Euclides y en Arnauld de la proporcionalidad se sigue la semejanza. *Semejantes* son para Leibniz las cosas que sólo pueden ser distinguidas al ser observadas simultáneamente, por ejemplo, dos triángulos equiláteros.<sup>721</sup> El ángulo entonces es una cantidad proporcional. Imaginemos dos rectas  $t$  y  $v$  que se cortan en un punto  $O$ . Consideremos dos circunferencias concéntricas: la primera de centro  $O$  y radio  $r_1$  y la segunda con centro  $O$  y radio  $r_2$ , con  $r_1 < r_2$ . Las rectas  $t$  y  $v$  determinan con la circunferencia menor un arco  $AB$  y con la mayor un arco  $CD$ . El arco  $AB$  es a la circunferencia  $C(O, r_1)$  como el arco  $CD$  es a la circunferencia  $C(O, r_2)$ . Entonces cualquiera de esas razones da una medida del ángulo determinado por las rectas  $r$  y  $t$  a cortarse en  $O$ .

En los *Elementos*, libro I, aparecen las relaciones de congruencia e igualdad. Cosas congruentes son las que pueden superponerse, de forma que se ajusten una con la otra. La relación de semejanza es introducida después de la presentación de la teoría de las razones

---

<sup>718</sup> (Arnauld, Nicole 2014, p. 540-541).

<sup>719</sup> (Pascal, Arnauld, Nonancourt 2009, pp. 454-457).

<sup>720</sup> (Leibniz 1995, p. 97).

<sup>721</sup> (Leibniz 1995, p. 183).

y proporciones del libro V. El axioma 4 de los *Elementos* vincula las relaciones de congruencia e igualdad. Afirma que cosas congruentes son iguales. La proposición recíproca, a saber, que cosas que son iguales son congruentes vale para rectas y para ángulos. Eso es asumido por Euclides en la prueba de I, 4. Pero no vale para otras figuras. Un cuadrado y un triángulo pueden tener áreas iguales sin ser congruentes entre sí. La caracterización euclidiana de la semejanza está dada en la definición 1 del libro VI: figuras rectilíneas semejantes son las que tienen los ángulos iguales y los lados alrededor de los ángulos iguales proporcionales. En el fragmento IX de la edición de Echeverría y Parmentier Leibniz comienza definiendo la relación de coincidencia. Si dos o más nombres designan la misma realidad, sea un punto, línea o trayectoria, decimos que esos objetos *coinciden*. Escribimos  $A \infty B$  para decir que  $A$  y  $B$  coinciden. Si dos objetos no coinciden, es decir no ocupan el mismo lugar en este momento, pero pueden superponerse y ser substituidos uno por el otro, sin modificación interna (esto es sin modificar su forma) diremos que son *congruentes*. Esta definición coincide con el uso que hace Euclides de este concepto. Leibniz escribe en ese caso  $a \gamma b$ . Si dos cosas no son efectivamente congruentes, pero pueden serlo sin modificación de su masa, esto es, de su cantidad, sin modificación de sus puntos, por el sólo expediente de una trasposición eventual de sus puntos, se dirá que son *iguales*. Es decir, cuando se descompone una de las figuras en partes disyuntas entre sí y se las superpone sobre la otra figura de forma tal que esta última quede completamente cubierta. En este caso escribimos  $a \Pi b$ .

Vale la relación siguiente:

Si  $a \gamma e$ ;  $b \gamma f$ ;  $c \gamma g$ ;  $d \gamma h$ , se tendrá que  $a+b-c+d \Pi e+f-g+h$

Tenemos aquí una generalización de los axiomas 2 y 3 de los *Elementos*. Usando la notación de Leibniz, el axioma 2 de esa obra afirma que si  $a \Pi b$ ;  $c \Pi d$  entonces  $a + c \Pi b + d$ . El axioma 3 que si  $a \Pi b$ ;  $c \Pi d$ , entonces  $a-c \Pi b-d$ .

En los *Elementos* “parte” y “todo” aparecen como conceptos no definidos. Leibniz define estos conceptos así. Una parte en relación a un todo no es otra cosa que un requisito propio, inmediato, en conformidad con sus otros requisitos. Que  $A.B$  sea requisito de  $A.C$  quiere decir que si  $A.B$  no existiera, no existiría  $A.C$ . Que la parte sea un requisito inmediato significa que el vínculo (*connexio*) entre  $A.B$  y  $A.C$  es inmediato, no depende de una cadena inferencial. Observemos la generalidad de esa definición de “parte” que apela a

conceptos lógicos y no estrictamente geométricos. Escribe Leibniz: “Agrego estas consideraciones que sobre todo son metafísicas para aquellos que quieren comprender la esencia íntima de las nociones”.<sup>722</sup>

La definición de Leibniz de semejanza de figuras, presentada en la sección anterior, es más general que la de Euclides porque se aplica no sólo a figuras rectilíneas. En los *Elementos*, libro V, Euclides define razón como una relación de cierto tipo concerniente al tamaño entre dos magnitudes del mismo género (def. 3). Dos magnitudes tienen una razón (def. 4) cuando multiplicadas una puede exceder a la otra. En el fragmento IX ya mencionado Leibniz se ocupa de distinguir entre razón (*ratio*) y magnitud:

La razón de A a B no es otra cosa que el número que expresa la magnitud de A, si la magnitud de B es colocada como unidad. De donde es evidente que la magnitud difiere de la razón como el número concreto del abstracto; pues la magnitud es un número de cosas, de hecho, de partes; y la razón es un número de unidades.<sup>723</sup>

La magnitud de una cosa permanece la misma cualquiera que sea la unidad de medida que escogemos, mientras que su razón en relación con otra cosa se modifica en función de la unidad de medida elegida.

## 5. Conclusiones

En los textos sobre la característica geométrica del período 1679-1680 verificamos que Leibniz comparte con otros filósofos y matemáticos de la Edad Moderna que se ocuparon de los *Elementos* de Euclides las siguientes posiciones:

- a) Buscar eliminar hasta donde sea posible los elementos diagramáticos en las pruebas euclidianas.
- b) Substituir estas partes diagramáticas por inferencias lógico-lingüísticas.
- c) Eliminar la distinción entre axiomas y postulados.

Con todo, el proyecto de Leibniz se distingue de otros proyectos de rescritura de los *Elementos* por:

- a) En lugar de agregar más axiomas a los *Elementos*, buscar reducir su número demostrando todos los axiomas que puedan ser demostrados

---

<sup>722</sup> (Leibniz 1995, p.177).

<sup>723</sup> (Leibniz 1995, p.180).

b) Tener una teoría formal sobre la demostración geométrica y en general sobre cualquier demostración que muestra cuál es la forma canónica de una demostración.

Agradezco al profesor Abel Lassalle Casanave por haber compartido conmigo sus amplios conocimientos y sus agudas observaciones sobre los *Elementos* de Euclides durante el período en que fui profesor visitante en la Universidad Federal de Bahía.

## BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez, C. (2021), *La geometría de la congruencia*, México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Aristóteles (1979), *Les Seconds Analytiques*, Paris: Vrin.
- Aristóteles (1980), *The Physics*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Arnauld, A. y Nicole, P. (2014), *La Logique ou l'art de penser*, Paris: Honoré Champion.
- Berkeley, G. (2008), *Obras filosóficas*, São Paulo: editora Unesp.
- Bertato, F. (2017), “Attempts to formalize as syllogism the propositions of the Elements of Euclid made by Herlinus, Dasypodius, Clavius and Herigone”, *Preprint Unicamp*, <http://www.researchgate.net/publications/327163571> [consultado 10 de marzo de 2025].
- De Castilho Moreira, V. (2019), *Contínuo e contingência. Estrutura e alçada da lei de continuidade na Lógica de Leibniz*, Curitiba: Kotter.
- De Risi, V. (2007), *Geometry and Monadology. Leibniz's Analysis Situs and Philosophy of Space*, Basel/Boston/Berlin: Birkhäuser.
- De Risi, V. (2016), “The development of Euclidian axiomatics”, *Archive for History of Exact Sciences*, 70: pp. 591-676.
- Descartes, R. (1954), *The Geometry*, New York: Dover.
- Descartes, R. (1967), *Descartes: obras escogidas*, Buenos Aires: Sudamericana.
- Duchesneau, F. (1993), *Leibniz et la méthode de la science*, Paris: PUF.
- Echeverría, J. (1991), “Cálculos geométricos en Leibniz”, *Theoria – Segunda Época*, 14-15: pp. 29-66.
- Echeverría, J., Mora, M. S. (2016), “Leibniz crítico de Euclides. El método del Analysis Situs”, *Kairos, Journal of Philosophy of Science*, 16: pp. 99-123.
- Euclides (1956), *The Thirteen Books of The Elements*, Nueva York: Dover.
- Euclides (1990), *Les Éléments*, Paris: PUF.

- Kneale, W., Kneale, M. (1980), *El desarrollo de la Lógica*, Madrid: Tecnos.
- Knecht, H. (1974), “Leibniz et Euclide”, *Studia Leibnitiana*, Bd.6, H.1: pp.131-143.
- Leibniz, G. W. (1977), *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*. Madrid: Editora Nacional.
- Leibniz, G. W. (1982), *Escritos filosóficos*, Buenos Aires: Charcas.
- Leibniz, G. W. (1992), *Disertación acerca del arte combinatorio*, Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile.
- Leibniz, G. W. (1995), *La caractéristique géométrique*, Paris: Vrin.
- Locke, J. (1924), *An essay concerning human understanding*, Oxford: Oxford University Press.
- Manders, K. (2008), “The Euclidean Diagram”, en Mancosu (2008, pp. 80-132).
- Mancosu, P. (1996), *Philosophy of Mathematics & Mathematical Practice in the Seventeenth Century*, Oxford: Oxford University Press.
- Mancosu, P. (ed.) (2008), *The Philosophy of Mathematical Practice*, Oxford: Oxford University Press.
- Pascal, B., Arnauld, A., de Nonancourt, F. (2009), *Géométries de Port Royal*, Paris: Honoré Champion.
- Proclo (1970), *A Commentary on the first book of Euclid's Elements*, Princeton University Press.
- Russell, B. (1977), *Exposición crítica de la filosofía de Leibniz*, Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte.

## Dudas razonables y dudas censurables: certeza y conocimiento sensible

María Julia Bertolio

Facultad de Humanidades y Artes

Universidad Nacional de Rosario, Argentina

[juliabertolio@yahoo.com.ar](mailto:juliabertolio@yahoo.com.ar)

### 1.

En el capítulo IV de los *Nuevos Ensayos sobre el Entendimiento Humano*, Leibniz señala que no es legítimo poner en duda la existencia de otros hombres cuando no los veo. Afirma, además, que dudar de ello sería un acto de locura, de irracionalidad. Dicha afirmación pone entonces en evidencia que para el filósofo existen dudas razonables y dudas absurdas. Si bien esta cuestión se presenta como indiscutible cuando nos referimos a proposiciones verdaderas metafísicamente necesarias, cuando analizamos el ámbito de lo contingente, la discriminación entre dudas legítimas y dudas censurables se torna más compleja. En efecto, si el conocimiento sensible es, en sí mismo, falible (en tanto nuestros sentidos no proporcionan una vía de acceso segura al conocimiento del mundo externo) ¿bajo qué fundamentos es posible afirmar que no se debe dudar de ciertas afirmaciones, es decir, que ciertas dudas son censurables? En este sentido, cabe entonces preguntarnos, ¿qué significa que una duda sea censurable?, ¿de qué manera es posible discriminar aquellas dudas legítimas de aquellas que no lo son? y, en definitiva, cuál es el fundamento para tal distinción.

Para abordar esta cuestión, primero enmarcaremos el problema en el contexto de la distinción que hace Leibniz entre verdades de razón y verdades de hecho. Luego, examinaremos los distintos grados de certeza concebidos como probabilidad. Finalmente, a partir de lo expuesto, presentaremos las razones que, según nuestra lectura, llevan a Leibniz a considerar ciertas dudas relativas al conocimiento empírico como censurables o absurdas.

### 2.

Leibniz entiende que el conocimiento no se agota en aquello que es infalible. Como es sabido, afirma que “la opinión basada en lo verosímil también merece el nombre de conocimiento”.<sup>724</sup> De este modo, admite como parte del conocimiento al conocimiento probable, es decir, reconoce el conocimiento falible. Dependiendo de su objeto, algunas verdades gozan de certeza absoluta mientras que otras sólo pueden alcanzar un grado de certidumbre más débil. En consonancia con ello, Leibniz propone una investigación lógica de los grados de probabilidad, con el fin de evaluar cuán verosímil es una proposición cuando su verdad o falsedad no pueden establecerse de manera concluyente.<sup>725</sup>

En consonancia con esta distinción entre certeza absoluta y certeza probable, Leibniz introduce una diferencia fundamental en su teoría del conocimiento entre verdades de razón (necesariamente verdaderas) y verdades de hecho (cuya verdad es contingente). Las verdades necesarias son aquellas cuyo opuesto es imposible ya que implica contradicción. En esto radica su necesidad, que Leibniz califica de *metafísica, geométrica o absoluta*.<sup>726</sup> Tiene necesidad metafísica aquella proposición que es necesaria por sí misma, independientemente del mundo que Dios haya escogido crear. La conexión entre la noción de predicado y la noción de sujeto es absolutamente necesaria, de modo tal que negar el predicado conduciría a una contradicción. En este sentido, Leibniz afirma que las verdades necesarias se encuentran regidas por el principio de contradicción según el cual es falso lo que encierra contradicción y verdadero lo que se opone a lo falso. Estas verdades suscitan en el hombre una certeza metafísica: su verdad, una vez demostrada, es incuestionable. De esta manera, el conocimiento de lo necesario es para el hombre absolutamente confiable: los resultados que arroja su análisis son concluyentes e infalibles.

Por su parte, los enunciados empíricos, contingentes, aquellos enunciados que se refieren a lo que existe, no pueden ser analizados hasta arribar a los últimos elementos puesto que implican una resolución infinita. Según el filósofo, lo que existe, lo que forma parte del mundo actualizado, existe contingentemente y no necesariamente: Dios podría haber creado otro mundo diferente de éste. De allí el carácter contingente de estas

---

<sup>724</sup> NE, AA, IV 2, 14.

<sup>725</sup> “mantengo que la *investigación de los grados de probabilidad*, que en la actualidad no poseemos, lo cual es un gran defecto de nuestros lógicos, sería de gran importancia. Cuando una cuestión no puede quedar completamente decidida, siempre puede determinarse el grado de verosimilitud *ex datis*, y, por lo tanto, se puede juzgar razonablemente cuál es el partido que aparentemente hay que tomar.” (NE, AA, IV 2, 14)

<sup>726</sup> (AA, VI 4, 1516).

proposiciones de hecho. La verdad o falsedad de una proposición de hecho depende del mundo que Dios ha elegido crear. Sin embargo, a pesar de su diferencia con las proposiciones necesarias, tanto unas como otras son verdaderas en la medida en que la noción de predicado está incluida en la noción de sujeto. Ahora bien, los enunciados empíricos no pueden ser analizados hasta arribar a los últimos elementos ya que estas proposiciones implican una resolución infinita. Mientras que las proposiciones necesarias son finitamente idénticas (haciendo posible su análisis y por ende la demostración *a priori* de su verdad), las proposiciones contingentes no pueden ser demostradas *a priori* puesto que, debido a la complejidad que les es propia, resulta imposible culminar el análisis de sus términos.<sup>727</sup> Esto significa que las proposiciones contingentes no pueden ser reducidas a identidad por el entendimiento limitado del hombre, dado que no es posible mostrar mediante el análisis la inclusión del concepto del predicado en el concepto del sujeto.

En la verdad contingente, si bien el predicado está incluido en el sujeto, sin embargo, aunque se continúe indefinidamente el análisis de ambos términos, nunca se llega a la demostración o identidad, y solamente Dios, que de una vez abarca el infinito, puede ver claramente de qué manera está incluido el uno en el otro y comprender *a priori* la razón perfecta de la contingencia, suplida en las criaturas por la experiencia *a posteriori*.<sup>728</sup>

Pues bien, aunque en las verdades contingentes la noción del predicado está incluida en la noción del sujeto, para demostrar la inclusión sería necesario un análisis infinito: las verdades contingentes resultan por eso idénticas *virtualmente*. Sólo el entendimiento infinito de Dios puede conocer *a priori* (intuitivamente) las verdades contingentes. Por su parte, el hombre, incapaz de comprobar la inclusión, suple su imperfección natural mediante el conocimiento *a posteriori*. Así, el conocimiento de lo contingente dependerá de la observación, de la experiencia. Por ese motivo, las verdades contingentes no alcanzan una certidumbre absoluta o metafísica, sino que obtienen una certeza más débil.<sup>729</sup>

---

<sup>727</sup> Esto se debe a que las nociones involucradas en las proposiciones empíricas tienen una complejidad incommensurable con el nivel de complejidad que pueden tener las nociones de las proposiciones necesarias.

<sup>728</sup> (AA, VI 4, 1516).

<sup>729</sup> Cabe destacar que Leibniz hace un uso ambiguo de los términos necesidad moral y necesidad hipotética. En algunos textos estas expresiones se refieren a lo mismo. En otros, la necesidad hipotética (necesidad física) es una consecuencia de la necesidad moral, lo cual sugiere que estas nociones no se refieren a lo mismo. Cf. Mates (1986, pp. 117-121).

Ahora bien, la contingencia no sólo es un atributo de proposiciones particulares, sino que existe una amplia gama de proposiciones contingentes de distinto nivel de generalidad. En este sentido, por ejemplo, en un texto de 1686 que versa sobre las verdades necesarias y contingentes, hallamos la siguiente distinción:

No debe creerse, sin embargo, que sólo las proposiciones singulares son contingentes, pues hay y pueden colegirse inductivamente ciertas proposiciones que son verdaderas de ordinario; las hay también que son verdaderas casi siempre, al menos en el orden natural, de suerte que la excepción se atribuye a milagro; aun más, estimo que hay en esta serie de las cosas ciertas proposiciones universalísimamente verdaderas, que no han de infringirse jamás ni siquiera por milagro, no porque Dios no tenga el poder de infringirlas, sino porque Él mismo, cuando eligió esta serie de las cosas, con eso mismo decretó observarlas.<sup>730</sup>

Según lo que aquí se afirma, debido a la regularidad inherente al mundo, existen verdades contingentes que sólo en virtud de alguna causa extraordinaria resultan falsas. Así, las leyes naturales tienen necesidad física y sólo se interrumpen por la intervención de un milagro. Existen, asimismo, otras leyes subalternas de menor grado de universalidad, de las cuales se infieren proposiciones que son verdaderas excepto cuando interviene alguna causa natural que suspende dicha ley.<sup>731</sup>

En función de lo anterior, podría inferirse que los distintos grados de generalidad atribuibles a las proposiciones contingentes suscitan distintos grados de certeza.

### 3.

En un brevísimo texto de 1693 titulado *Tres gradus firmitatis in sententiis*, el filósofo explícitamente afirma:

Hay tres grados de certeza en los juicios: certeza lógica, certeza física, que es solo probabilidad lógica, probabilidad física. Un ejemplo de lo primero [se halla] en las

---

<sup>730</sup> (AA, VI 4, 1516).

<sup>731</sup> En *De natura veritatis, contingentiae et indifferentiae atque de libertate et praedeterminatione*, escribe Leibniz: “de las primeras leyes esenciales de la serie, verdaderas sin excepción, que contienen íntegra la meta de Dios al elegir el universo, y que por lo mismo incluyen también los milagros, pueden derivarse las leyes subalternas de la naturaleza, que poseen sólo una necesidad física, cuya vigencia se suspende únicamente por milagro fundado en una intuición de alguna causa final más importante; por último, de estas leyes subalternas se desprenden otras cuya universalidad es aún menor, y Dios puede también revelar a las criaturas las demostraciones de este género de universales intermedios derivados los unos de los otros (una parte de los cuales constituye la ciencia física).” (AA, VI 4, 1518).

proposiciones de verdad eterna; el segundo, en proposiciones que se sabe que son verdaderas por inducción, como “todo hombre es bípedo”, pues a veces nacen con un pie o sin ninguno; siendo el tercero “al sur habrá lluvia”, lo que en general es cierto, aunque a veces falla. Se podrían distinguir más [grados], como aquellos que nunca fallan excepto de manera sobrenatural, como “el fuego quema”.<sup>732</sup>

Podrían distinguirse, entonces, tres grados diferentes de certeza: certeza lógica, certeza física y probabilidad física. Mientras que la primera corresponde a las verdades eternas, es decir, a las verdades de razón, las otras dos corresponden al ámbito de las verdades de hecho, al ámbito de lo contingente. La certeza física aquí descrita es una clase de certeza que se sustenta en el proceso inductivo que da origen a la proposición, teniendo por eso una probabilidad fundada en la lógica.<sup>733</sup> Esta certeza no es infalible, ya que pueden existir excepciones. Por su parte, una predicción fundada en una regularidad menor de los fenómenos observados tiene probabilidad física, siendo esta predicción más propensa a fallar que aquélla que goza de probabilidad lógica.

De manera que la certidumbre será mayor o menor en proporción a los distintos niveles de regularidad que configuran la naturaleza. Como hemos señalado, mientras algunos fenómenos presentan una regularidad interrumpida solo en circunstancias extraordinarias, otros ocurren frecuentemente, aunque son más susceptibles a interrupciones naturales. Cada uno de estos fenómenos obedece a leyes contingentes, cuyo conocimiento nos permite alcanzar un grado de certeza concebido como probabilidad.

A partir de lo dicho, podría inferirse que Leibniz concibe la probabilidad como una cualidad inherente a los fenómenos y procesos naturales. No obstante, es necesario advertir que la interpretación leibniziana de la probabilidad es más compleja, en tanto articula elementos que, según algunas lecturas, resultan inconciliables. Ofrecer una explicación pormenorizada de la noción de probabilidad excede los propósitos de este trabajo, por lo que nos limitaremos a destacar algunos elementos centrales de la posición de Leibniz.<sup>734</sup>

---

<sup>732</sup> (AA, VI 5, 67).

<sup>733</sup> “Principium certitudinis physicae. Omne quod semper periti sunt homini, multis modi, adhuc fiet, ut ferrum in aqua mergi.” (AA, VI 4, 530).

<sup>734</sup> Siguiendo el análisis que propone Vargas, hasta mediados de siglo XIX, predominó una concepción epistémica de probabilidad que vinculaba la probabilidad con la cuantificación de la evidencia. Según esta concepción tradicional de la probabilidad, ésta responde al grado de convicción subjetiva que resulta de la evidencia. Dicho grado de aceptación o confianza estaría determinado o fundamentado en una serie de razones externas al objeto en cuestión, tales como la experiencia de ciertas regularidades o el testimonio, o la autoridad. Por su parte, la noción leibniziana no puede ser equiparada, sin más, con la probabilidad

Desde el punto de vista de Leibniz, el examen de lo probable es un asunto propio de la lógica.<sup>735</sup> A diferencia de las demostraciones (razonamientos deductivos), donde de premisas verdaderas no pueden inferirse conclusiones falsas, los argumentos probables pueden llevar a una conclusión falsa aun cuando las premisas sean verdaderas. En los *Nuevos Ensayos*, su diálogo ficticio con Locke nos permite identificar algunas características de la comprensión leibniziana de la probabilidad. Locke considera que las inferencias probables sólo aparentan ser inferencias dado que el acuerdo o desacuerdo de las ideas no es conocido.<sup>736</sup> En consecuencia, lo que nos lleva a creer en la conclusión probable no son las ideas mismas sino dos clases de pruebas externas a ellas, a saber: “la conformidad con nuestra propia experiencia o el testimonio de la experiencia de los otros”.<sup>737</sup>

Frente a esta concepción de Locke, Leibniz ofrece una perspectiva distinta, al sostener que el fundamento de la inferencia probable no es algo externo, sino que se basa en la verosimilitud o en la conformidad con la verdad.<sup>738</sup> Además, identifica dos clases de razonamientos probables -conjeturas y presunciones-, los cuales se diferencian entre sí en función de las condiciones que deben satisfacer para ser aceptados.

En cuanto a la *presunción*, que es un término propio de jurisconsultos, cuando está bien utilizado lo distinguen de la *conjetura*. Se trata de algo más, que debe ser considerado como verdad provisionalmente, hasta que se llegue a demostrar lo contrario, en tanto que un indicio, una conjetura, debe ser sopesada a menudo en relación a otra conjetura. Así es como se presume que quien reconoce haber pedido dinero a otro, deberá pagarlo, salvo que demuestre que ya lo ha hecho, o que la deuda se liquida por algún otro principio. Presumir no es, pues, en ese sentido, considerar antes de la prueba, lo cual no está permitido, sino considerar por adelantado, pero con fundamento, en tanto se espera una prueba de lo contrario.<sup>739</sup>

---

epistémica o subjetiva, aunque tampoco puede ser asociada con una noción estadística u objetiva de la probabilidad según la cual la probabilidad está vinculada a leyes de los procesos azarosos. Cf. Vargas (2013; 2017).

<sup>735</sup> Es relevante observar que, mientras que la lógica trata la forma de los argumentos que conducen a la verdad, la retórica versa sobre la persuasión. En consecuencia, a la hora de determinar la concepción leibniziana de la probabilidad, no es un dato menor la introducción de lo probable en la lógica.

<sup>736</sup> Véase E IV, XV, 1.

<sup>737</sup> E IV, XV, 4.

<sup>738</sup> Véase NE, AA, IV 15, 1.

<sup>739</sup> NE AA, IV 14, 4.

La conjetura es la hipótesis más verosímil, seleccionada tras la ponderación de hipótesis rivales atendiendo a su simplicidad y potencia explicativa. En este sentido, la conjetura que exija menor cantidad de requisitos será la más factible, y, por ello, tendrá un mayor grado de probabilidad que sus competidoras. En consecuencia, será la conjetura más razonable de sostener. En cuanto a la presunción, ésta se desprende de otras proposiciones verdaderas y tiene un grado de probabilidad incomparablemente superior al de su opuesta.<sup>740</sup> No obstante, las garantías en que se funda no son concluyentes, pudiendo así resultar falsa. La presunción *se tiene por* verdadera y sólo es rechazada cuando se comprueba que lo contrario es el caso, para lo cual es necesario añadir nuevas pruebas. Tanto en la conjetura como en la presunción, la introducción de nuevas pruebas puede alterar el valor epistémico de la conclusión. En tanto inferencias probables, la verdad de las premisas no determina de forma concluyente la verdad de la conclusión alcanzada. No obstante, ésta puede considerarse razonablemente aceptable en la medida en que se conforma a la verdad. Aunque Leibniz no explica con total precisión en qué consiste esta conformidad, sostiene que el testimonio constituye una de las formas en las que se manifiesta el acuerdo con lo real, al igual que los múltiples indicios que lo corroboran.<sup>741</sup> Asimismo, la consonancia de las proposiciones probables con otras proposiciones cuya verdad es conocida, es indicio de la verdad de las primeras. Esto permite inferir, entonces, que la concepción leibniziana de probabilidad no se encuentra determinada por el grado de convicción (concepción subjetiva de la realidad), sino por el grado de acuerdo con la verdad. De este modo, la probabilidad responde a una realidad que se encuentra sometida a leyes contingentes de distinto niveles de generalidad.

A partir de lo expuesto, podemos advertir que las leyes fundadas en las regularidades de la naturaleza observadas adquieren el carácter de presunciones. Una inferencia probable que tome como premisas alguna de estas regularidades observadas, conducirá a una conclusión que también tendrá el carácter de presunción. Como señalamos, la presunción es incomparablemente más probable que lo contrario, por lo que no resulta razonable rechazarla o ponerla bajo sospecha.

---

<sup>740</sup> Véase AA, VI 4, 530; Vargas (2017, p. 91).

<sup>741</sup> “En todo lo que no es de necesidad metafísica, debemos considerar como verdadero el acuerdo de los fenómenos entre sí, acuerdo que no resulta del azar sino que tendrá una causa”. (AA, VI 4, 544).

#### 4.

A partir de lo expuesto, es posible entender por qué Leibniz afirma que “sería, sin duda, una locura dudar seriamente si existen hombres en el mundo cuando no los vemos.” Esta duda es absurda, puesto que no está debidamente respaldada. Esta duda no se basa ni en razones de índole lógica, ni en razones empíricas. La evidencia acumulada basada en la experiencia constante y coherente nos conduce a afirmar con un grado suficiente de certeza lo contrario. De hecho, la existencia de otros hombres cuando no los vemos es una presunción que aceptamos y que guía nuestras acciones cotidianas. En este sentido, esta duda no sería más que una duda artificial, puesto que esta “pretendida incertidumbre” no se sostiene en la práctica. Como señala Leibniz: “*dudar seriamente* es dudar en relación a la práctica, y la *certidumbre* podría ser considerada como un conocimiento de la verdad, teniendo el cual no puede haber dudas respecto a la práctica, sin que ello sea una locura”.<sup>742</sup>

Así como nuestras creencias nos inclinan a actuar de ciertos modos, una verdadera duda -una duda razonable y legítima- también se traduce en el plano práctico. Así, dudar de algo y, al mismo tiempo, actuar como si se lo considerara verdadero sería una contradicción y una falta de consistencia racional.

En síntesis: ¿qué fundamentos permiten a Leibniz sostener que es irracional dudar de la existencia de algo cuando no cae bajo nuestra percepción actual? En primer lugar, si consideramos que la permanencia de aquello que ya no cae bajo nuestros sentidos es una presunción, sólo podrá determinarse su falsedad si se comprueba lo contrario, lo cual, en este caso, no sucede. En segundo lugar, las verdaderas dudas impactan en nuestras acciones prácticas. Dado que actuamos conforme a la creencia de que aquello que no cae actualmente bajo nuestros sentidos sigue existiendo, esto supone que atribuimos cierto grado de certeza a esta creencia. Afirmar que dudamos de algo, pero actuar como si eso fuera cierto (en un sentido débil de certeza) resultaría, por tanto, contradictorio. En tercer lugar, dado que la probabilidad se funda en la conformidad con la verdad, y considerando lo que Leibniz expresa en los *Nuevos Ensayos*:

el verdadero *criterion* en materia de objetos sensibles es la relación entre fenómenos, es decir, la conexión entre lo que sucede en lugares y tiempos diferentes, y en la experiencia de hombres diversos, los cuales a su vez son los unos

---

<sup>742</sup> NE AA, IV 11, 10.

para los otros fenómenos de gran importancia, para lo que estamos considerando. Y la relación entre los fenómenos, que garantiza las *verdades de hecho* referentes a las cosas sensibles exteriores a nosotros, es verificada por medio de las verdades de razón, como las apariencias de la óptica quedan explicadas por medio de la Geometría.<sup>743</sup>

La proposición en cuestión cumple con las condiciones necesarias para alcanzar cierto grado de probabilidad y no hay razones que eliminen esta certeza. Dudar de ello, por tanto, es irracional.

De este modo, mientras que Descartes consideraba que en la búsqueda de la verdad era apropiado dudar de todo aquello en lo que se presentara la más mínima incertidumbre, Leibniz adoptó una postura más mesurada, especialmente en el ámbito del conocimiento empírico, donde lo más acuciante es alcanzar una praxis humana exitosa. En ese sentido, propuso que “hay que considerar el grado de asentimiento o disentimiento que algo merece, o más simplemente, se deben investigar las razones de toda aserción”.<sup>744</sup> Como hemos visto, este examen debe ocuparse de determinar los grados de probabilidad y, en consecuencia, la razonabilidad o irracionalidad de la duda.

## BIBLIOGRAFÍA

- Leibniz, G. W., *Philosophische Schriften*. Vols. 1-7, editados por C. I. Gerhardt, Berlín 1875-1890. (Citado como GP volumen (arábigo), página). [=GP]
- Leibniz, G. W., *Sämtliche Schriften und Briefe*, editados por la Academia de Ciencias de Berlín, Berlín: Akademie Verlag, 1923 ss. (Citado como A, serie (romanos) volumen (arabigos), página (arabigos)). [=A]
- Leibniz, G. W. (1962), *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, en A VI 6. [=NE]
- Locke, J. (1975), *An Essay concerning Human Understanding*, Oxford: Clarendon Press. [=E]
- Mates, B. (1986), *The philosophy of Leibniz. Metaphysics and Language*, Oxford: Oxford University Press.
- Vargas, E. (2013), “Lo incierto según Leibniz”, en Vidal et al. (2013, pp. 1-10). Disponible en: [http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab\\_eventos/ev.2967/ev.2967.pdf](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.2967/ev.2967.pdf)

---

<sup>743</sup> NE AA, IV 2, 14.

<sup>744</sup> (GP 4, 354).

Vargas, E. (2017), “Normatividad epistémica y probabilismo. La crítica de Leibniz a Locke”, en Sánchez Rodríguez y Escribano Cabeza (2017, pp. 85-93).

Vargas, E. (2018), “Nullius in verba? Testimonio y probabilidad según Leibniz”, en Seno Chibeni et al. (2018, pp. 709-717).

## La arbitrariedad de las verdades en Leibniz y en Hobbes

María Mercedes Mymicopulo Llambías

[mememymico@gmail.com](mailto:mememymico@gmail.com)

UCA

### Introducción

Durante el período en el que Leibniz residió en París, esto es, entre 1672 y 1676, centró sus esfuerzos principalmente en el estudio de la matemática. Aunque el motivo inicial de su viaje estuvo relacionado con asuntos de índole diplomática, él mismo, en una carta a Johann Friedrich,<sup>745</sup> confiesa que la razón primordial por la cual su estadía en Francia se extendió más de lo esperado fue su “búsqueda del conocimiento matemático”.<sup>746</sup>

De este modo, bajo la tutela del científico holandés Christiaan Huygens, se introdujo en el tratamiento de problemas matemáticos, principalmente en torno a la noción de “infinito”. De hecho, uno de los primeros desafíos que Huygens le presentó al joven Leibniz fue el de llevar a cabo la suma de una serie infinita: la serie de los recíprocos de los números triangulares (esto es,  $1/1+1/3+1/6+1/10+1/15+\dots$ ). Leibniz, por su parte, no sólo resolvió esta suma, sino que incluso formuló una regla para la suma de todas las series del triángulo de Pascal; descubrimiento que plasmó en un escrito comúnmente conocido como *Introducción a la aritmética de los infinitos* (1672). Este texto fue escrito por Leibniz con la intención inicial de enviárselo a Gallois para su publicación en el *Journal des Scavants*. Sin embargo, esto jamás ocurrió, dado que la revista cesó a finales de 1672, y cuando se reanudó, en 1674, Leibniz ya consideraba superada la visión de su escrito.<sup>747</sup>

Ahora bien, se sabe que los intereses del autor durante el período parisino no fueron exclusivamente aritméticos, y ello puede vislumbrarse en el título original del texto: [1] *Introducción a la aritmética de los infinitos* [2] *donde también se muestra que el Número máximo, esto es, el número de todos los números, es imposible o nada; [3] igualmente, se*

---

<sup>745</sup> (AA, II 1, 490).

<sup>746</sup> (Raffo Quintana 2019, p. X).

<sup>747</sup> (Esquisabel 2012, p. 9).

*demuestra con ejemplos que son demostrables las cosas que se tienen por axiomas*<sup>748</sup> (de ahora en adelante *Introducción*).<sup>749</sup>

Siguiendo la división de Raffo Quintana, se observa que la primera parte de la *Introducción* trata sobre la suma de series infinitas. La segunda muestra la contradicción que implica hablar de un número máximo y su identificación con el 0. La tercera versa sobre la demostrabilidad de los axiomas. En esta última sección, Leibniz introduce el problema de la arbitrariedad de las proposiciones reconociendo la influencia de Thomas Hobbes en su propia teoría de la demostración. Sin embargo, ha de notarse que la solución a dicho problema presenta dos desenlaces diferentes plasmados en dos redacciones distintas de esta tercera sección de la *Introducción*. Así, si bien en ambas versiones Leibniz afirma la arbitrariedad de las definiciones, en un principio el autor apoya la tesis hobbesiana de que de la arbitrariedad de las definiciones deriva la arbitrariedad de las proposiciones demostradas a partir de definiciones. En cambio, en la segunda versión, Leibniz salva el carácter de objetividad de la verdad de las proposiciones.<sup>750</sup>

Es por esto que el presente trabajo, con el fin de llegar a vislumbrar la herencia hobbesiana en la teoría de la demostración leibniziana, comenzará con el análisis de la primera parte del *De corpore* de Hobbes, titulada “Computación o lógica”, pues es allí donde se afirma la arbitrariedad de toda proposición. Posteriormente, se hará una breve recapitulación del desarrollo leibniziano en la primera versión de la tercera sección de la *Introducción*, donde el autor, siguiendo a Hobbes, afirma el carácter de arbitrariedad de las verdades demostradas a partir de definiciones. Sin embargo, esta segunda parte finalizará con la enunciación de un cambio de perspectiva en la segunda versión leibniziana, que se aparta del pensamiento de Hobbes. En efecto, Leibniz termina sosteniendo que si bien las definiciones son arbitrarias, las proposiciones demostradas a partir de definiciones no lo son. En consecuencia, habrá de ponerse en duda la consistencia de al menos una de las teorías de la demostración: la de Hobbes o la postura final de Leibniz. La tercera parte de este trabajo se detendrá en la segunda versión del escrito leibniziano, observando el tratamiento que el autor realiza allí sobre las definiciones y las verdades demostradas a

---

<sup>748</sup> (A, II 1, 342-356).

<sup>749</sup> La división del título en tres secciones fue llevada a cabo por Raffo Quintana, en el Comentario Introductorio a su traducción de dicho texto, en pos de explicitar el abordaje de tres núcleos temáticos en el escrito leibniziano (Raffo Quintana 2014, pp. 1-2).

<sup>750</sup> (Esquisabel 2012, p. 12).

partir de ellas. Finalmente, se pondrá de relieve el vínculo entre lenguaje, pensamiento y realidad presente en cada autor. En este aspecto, el trabajo se apoyará en los estudios de Esquisabel (2012) en torno a las bases semióticas de la característica universal presente en la *Introducción*. Esto permitirá mostrar un fuerte distanciamiento en los fundamentos subyacentes a las teorías de la demostración de Leibniz y de Hobbes. Cabe aclarar que este trabajo no tiene por objetivo adentrarse en el proyecto de característica universal leibniziana, por lo cual, los aspectos tomados de Esquisabel pretenden simplemente vislumbrar qué implica hablar de las definiciones como símbolos en la teoría de la demostración leibniziana.

En conclusión, el objetivo final de nuestro trabajo es mostrar las diferencias y similitudes entre las teorías de la demostración de Leibniz y de Hobbes y a partir de ello señalar que su distanciamiento no implica necesariamente la inconsistencia de al menos uno de los dos sistemas, sino que cada autor apoya su teoría de la demostración sobre concepciones epistemológicas y ontológicas distintas. Pues si bien Hobbes asimila una mirada nominalista, Leibniz sostiene una postura que podríamos denominar “realista estructural”, consideraciones que no pueden sino advertirse en sus respectivas teorías de la demostración y en su visión sobre la arbitrariedad de las verdades.

### **1. La arbitrariedad de las verdades en el *De corpore* de Hobbes**

Al inicio del *De corpore*, en su nota al lector, Hobbes afirma que el propósito de su obra es ordenar los elementos de la Filosofía, es decir, los elementos de la razón humana natural, con el fin de evitar caer en confusiones.<sup>751</sup> En consecuencia, en la primera parte de su libro, titulada “Computación o lógica”, se detiene en el modo de proceder de la razón natural, dedicando un capítulo entero al estudio de las proposiciones. En *De corpore* I, 3, el autor establece distintos tipos de proposiciones: universal y particular; afirmativa y negativa; verdadera y falsa; necesaria y contingente; categórica e hipotética. Respecto del valor de verdad de las proposiciones, afirma que: “es *verdadera* aquella [proposición] cuyo *predicado* contiene en sí al *sujeto*, o aquella cuyo *predicado* es nombre de cualquier cosa

---

<sup>751</sup> (Hobbes 2009, p. 28).

cuyo nombre sea el *sujeto*”<sup>752</sup>. De este modo, es verdadera la proposición: “todo hombre es un animal”, dado que “todo lo que se llama hombre se llama también animal”.<sup>753</sup>

Posteriormente, Hobbes afirma: “la verdad reside en lo dicho, no en la cosa”,<sup>754</sup> lo cual implica que *su comprensión de la verdad no refiere a una adecuación a lo real, sino que es meramente nominal y, por ende, arbitraria*. En efecto, dado que las proposiciones están compuestas por dos nombres, sujeto y predicado, además de la *cópula*<sup>755</sup>, y puesto que los nombres dependen del arbitrio humano y *la cópula no hace más que designar una relación de carácter extensional entre los nombres*, entonces la verdad de una proposición no puede sino ser derivada del arbitrio humano.

Es necesario detenerse en el análisis que hace Hobbes en *De corpore* I, 2, sobre los términos, dado que allí manifiesta, entre otras cosas, qué entiende por *nombre*:

El *nombre* es una *palabra humana utilizada al arbitrio del hombre* para que sirva de *nota* con la que se pueda suscitar en la mente un pensamiento semejante a un pensamiento pasado y que, situada en una oración pronunciada a otros, les sirva de *signo* de qué pensamiento precedió o no al que la refiere.<sup>756</sup>

A partir de esta cita puede verse que Hobbes comprende que los *nombres* son tanto *notas* para que podamos recordar nuestros pensamientos, como también *signos* para que podamos mostrar nuestros pensamientos a los otros.<sup>757</sup> Pero la cuestión fundamental que cabe destacar de este pasaje es que los nombres, para Hobbes, refieren exclusivamente al pensamiento. De hecho, en *De corpore* I, 2, 5, sostiene que: “*los nombres son signos de conceptos y no de las cosas mismas*”.<sup>758</sup> De modo que, si escuchamos, por ejemplo, el nombre “piedra”, ella no es signo del objeto piedra, sino de que aquel que la ha nombrado estaba pensando en una piedra.

Hobbes, por lo tanto, considera que la verdad y la falsedad de las proposiciones es arbitraria, al punto de llegar a afirmar que “*las primeras de todas las verdades se originaron*

---

<sup>752</sup> (Hobbes 2009, I, 3, 7, p. 52).

<sup>753</sup> (Hobbes 2009, I, 3, 7, p. 52). Se trata de una interpretación extensional de la verdad de las proposiciones (Ross 2007, p. 23).

<sup>754</sup> (Hobbes 2009, I, 3, 7, p. 52).

<sup>755</sup> (Hobbes 2009, I, 3, 3, p. 50).

<sup>756</sup> (Hobbes 2009, I, 2, 4, p. 40. *Cursiva propia*).

<sup>757</sup> (Hobbes 2009, I, 2, 3, p. 39).

<sup>758</sup> (Hobbes 2009, I, 2, 5, p. 40).

al arbitrio de los primeros que pusieron nombres a las cosas o que aceptaron los puestos por otros”.<sup>759</sup> En consecuencia, siguiendo el ejemplo propuesto por el mismo Hobbes en *De corpore* I, 3, 7, se observa que la proposición “el hombre es un animal” es verdadera dado que una persona decidió que el nombre “animal” esté incluido en la definición nominal del nombre de “hombre”.

En conclusión, se destaca que, desde el inicio del *De corpore*, Hobbes sostiene la arbitrariedad de toda proposición, tanto de las definiciones como de las verdades demostradas a partir de las definiciones. La razón de este requerimiento se encuentra en el carácter extensional de la verdad de las proposiciones, lo cual no puede sino resaltar dicho carácter en la definición, puesto que el principio de toda teoría extensional se encuentra en la definición, donde el nombre definido debe tener la misma extensión que la suma de los nombres que conforman a la definición.

## **2. La arbitrariedad de las verdades en la primera versión de la *Introducción de Leibniz***

En la *Introducción*, Leibniz se enfrenta a la concepción galileana de la existencia de un número máximo y de su identificación con el 1. El filósofo de Leipzig observa que Galileo, en *Diálogos acerca de dos nuevas ciencias* (1636), parece considerar que: “los atributos de igual, mayor y menor no tienen lugar en el infinito”.<sup>760</sup> En efecto, según Galileo, si todo número tiene su cuadrado, su cubo y así hacia el infinito, entonces esto implica que debe haber la misma cantidad de números cuadrados, números cúbicos, y etc. que sus raíces; sin embargo, esto es imposible, dado que entre dos números cuadrados se interponen necesariamente números que no lo son, y más aún entre los cúbicos. A partir de este razonamiento, la única conclusión que encuentra Galileo es la de negar los atributos de igual, mayor y menor al conjunto de los números infinitos.

No obstante, Leibniz afirma que, según Galileo, “si hubiese algún número infinito, este sería la unidad”,<sup>761</sup> dado que el 1 es el único número cuyos cuadrados y cubos son tantos como sus raíces. Lo llamativo aquí es que, al identificar al número infinito con la unidad, Galileo comprende al infinito como un todo. Mas por haber negado la existencia de

---

<sup>759</sup> (Hobbes 2009, I, 3, 8, p. 53. *Cursiva propia*).

<sup>760</sup> (Leibniz 2014, p. 9).

<sup>761</sup> (Leibniz 2014, p. 9).

los atributos de igual, mayor y menor respecto del infinito, entonces termina por negar el axioma parte-todo para el dominio de las cantidades infinitas.

Frente a estas conclusiones, Leibniz, en primer lugar, prueba que si hubiese algún número infinito, el mismo sería equiparable con el 0, no con el 1. El 0 no sólo tiene la misma cantidad de potencias que las raíces, sino que también es el mismo que su doble, su triple, etc. Así, Leibniz demuestra que, no sólo el número infinito es matemáticamente equiparable a 0, sino también ontológicamente equivalente a la nada, lo que implica afirmar que el Número infinito es imposible.

En consecuencia, Leibniz no sólo prueba la imposibilidad del número infinito, sino que incluso restituye el axioma parte-todo al dominio de las cantidades infinitas al oponerse a la consideración del Número infinito como un todo. No obstante, el filósofo de Leipzig, en el mismo texto, sostiene que el escrito de Galileo debe servir de advertencia respecto de que “no hay que aceptar proposición alguna excepto aquella que o conste por observación de los sentidos o sea demostrada, exceptuadas las definiciones que (...) son arbitrarias”.<sup>762</sup> Esta afirmación permite aclarar la postura leibniziana no solo en lo referente a la defensa de la demostrabilidad de los axiomas, sino también a la exigencia de su demostración.

De esta manera, Leibniz comprende que hay por lo menos dos motivos por los cuales los axiomas no pueden entenderse como verdades evidentes por sí mismas. En primer lugar, por un hecho fáctico: puede dudarse de los axiomas, tal como Galileo había dudado del axioma parte-todo. En segundo lugar, por una razón epistemológica, como señala Raffo Quintana, que “no puede establecerse ninguna facultad o potencia intelectual que establezca las mismas verdades para todos y con el mismo criterio”.<sup>763</sup>

Posteriormente, en su *Introducción*, Leibniz reconoce que ya Hobbes en su obra *De Corpore*, ha demostrado el axioma de que el todo es mayor que la parte (II, 8, 25), y ha colocado al mismo dentro de los teoremas. Sin embargo, Hobbes ha considerado que la verdad de los axiomas y de toda proposición es arbitraria, respecto de lo cual Leibniz toma cierta distancia.

---

<sup>762</sup> (Leibniz 2014, p. 11).

<sup>763</sup> (Raffo Quintana 2016, p. 197). En este segundo punto, Leibniz se aparta de la concepción cartesiana que sostiene la existencia de verdades innatas, al considerarla como una afirmación que, de ser llevada hasta sus últimas consecuencias, no podría sino conducir al escepticismo.

El filósofo de Leipzig sostiene que son tres las proposiciones que deben excluirse de las arbitrarias. En primer lugar, “las cosas que constatan por los sentidos” tal como la afirmación de que “yo me siento a mí como sintiente”.<sup>764</sup> En segundo lugar, “aquellas [proposiciones] que se demuestran a partir de los sentidos mediante la aplicación de definiciones conocidas”,<sup>765</sup> como afirmar que “yo soy” a partir del hecho de que “yo siento”. En tercer lugar, las proposiciones idénticas, es decir, aquellas donde se da “la afirmación de lo mismo de sí mismo, con las mismas palabras”.<sup>766</sup> Sin embargo, Leibniz admite que cuando se afirma lo mismo de sí mismo con palabras equivalentes, como es el caso de la definición, allí encontramos un tipo de proposición arbitraria. Y lo mismo sucede con las proposiciones demostrables a partir de definiciones, como es el caso de los principios de Euclides.

No obstante, Leibniz reformula este texto y en una nueva versión se aleja de la arbitrariedad de estas últimas proposiciones al observar que aquella consideración lo conduciría irremediabilmente a una concepción de la verdad como mera arbitrariedad. En consecuencia, Leibniz decide reescribir esta sección de la *Introducción*, y en su segunda versión sostiene que si bien las definiciones son arbitrarias, las proposiciones demostradas a partir de definiciones no caen bajo el dominio de la arbitrariedad, como es el caso de los principios de Euclides. No obstante, observa que hay quienes sostienen que “si todos los Axiomas son demostrables a partir de las definiciones de nombres, todas las verdades dependerán del arbitrio humano, ya que las definiciones de nombres son arbitrarias”<sup>767</sup>. Razonamiento que él mismo había sostenido en la primera versión de su *Introducción* y que atribuye a Hobbes.

### **3. La arbitrariedad de las verdades en la segunda versión de la Introducción de Leibniz**

En su segunda versión de la *Introducción*, Leibniz entiende que existen dos tipos de proposiciones: unas cuya verdad depende de los sentidos y otra cuya verdad proviene de ideas que se expresan lingüísticamente mediante definiciones, como en el caso de los

---

<sup>764</sup> (Leibniz 2014, p. 11).

<sup>765</sup> (Leibniz 2014, p. 11).

<sup>766</sup> (Leibniz 2014, p. 12).

<sup>767</sup> (Leibniz 2014, p.15).

axiomas. De este modo, las verdades demostradas mediante definiciones escapan a la arbitrariedad dado que su verdad no depende de las definiciones en cuanto tales, que sí son arbitrarias, sino de las conexiones de las ideas significadas por dichas definiciones. En efecto, Leibniz mismo, en este texto, sostiene que “una definición no es otra cosa que la significación de una idea”.<sup>768</sup> De esta manera, *la única arbitrariedad de las proposiciones no es sino su composición mediante nombres*, los cuales dependen de la convención de los hombres; no obstante, *el valor de verdad de una proposición no depende de consideraciones lingüísticas, sino de las conexiones de las ideas mismas*, ideas que los hombres designan por medio de definiciones. Para Leibniz, una definición en cuanto tal es la “significación de una idea”, o, como sostiene Esquisabel, “una designación en el sentido de un ‘señalamiento’ o ‘indicación’”.<sup>769</sup> De modo que “la definición significa, señala, la idea, pero no es la misma idea, por lo cual constituye un signo de la idea, algo que la representa y está en lugar de ella”.<sup>770</sup>

En consecuencia, para Leibniz *la definición no sólo está compuesta de signos (palabras), sino que ella misma es un signo*. Signo no de una conexión de ideas, como en el caso de las proposiciones demostradas, sino de *una idea sola*. Es por ello que la definición es en sí misma arbitraria, dado que la misma no hace más que “señalar” una idea. En cambio, las proposiciones demostradas por medio de definiciones significan conexiones entre ideas, y esas conexiones son asimbólicas, por lo que no dependen del arbitrio humano. Es por este mismo motivo que las proposiciones demostradas tienen valor de verdad, mientras que las definiciones no son ni verdaderas ni falsas, sino más o menos oscuras, según la precisión de su “señalamiento”. En cambio, las proposiciones demostradas son verdaderas cuando la conexión de ideas significada por ellas es correcta, y falsas cuando dicha significación es incorrecta.

De este modo, mientras que para Hobbes la arbitrariedad de las definiciones, así como la arbitrariedad de cualquier proposición, radica en su composición mediante nombres; en el caso de Leibniz, la arbitrariedad de la definición refiere a su comprensión de la misma como significación de una idea, es decir, alude al carácter simbólico de la definición en cuanto tal.

---

<sup>768</sup> (Leibniz 2014, p.15).

<sup>769</sup> (Esquisabel 2012, p. 12).

<sup>770</sup> (Esquisabel 2012, p. 12).

Ahora bien, cabe aclarar que, mediante dicha distinción, este trabajo no pretende concluir que Leibniz niegue la composición simbólica de las definiciones, ni tampoco busca afirmar que Hobbes no estaría de acuerdo con la comprensión leibniziana de la definición como signo de una idea. En cambio, lo que se quiere mostrar es que, si uno se detiene en ambas teorías de la demostración, se observa que cada autor ha optado por poner el foco en un aspecto distinto de la definición: uno concentrándose en sus partes simbólicas, el otro viendo a la definición como un todo simbólico. Una elección que, como se verá a continuación, no depende de una cuestión lógico-formal, sino de los presupuestos desde los cuales cada uno parte.

#### 4. Lenguaje, pensamiento y realidad

Habiendo superado la aparente contradicción lógica entre ambas teorías de la demostración, aún queda pendiente la concreción de un análisis que permita descubrir el motivo de la defensa de cada una de las teorías de la demostración por parte de sus respectivos autores.

En cuanto a Hobbes, ha de observarse que los fragmentos anteriormente citados del *De Corpore* pertenecen a la primera parte de dicho escrito, titulada “Computación o lógica”. De este modo, debe reconocerse que su teoría de la demostración se enmarca en la consideración de que el razonamiento humano ha de entenderse como un proceso de *computación*.<sup>771</sup> Aquí, razonar no es más que sumar o restar conceptos, sumar o restar nombres. Una visión completamente nominalista respecto del estatuto de las verdades, en tanto que las proposiciones verdaderas no buscan, para Hobbes, describir objetos reales, sino meramente construir recursos simbólicos que posibiliten el pensamiento.

Esto cobra sentido cuando se observa que, para Hobbes, toda abstracción conceptual no es más que un artificio humano, el cual no responde a las cosas, pues él mismo afirma que “*los nombres son signos de conceptos y no de las cosas mismas*”.<sup>772</sup> De manera que si bien es casi imposible separar al lenguaje del pensamiento, dado que los nombres suscitan de manera inmediata conceptos y los conceptos se almacenan en la memoria por medio de

---

<sup>771</sup> Para Hobbes, “*computar es hallar la suma de varias cosas añadidas o conocer lo que queda cuando de una cosa se quita otra*” (2009, I, 1, 2, p. 32).

<sup>772</sup> (Hobbes 2009, I, 2, 5, p. 40).

los nombres, no obstante, hay una separación tajante entre el lenguaje y el pensamiento, por un lado, y por otro, la realidad.

Debe reconocerse que la concepción hobbesiana de razonamiento como computación está sumamente ligada a la interpretación leibniziana de la característica universal como arte combinatorio, una visión que aparece en la primera versión de la *Introducción*. Allí Leibniz, luego de afirmar la arbitrariedad de los axiomas (de la cual se retractará en la segunda versión), sostiene que los símbolos, sean éstos palabras o números, no son más que meros caracteres que tan sólo sirven para agilizar el razonamiento.

Esta visión podría llevar a una lectura nominalista de la teoría de la demostración leibniziana, al valorar a los caracteres lingüísticos como meros recursos simbólicos en pos de optimizar el pensamiento, dejando de lado el carácter de los mismos como descriptivos de la realidad. Sin embargo, Leibniz reformula su pensamiento en la segunda versión de la *Introducción*, reinterpretando la característica universal como algo más que una mera combinatoria, razón por la cual compara a las ecuaciones algebraicas con las definiciones.

Esta comparación es sumamente reveladora para analizar la relación entre lenguaje, pensamiento y realidad subyacente a la teoría de la demostración leibniziana. Como señala Esquisabel en su artículo titulado *Leibniz: las bases semióticas de la Characteristica Universalis*, es posible afirmar que, tanto las ecuaciones algebraicas como las proposiciones demostradas a partir de definiciones, reproducen las relaciones estructurales que se dan en las cosas mismas. Siendo las proposiciones no más que una representación simbólica de lo que ocurre en la realidad, la relación entre el lenguaje, el pensamiento y la realidad debe entenderse como un *isomorfismo de corte estructural*. Es en razón de este isomorfismo estructural que Leibniz puede afirmar la no-arbitrariedad de las verdades, dado que las mismas representan conexiones de ideas que se dan en el pensamiento y de cosas que se despliegan en la realidad.

En Leibniz se encuentra un fuerte realismo estructural dentro del cual *las definiciones aparecen como aquellas que designan ideas, que a su vez denotan cosas*. El presente análisis también permite reconocer que, tanto Hobbes como Leibniz encuentran alguna relación de significación entre el lenguaje y el pensamiento. No obstante, mientras el segundo considera que el lenguaje y el pensamiento denotan cosas reales, el primero lo

niega. Y la razón de esta diferencia reposa en cómo cada uno de los autores entiende que el lenguaje significa el pensamiento.

Hobbes se concentra en los nombres como signos de conceptos, y no de las cosas mismas. Interpreta a toda proposición como una mera composición nominal. Por su parte, Leibniz reconoce una estructura compartida entre las proposiciones, las ideas designadas por ellas y las cosas que denotan, lo cual quita el carácter arbitrario de las proposiciones, más allá de su composición lingüística. El lenguaje, el pensamiento y la realidad comparten para Leibniz una misma estructura, y es esto lo que permite establecer relaciones de significación entre ellas.

Para poder esclarecer de qué tipo de estructura se trata vale la pena retomar el artículo de Esquisabel, el cual observa que en la *Introducción* se reconoce una analogía o proporcionalidad entre la definición, es decir, el signo, y su significación; así como ocurre entre las expresiones matemáticas y los objetos que representan.<sup>773</sup> Ahora bien, la proporcionalidad entre las expresiones matemáticas y los objetos representados por ellas pueden ser de dos tipos. Uno cuando utilizamos imágenes, como el dibujo de un círculo tomado geoméricamente, es decir, no como una figura espacial sino como signo del círculo en sí. En este caso es la semejanza entre el círculo dibujado y el círculo en sí (la idea del círculo) aquella por la cual se establece una relación de representación. Sin embargo, en el caso de signos convencionales, al no poder establecerse una relación de semejanza entre el signo y lo significado (como es el caso de la letra “a” que designa una línea), la representación debe fundamentarse en una *relación de referencia*.

Para Leibniz, entre el lenguaje, el pensamiento y la realidad hay un isomorfismo estructural apoyado en una relación de referencia. La relación de referencia no se da entre un símbolo y la idea que designa independientemente del sistema al que pertenece, es decir, no puede tratarse meramente de la relación entre un nombre y un concepto. Una referencia singular aislada no alcanza para determinar su significado. Un nombre, así como un concepto, no significan nada por fuera de un sistema simbólico.<sup>774</sup> Lo interesante aquí es que justamente es esta *dependencia de los símbolos al sistema* la que permite a Leibniz

---

<sup>773</sup> (Esquisabel 2012, p. 21).

<sup>774</sup> Esquisabel mismo afirma que “algo es un símbolo cuando pertenece a un sistema simbólico que lo determina como tal”, mientras que “tomado en sí mismo, con independencia del sistema, no es nada” (Esquisabel 2012, p. 23).

encontrar la relación isomórfica entre lenguaje, pensamiento y realidad: *tanto las proposiciones como la realidad deben compartir la misma estructura abstracta.*

Esquisabel sostiene que dicha relación de isomorfismo se fundamenta en el presupuesto leibniziano de que “también el mundo de los objetos está determinado esencialmente por estructuras formales objetivas que obedecen a leyes constantes universales”,<sup>775</sup> lo cual acentúa un carácter paradójico de la ontología leibniziana, donde las sustancias parecen perder su rasgo de sustancialidad en tanto que prima la visión de su constitución como un punto de vista de la totalidad. Una interpretación que cobrará sentido en las consideraciones posteriores de Leibniz, con ideas como las de “noción completa” y “armonía preestablecida”.

Ahora bien, el tratamiento de dichas ideas extendería demasiado este escrito. Lo que interesa aquí es el reconocimiento de que el motivo de la defensa de cada una de las teorías de la demostración por sus respectivos autores se fundamenta en ciertas consideraciones epistemológicas y hasta ontológicas que subyacen a sus investigaciones. Siendo que mientras se apoye la mirada leibniziana de un isomorfismo estructural entre lenguaje, pensamiento y realidad, será necesaria la defensa de la no arbitrariedad de las verdades. Mas si se afirma un convencionalismo de corte hobbesiano, no puede sino concluirse en la dependencia de las verdades respecto del arbitrio humano.

## **Conclusión**

Este trabajo ha intentado exponer brevemente las teorías de la demostración del Leibniz juvenil y de Hobbes, específicamente en lo relativo a su concepción respecto de la arbitrariedad o no de las verdades, con el objetivo de mostrar que la distancia entre ellos no se debe a una diferencia cabal de índole lógico-formal, sino más bien a una diversidad en los fundamentos que subyacen a sus respectivas teorías y que enmarcan la totalidad de sus sistemas de pensamiento. Para esto, en primer lugar, se trabajó la primera parte del *De corpore* de Hobbes, donde se vio que el autor defiende una postura extensional de la verdad, la cual depende en última instancia de los nombres que componen las proposiciones, lo que implica la arbitrariedad de las verdades. En segundo lugar, se introdujo el planteo leibniziano de la primera versión de la *Introducción* en lo que respecta

---

<sup>775</sup> (Esquisabel 2012, p. 25).

a la demostrabilidad de los axiomas. En dicho escrito, Leibniz afirma que, puesto que las definiciones son arbitrarias, las proposiciones que se demuestran a partir de definiciones, como los principios de los *Elementos* de Euclides, también son arbitrarios. Sin embargo, en la segunda versión de la sección relativa a la demostrabilidad de los axiomas, el filósofo de Leipzig sostiene que si bien las definiciones son arbitrarias, las proposiciones demostradas a partir de definiciones no lo son. Esto permite salvar la independencia de la verdad respecto del arbitrio humano.

Al observarse que tanto para Leibniz como para Hobbes las definiciones son arbitrarias, si bien para el primero esto no implica la arbitrariedad de las proposiciones demostradas a partir de definiciones, mientras que para el segundo sí, se puso en duda la comosibilidad de la consistencia interna de ambas teorías de la demostración. En consecuencia, se indagó qué significa la afirmación de la “arbitrariedad de las definiciones” en la segunda versión de la *Introducción*. Este análisis permitió observar que en ambos autores es distinto lo que se resalta cuando se afirma la “arbitrariedad de las definiciones”.

En conclusión, a lo largo de este trabajo se demostró que Leibniz y Hobbes se refieren a cosas distintas al afirmar que las definiciones son arbitrarias. Si para Hobbes la arbitrariedad de las definiciones depende de la composición de la definición por medio de caracteres convencionales, para Leibniz, en cambio, depende del carácter de la definición, en cuanto tal, como signo. Dos miradas que, si bien no son de manera alguna excluyentes, destacan aspectos distintos de la definición.

Finalmente, se mostró la conexión de las teorías de la demostración de Leibniz y de Hobbes con sus respectivas interpretaciones de cómo es la relación entre lenguaje, pensamiento, y realidad. Se observó que, de una mirada convencionalista como la de Hobbes, no puede sino seguirse la afirmación de la arbitrariedad de las verdades, mientras que de una postura denominada “realista estructural”, como la de Leibniz, se desprende la consideración de que la verdad es algo independiente del arbitrio humano.

*Agradezco al Dr. Federico Raffo Quintana y al Dr. Oscar Esquisabel por su valiosa guía y apoyo durante la investigación.*

## **BIBLIOGRAFÍA**

- A = Leibniz, Gottfried W., *Sämtliche Schriften und Briefe*, editados por la Academia de Ciencias de Berlín, Berlín: Akademie Verlag, 1923 ss. (A II 1, 342-356; 490).
- Esquisabel, O. M. (2012), “Leibniz: Las bases semióticas de la ‘Characteristica universalis’”, *Representaciones*, 8: pp. 5-32.
- Hobbes, T. (2009), *Tratado sobre el cuerpo*, Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED).
- Leibniz, G. W. (2014), “Introducción a la aritmética de los infinitos (1672)”, *Notae Philosophicae Scientiae Formalis*, 3: pp. 47-69.
- Macdonald Ross, G. (2007), “Leibniz’s debt to Hobbes”, en Phemister y Brown (2007, pp. 19-33).
- Raffo Quintana, F. (2019), “Continuo e infinito en el pensamiento leibniziano de juventud. Introducción”, *Sapientia*, 75: pp. 9-13.
- Raffo Quintana, F. (2016), “Continuo e infinito. Influencias y génesis del tratamiento leibniziano del ‘laberinto del continuo’”, Tesis de posgrado, Universidad Nacional de La Plata (UNLP).
- Vargas, J. A. (2004), “El problema del nominalismo. El lenguaje en Hobbes”, *Límite*, 1: pp. 96-115.

## ***Varia cogito mecum: Originary and Derivative Certainty of the Multiplicity of Things in the Cartesian Age and in Leibniz***

Enrico Pasini

CNR-ILIESI / Università di torino

[enrico.pasini@cnr.it](mailto:enrico.pasini@cnr.it)

Nam id, quod in se unum est, multiplex esse imaginantur homines<sup>776</sup>

### **1. Cartesianism**

Two characteristics of Cartesianism -direct access to, and only to the certainty of one's own individual existence, coupled with a perceived unbridgeable opposition between the individual soul and the world- appear to philosophically endanger the existence of other things. Such metaphysical concerns may be true or false, well-founded or unwarranted, but in any case this problem enjoys only a limited share of the weightiness associated with the soul-body conundrum. It does, however, create a certain philosophical tension.

In the Cartesian age, there are certain established formulas that are regularly uttered in order to respond to this tension in factual terms, or simply in connection with it: they convey the notion that I, who am essentially a thinking entity, mentally perceive a multitude of different things (*variarum rerum conscium, variarum rerum conceptus, multa percipere, varia a me cogitantur*), a fact that possibly indicates they have affected my body (*plurimis modis afficitur*) and even exist outside me. Similar expressions can be found in the writings of Descartes himself, as well as those of other Cartesians, of Jakob Thomasius (as quoted in the title) and, of course, Leibniz. In some cases, such an utterance originates and establishes the subject's relation to multiplicity; in other cases, it disrupts it.

That of Thomasius can be regarded (and this is the reason why it is chosen for the title) as a rather indifferent use: character *A* in his dialogical exposition of physics states that "the soul, being spirit, is not moved in place, as the body is: certainly when I am at rest or when I think by myself of the most various things (*maxime varia cogito mecum*), yet my

---

<sup>776</sup> Spinoza TIE par. 22 (I will be using some abbreviations from the *Studia Spinozana* in addition to the usual ones from the *Studia Leibnitiana*).

soul does not change its place”.<sup>777</sup> It is a simple fact of life that is here for the sake of illustrating something else.

Obviously, we should start with Descartes instead. In his version, the “various thoughts” one may have at any given moment appear mostly with a specialized function, i.e., the appreciation of the multiplicity of thoughts brings about the ideas of number and duration.<sup>778</sup> They might also provide a kind of background to other more prominent thoughts, as when one realizes that, among “other thoughts”, the idea of a supremely perfect being exists within oneself.<sup>779</sup>

With respect to the objects of these various thoughts, it is pertinent to recall that, according to Descartes, the world is not the totality of corporeal substances, but rather the corporeal substance itself in its totality (“mundus, sive substantiae corporeae universitas”).<sup>780</sup> Certainty about the external objects of our various thoughts, as well as about their multiplicity, is derivative at best, and founded on God’s veracity:

Although no one needs to be convinced that material things exist (*nemo non sibi satis persuadeat res materiales existere*), yet -he writes in the *Principles of Philosophy*-, because we have doubted this before and have placed it in the rank of the prejudices of our childhood, it is now necessary that we should inquire into the arguments by which we may accept this with certainty.<sup>781</sup>

Now whatever we perceive comes from something other than our mind: since it is not in our power to make us perceive one thing rather than another, the multiplicity and variety of things -more precisely, the “various parts” of matter that we clearly and distinctly perceive, endowed with different figures and movements- testify to this. This being so, “if God immediately and of himself presented to our mind the idea of this extended matter, or merely permitted it to be caused in us by something lacking extension, shape, or motion,

---

<sup>777</sup> A. Atqui anima, quia spiritus est, non movetur loco, uti corpus: certe cum quietus vel maxime varia cogito mecum, anima tamen mea suum ubi non mutat, nec secundum se totam, nec secundum partes, quas nullas habet. B. Denegabo itaque animae locomotivam proprie dictam. Satis habebō, si metaphoricam mihi quandam concesseris (Thomasius 1670, ch. 49, p. 271).

<sup>778</sup> In the Third Meditation, we read: “cumque varias habeo cogitationes quarum numerum intelligo, acquirō ideas durationis et numeri” (AT 7, 44-45; in the French version “plusieurs diverses pensées”, AT 9, 35).

<sup>779</sup> In the First Replies: “inter caeteras cogitationes ideam entis summe perfecti in me esse animadvertō” (AT 7, 107; in the French version “entre plusieurs autres pensées”, AT 9, 85).

<sup>780</sup> *Princ. Phil.* II, par. 21 (AT 8, 52).

<sup>781</sup> *Princ. Phil.* II, par. 1 (AT 8, 40); Descartes (2000, p. 253).

there would be nothing to prevent him from being regarded as a deceiver”. *Dei autem naturae plane repugnare ut sit deceptor, jam ante est animadversum.*<sup>782</sup>

## 2. Spectatorship of the soul

In time, Descartes will be retrospectively regarded as the originator of a tendency that ultimately culminates in Berkeley or Stirner. This is not necessarily the case, nevertheless we can see in Arnold Geulincx, better than in any other Cartesian, the effort to unhinge Cartesianism from within on this very point: “There are so many things that I see, so different. (...) But when I see all these things, I am very clearly aware that I have done none of these things, that I can do none of these things; that I have found all of these things here”.<sup>783</sup>

There is a crucial Geulincxian principle at work here: “And with what courage can I say that I am doing this, when I do not know how it is done?”.<sup>784</sup> A long in-between footnote by the editor Cornelis Bontekoe reformulates it so: “It is most evident, and nothing clearer than this can be conceived: *I do not do that which I do not know how to do*”.<sup>785</sup> Examples of what one does not do according to this principle are moving one’s body, feeling and perceiving, and, in Bontekoe’s later extreme elaboration, even thinking.<sup>786</sup>

Consequently, Geulincx states, “I can frankly confess that I do nothing outside myself, that whatever I do sticks within me, that none of these things that I do proceed to my own or any other body or anything else”.<sup>787</sup> But in the meantime the world still exists, and this is undisputed: it is, according to Geulincx, the realm of movement. Rather, we have nothing to do with it. In his or in Bontekoe’s words, we are but *spectators*: we do nothing in the world, we only look (*spectamus*) at it. But in turn, this “looking” occurs in a wonderful way, for the world cannot show itself to be looked at, nor can it impose its appearance on

---

<sup>782</sup> *Princ. Phil.* II, par. 1 (AT 8, 40-41); Descartes (2000, p. 254).

<sup>783</sup> “Tam multa sunt, quae video, tam varia. (...) Sed haec omnia cum video, clarissime mihi sum conscius, nihil horum fecisse, me nihil horum facere posse; me cuncta haec invenisse hic” (Geulincx 1675, I, 2, par. 2, pp. 108 and 110).

<sup>784</sup> “Et qua fronte dicam, id me facere, quod quomodo fiat, nescio?” (Geulincx 1675, I, 2, par. 2, pp. 113-116).

<sup>785</sup> “Evidentissimum est, et quo nihil clarius excogitari potest: *Ego non facio id, quod quomodo fiat nescio*” (in Geulincx 1675, p. 123 fn.).

<sup>786</sup> On Geulincx and Bontekoe see Strazzoni (2018); Pasini (2023b).

<sup>787</sup> “Denique huc mihi deveniendum esse perspicio, ut ingenue fatear, nihil me extra me facere, quidquid facio, in me haerere, nihil horum, quae ago, ad meum aliudve corpus aut alio quoquam manare” (Geulincx 1675, I, 2, par. 2, p. 121).

us: in itself it is invisible. Just as we do not operate on what is outside us, so what is outside does not operate on us: our operations end within us, and the operations of the world end within the world, they do not touch our mind.<sup>788</sup>

As we know, these operations are just *occasions* for the deployment of God's true causal power. In fact, "apart from movement and change of place, there is nothing in the world that has the nature of an operation"; to be moved is just to be passive. But even that movement "does not touch the mind, this thing which only thinks and is nothing besides thought".<sup>789</sup>

It is a cumbersome philosophical position, but it is at least evident how it builds on standard Cartesianism. It is also evident how, on the one hand, it further undermines the reliability of any experience of the plurality of external things; on the other hand, it adds to the argument from divine veracity an unexpected argument from our ignorance -that is, external things are not something that we could be creating in our minds, since we do not know how they operate, nor how we might be making them do it in our head.

### 3. Reliability of bodies

This attitude may be profitably compared, first of all, with that of Spinoza, a major preoccupation of the Low Countries Cartesians and of the Geulincxian school of thought. According to Hegel, infamously, Spinoza's inert conception of the substance is not able to account for the multiplicity of beings in the world, and brings, rather than to atheism, to a-cosmism. But Spinoza does indeed have both top-down and bottom-up ways - "metaphysical" and "physical," as it were- of arriving at the fundamental unity of everything, while preserving the (for us equally fundamental) natural fact that human individual bodies perceive a variety of individual things around them.

The plurality of true individuals is, on the one hand, philosophically ridiculed in the Scholium to the propositions that, in book 1, introduce the necessary existence and the

---

<sup>788</sup> "Igitur in mundo nil quicquam agimus: spectamus eum duntaxat: verum illud spectare rursus admirabili modo contingit: nam mundus non potest se ipsum ut spectetur exhibere, nec speciem suam nobis ingerere: est in se ipso invisibilis: quemadmodum non operamur in id quod extra nos est, ita quod extra est, non operatur in nos: nostrum operari in nobis terminatur, et mundi opera in mundo terminantur, non attingunt mentem nostrum" (Geulincx 1675, I, 2, par. 6, p. 132).

<sup>789</sup> "nam praeter motum et locorum mutationem, nihil est in mundo, quod habet rationem operae, (imo illud ipsum moveri non est operari, sed pati,) (...) et in eo quod collocatum est, non attingit motus ille spiritum, non rem illam, quae tantum cogitat, et praeter cogitationem nihil est" (Geulincx 1675, I, 2, par. 6, p. 132).

infinity, *ergo* unicity of the substance. Only those “who judge things confusedly” would conflate the properties of substance with those “they see that natural things have”.<sup>790</sup> On the other hand, the layered architecture of the formation of bodily *individua* in book 2,<sup>791</sup> amidst the parenthetical combination of definition 2 and propositions 13 and 14, provides a foundation precisely for the validity of the kind of propositions we are considering, as long as they concern the thought of bodily things.

By “body,” as it is well known, Spinoza understands “a mode that in a certain and determinate way expresses God’s essence insofar as he is considered as an extended thing”;<sup>792</sup> they are distinguished “by reason of motion and rest, speed and slowness, and not by reason of substance”.<sup>793</sup> Bodies that lie or move together, i.e., that communicate their movements to each other in a stable way, are united and all collectively form an “individual”: the individual human body, in turn, is composed of such individuals. Now, the individuals that make up the human body, “and consequently, the human body itself, are affected by external bodies in very many ways”.<sup>794</sup>

Spinoza is thus able to ascribe to the perception of plurality the character of being intrinsic to the idea of the body, that is, to the human mind: “The human Mind is capable of perceiving a great many things, and is the more capable, the more its body etc”.<sup>795</sup> Moreover, this perception is well-founded: for every common notion that pertains “to the human Body and certain external bodies by which the human Body is usually affected (...) its idea will also be adequate in the mind”; consequently, the mind “is the more capable of perceiving many things adequately”, the more they have in common with the body.<sup>796</sup>

---

<sup>790</sup> “qui de rebus confuse judicant, nec (...) distinguunt inter modificationes substantiarum, & ipsas substantias, neque sciunt, quomodo res producuntur. Unde fit, ut principium, quod res naturales habere vident, substantiis affingant” (E1 P8s); Spinoza (1985, p. 413).

<sup>791</sup> For a tentative reconstruction of the individual nature of corresponding ideas, see Murray (2013).

<sup>792</sup> “Per corpus intelligo modum qui Dei essentiam quatenus ut res extensa consideratur, certo et determinato modo exprimit” (E2 D1); Spinoza (1985, p. 447).

<sup>793</sup> “Corpora ratione motus et quietis, celeritatis et tarditatis et non ratione substantiæ ab invicem distinguuntur” (E2 P13le1); Spinoza (1985, p. 458).

<sup>794</sup> “Individua, corpus humanum componentia, et consequenter ipsum humanum corpus a corporibus externis plurimis modis afficitur” (E2 P13 post3); Spinoza (1985, p. 462). On this, one can still make introductory use of Rice (1971) and Lachterman (1977); and see Newlands (2010), Morfino (2014, ch. 2); Kletenik (2024).

<sup>795</sup> “Mens humana apta est ad plurima percipiendum, et eo aptior, quo ejus corpus pluribus modis disponi potest” (E2 P14); “omnia quae in corpore humano contingunt (...) mens humana percipere debet; est ergo mens humana apta ad plurima percipiendum, et eo aptior, etc.” (E2 P14d); Spinoza (1985, pp. 462–463).

<sup>796</sup> “Id, quod Corpori humano, et quibusdam corporibus externis, a quibus Corpus humanum affici solet, commune est, et proprium, quodque in cujuscunque horum parte aequae, ac in toto est, ejus etiam idea erit in

Accordingly, at proposition 40, he concludes: “From what has been said above, it is clear that we perceive many things and form universal notions”.<sup>797</sup>

#### 4. Tschirnhaus and his opposite

The most comprehensive treatment of these principles can be found in a polymath and philosopher who was an adherent of both Spinoza and Descartes, as well as a friend of Leibniz, namely Walther Ehrenfried von Tschirnhaus. In his *Medicina mentis*, which we will quote from the second edition of 1695, he introduces what may be called the Four Principles of Easy Certitude:

After much effort [in meditating what should be treated in the “first philosophy”], I finally decided that such principles should be assumed as are beyond any suspicion of error, even to the most rigorous skeptic, and whose certainty it would be easy for me to test in myself or at any moment through experience itself.<sup>798</sup>

He considered four principles to be such, the first of them being: “*That I am conscious of various things*, which is the first and general principle of all our knowledge.” The second principle is that I am well affected by some of these things but badly affected by others, thus founding ethics, while the third sounds: “*That some things can be conceived by me or apprehended by thought, but others cannot be conceived by me in any way*, or, that some things are incompatible and inconceivable to me, is the first principle, from which all knowledge of truth and falsehood is deduced”.<sup>799</sup>

Two things may be noted: first, that the principle of truth is neither evidence nor experience, but the logical validity of the concept of the thing; second, that instead the first principle, according to which one is conscious of many different things, provides this fact

---

mente adaequata” (E2 P39). “Hinc sequitur, quod Mens eo aptior est ad plura adaequate percipiendum, quo ejus corpus plura habet cum aliis corporibus communia” (E2 P39c); Spinoza (1985, pp. 474-475).

<sup>797</sup> “Ex omnibus supra dictis clare apparet, nos multa percipere, et notiones universales formare” (E2 P40s2); Spinoza (1985, p. 477).

<sup>798</sup> “Qua re multo labore peracta statui tandem, talia assumenda esse principia, quae absque ulla erroris suspitione vel rigorosissimo Sceptico indubia, quorumque certitudinem in me ipso vel quolibet momento per ipsam experientiam explorare mihi facile sit” (Tschirnhaus 1695, f. \*\*\*4r).

<sup>799</sup> “Talia autem haec quatuor esse censeo: 1. *Me variarum rerum conscium esse*, quod principium primum et generale totius nostrae cognitionis est. 2. *Me bene a quibusdam, a quibusdam vero male affici*, principium primum est, unde cognitio boni et mali, seu tota doctrina Moralis derivatur. 3. *Quaedam a me posse concipi seu cogitatione apprehendi, quaedam autem a me nullo modo posse concipi*, seu, repugnare quaedam, et respectu mei incogitabilia esse, principium primum est, ex quo omnis veri et falsi deducitur cognitio” (Tschirnhaus 1695, f. \*\*\*4r).

as the undisputed basis of human knowledge; and though it represents the simple fact of the consciousness of multiplicity, rather than any certainty about the existence of external things, this very fact at least stands beyond “any suspicion”, in his words immediately before, of it. In both respects, Tschirnhaus appears to be much closer to Spinoza than to Descartes. As for the remains of uncertainty, the fourth principle connects experience and knowledge through the senses and the imagination:

Finally, that I apprehend various things by the help of the external senses, as well as of internal images and passions, is the first principle, from which all that we owe to experience emanates. On these four principles, as on so many pillars, the whole edifice of human knowledge seems to me to rest solely.<sup>800</sup>

Tschirnhaus appreciates that in these perceptions, experiences, and thoughts, there might be just chaos if we weren't able to organize them in consideration of the different ways they affect us. He first singles out “imaginable or sensible” objects, which are to be distinguished from “things which are not only very well conceived, but also variously conceived by me (*varie a me concipiuntur*), such as those which I know about Figures, Numbers, Motions and the like. (...) I will call them from now on *Rational* or *Mathematical*”.<sup>801</sup> However, he continues, I am not sure that they exist as such outside of my mind, whereas there is a third kind of objects or beings that I have thoughts about, the thoughts of which “can by no means be variously formed at will, but depend absolutely on the proper nature of those beings themselves”, so that “their objects can only be conceived as existing”, and such he calls “*Real* or *Physical*”.<sup>802</sup> This is strong language, especially for

---

<sup>800</sup> “4. *Tandem me varia sensuum externorum, itemque imaginum internarum et passionum ope advertere, principium primum est, unde omnia, quae ipsi experientiae debemus, emanant. Hisce quatuor principiis, ceu totidem columnis, totum humanae cognitionis aedificium mihi videtur unice inniti*” (Tschirnhaus 1695, f. \*\*\*4r).

<sup>801</sup> “1. Etenim observo, quarundam harum cogitationum objectum esse ejusmodi entia, quae percipi potius a me, quam concipi videntur. (...) Talia itaque entia, quae mihi hac ratione repraesentantur, *Imaginabilia*, aut *sensibilia*, vel, si mavis, *phantasmata* imposterum appellabo. 2. Observo, quaedam talia esse, quae non solum optime, sed etiam varie a me concipiuntur, veluti ea sunt, quae de Figuris, Numeris, Motibus ac similibus novi. (...) Talia autem entia, quae sic varie concipiuntur, quaeque nullam extra me videntur habere existentiam, (...) *Rationalium* sive *Mathematicorum* nomine imposterum insigniam.” (Tschirnhaus 1695, pp. 75-76).

<sup>802</sup> “Denique observo, me quorundam entium habere cogitationes quae (...) nullatenus varie ad libitum formari posse, sed absolute a propria eorundem entium natura dependere, ut (...) harumque objecta nonnisi ut existentia possint concipi (...) Haec vero entia *Realia* seu *Physica* appellabo.” (Tschirnhaus 1695, pp. 76).

the post-Cartesian philosophical world -“absolutely”, “only as existing”- and furthermore, neither a Cartesian nor a Spinozist divine being is invoked for support.<sup>803</sup>

A subsequent step, then, moves from “I perceive many things” to “I am conscious of many things” (and consequently they are known to me and I think about them). Tschirnhaus, in a quite verbose manner, proceeds from his own awareness that he, at the moment when he writes the page his reader is on, he is actually writing. Of course, this could be an illusion on Tschirnhaus’ part, and there would be no reader, or an illusion on the reader’s part, and there would be no Tschirnhaus; but the time to hesitate is through, so to speak, and Tschirnhaus instead takes this awareness as knowledge, and this knowledge, once again, as a first principle, or perhaps more appropriately, as a first experience:

For since I can in no way deny that I know that I am already writing these very words down; and therefore, for the same reason, it is known to me that I will now conclude this treatise, and thus in the same way I am conscious of completely different things;\* this knowing of mine, this being known to me, this being conscious, which I experience in myself, which I can also in no way deny (for if I were to deny, I would certainly know, or if it were known to me, deny myself) I assume as a first principle, or as a first experience, very well known to me.<sup>804</sup>

This is ostensibly prior to any understanding of the nature of the owners, and although it is not an absolutely first experience, for the owners it is irrenounceable. Moreover, it is something one has or knows, and it is articulated as a principle rather than being inherently such. Tschirnhaus declares that he avoids deciding whether this knowledge “or, as *des Cartes* calls it, this thinking”, is something “perfectly known a priori”:

this only, as I said, I establish for certain: that this knowing of mine, this awareness, this being conscious, or, if you prefer, this thinking, is first in us, which precedes all our cognitions, and whose existence in ourselves (...) we know most clearly by experience.<sup>805</sup>

---

<sup>803</sup> On certain secular aspects of Tschirnhaus’ method and perspective, see among not many others Wurtz (1988); Sanna (1999); Pasini (2016).

<sup>804</sup> “Cum enim nullo modo possim negare, quod *sciam*, me haec ipsa verba jam scripto consignare; adeoque eadem ratione *notum mihi sit*, quod hunc tractatum jam concludam, atque ita eodem modo variarum omnino rerum *consciis sim*; hoc meum scire, hoc notum mihi esse, hoc conscium, quod in me experior, quod etiam nullo modo negare possum (si enim negarem, scirem sane, seu notum mihi esset, me negare) pro primo principio, vel pro prima experientia, mihi notissima, assumo” (Tschirnhaus 1695, p. 291).

<sup>805</sup> “Sed hic maxime notandum est, me interim neque affirmare neque negare, quod hoc meum scire, hoc notum, hoc conscium esse, seu, ut *D. des Cartes* vocat, hoc cogitare res notissima a priori sit; de his enim & similibus nihil jam determino; sed hoc tantum, ut dixi, pro certo statuo: quod hoc meum scire, hoc notum, hoc

On the one hand, this allows Tschirnhaus to introduce the separation of mind and body without resorting to Descartes' arguments for real distinction: "Since no one attributes such things to the body (for who attributes knowing, having knowledge, being conscious, thinking, to a body?), it is certain that this *I* signifies the mind alone".<sup>806</sup> On the other hand, even if it is left undecided whether it could be known *a priori* that I exist and at the same time am aware of many things that I am thinking about, in Tschirnhaus's view this indisputable fact immediately demonstrates that separation, and this fact we know thanks to it being a most obvious experience (*experientia evidentissima cognoscimus*).

It is noteworthy that in the same year as the release of the second edition of Tschirnhaus's *Medicina mentis*, Burchard De Volder, a fairly orthodox Cartesian well known to the world of Leibnizforschung,<sup>807</sup> published his *Exercitationes academicae*. There, the subject matter of our considerations is introduced as an evident experiential starting point for discussing truth values in a section titled "Of clear and distinct perception as truth criterion" (*De clara et distincta perceptione criterio veri*):

Those who have paid even a little attention to what is going on within themselves, that is, in their mind, will easily notice that certain concepts of various things come up to them, (...) at the same time they also variously join or disjoin these concepts with each other, affirming and denying one of the other.<sup>808</sup>

Among these thoughts, there are some that affect us in such a way as to make us quite certain of what we affirm or deny in them; "but there are far more that leave us uncertain". Therefore, he writes, when we ask for the criterion of truth, "it is asked what is that by which I can distinguish these true and certain thoughts from those which are not so true and certain", thus apparently introducing a somewhat confusing superimposition of

---

conscium esse, vel, si mavis, hoc cogitare, primum sit in nobis, quod omnes nostras cognitiones praecedit, & cujus in nobis ipsis existentiam (...) *experientia evidentissima cognoscimus*." (Tschirnhaus 1695, p. 291).

<sup>806</sup> "cum talia nulli attribuat corpori (quis enim scire, notitiam habere, conscium esse, cogitare ulli attribuit corpori?) certum est, illum mentem solam per hoc *ego* denotare" (Tschirnhaus 1695, p. 291).

<sup>807</sup> But on him see Strazzoni (2019).

<sup>808</sup> "Quisquis vel tantillum attenderit ad ea quae in se, hoc est, in mente sua geruntur, facile animadvertere, obversari sibi quosdam variarum rerum conceptus, (...) simul etiam se hosce conceptus varie inter se conjungere, disjungereve, alterum de altero affirmando, negandoque." (De Volder 1695, pp. 46-47).

criteria which were already clearly differentiated in the title of the section.<sup>809</sup> In any case, according to De Volder, it is now manifest that whatever the content of the sought-after criterion, “it is not to be sought in the things themselves, insofar as they perhaps exist outside my thought in the nature of things, but in the thoughts themselves”.<sup>810</sup> For him, there is clearly no such thing as Tschirnhaus’s *experientia evidentissima*.

## 5. Dulcis in fundo

Leibniz’s approach has much in common with that of Spinoza and even more with that of Tschirnhaus. But it seems to be only Leibniz who also presents this experience or first knowledge as a fundamental principle on a par with the *cogito*, thus distinguishing himself notably from the philosophical landscape of his time: “not only is it immediately evident to me that *I think*, but it is just as evident that *I think various thoughts*: at one time *I think about A* and at another *about B* and so on”. The Cartesian principle is sound, “but it is not the only one of its kind”.<sup>811</sup> Both principles belong in and to the domain of the truths of fact. That is, all factual “first truths” can be brought back to these two: *Ego cogito, et: Varia a me cogitantur*.<sup>812</sup>

The second principle, in writings of the same kind, is always on an equal footing with the Cartesian *cogito*. But elsewhere it also becomes *the* fundamental truth of fact: a strictly indemonstrable principle (unlike axioms, which, Leibniz famously maintains, ought to be demonstrated), which complements the principle of reason:

These two first principles, one of reason: identical things are true, and those which imply a contradiction are false; the other of experience: that various things are perceived by me, are such that it can be demonstrated about them, first, that their demonstration is impossible;

---

<sup>809</sup> “Inter quas posteriores cogitationes conscii nobis sumus pauculas quasdam esse, quae nos ita afficiant, ut nos plane certos faciant, de eo quod in illis affirmamus negamusque; longe vero esse plures, quae nos incertos relinquant. (...) Criterium ergo veri quando quaeritur, quaeritur quidnam sit illud, quo cogitationis hasce veras, certasque, ab iis, quae ita verae, certaeque non sunt dignoscam.” (De Volder 1695, p. 47).

<sup>810</sup> “Manifestum autem est, qualecumque sit hoc Criterium, illud non in ipsis rebus, quatenus extra cogitationem meam in rerum natura fortasse existunt, sed in ipsis cogitationibus quaerendum esse.” (De Volder 1695, p. 48).

<sup>811</sup> “Car non seulement il m’est clair immédiatement que je pense, mais il m’est tout aussi clair, que j’ay des pensées différentes, que tantost *je pense à A*, et que tantost *je pense à B* etc. Ainsi le principe Cartesien est bon, mais il n’est pas le seul de son espece.” (NE IV, 2, par. 1; A, VI 6, 367); transl. in Leibniz (1996, p. 367).

<sup>812</sup> *Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum*, 1691; GP 4, 357; A, VI 5; VE, 312910 and 313003. Readers may note at this point that all of this is a continuation of, or perhaps a prequel to, my presentation at the conclusion of the previous Congreso Iberoamericano Leibniz (Pasini 2023a).

second, that all other propositions depend on them, or that if these two principles are not true, there occurs no truth and no knowledge at all.<sup>813</sup>

This move is not directly granted by the veracity of God (as in Descartes), nor is it simply contingent on the veracity of a certain self-evident experience (as in Tschirnhaus). Its validity is concomitant with the impossibility of metaphysical solipsism, whether in its “only me” or “only me and God” forms. While the latter is morally commendable, we know from the outset that it cannot be true; solipsism is nothing more than an ethical *als ob*. Thus, in order to properly fulfill its role, the principle hinges on a complex framework that is fundamental to Leibniz’s “realistic idealism,” in which the phenomenal nature of the physical world goes along with the real existence of the foundation of phenomena, that is, of other subjects.

## BIBLIOGRAPHY

- Descartes, R. (2000), *Philosophical Essays and Correspondence*, Indianapolis and Cambridge: Hackett.
- De Volder, B. (1695), *Exercitationes academicae, quibus Ren. Cartesii philosophia defenditur adversus Pet. Dan. Huetii censuram philosophiae Cartesianae*, Amsterdam: A. van Ravenstein.
- Geulincx, A. (1675), ΓΝΩΘΙ ΣΕΑΥΤΟΝ, *sive [...] Ethica*, Leiden: A. Severini.
- Kletenik, G. (2024), “To Infinity, Not Beyond: Spinoza’s Ontology of the Not One”, in Dynner, Heschel y Magid (2024, pp. 419-440).
- Lachterman, D. R. (1977), “The Physics of Spinoza’s Ethics”, *The Southwestern Journal of Philosophy*, 8: pp. 71-111.
- Leibniz, G. W. (1996), *New Essays on Human Understanding*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Morfino, V. (2014), *Plural Temporality. Transindividuality and the Aleatory Between Spinoza and Althusser*, Leiden: Brill.

---

<sup>813</sup> “Duo illa prima principia: unum rationis: *identica sunt vera, et contradictionem implicantia sunt falsa*, alterum experientiae: *quod varia a me percipiuntur*, talia sunt, ut de iis demonstrari possit, primo demonstrationem eorum impossibilem esse; secundo omnes alias propositiones ab ipsis pendere, sive si haec duo principia non sunt vera, nullam omnino veritatem et cognitionem locum habere.” (*De principiis* 1680-1685; A, VI 4, 124).

- Murray, A. (2013), “Spinoza on Essence and Ideal Individuation”, *Canadian Journal of Philosophy*, 43: pp. 78-96.
- Newlands, S. (2010), “Another Kind of Spinozistic Monism”, *Noûs*, 44: pp. 469-502.
- Pasini, E. (2016), “Alles Begann mit Tschirnhaus”, *Quaestio*, 16: pp. 27-45.
- Pasini, E. (2023a), “Leibniz’s Dissatisfaction with the Cogito”, en Nicolás et al. (2023, pp. 35-48).
- Pasini, E. 2023b, “Cornelis Bontekoe e la cura delle passioni”, *Alvearium*, 16: pp. 206-23.
- Rice, L. C. (1971), “Spinoza on Individuation”, *The Monist*, 55: pp. 640-659.
- Sanna, M. (1999), “E. W. von Tschirnhaus’ anthropologische Hypothese der *ars inveniendi*”, *Studia Leibnitiana*, 31: pp. 55-72.
- Spinoza, B. (1985), *Collected Works*, Princeton: Princeton University Press.
- Strazzoni, A. (2018), *Dutch Cartesianism and the Birth of Philosophy of Science: From Regius to ’s Gravesande*, Berlin: De Gruyter.
- Strazzoni, A. (2019), *Burchard de Volder and the Age of the Scientific Revolution*, Cham: Springer.
- Thomasius, J. (1670), *Physica perpetuo dialogo suis tamen capitibus interciso sic adornata...*, Leipzig: G.H. Frommann and J.-E. Hahn.
- Wurtz, J-P. (1988), “Über einige offene oder strittige, die *Medicina Mentis* von Tschirnhaus betreffende Fragen”, *Studia Leibnitiana*, 20: pp. 190-211.

## **VI. Historia, ética y filosofía política**

## G. W. Leibniz y la tolerancia religiosa

Leonardo Ruiz-Gómez  
Universidad Panamericana  
[leruiz@up.edu.mx](mailto:leruiz@up.edu.mx)

El estudio en torno al concepto de tolerancia religiosa defendida por Leibniz ha ido robusteciéndose en los últimos años después de un relativo olvido. El grueso de los estudios sobre el tema se ubica en los últimos diez años y, con todo, no son muy numerosos.<sup>814</sup>

Existe en estos estudios un consenso sobre el hecho de que el tema de la tolerancia religiosa ha sido opacado por la enorme cantidad de energía, tiempo, tinta y cabeza que dedicó el bibliotecario de Hannover al proyecto de la reunificación de las Iglesias. En parte porque son dos asuntos temáticamente aledaños, en parte porque conceptualmente parecen ser dos proyectos contrarios. En efecto, desde nuestras categorías, se podría pensar que la tolerancia religiosa sería una necesidad derivada de la imposibilidad de la reconciliación entre las religiones o, de manera inversa, que si fuera posible esta reconciliación, entonces la tolerancia religiosa sería un concepto baladí.

Se discrepa en cambio -en estos mismos estudios- sobre la relación que hay entre el proyecto de la reunificación de las Iglesias y el de la tolerancia religiosa. En parte, la definición de esta relación establecerá el lugar que tiene la doctrina de la tolerancia religiosa dentro del proyecto global de Leibniz. La pregunta sería si hay una relación de dependencia, si uno de los temas es condición *sine qua non* del otro, si son proyectos contrapuestos o complementarios o si, en definitiva, la tolerancia es un valor esencial dentro de la filosofía de Leibniz.

En la presente ponencia busco examinar dos posiciones encontradas respecto a este tema para mostrar algunas de las sutilezas que ofrece la propuesta leibniziana en torno a la tolerancia religiosa. Estas posiciones son las de María Rosa Antognazza<sup>815</sup> y Moegens

---

<sup>814</sup> Cf. Antognazza (2002; 2013); Roldán (2014); Laerke (2019); Priarolo (2014; 2016).

<sup>815</sup> (Antognazza 2002, 2013).

Laerke.<sup>816</sup> A partir de este análisis señalaré una perspectiva que ninguno de estos dos autores parece considerar y que puede arrojar luz sobre el tema.

## 1. Dos posiciones

En dos estupendos artículos sobre la tolerancia religiosa en Leibniz<sup>817</sup>, María Rosa Antognazza defiende las siguientes cuatro tesis:

- a) que Leibniz tiene una doctrina de la tolerancia, propiamente hablando
- b) que esta doctrina opera a tres niveles distintos: filosófico, teológico y político
- c) que este proyecto no está en contraposición con el proyecto de reunificación de las Iglesias, sino que es un primer paso necesario para el mismo
- d) que no existe solo en función de la reunificación, sino que es un principio más fundamental que lo rebasa.

Por su parte, Moegens Laerke, en un artículo que él mismo considera polémico frente al de Antognazza, defiende que el concepto leibniziano difiere del concepto moderno de tolerancia, lo cual prueba de tres maneras:

A) Leibniz entiende la tolerancia en un sentido restrictivo, como una herramienta política para la reunificación de las iglesias (contra d). Tanto la tolerancia eclesiástica como la civil están encauzadas a terminar con la violencia y evitar las acusaciones mutuas de herejía.

B) No considera a la tolerancia como un valor en sí mismo. Esto porque -presume Laerke- la tolerancia moderna trata de afirmar la diversidad como un valor en sí mismo, no como un paso intermedio para eventualmente cancelar la diferencia y encaminarse a la unión.

C) No hay congruencia entre la tolerancia religiosa y una idea fuerte de libertad de expresión en Leibniz. Laerke demuestra que hay llamados por parte del hannoveriano para restringir la libertad de escribir y de pensar.

Comenzaré por exponer las justificaciones que ofrece Laerke de sus propias tesis. Hay un argumento central en su exposición que sustenta A y B, y que representa el núcleo

---

<sup>816</sup> (Laerke 2019).

<sup>817</sup> (2002, y principalmente 2013).

de su argumentación contra Antognazza. El punto central es que la tolerancia religiosa eclesialística necesariamente implica una contradicción con el proyecto de la reunificación:

La tolerancia eclesialística, vista como un fin en sí mismo en lugar de un medio para alcanzar un objetivo superior de verdadera unidad, implica necesariamente la afirmación de que tales diferencias en perspectiva subsisten y están en la raíz del cisma y el odio.<sup>818</sup>

El punto de Laerke es agudo: la tolerancia para Leibniz tiene raíces claras en su noción de “caridad”, como se verá más adelante. Esta caridad o “benevolencia general”<sup>819</sup> implica ponerse en “el lugar del otro”, como argumenta Leibniz en varios lugares.<sup>820</sup> Esto significa que la simple noción de tolerancia, esto es, la capacidad de ponerse en el “lugar” del otro implica la existencia de una multiplicidad de “lugares” reales, irreductibles unos a otros, que permitan ese acto de caridad. Pero si la reunificación es un proyecto al que Leibniz dedica tanto esfuerzo, se seguiría con necesidad que esa diversidad de “lugares” es ficticia o, en el mejor de los casos, provisional. La tolerancia eclesialística no sería un valor intrínseco al que se aspira, sino un paso previo a la reconciliación y una condición con la que cuenta Leibniz para hacer posible este proyecto. Además, la consecución de la reunificación por vía de la tolerancia implicaría necesariamente la eliminación de esta última, pues sin cisma no hay tampoco tolerancia. Así, Laerke concluye: “En consecuencia, el horizonte ideal para el ejercicio de la tolerancia eclesialística, esto es, la eliminación de todo odio y cisma por razón de la caridad, necesariamente implica la disolución de la propia tolerancia eclesialística”.<sup>821</sup>

Ciertamente, Leibniz coloca en varios textos a la tolerancia como antesala o condición *sine qua non* para el proyecto de reunificación de las Iglesias. En esto coinciden también Concha Roldán<sup>822</sup> y Antognazza (punto c). Considérese por ejemplo este pasaje mencionado por los tres autores: “La vía de la tolerancia mutua y de una paz civil; por ahí es por donde, en cualquier caso, habría que empezar aunque no sirva más que para paliar y

---

<sup>818</sup> (Antognazza 2002, p. 9).

<sup>819</sup> *Sobre la felicidad*, cf. Grua (579-584); Salas (2011, p. 423).

<sup>820</sup> (Laerke 2019, p. 10; Priarolo 2014, p. 32). “El lugar del otro es el verdadero punto de perspectiva en política así como en moral. Y el precepto de Jesucristo de ponerse en el lugar del otro no sirve solamente al propósito del que habla nuestro Señor, es decir, en la moral, para conocer nuestro deber hacia el prójimo; sino también en la política para conocer las opiniones que nuestro vecino pueda tener contra nosotros” (*La place d'autrui*, A, IV 3, 903).

<sup>821</sup> (Laerke 2019, p. 8).

<sup>822</sup> (2014, p. 385).

para suprimir su causa; se obraría como los médicos, que comienzan su cura atendiendo a los síntomas más apremiantes”.<sup>823</sup>

La pregunta es, entonces, si la noción de tolerancia cumple únicamente esta función ancilar respecto al proyecto de la reunificación de las Iglesias o si, como piensan Roldán y Antognazza, a diferencia de Laerke, tiene un valor en sí misma dentro del pensamiento leibniziano.

## 2. La tolerancia eclesiástica

En este punto es importante distinguir entre la tolerancia religiosa eclesiástica y la tolerancia religiosa civil. Se trata de dos problemas distintos a los que Leibniz dará su respectivo tratamiento. En una carta al embajador inglés en Berlín, James Cresset, Leibniz distingue tres posibles grados en los que se pueden reconciliar las iglesias:

Esta unión puede tener diferentes grados que son: 1. una buena comprensión pública; 2. tolerancia eclesiástica; 3. acuerdo de opiniones. El primero y segundo grados me parecen necesarios, factibles y suficientes. El primer grado es necesario por razones políticas (...). El segundo grado es necesario por el principio de la caridad cristiana y, en consecuencia, es más que factible. El tercer grado no parece alcanzable, pero tampoco es necesario.<sup>824</sup>

Como señala Laerke,<sup>825</sup> el entendimiento público es descrito a menudo por Leibniz como “tolerancia civil”.<sup>826</sup> Se trata de la convicción de que las diferentes partes y credos tienen igualdad ante la ley y que no debe haber persecución del Estado hacia personas específicas por la posesión o expresión de creencias determinadas.

Yo estoy cómodo con que se refute a los autores cuyas opiniones sean peligrosas, pero no sé si corresponde establecer contra ellos una especie de inquisición, mientras que sus falsas opiniones no tengan influencia sobre la moral; y si bien estoy muy lejos de las opiniones de los socinianos, no creo que sea justo tratarlos de criminales.<sup>827</sup>

La tolerancia eclesiástica difiere de la civil. Esta diferencia la podemos ver en palabras de Pellisson, uno de los corresponsales más importantes de Leibniz a este respecto:

---

<sup>823</sup> (*Promemoria*, A, I 5, 11; Salas, p. 220-21).

<sup>824</sup> James Cresset, 6 (16) noviembre de 1697 (A, I 14, 690-91).

<sup>825</sup> (Laerke 2019, p. 8).

<sup>826</sup> Leibniz a Hiob Ludolf, 30 de mayo [9 de junio] de 1698, (A, I 15).

<sup>827</sup> Leibniz a Ernst von Hessen-Rheinfels, mayo 1687, (A, I 15, 433).

No trato aquí sobre si el príncipe debe tolerar una pluralidad de religiones dentro del Estado, esto depende de cien mil circunstancias. (...) Nos preocupa solamente la tolerancia de la Iglesia. No es una cuestión de saber, por ejemplo, si debemos dejar vivir a los socinianos, sino si debemos prometerles la vida eterna.<sup>828</sup>

Si se tiene claro que hay espacio para los herejes en la ciudad, no se tiene tanta claridad sobre si hay espacio para ellos en la ciudad eterna. Leibniz en este punto aboga también por una tolerancia eclesiástica de gran calado. En su correspondencia con Pellisson -probablemente el lugar en el que profundiza más en el tema de la tolerancia- Leibniz retoma una distinción entre herejía formal y herejía material.<sup>829</sup> La herejía material consiste en sostener opiniones contrarias a la fe católica, mientras que la herejía formal añadiría la consciencia de que se está en contra de las enseñanzas de la Iglesia de Roma y la obstinación en el error. Leibniz señala que teólogos importantes, e incluso padres de la Iglesia, admiten que la herejía material no implica condenación; la herejía formal, en cambio, sí conlleva a la condenación, pues implica obstinación y desobediencia: “Quienes sean llevados con ardor a hacer lo que ellos juzgan conforme con la voluntad de Dios lo harán siempre en buena fe, nunca serán obstinados y, por consecuencia, no serán herejes”.<sup>830</sup>

Bajo esta definición, se tiene un sentido de herejía tan restringido que difícilmente se puede pensar en la existencia de un hereje real. Nos encontramos ante una situación semejante a la del error moral o el error cognitivo, de los que la herejía sería un subtipo. La condición para que se esté en el error es la falta de consciencia de estar en dicha situación; cuando se tiene consciencia de estar en el error, automáticamente se deja de estar en él.<sup>831</sup> De la misma manera, quien cae en herejía material, difícilmente pasará a la herejía formal, pues, para que haya obstinación, tendría que ser consciente de estar en un error. De manera que, si no es capaz de darse cuenta de dicho error, entonces no es obstinación, y no caerá en la herejía formal.

Cabe notar que aquí Leibniz está dando un sentido a la distinción entre herejía formal y material que se aleja de cierta tradición escolástica. Ciertamente, el sentido tradicional implicaba que la herejía material se da cuando alguien tiene o expresa una

---

<sup>828</sup> Paul Pellisson-Fontanier a Marie de Brinon para Leibniz, 4 de septiembre de 1690, (A, I 6, 92-3).

<sup>829</sup> Leibniz a Pellisson, LP, p. 97.

<sup>830</sup> Leibniz a Pellisson, LP, pp. 13-14.

<sup>831</sup> (Vigo 2013).

opinión contraria a la doctrina católica sin ser consciente de ello.<sup>832</sup> En ese sentido, bastaría con ser amonestado o instruido para que, de no corregir el error, se pase de una herejía material a una formal. En cambio, para Leibniz, solo si hubiera verdadera persuasión en la consciencia del hereje material, tendría posibilidad de caer en herejía formal, algo que sería imposible de determinar en tercera persona y, en consecuencia, imposible de censurar de manera externa.

Pero Leibniz no solo buscará liberar de la acusación de herejía a quienes no comparten las convicciones de un dogma específico. Ante Pellisson, Leibniz sostiene todavía una posición más radical, ya no sobre los criterios de exclusión (herejía), sino sobre los de inclusión en la Iglesia:

En fin, que esta intención sincera y recta que debe conformarse con la voluntad de Dios, a quien ellos aman, hace que estén en la Iglesia, *in voto*, o por un deseo virtual que los hace tomar parte de la virtud del Bautismo y de los sacramentos, *ad instar Baptismi flaminis*, o a la manera de lo que se llama Bautismo del Espíritu Santo, donde no hay agua: todo como si hubieran recibido la gracia por la vía de los símbolos visibles, ya que no es la falta o la ausencia del Sacramento, sino el desprecio el que condena.<sup>833</sup>

Leibniz no solo contempla que el bautismo puede adquirirse *in voto*, sino también el sacramento de la reconciliación. En efecto, Pellisson objeta que, si lo que dice Leibniz sobre el bautismo fuera cierto, solo podrían salvarse aquellos que, alejados de la religión verdadera, no pecaran nunca, puesto que, de lo contrario, no tendrían acceso al sacramento de la reconciliación para borrar sus pecados. Leibniz argumenta, en contra, que la

---

<sup>832</sup> Ya en Tomás de Aquino se observa un especial énfasis en el carácter voluntario y pertinaz de la herejía para definir la culpabilidad (S. Th., II-II, q. 11, a.1). Aquino cita a Agustín en la misma línea: “si algunos defienden su sentencia, aunque falsa y perversa, sin pertinaz animosidad, buscando con cauta solicitud la verdad y aperecidos a corregirse, en modo alguno han de ser tenidos como herejes” (S. Th., II-II, q. 11, a.2, ad.3). Sin embargo, ni Aquino ni Agustín parecen suponer que esta “pertinaz animosidad” pueda estar justificada por la convicción del hereje de estar en la verdad, sino solo por la ignorancia de estar yendo en contra de una verdad de la fe. Por eso agrega Tomás de Aquino: “Mas si, después de haber sido esas cosas definidas por la autoridad de la Iglesia universal, impugnara alguien con pertinencia tal ordenación, se tendría por hereje” (S. Th., II-II, q. 11, a.2, ad.3). Leibniz parece estar más en línea con las tesis de Bartolomé de las Casas en *De unico vocationis modo* (1942), si bien en ningún lugar de la obra leibniziana hay referencia a De las Casas o a su obra. En *De unico vocationis modo* (1942) se lee: “La Providencia estableció, para todo el mundo y para todos los tiempos, un solo, mismo y único modo de enseñarles a los hombres la verdadera religión, a saber: la persuasión del entendimiento por medio de razones, y la invitación y suave moción de la voluntad” (p. 65). No obstante, para De las Casas la voluntad sigue jugando un papel muy importante en el acto de fe (cf. pp. 73-74), mientras que Leibniz parece desligar a la fe y a la voluntad para eximir así de castigo al hereje. Coinciden, en cambio, en que es imposible obligar a una voluntad a creer (cf. p. 77). Por otro lado, la deuda de Las Casas con Tomás de Aquino es evidente, si bien el alcance de las tesis del aquinate no pueden compararse con la propuesta práctica de Bartolomé (Aspe 2021).

<sup>833</sup> Leibniz a Pellisson, LP, pp. 14-15.

penitencia también puede provenir -afirma- “de este amor sincero”<sup>834</sup> sin necesidad de estar en comunión con la verdadera Iglesia. Hay que aclarar que cuando Leibniz habla de Iglesia se refiere a la Iglesia Católica, que distingue cuidadosamente de la Iglesia de Roma. Como se verá más adelante, la Iglesia Católica es, a estos efectos, la que representa la vivencia más originaria del cristianismo, mientras que la Iglesia de Roma referirá a la jerarquía que hoy llamaríamos vaticana.<sup>835</sup>

Esta consideración de salvación y de inclusión en el “Bautismo del Espíritu” no solo aplica a las distintas denominaciones del cristianismo, sino a cualquier religión o secta. Para Leibniz, la salvación no está negada ni para musulmanes, ni para judíos o socinianos. Se remite en esto, nuevamente, a los padres de la Iglesia: “que no hay ningún artículo revelado que sea absolutamente necesario y que, así, se puede ser salvo en todas las religiones, siempre que se ame a Dios verdaderamente sobre todas las cosas por un amor de benevolencia, fundado sobre sus perfecciones infinitas”.<sup>836</sup>

Si esta posición puede sonar normal para una persona de fe en estos días, no era habitual para la época. La simple reacción de Pellisson ayuda a comprender la radicalidad del planteamiento:

Yo creo, para decirle la verdad, Madame [Marie de Brinon], que aquellos que se denominan Socinianos, además de aquellos que se llaman deístas o spinozistas, han contribuido en mucho a difundir esta doctrina, que se puede llamar el más grande de los errores, porque ella está de acuerdo con todos [los errores]. (...) De ahí nació el dogma de la Tolerancia, como se le llama, y otra palabra todavía más nueva, que es la Intolerancia, de la que se acusa a la Iglesia Romana como de un gran crimen.<sup>837</sup>

### **3. El fundamento de la tolerancia**

La argumentación de Leibniz ante Pellisson parte de la necesidad que tiene la religión de ofrecer explicaciones: “pues como la religión consiste en dos cosas, en la creencia y en el culto, es visible que no se podría creen nada si no se piensa con alguna prueba o fundamento”.<sup>838</sup> “Es necesario admitir entonces que todos necesitamos de algún

---

<sup>834</sup> Leibniz a Pellisson, LP, p. 12.

<sup>835</sup> (Antognazza 2002, p. 611).

<sup>836</sup> Leibniz a Pellisson, LP, 12.

<sup>837</sup> Pellisson a Leibniz, LP, 46.

<sup>838</sup> Leibniz a Pellisson, LP, pp. 3-4.

análisis (*examen*), de lo contrario la religión sería arbitraria, y no tendríamos ventaja alguna sobre los infieles y las sectas”.<sup>839</sup>

Ahora bien, estas razones pueden ser, a su vez, explicables o inexplicables.<sup>840</sup> Las razones explicables son aquellas que “pueden ser propuestas a otros por un razonamiento distinto”.<sup>841</sup> Es decir, son comunicables inteligiblemente en un sentido profundo de la palabra y constituyen el *único* medio natural o humano para la conversación y la conversión. En esto Leibniz hace eco de otros autores como Bayle y Locke en lo que respecta a la imposibilidad de tener un dominio voluntario sobre las creencias:<sup>842</sup>

Si los Concilios condenaran a Copérnico, muchos hábiles astrónomos estarían en riesgo de ser o hipócritas o excluidos de la Iglesia, a su pesar. Las opiniones no son voluntarias y no se eliminan a voluntad; esto porque (absolutamente hablando) ellas no se piden; es suficiente con ser dócil e inclinarse sinceramente a hacer las diligencias para las que se está capacitado según su profesión.<sup>843</sup>

Las razones explicables constituyen la única vía de diálogo entre distintas creencias religiosas, pues la conversión sin persuasión solo lleva a la hipocresía o al cisma. En consecuencia, tampoco puede ser censurable -ni civil ni eclesiásticamente- la permanencia en una creencia determinada; no se puede castigar, pues la creencia no pertenece al dominio de la voluntad, sino al del intelecto:

Va en contra del derecho natural castigar a alguien porque sea de una opinión cualquiera, sin importar cuál sea, sino solo por sus acciones. La pena para quien está en el error es ser educado. Y de nuevo, no creo que haya el derecho de castigar a alguien con penas corporales por acciones que toma de acuerdo con sus opiniones, y que él se cree obligado a hacer en consciencia.<sup>844</sup>

Las razones explicables tienen un límite claro en lo concerniente al diálogo y el razonamiento que puede haber entre distintas creencias. En última instancia, esto se debe a que, además de las razones explicables, están las razones inexplicables: “Las razones

---

<sup>839</sup> Leibniz a Pellisson, LP, p. 4.

<sup>840</sup> Tropper (2024, p. 2) centra su análisis en la distinción entre verdades que están “por encima de la razón” y verdades que están “contra la razón”. Los misterios están “por encima de la razón” y por eso son inexplicables, pero no son “contra la razón”, pues tendrían que ir en contra de la razón divina también.

<sup>841</sup> Leibniz a Pellisson, LP, p. 5.

<sup>842</sup> Contra la idea de Descartes de que todo error es, en el fondo, un error de la voluntad (*Cuarta Meditación*, AT VII, 68).

<sup>843</sup> Second Memoire, LP, pp. 97-98.

<sup>844</sup> Leibniz a Ernst von Hessen-Rheinfels, 4[14] de agosto de 1683, (A, II 1, 843).

inexplicables consisten únicamente en nuestra consciencia o percepción, y en la experiencia de una sensación (*sentiment*) interior a la que no podemos llevar a los demás, si no se encuentra un medio de hacerles sentir las mismas cosas de la misma manera.”<sup>845</sup>

La creencia religiosa tiene una parte incomunicable, que encuentra su lugar -si bien esto no queda muy claro- en el ámbito del asentimiento o en el de la afectividad. Leibniz ilustra esta disposición con ejemplos ajenos al tema religioso: una persona, una pintura, un soneto o un guiso nos puede parecer más o menos agradables por razones que no podemos explicar.<sup>846</sup> El pasaje recuerda a aquel de los *Nuevos ensayos* en el que Leibniz atribuye a las pequeñas percepciones el hecho de que haya gustos que son incomunicables.<sup>847</sup> No se pueden dar razones, por ejemplo, del gusto por un determinado sabor ni tampoco se puede forzar a otro para que guste de lo mismo que yo.

Llama la atención que Leibniz coloque hombro con hombro dos experiencias tan dispares como la experiencia religiosa y el gusto estético. A mi juicio, lo que es común a estos dos “*sentiments*” es el carácter de “dados”. Por un lado, la sensación estética es inmediata, como lo es la convicción religiosa, si bien la fuente de ambas percepciones es distinta: divina, en el caso de la segunda:

Porque, además de los motivos para creer o de credibilidad (como se les llama), es decir, además de las razones explicables de nuestra fe, que no son más que un montón de argumentos con diferentes grados de fuerza, y que todos juntos no pueden fundar más que una fe humana, se requiere una luz de la gracia del cielo que produzca una convicción completa y forme lo que se conoce como Fe divina.<sup>848</sup>

Lo interesante es que las convicciones que se fundamentan en esta luz -en esta fe divina y no meramente humana- no pueden solicitar autocrítica (*examen*) a aquellas que se fundamentan sobre una luz contraria. Sería como pedirle a alguien que dejara de gustarle un sabor o una obra de arte. Con la metáfora de la luz, Leibniz evita el peliagudo tema de la “gracia”, típicamente problemático entre las denominaciones cristianas, pero señala algo común a todas sus doctrinas: que la fe es una gracia.

---

<sup>845</sup> Leibniz a Pellisson, LP, p. 4.

<sup>846</sup> Leibniz a Pellisson, LP, p. 5.

<sup>847</sup> (Priarolo 2014, p. 29). “Estas pequeñas percepciones tienen por sus efectos mayor eficacia de lo que se piensa. Ellas producen ese no sé qué, esos gustos, esas imágenes de las cualidades que tienen los sentidos, claras en conjunto, pero confusas en sus partes, esas infinitas impresiones que provocan en nosotros los cuerpos que nos rodean, esa conexión que cada ser tiene con el resto del universo” (*Nuevos ensayos...*, Prefacio, A, VI 6, 54-55; Echeverría, 47).

<sup>848</sup> Leibniz a Pellisson, LP, pp. 5-6.

#### 4. Análisis de la controversia

A la luz de este análisis, volvamos a las ideas de Laerke mencionadas en la segunda sección de este texto.

Sobre A, me parece que es claro que un sentido restrictivo de tolerancia no tendría que contemplar a credos y religiones que no convivían en sociedades europeas como el Islam. Ciertamente la tolerancia civil está encauzada al cese de la violencia, pero que la tolerancia eclesiástica buscara evitar las acusaciones constantes de herejía no es poca cosa, al menos no en los términos en los que Leibniz lo propone: asumiendo que los herejes materiales forman parte también de la Iglesia Católica (no Romana) a través de un “amor sincero” y de una buena voluntad.

Más aun, si se considera que estos herejes materiales no solo son aquellos que desconocen la doctrina católica, sino aquellos que, conociéndola, no pueden asentir a ella por razones inexplicables y que, estando en el error, actúan conforme a conciencia y por amor a Dios.

Sobre el punto B, a saber, el argumento nuclear de Laerke en donde se señalan las tensiones que hay entre tolerancia y reunificación, hay más que decir. Laerke presume que hay una contradicción (al menos una tensión) entre la pluralidad de creencias y la unidad de las Iglesias. La tolerancia sería un paso previo necesario para que la diversidad de credos pueda dialogar, con el fin de convertirse en único credo. Una vez alcanzada la reunificación, la tolerancia sería dejada de lado.

A mi juicio, la posición de Laerke refleja un prejuicio. Presume que pluralidad y unidad son nociones irreconciliables cuando -sabemos- en el pensamiento leibniziano la pluralidad expresa la unidad y viceversa.<sup>849</sup> La doctrina de la tolerancia leibniziana no tendría por qué escapar al perspectivismo del que se ha hablado a profundidad entre los estudios leibnizianos en lengua hispana y portuguesa.<sup>850</sup>

Para Leibniz, la tolerancia tiene como raíz la convicción de que no hay una atribución única de la verdad, ni siquiera en el ámbito de la dogmática. En la *marginalia* a la respuesta de Pellisson a su *Second Memoire*, Leibniz apunta: “Las Iglesias de Italia o de

---

<sup>849</sup> *Monadologie* 14-16, (GP 6, 609; OFC 2, 329).

<sup>850</sup> (Li 2016, pp. 15-34).

Francia no tienen alguna ventaja sobre aquellas de Alemania o de Inglaterra, y no tienen alguna razón de creerse más dentro de la Iglesia que aquellas.”<sup>851</sup>

Cada denominación cristiana tiene una perspectiva de la verdad religiosa que es igual de válida a las otras. La respuesta irónica de Pellisson denota que no puede comprender este carácter perspectivo de la verdad: “[y] sería necesario que la verdad fuera dividida entre estas dos iglesias, de manera que, digamos, hay tres cuartos en una, un cuarto en otra, o incluso, si hubiera un número mayor de iglesias, cada una tendría una parte de la verdad, pero ninguna la verdad completa.”<sup>852</sup>

Pellisson observa a la diversidad religiosa en clave reduccionista; en una distribución de la verdad de suma cero. Para Leibniz, en cambio, la tolerancia es central precisamente porque el develamiento de toda verdad se da en clave perspectivista.<sup>853</sup> Considérese, por ejemplo, el siguiente pasaje de la correspondencia con Des Bosses:

Y entre la manera como nos aparecen a nosotros y la manera como aparecen a Dios hay una diferencia parecida a la que hay entre la escenografía y la icnografía. Pues, las escenografías son diferentes en función del sitio del espectador, mientras que la icnografía, o representación geométrica, es única; Dios ve las cosas exactamente como son según la verdad geométrica, aunque él sabe también de qué manera aparece cada cosa a cada uno, y así contiene en sí eminentemente todas las otras apariencias.<sup>854</sup>

Ninguna de las iglesias *es* la Iglesia Católica precisamente por la misma razón que ninguna de las perspectivas es idéntica al punto de vista icnográfico de la divinidad. De la misma manera que cada mónada percibe el universo desde un punto de vista específico, y así como la pluralidad de puntos de vista no elimina la posibilidad de una visión unitaria (icnográfica), así la unidad de las religiones expresada en la Fe Católica no se ve mermada por la pluralidad de religiones cristianas. Al contrario, es en este perspectivismo que puede encontrar sentido la unidad de la fe.

Precisamente en la correspondencia con Des Bosses encontramos una actitud congruente con una comprensión perspectivista de la tolerancia. Como señala Tropper,<sup>855</sup> en la correspondencia con Des Bosses se observa a Leibniz esforzándose por mostrar cómo

---

<sup>851</sup> (A, I 6, 148).

<sup>852</sup> Pellisson a Leibniz, LP, p. 115.

<sup>853</sup> (Roldán 2014, p. 388; Priarolo 2014, p. 34).

<sup>854</sup> Leibniz a Des Bosses, 5 de febrero de 1712, (GP 2, 438).

<sup>855</sup> (Tropper 2024).

un asunto doctrinal de la fe católica -la transubstanciación, en este caso- podría ser compatible con una filosofía racional -la suya-, sin que esta filosofía apunte hacia una doctrina u otra (en este caso, la transubstanciación católica o la consubstanciación protestante, etcétera). Una actitud semejante se encuentra en la discusión que tiene Leibniz con Thomas Burnett en torno a los socinianos:

Yo no me atrevo a determinar si los días del Hexameron son años o periodos mucho más grandes. Yo me alejaría de la opinión de aquellos que no relacionan al Génesis más que con la formación del globo terrestre (...). Pero esta decisión la dejo a los Teólogos, y mientras tanto yo me contento con explicar las cosas según la razón, de una manera que no contradiga la Santa Escritura. Pues *verum vero non dissonat*.<sup>856</sup>

Así, si bien coincido con Laerke en que el sentido de tolerancia religiosa, entendido desde este perspectivismo, es distinto al sentido moderno del término, no estoy de acuerdo en que para Leibniz la pluralidad no sea un valor en sí mismo. La tolerancia leibnizana es original precisamente porque busca la unidad *en* la pluralidad. La tolerancia es un bien imprescindible sin el cual no es posible la reconciliación de las Iglesias, pero la reconciliación, en última instancia, no es -como concibe Pellisson- una reducción de la pluralidad de vivencias religiosas a una sola, sino el encuentro de una fina armonía entre ellas.

## 5. Algunas objeciones

Quisiera concluir con algunas objeciones que se podrían confrontar a las ideas que he desarrollado en el presente texto. Algunos colegas me han hecho ver que Leibniz no siempre fue congruente con un ideal de tolerancia religiosa. William de Siqueira ha editado algunos textos en donde Leibniz se muestra especialmente intolerante ante el judaísmo, la cábala y el espinosismo.<sup>857</sup> Igualmente, Adelino Cardoso me señaló cómo Leibniz arremetía fuertemente contra el Islam y los musulmanes cuando preparaba el proyecto para la invasión de Egipto que presentaría a Luis XIV. El mismo Laerke señala cómo Leibniz no es un defensor férreo de la libertad de expresión, como supondría un compromiso real con la tolerancia religiosa.<sup>858</sup>

---

<sup>856</sup> Leibniz a Ernst von Hessen-Rheinfels, mayo 1687, (A, I 4, 433).

<sup>857</sup> (Siqueira 2024).

<sup>858</sup> (Laerke 2019, p. 11).

Ciertamente, no sería difícil encontrar algunos textos y contextos en los que Leibniz no encarna los propios ideales de la tolerancia religiosa tal como se han descrito aquí. No es de extrañar que un filósofo no sea consistente del todo con sus propias ideas, mucho menos cuando se trata de un hombre imbuido en el mundo de la *Realpolitik* como lo fue Leibniz. La razón por la que he centrado mi análisis en la tolerancia religiosa eclesiástica es porque trata de comprender el tema de la pluralidad de dogmas desde el punto de vista de la justicia divina.<sup>859</sup> La tolerancia civil depende de un sinnúmero de circunstancias, como apuntaba el mismo Pellisson en una de las citas mencionadas al comienzo de mi presentación “[n]o trato aquí sobre si el príncipe debe tolerar una pluralidad de religiones dentro del Estado, esto depende de cien mil circunstancias. (...) Nos preocupa solamente la tolerancia de la Iglesia.”<sup>860</sup>

Ciertamente, Leibniz podría considerar que la conveniencia política demandaba la invasión de un pueblo musulmán; a nuestros ojos, una convicción repudiable. Sin embargo, que tuviera la convicción de que esos hombres, que podrían morir en dicha guerra, podrían ganarse la salvación eterna, es un primer paso que apunta hacia la tolerancia religiosa como un ideal que, eventualmente, salvadas esas “cien mil circunstancias”, podrían llevar a una paz entre las religiones, a una tolerancia civil.

## 6. Conclusión

La tolerancia religiosa que defiende Leibniz no está subordinada a su proyecto de la reconciliación de las Iglesias, y no se opone conceptualmente a este. Al contrario, Leibniz defiende una tolerancia eclesiástica religiosa que permite la integración de cualquier hombre de buen corazón en el seno de una Iglesia Católica que no se reduce a ninguna denominación particular.

El fundamento de esta tolerancia leibniziana se encuentra en la naturaleza subjetiva de la creencia y en los mecanismos epistemológicos con los que funciona la persuasión. La

---

<sup>859</sup> Un problema general de la comprensión del concepto de tolerancia es que, si bien el objeto sobre el que recae la tolerancia como una actitud o disposición es el de las creencias de otros sujetos, desde una tercera persona, solo tenemos acceso a las acciones que se derivan de esas creencias (Vigo 1999, p. 193). En ese sentido, al hablar de tolerancia eclesiástica Leibniz lleva la discusión un paso más allá: si lo que se discute es la salvación de las personas que piensan distinto a mí, entonces se está rebasando un sentido meramente práctico (social o político) de tolerancia.

<sup>860</sup> Paul Pellisson-Fontanier a Marie de Brinon para Leibniz, LP, p. 47.

articulación de tolerancia y reconciliación religiosas solo es posible mediante una comprensión perspectivista y no reduccionista de la verdad.

## **BIBLIOGRAFÍA**

### **Ediciones de la obra de Leibniz**

A = Leibniz, G. W. (1923). *Sämtliche Schriften und Briefe*, Darmstadt-Berlín, Berlin Academy.

Grua = Leibniz, G. W. (1948). *Textes inédits (II): d'après les manuscrits de la Bibliothèque Provinciale de Hanovre*. Publiés et annotés par G. Grua. Presses Universitaires de France.

GP = Leibniz, G.W. (1875-90). *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, (ed.) C. I. Gerhardt, Berlín, Weidman.

LP = Leibniz, G. (1962). *De la tolérance des religions. Lettres de M. Leibniz et réponses de M. Pellisson Paris*.

OFC = Leibniz, G. W. (2007). *Obras filosóficas y científicas*, (eds.) J. A. Nicolás, Granada, Comares. Comares.

Salas = Leibniz, G.W., & Salas, O, J. (2001). *Escritos de filosofía jurídica y política*, (ed.) Atencia, J. M. Biblioteca Nueva.

### **Literatura secundaria**

Antognazza, M. R. (2002), “Leibniz and religious toleration”, *American Catholic Philosophical Quarterly*, 76: pp. 601-622.

Antognazza, M. R. (2013), “Leibniz’s doctrine of toleration: Philosophical, theological and pragmatic reasons”, en Parkin y Stanton (2013, pp. 139-164).

Aquino, T. de (2010), *Suma de teología*, Biblioteca de Autores Crisitanos.

Aspe Armella, V. (2021), *El principio de tolerancia religiosa en el tratado De único vocatione modo de Bartolomé de las Casas: una contribución relevante*, Cuadernos Filosóficos UP.

De las Casas, B. (1942), *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, México: Fondo de Cultura Económica.

Descartes, R. (1897), *Oeuvres de Descartes*, París: Cerf Léopold.

- Laerke, M. (2019), “Virtual union, the seeds of hatred, and the fraternal joining hands: Leibniz and toleration”, *Journal of Modern Philosophy*, 1.
- Li, W. (2016), “Für unser Glück oder das Glück anderer III. Band”, *Vorträge Internationaler Leibniz-Kongress*, Hannover: Georg Olms Verlag.
- Priarolo, M. (2014), “Individual certainty and common truth: Leibniz's philosophical grounds for toleration”, *Societate Şi Politică*, 8: pp. 25-40.
- Priarolo, M. (2016), “The consequences of error: Leibniz and toleration”, *Rivista di Storia Della Filosofia*, 71: pp. 745-764.
- Roldán, C. (2014), “Actualidad de la idea de tolerancia en Leibniz”, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 51. Recuperado de <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/filosofia/article/view/13156>
- Siqueira, W., Pinto de Brito, R. (2024), *Intolerância filosófico-religiosa ou teológico-política em Leibniz: O caso da filosofia dos hebreus*, Curitiba: CRV.
- Tropper, S. (2024), “Toleration of what is above reason: The impact of Leibniz’s view on religious belief on experiential matters”, *Religions*, 15: 1004. <https://doi.org/10.3390/rel15081004>
- Vigo, A. (1999), “El concepto de la tolerancia”, *Sapientia*, 54: pp. 187-208.
- Vigo, A. (2013), “La conciencia errónea. De Sócrates a Tomás de Aquino”, *Signos Filosóficos*, 15: pp. 15-37.
- Wakefield, A. (2013), “The theological roots of secular modernism”, en Nadon (2013, pp. 103-113).

# Los argumentos de Leibniz contra la esclavitud natural en *Sur la notion commune de la justice*

Dr. Raúl Reyes Camargo

Instituto de Educación Media Superior de la Ciudad de México

[raulreyesca84@gmail.com](mailto:raulreyesca84@gmail.com)

## Síntesis

El objeto de estudio de este texto son los argumentos de Gottfried Wilhelm Leibniz contra la esclavitud. La exposición se organiza en dos momentos: primero revisa las oscilaciones de Leibniz ante la esclavitud natural en distintos escritos; después, reconstruye sus argumentos contra la *chattel slavery* (propiedad de la persona) en *Sur la notion commune de la justice*. Dado que en su obra no hay un pronunciamiento sistemático sobre el problema, su posicionamiento teórico varía entre etapas de su pensamiento y puede incluir planteamientos no plenamente concordantes; con todo, el escrito mencionado permite identificar una línea argumentativa particularmente representativa.

## 1. Introducción

La obra de Leibniz es una de las más importantes de la modernidad, no solo en el ámbito de la filosofía sino también en el campo del pensamiento de las ciencias, debido a sus notables contribuciones a la matemática y a la metafísica, pero aquí se subraya su faceta como jurista y sus contribuciones a la filosofía política y a la filosofía moral. Como bien dice Julia Jorati: “Leibniz fue un jurista por la reflexión filosófica en la que trató diversos problemas de su tiempo desde una posición teórica muy profunda, y es en ese sentido que interesan sus puntos de vista sobre el problema de la esclavitud del siglo XVI y XVII”.<sup>861</sup>

Pese a que no se encuentra un desarrollo sistemático a lo largo de su obra, en “*Sur la notion commun de la justice*”<sup>862</sup> se pueden encontrar argumentos contra la *Chattel slavery*,<sup>863</sup> es decir, contra la propiedad despótica de un ser humano sobre otro; sin

---

<sup>861</sup> (Jorati 2024, p. 239).

<sup>862</sup> (A VI, 2).

<sup>863</sup> Existen tres tipos de esclavitud aceptados generalmente: la primera es la *Chattel slavery*, aunque no se encuentra una traducción en una o dos palabras, se puede describir como posesión de otra persona como si

embargo, en su misma escritura, parecería que sí acepta la esclavitud natural porque existen algunos elementos que señalan que se siente atraído por la postura que se encuentra en Felden y en Aristóteles, pues las personas con capacidades inferiores, hipotéticamente, podrían ser esclavizadas. Pero en el ámbito de la práctica él mismo señala que siempre es posible que las personas mejoren.

Pese a su aparente simpatía teórica por la esclavitud natural, entendida como una inferioridad en las habilidades naturales, en algunos textos ofrece Leibniz varias razones que ponen en cuestión la posibilidad de esclavizar a una persona que no parezca humana, pero que tenga padres humanos, o que tenga déficit intelectual. Sin embargo, en otros textos duda de que existan personas que puedan mostrar signos tangibles de incapacidad de felicidad, irracionalidad e invirtud, lo que desarticularía la justificación de la esclavitud natural de aquellos que “supuestamente” son inferiores. Además, su metafísica lo auxilia, pues sostiene que los seres humanos tienen almas inmortales que los dotan de humanidad, aunque no puedan ejercer dichas capacidades. Y también, si fuera el caso, ante la posibilidad de que se encuentre un ser humano con capacidades intelectuales socavadas, éste tiene la posibilidad de mejorar.

Para Leibniz, la factibilidad de encontrar individuos con su capacidad intelectual disminuida, aunque es alta, no es suficiente para encontrar esclavos naturales, pues en sus textos se pueden encontrar las afirmaciones de que los individuos con deficiencias cognitivas son susceptibles de mejorar. Su simpatía por este tipo de esclavitud pudiera explicarse por curiosidad teórica, pues previene que suceda en el ámbito de la práctica, y sus argumentos, principalmente, pueden concentrarse contra la *Chattel slavery*.

Algunos intérpretes señalan que Leibniz trata la esclavitud como un problema abstracto filosófico y jurídico sin ser explícitas las instancias de su contexto, porque sus textos abordan teóricamente el problema de la esclavitud desde el derecho romano, pese a que se encuentren evidencias de que el filósofo alemán era consciente de la esclavitud transatlántica. No obstante, no existen elementos (premisas) que hagan plausible enunciar

---

ésta fuera un mueble, objeto o ganado, se tiene un poder absoluto sobre dicha posesión. La segunda es la esclavitud natural, ella describe que un sujeto puede ser esclavizado porque naturalmente es inferior a otro ser humano, como en el caso de los animales que son mascotas, se tiene cierta potestad sobre ellos y no tendrían la misma racionalidad que un ser humano. La tercera forma es aquella que surge cuando un individuo libre es capturado en una guerra y, por el derecho de gentes, se supone que del hecho de perdonarle la vida al cautivo se adquieren derechos sobre él. Estas tres distinciones aparecen en Jorati (2024) y en Nyquist (2014).

que contradice este tipo de esclavitud.<sup>864</sup> Sin embargo, el filósofo alemán estaba interesado en cuánto poder puede tener una persona sobre otra, es decir, si se puede inferir con seguridad que es legítimo esclavizar a otros seres humanos; por ello, discute las teorías de Robert Filmer, Johannes von Felden,<sup>865</sup> Thomas Hobbes y John Locke.<sup>866</sup>

Además, resta decir que Leibniz se puede situar dentro de las discusiones de su tiempo, en el derecho político, el derecho romano, el derecho natural y el derecho de gentes. Él trataría de llevar el derecho natural más lejos que Pufendorf, Grocio,<sup>867</sup> Hobbes y Locke, puesto que concebiría la ley natural como perfectible, y sostendría que ella tiene como fin la felicidad de las personas, pues es un deber de la humanidad, de todos los seres racionales, promover el perfeccionamiento las virtudes de las personas.

## 2. La esclavitud en algunos escritos de Leibniz

En los escritos de Leibniz es factible localizar que existen posturas encontradas entre el ámbito del iusnaturalismo y la realidad de su tiempo. Como si en su pensamiento fueran perceptibles las fuerzas de la sístole y de la diástole como fuente de su dinamismo reflexivo, es decir, sus planteamientos laten entre las hipótesis más progresistas de la filosofía de su tiempo y las diversas realidades de las que era contemporáneo: las prácticas colonialistas, esclavistas y racistas del imperio británico, así como las de las monarquías francesa, española y portuguesa.<sup>868</sup> Esto podría explicar por qué Leibniz recomienda al imperio alemán la conquista de territorios que no considera cristianos; aunque pueda leerse una clara preferencia por el cristianismo, habría que preguntarse si la religión conforma una razón suficiente para justificar las acciones bélicas contra otras naciones con intenciones de subordinación.

Sea como fuere, el pensamiento de Leibniz parece que trata de roer la realidad de su época, pero también es uno de los mejores teóricos que conoció la modernidad; de ahí que la mayoría de sus argumentaciones sobre la esclavitud natural tengan como referencia el

---

<sup>864</sup> (Jorati 2024, p. 229).

<sup>865</sup> (Felden 1654 pp. 34-36 ss). Leibniz se aproxima al problema aristotélico de la esclavitud a través de la lectura que Felden hace de la *Política*. Esta mediación funciona como puente interpretativo, sin embargo, Leibniz reformula críticamente esa interpretación.

<sup>866</sup> El escrito al que se refiere Leibniz es el *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, pues en dicha obra está declarado que su objeto es el poder que puede tener una persona sobre otra.

<sup>867</sup> Para Grocio, el derecho de gentes significa que se puede esclavizar a los seres humanos debido a una derrota (Grocio 1925, p. 55).

<sup>868</sup> (A, IV 1, 169, par. 86-88).

ámbito teórico. En efecto, desde una visión jurista ¿cuál sería un argumento válido para invadir a otro país so pretexto del beneficio propio? En cualquier caso, el pensamiento de Leibniz parece oscilar entre posturas a favor de la esclavitud y tener muy buenos argumentos contra ella.

En algunas ocasiones presenta preferencias por los alemanes, por los europeos cristianos y respeta a los chinos, mientras que recomienda invadir a los bárbaros. Es decir, existe una razón para que diferentes etnias tengan un estatus jerárquico en el cual se puede descender hasta merecerse una invasión que esclavice a sus miembros. El peligro radica en que si se establece una jerarquización de superioridad entre etnias, por no suponer la raza, implicaría un “descenso ontológico del ser humano”.

Existen otros extractos que pudieran justificar la esclavitud, como lo que se lee en una carta a Thomas Burnet:

En lo que respecta a los *Treatises of Government*, estoy más cerca del parecer de Aristóteles que del Sr. Hobbes, y creo que, naturalmente, el gobierno pertenece a los mejores, así como sería injusto que quienes no entienden de navegación quisieran ser pilotos. Pero la corrupción y la violencia han hecho que nos apartemos del estado de naturaleza considerado en su perfección y que hayamos tenido que adaptarnos a una naturaleza desordenada. También hay que admitir que los hombres trabajan casi siempre para hacerse desgraciados. Solo hay dos cosas en las que deberíamos pensar principalmente: la virtud y la salud.<sup>869</sup>

La igualdad natural de los seres humanos es un tema recurrente en el derecho natural de Locke y de Hobbes, filósofos en los que abreva Leibniz; de este modo, opone las capacidades naturales a la igualdad natural en el tenor de la diferencia de derechos, ecos

---

<sup>869</sup> A l'égard des *Treatise of Gouvernement*, je suis presque plus du sentiment d'Aristote que de Mr. Hobbes, & je crois que naturellement le gouvernement appartient aux meilleurs, comme il feroit injuste que ceux qui n'entend pas la marine voulussent être pilotes. Mais la corruption & la violence ont fait qu'on s'est écarté de l'état de la nature prise dans la perfection, & qu'on a été obligé de s'accomoder à la nature dérégulée. Auffi faut il avoüer que les hommes en travaillent presque qu'a se rendre malheureux. Il n'y a que deux choses auxquelles on devoit fonger principalment, à la vertu & à la santé. (*Dutens* VI, 268-269) [Traducción del autor].

Esto se refiere a la teoría de la esclavitud natural propuesta por Aristóteles en el libro de I la *Política*, especialmente en 1252a-1252b y 1253b-1254a. Además, líneas más adelante, escribe: “Pues esto es claro, que, si el cuerpo bastara para distinguirlos como las imágenes de los dioses, todos afirmarían que los inferiores merecerían ser esclavos. Y si esto es verdad respecto del cuerpo, mucho más justo será establecerlo respecto del alma. Pero no es igual de fácil ver la belleza del alma que la del cuerpo. Así pues, está claro que unos son libres y otros *esclavos por naturaleza*, y que para éstos el ser esclavos es conveniente y justo” (Aristóteles, *Política*, 1254b-1255b8).

que provienen desde Aristóteles cuando justifica que las personas que tienen capacidades naturales inferiores podrían ser esclavizadas.<sup>870</sup> A diferencia de Julia Jorati, aquí se percibe que el problema real con las afirmaciones tanto de Aristóteles como las de Leibniz, consiste en que podría interpretarse que la esclavitud natural solo se justificaría como una inferioridad ontológica de los esclavizados y una superioridad ontológica de los esclavistas, porque el iusnaturalismo, en el cual abreva Leibniz, es muy claro: todos los seres humanos son iguales por naturaleza pese a las diferencias extremas entre un grupo y otro.<sup>871</sup> Hipotéticamente, si existe una degradación ontológica se estaría aceptando *de facto* la *Chattel slavery* y la esclavitud natural, pues se entendería que el ser del esclavo es cercano al ser de un objeto, de una cosa, o de un animal apto para el ganado, que no es susceptible de ser investido de derechos.

Leibniz fue consciente de que en su tiempo existía la esclavitud, tanto así que define al hombre libre de la siguiente forma en los elementos de jurisprudencia: “El hombre es libre, esto es, el que no es esclavo, o bien aquel que no ha se entregado a por completo a otro, ni ha nacido de un esclavo”.<sup>872</sup> No obstante, se observa una reducción ontológica del ser humano en el siguiente apartado: “Los esclavos son instrumentos racionales y, sin embargo, pueden ser considerados dentro del orden doméstico en la medida que se le compara con los animales”.<sup>873</sup> Los esclavos serían ante todo un instrumento similar a una bestia, aunque para fines expositivos no ha de perderse de vista esta distinción: “Instrumento racional”, pues si es racional no es posible que sea un instrumento y si es un instrumento no es posible que sea racional; aquí se mantiene una contrariedad que el pensamiento de Leibniz trató de solucionar. En este punto se nota la sístole y la diástole de un pensamiento vivo.

Por el lado de la realidad está otro tipo de esclavitud reconocida por Leibniz que no es otra que la del derecho de gentes, *Dominus gentium*: “Lo capturando al enemigo en guerra (entre las dos Repúblicas) pertenece al captor, excepto los bienes inmuebles, así

---

<sup>870</sup> (Leibniz 1972, p. 192).

<sup>871</sup> (Jorati 2024, pp. 243-257).

<sup>872</sup> (A, VI 2, 37): “Homo liber, id est neque servus, seu qui alteri se totum dedit, neque ex servo natus. Trad. del autor.

<sup>873</sup> (C, 527): “Servi sunt instrumenta rationalia, et tamen possent ad oeconomicam referri, quatenus animalibus comparateur”. Aunque *servi* se traduzca como siervos, la fórmula subraya una función instrumental y deshumanizante, al situarlos en el registro de los instrumentos y de la comparación con animales.

como el aparato militar de la República.<sup>874</sup> Pareciera que Leibniz acepta el derecho de gentes en el “Causa Domini”<sup>875</sup> y existen otras afirmaciones de peso, pues llega a sostener que si alguien toma cautivo a un infiel (no creyente) tiene pleno dominio sobre él, a menos que sea liberado por el bautismo (papal). En el mismo escrito sostiene que nadie puede enajenarse a sí mismo en favor de otra persona, es decir, que nadie tiene derecho sobre su propia libertad. A menos que sea por causa de cometer un delito, solo puede ser esclavizado por una causa penal.<sup>876</sup> En *Elementa juris civilis*, Leibniz recoge terminología del derecho romano, donde la esclavitud aparece como categoría jurídica establecida, lo que muestra su conocimiento preciso del estatuto legal del esclavo<sup>877</sup>, sin que ello implique una adhesión filosófica; antes bien, elabora argumentos en su contra desde la perfectibilidad del derecho natural

### **3. Los argumentos de Leibniz contra la esclavitud desde la perfectibilidad del derecho natural**

La fuerza del pensamiento de Leibniz se dirige hacia la universalidad en su visión sobre la moral, que se deriva de la perfectibilidad del derecho natural. Éste se encarna en nosotros porque obedecemos principios innatos que son portadores de sabiduría eterna y del sumo bien. En sus *Elementos del derecho natural* señala constantemente que los principios del derecho natural se fundan en ideas universales;<sup>878</sup> no obstante, en *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* postula que el derecho natural se funda en máximas<sup>879</sup>, mismas que llevarían a los individuos a la sabiduría y a la bondad que Dios mismo sigue. Estas máximas traen consigo obligaciones naturales y morales que consisten en impedir que

---

<sup>874</sup> “Capta ex hostibus bello justo (inter duas Respublicas) sunt capientis, nisi quod immobilia, item apparatus bellicus sunt Reipublica” Trad. del autor. En latín jurídico *capta* funciona como lo capturado (botín) y puede abarcar también cautivos: la tradición romanista-medieval distingue entre *spolia/captivi* y bienes muebles, asignados al captor, e *immobilia*, atribuidos a la *civitas* que hace la guerra (Fedele, 2021, pp. 502-507) objetos o pertenencias. Además, el régimen de *postliminium* se aplica sin distinguir entre esclavos y libres (nec intirest, liberi an servi sint), lo que confirma que la captura no se reduce a “cosas” (Fuenteseca Díaz, 1951-1952, 303-347) Cabe mencionar que el mismo Leibniz escribe en referencia al Derecho romano: “Jure Romano capti ab hostibus servi hostium fiunt, idque juris gentium habebatur” (Según el derecho romano, los capturados por los enemigos se convierten en esclavos del enemigo, y ello era considerado como derecho de gentes) (A, VI, 2, p. 34.)

<sup>875</sup> (A, VI 2, 79).

<sup>876</sup> (A, VI 2, 83).

<sup>877</sup> (A, VI, 2, pp. 37y 54)

<sup>878</sup> (Leibniz 1991, p. 80).

<sup>879</sup> Cf. Leibniz (1996, p. 425). En este texto afirma que el derecho natural se funda en máximas.

lastimemos a los demás, en palabras de Leibniz, hacer mal a otros está proscrito;<sup>880</sup> tenemos derecho a un propio cuerpo y a la libertad.<sup>881</sup> Además, estas ideas innatas no siempre pueden ser conocidas por todos los seres humanos, por eso, quizá, con el conocimiento de Dios pueda mejorar su sabiduría sobre estas máximas (lo cual podría explicar su preferencia por los cristianos).<sup>882</sup>

La fuerza del pensamiento de Leibniz trata de superar el derecho estricto, *ius strictum*, de Hobbes y de Filmer, puesto que el derecho que se desprende del *ius naturale* puede ir más lejos,<sup>883</sup> ya que las propuestas de dichos pensadores quedarían en un primer grado del derecho natural, mientras Leibniz propone dos niveles más de justicia, la distributiva y la que se basa en la piedad y en la búsqueda de la felicidad de los demás seres humanos. El *ius strictum* se atiene a la justicia conmutativa que consiste en que nadie debe de ser perjudicado, si todos son iguales, todos tienen los mismos derechos, y los individuos lo llevan al ámbito de la práctica mediante el intercambio de derechos y beneficios.

Para superar el *ius strictum* del derecho natural es necesaria la caridad entendida como equidad, es decir, existe otro peldaño en la escalera del derecho natural y que es entendida como justicia distributiva, que consiste en dar a cada quien lo que corresponde según su mérito propio.<sup>884</sup> Además, en este grado ha de buscarse ayudar al otro en la medida de lo posible.<sup>885</sup>

El pensamiento de Leibniz se bate entre la diferencia de talentos naturales y el derecho que genera la diferencia de los mismos, pues a diferencia de talentos, no se puede exigir los mismos resultados futuros.<sup>886</sup> Conviene señalar que en los *Nouveaux essais sur l'entendement humain* reafirma su posición frente a la desigualdad de los seres humanos y procura complementar la noción de igualdad natural suscrita por Locke.<sup>887</sup> De ello se deriva que esta igualdad que concibe Leibniz sólo está en el campo del derecho estricto, pues ahí todos son iguales y en este sentido se accede a la justicia conmutativa. Incluso el derecho estricto al que se ve sometido el individuo puede ser afectado debido a la excepción del

---

<sup>880</sup> (A, IV 10, 32).

<sup>881</sup> Leibniz, A pp. 44-45.

<sup>882</sup> (Dutens, 4, 3, 279-280; Leibniz 1996, p. 96).

<sup>883</sup> (A, IV 10, 41).

<sup>884</sup> (Leibniz 2006, p. 150).

<sup>885</sup> (A, IV 10, 45).

<sup>886</sup> (GP 6, 508-511). "Praeterea tanta est dissimilitudo et inaequalitas inter homines ut no semper ab aliis recte exigamus, quod illi recte exigunt a nobis" (Dutens 6, 268-269).

<sup>887</sup> (Leibniz 1972, p. 192).

bien común,<sup>888</sup> lo que también podría significar esclavizar a otros en función este tipo de bien.

Traspasar el derecho natural significa llegar a la justicia distributiva, en la cual se le otorga a cada quien derechos y beneficios según su mérito, pues no es justo distribuir beneficios si no se los ha merecido, lo que implicaría que no necesariamente se derivan los mismos derechos que podrían tener los más aptos y los menos aptos. Es decir, Leibniz aceptaría cierta desigualdad entre los seres humanos.

El tercer grado de justicia se basa en el amor desinteresado a los demás seres humanos, pues ha de buscarse la felicidad de todos los seres racionales y el desarrollo de sus virtudes. Este tipo de justicia se basa en la piedad, en el amor a los demás seres humanos, y es el que Leibniz considera como universal.

La visión ética expuesta le permitiría construir argumentos contra la *Chattel slavery* en *Sur la notion commune de la justice (Sobre la noción común de la justicia)*, pues en este texto expone que detrás la esclavitud se esconde la lógica del derecho de la propiedad. En efecto, si uno crea una cosa nueva (trabajo) o se apropia de algo que no tenía dueño, lo cultiva y lo cuida, puede poseer de forma legítima el bien, el objeto, mueble, o tierra, lo cual estaría en el nivel del derecho estricto, porque se intercambia trabajo por el derecho de apropiación. Es imperativo subrayar que se trata de un derecho de posesión de cosas, lógica que, según Leibniz, Thomas Hobbes y Robert Filmer utilizan para justificar que los niños son propiedad absoluta de sus padres, así como los esclavos son propiedad de sus amos (*maîtres*), pues en ambos casos, los amos o los padres invierten demasiados recursos en la manutención de sus hijos o conmutan dinero en la compra del esclavo.

De este modo, se puede reconstruir lo siguiente. Leibniz glosa y describe los argumentos de los esclavistas como aquellos que pudieran solo atenerse al *ius strictum*, lo que podría interpretarse así:

Si el trabajo permite la apropiación de las cosas de los terrenos y objetos en estado de Naturaleza, entonces, las personas capturadas pasan a ser esclavos, sea porque los esclavos estaban en estado de naturaleza o porque fueron adquiridos mediante el *Ius Gentium* (Derecho de gentes).

---

<sup>888</sup> (A, IV 10, 35, 47).

Además, puede construirse un *modus ponens* de la visión esclavista:

Si los niños son propiedad absoluta de sus padres, y los esclavos son propiedad absoluta de sus amos, entonces, es completamente lícito poseer personas.

Filmer y Hobbes afirman que los hijos son propiedad de los padres y los esclavos son propiedad de los amos,

Por tanto, es lícito poseer personas.

Además, los que nacen de un esclavo no son propiedad del padre, sino del amo, puesto que sus padres son propiedad del amo. La propiedad se puede heredar porque es algo de absoluta pertenencia.

Leibniz trata de desmarcarse de este *ius* y de oponerse a él, pues se toma la molestia de refutar dichas posturas. Huelga decir que Leibniz cita los relatos bíblicos que le darían absoluto poder a los monarcas sobre los súbditos por un derecho de descendencia divino. Construye un argumento contra la idea de que los padres tienen un derecho absoluto sobre los hijos, según el cual aunque invierten demasiado tiempo y recursos en su manutención y educación, no les pertenecen absolutamente a sus padres, pues los infantes no son ganado o mascotas.

En esta misma sección menciona que, en lo referente a los esclavos, pudiera alegarse el derecho de compra, pues al adquirirlos se transfirió un beneficio, el pago, al dueño de los esclavos, y los dueños transfieren los esclavos al comprador. En efecto, esta operación cumple con la definición del contrato de Thomas Hobbes,<sup>889</sup> pues habría mutua transferencia de beneficios y derechos:

---

<sup>889</sup> La definición de contrato como mutua transferencia de beneficios y derechos la encontramos en el capítulo XIV del *Leviatán*: “The mutuall transferring of Right, is that which men call CONTRACT. There is difference, between transferring of Right to the Thing; and transferring, or tradition, that is, delivery of the Thing it self. For the Thing may be delivered together with the Translation of the Right; as in buying and selling with ready money; or exchange of goods, or lands: and it may be delivered some time after” (Hobbes 1996, p. 94). Por otro lado, Justin Smith coincide en que Leibniz sitúa al filósofo inglés con el *ius strictum* (2015, p. 177); aquí se sostiene que es debido a la relación bicondicional en la mutua transferencia de beneficios del contrato.

Respondo que cuando concedo que existe un derecho de esclavitud entre los hombres según la razón natural, y que según el *ius strictum*, los cuerpos de los esclavos y sus hijos están bajo el poder de sus amos; siempre será cierto [que] otro derecho más fuerte se opone al abuso de este derecho. Es el derecho de las almas razonables que son natural e inalienablemente libres; es el derecho de Dios, que es el amo soberano de los cuerpos y de las almas, y bajo quien los amos son conciudadanos de sus esclavos; ya que estas personas tienen en el derecho de burguesía en el Reino de Dios.<sup>890</sup>

Los argumentos de Leibniz contra la postura esclavista podrían construirse de la siguiente forma, a saber, como un silogismo hipotético contra el *ius strictum*:

Si existe un derecho superior al *ius strictum*, entonces, el derecho superior tiene mayor nivel de jerarquía,

Si tiene mayor nivel de jerarquía, entonces, el *ius strictum* debe obedecer y seguir al de mayor nivel.

Por tanto, si existe un derecho superior al *ius strictum*, entonces, el *ius strictum* debe obedecer y seguir al de mayor nivel.

En cuanto a la libertad concedida por derecho de naturaleza, se puede reconstruir un silogismo categórico, a partir de las máximas de este derecho superior, pues ordenan que las almas racionales sean naturalmente e inalienablemente libres.

Todo aquel que posea un alma racional es naturalmente libre

Los esclavos poseen almas racionales

Por lo tanto, los esclavos son naturalmente libres.

En función de la propiedad del esclavo del *ius strictum* y del prejuicio de que no son racionales, por lo que resultaría legítimo poseer su cuerpo, se podrían elaborar dos silogismos hipotéticos que refutan dicho supuesto.

---

<sup>890</sup> (A, IV 10, 44-45): “ Je reponds que quand j’accorderois qu’il y a un droit d’Esclavage parmy les hommes conforme à la raison naturelle, et que selon le *ius strictum*, les corps des esclaves et de leur enfans sont sous le pouvoir des maistres; il sera tousjours vray [qu]’un autre droit plus fort s’oppose à l’abus de ce droit. C’est le droit des ames raisonnables qui sont naturellement et inalienablement libres; c’est le droit de dieu, qui est le souverain maistre des corps et des ames, et sous qui les maistres sont les concitoyens de leur esclaves; puisque ceuxcy ont dans le Royaume de dieu le droit de Bourgeoisie aussi bien qu’eux.” Trad. del autor.

Si existiera algún amo de los cuerpos y de las almas, entonces, este amo legítimo sólo podría ser Dios.

Si sólo Dios es amo legítimo, entonces, ningún ser humano tiene el derecho de Dios a poseer ni el cuerpo ni el alma de los seres humanos.

Por tanto, si existiera algún amo de los cuerpos y de las almas, entonces, ningún ser humano tiene el derecho de Dios a poseer ni el cuerpo ni el alma de los esclavos.

Así, se puede inferir con seguridad que solo Dios tiene título de dominio y de propiedad sobre los seres humanos tanto en su alma como en su cuerpo. Y ningún ser humano tiene título de propiedad ni de dominio sobre los seres humanos.

Otro argumento que podría reinterpretarse de la siguiente forma mediante un silogismo hipotético es el argumento de que los amos y los esclavos son iguales ante Dios:

Si existe una legislación dada por Dios en su reino, entonces, todos los ciudadanos de ese reino deben acatar dicha legislación.

Si todos (esclavos y amos) deben de acatar la legislación del reino de Dios, entonces, ninguno tiene un derecho superior a otro ciudadano.

Si existe una legislación dada por Dios en su reino, entonces, ninguno tiene un derecho superior a otro ciudadano.

En el caso hipotético de que Leibniz aceptara el derecho de poseer esclavos por el derecho estricto y la razón natural, los amos podrían poseer los cuerpos de sus esclavos y el de sus hijos, sin embargo, existe otro derecho más fuerte que limitaría este derecho. Las *almas racionales*, según el derecho natural, son inalienablemente libres.<sup>891</sup> Si ha de existir alguien que tiene un título de propiedad legítimo sobre el cuerpo de los esclavos y de sus hijos, es el creador, mismo que se puede decir que posee un reino en el que los poseedores de esclavos son ciudadanos, pero los esclavos también tienen derecho de burguesía (ciudadanía). Este argumento, cuyo vocabulario es de origen teológico, podría interpretarse

---

<sup>891</sup> (A, VI 2, 83, prop. 14 y 15, *Elementa juris civilis*).

en el sentido de que iguala a todos los seres humanos y de que jamás existirá algún mortal o un ser humano que pudiera poseer a otros seres humano legítimamente.

Pero el argumento que más llama la atención es aquel que infiere que la propiedad del cuerpo de un hombre pertenece a su alma y ésta está unida a su cuerpo mientras el ser humano esté vivo. Su alma no puede ser vendida a nadie, por lo que tampoco se puede vender o adquirir su cuerpo. En sus propias palabras:

Por lo tanto, podemos decir que la propiedad del cuerpo de un hombre pertenece a su Alma y no se le puede quitar mientras esté vivo; pero como el alma no se puede adquirir, tampoco se puede adquirir la propiedad del cuerpo. De modo que el derecho del amo sobre el esclavo sólo puede ser como aquel que llamamos servidumbre en propiedad ajena, o como una especie de usufructo. Ahora bien, el usufructo dentro de sus límites, debe ejercerse de forma que salvguarde el cuerpo. Para que este derecho no pueda llegar tan lejos hasta que un esclavo sea malvado o infeliz”.<sup>892</sup>

Este es un pasaje contra la *Chattel slavery* sin incluir a Dios, del que podrían extraerse las siguientes premisas:

El ser humano está compuesto de cuerpo y alma en vida.

El alma no puede ser separada del cuerpo.

Ella es la única propietaria legítima del cuerpo.

El alma no puede ser adquirida por nadie.

Con dichas premisas podría construirse un *modus tollens*:

Si se pudiera comprar el cuerpo de un ser humano, entonces se tendría que adquirir su alma.

El alma no puede ser adquirida

Por tanto, el cuerpo de un ser humano no puede ser comprado

Un silogismo hipotético:

Si el ser humano está compuesto de cuerpo y alma mientras viva, entonces no se puede separar cuerpo y alma en vida.

---

<sup>892</sup> (A, IV 10, 45): “On peut donc dire que la propriété du corps d’un homme est à son Ame, et ne luy sauroit estre ostée tant qu’il est en vie; or l’ame ne pouvant estre acquise, la propriété de son corps ne sauroit estre acquise non plus. De sorte que le droit du maistre sur l’esclave, ne sauroit estre que comme ce qu’on appelle une servitude dans le fonds d’autrui, ou comme une espece d’Usufruit. Or l’usufruit à ses bornes, on le doit exercer salva re; de sorte que ce droit ne peut point aller jusqu’à rendre un esclave mechant ou malheureux”. Trad. del autor.

Si no se puede separar cuerpo y alma en vida, entonces no se puede adquirir ninguna parte por separado

Por tanto, si el ser humano está compuesto de cuerpo y alma mientras viva, entonces, no se puede adquirir ninguna de sus partes por separado

*Un modus tollens:*

Si se quiere adquirir un esclavo por completo, entonces, se tendría que comprar su alma

El alma de un esclavo no es algo que pueda ser comprado (adquirido)

Por tanto, un esclavo no puede ser comprado.

Otro silogismo hipotético:

Si no podemos ser propietarios de los esclavos, entonces sólo pueden ofrecernos sus servicios y su usufructo

Si sólo pueden ofrecernos sus servicios y su usufructo, entonces es nuestro deber salvaguardar su cuerpo y procurar que no sean infelices y desgraciados

Por tanto, si no podemos ser propietarios de los esclavos, entonces es nuestro deber salvaguardar su cuerpo y procurar que no sean infelices y desgraciados

De tal forma que el único derecho que pueden tener los amos sobre los esclavos es aquel que les da un estatuto de servidumbre o de usufructo. Es decir, los esclavos pasarían a ser sirvientes o estaría permitido beneficiarse de su trabajo, pero se ha de limitar el servicio o el usufructo, y salvaguardar el cuerpo del sirviente, además ha de evitarse algún trato que los puedan hacer desdichados o malvados.

Es necesario resaltar el tono de la redacción del párrafo citado pues es muy claro. Si se tuviera que aceptar dicho dominio sería contra el derecho natural y el derecho del amo tendría que ser limitado por la caridad y la piedad, que sería uno de los tres grados de justicia, pues el amo tendría que cuidar del esclavo como quisiera que cuidaran de él, como un igual. Entonces, Leibniz arremete contra el *ius strictum*, pues según él, si éste se sigue al pie de la letra, los caníbales americanos tendrían derecho absoluto de devorar a sus prisioneros y a los hijos de los prisioneros. Es decir, el derecho absoluto sobre otros seres humanos no está justificado, pues de hacerlo se llegaría a la antropofagia. Lo que reforzaría la idea de que la piedad como modo de justicia es necesaria para llevar a su perfección el

derecho natural, de manera que no quepa en ella el argumento que permita esclavizar a otros seres humanos.

Leibniz se apoya en los planteamientos de Aristóteles para pensar la esclavitud desde el poder que puede tener una persona sobre otra. El Estagirita piensa en el bien mayor y en la justicia como puntos arquimédicos, lo que puede servir contra el derecho estricto, pues aunque se piense en un gobierno, éste debe decidir lo que mejor le convenga (*quod optimae Reipublicae conveniret*) para el bien común, y en este sentido solo los que no son capaces de autogobernarse por sí mismos por una pérdida intelectual podrían ser esclavos de sus padres o de quien los cuide, basándose en la figura de los progenitores que deben educar a los infantes para que puedan emular las características de sus padres (*ils chasseront de race*), de manera que desarrollen su intelecto y sus virtudes, cultiven su sabiduría y sean capaces de perseguir el bien. Es una analogía establecida en el poder de los padres sobre los hijos y en el poder político, pues esta figura familiar es trasladada al régimen político. Por tanto, distingue entre, *Regnum Paternum*, entendido como el gobierno orientado al bien de los hijos, y *Regnum Herile*, esto es, el gobierno despótico que trata a todos como si fueran esclavos

#### **4. Conclusión**

Leibniz abreva en su visión del derecho natural para refutar los argumentos que pudieran justificar algún poder de un ser humano o de un grupo de seres humanos sobre otro ser humano u otros seres humanos. Llama la atención que Leibniz no se detiene en diferenciar los tipos de esclavitud, ni el tipo de orden argumentativo. Los textos que exploramos son en su mayoría muy breves y sus referencias o argumentos corren el riesgo de pasar desapercibidos. Parecen textos redactados en un solo intento y dan la impresión de que no fue intención de Leibniz ahondar más sobre el asunto, aunque sí discute las ideas de los autores y parecería que acepta y da por supuestas las ideas de sus interlocutores.

No obstante, en los argumentos presentados contra la esclavitud en *Sur la notion commune de la justice* parecería que retoma una buena parte de su visión de otros escritos, como por ejemplo el amor como justicia universal, el concepto de alma como algo inalienable y fundamentalmente libre; por ello, puede sostenerse con la debida cautela, que estos argumentos son coherentes con una postura constante en la obra de Leibniz.

## BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles (1988), *Política*, Madrid: Gredos.
- Felden, J. von (1654), *Analysis librorum politicorum Aristotelis*, Frankfurt: Christian Gerlach.
- Hobbes, T. (1996), *Leviathan*, New York: Cambridge.
- Jorati, J. (2024), *Slavery and Race. Philosophical Debates in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, New York: Oxford University Press.
- Leibniz, G. W. (1718), *Otium Hanoveranum sive miscellanea, ex ore & schedis illustris viri, piæ memoriæ, Godofr. Guilielmi Leibnitii*, Leipzig: Martini.
- Leibniz, G. W. (1768), *Opera Omnia*. Edited by Louis Dutens. Vol. 4. Geneva: Fratres de Tournes.
- Leibniz, G. W. (1923), *Sämtliche Schriften und Briefe*. Edited by Deutsche Akademie der Wissenschaften, Berlin: De Gruyter.
- Leibniz, G. W. (1948), *Textes inédits d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre*, Edited by Gaston Grua. Vol. 2. Paris: Presse Universitaires de France.
- Leibniz, G. W. (1969), *Philosophical Papers and Letters*. Edited by Leroy E. Loemker. Dordrecht: Reidel.
- Leibniz, G. W. (1972), *The Political Writings of Leibniz*. Edited by Patrick Riley. Cambridge: Cambridge University Press.
- Leibniz, G. W. (1978), *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Edited by Carl Immanuel Gerhardt. Reprint. 7 vols. Hildesheim: Olms.
- Leibniz, G. W. (1985), *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man, and the Origin of Evil*. Translated by E. M. Huggard. La Salle, IL: Open Court.
- Leibniz, G. W. (1996), *New Essays on Human Understanding*. Edited by Peter Remnant and Jonathan Bennett. Cambridge: Cambridge University Press.
- Leibniz, G. W. (2006), *The Shorter Leibniz Texts: A Collection of New Translations*. Edited by Lloyd Strickland. London: Continuum.
- Leibniz, G. W. (2016), *Leibniz on God and Religion: A Reader*, Edited by Lloyd Strickland, London: Bloomsbury.

- Leibniz, G. W. (2017), *The New Method of Learning and Teaching Jurisprudence According to the Principles of the Didactic Art Premised in the General Part and in the Light of Experience*. Edited by Carmelo Massimo De Iuliis. Clark, NJ: Lawbook Exchange.
- Leibniz, G. W. (1991), *Elementos del Derecho Natural*, Madrid: Tecnos.
- Nyquist, M. (2014), *Arbitrary rule: slavery, tyranny, and the power of life and death*, Chicago: The University Of Chicago Press.
- Smith, J. E. H. (2015), *Human Nature, & Human Difference Race in Early Modern Philosophy*, New Jersey: Princeton University Press.

## Tempo em G.W. Leibniz e a possibilidade de uma modernidade contra-canônica

Tessa Moura Lacerda<sup>893</sup>

Universidade de São Paulo – USP, Brasil

[tessalacerda@usp.br](mailto:tessalacerda@usp.br)

### 1. Introdução

Gostaríamos de refletir sobre a noção de tempo em Leibniz e sobre a possibilidade de leituras da filosofia de Leibniz que, pela consideração do tempo, se apresentam como leituras não canônicas. Mas para explicar isso é preciso antes entender o que seria uma leitura canônica deste autor seiscentista que é um dos representantes do chamado racionalismo moderno -Merleau-Ponty chama de “grande racionalismo” um conjunto de autores, no qual Leibniz se encontra, que têm um solo comum do qual emergem os problemas e as soluções divergentes, solo que Merleau-Ponty identifica como “uma maneira inocente de pensar *a partir* do infinito”.<sup>894</sup> “Grande racionalismo” em oposição ao pequeno racionalismo, que era o positivismo. Como se daria o que estou chamando de uma leitura canônica do tempo em Leibniz? Vejamos.

### 2. O tempo é progresso

“Este é o melhor dos mundos possíveis”, segundo a famosa afirmação de Leibniz - ironizada por Voltaire, Diderot e outros. “Melhor” significa que é melhor *em relação* aos outros mundos possíveis -então é *relativamente* perfeito, não é absolutamente perfeito. A perfeição absoluta pertence apenas a Deus -um ser *perfectum*, acabado, completo. Ora, a ideia de acabamento também se opõe, em alguma medida, à realização progressiva de uma essência na existência. O mundo, as existências, se realiza progressivamente no tempo.

Na letra do texto leibniziano é possível encontrar a interpretação que se tornou clássica do tempo em Leibniz: *o tempo como um progresso*. Se se trata de um progresso contínuo e linear, não sabemos. Mas seguramente um progresso. O melhor dos mundos

---

<sup>893</sup> Tessa Moura Lacerda é professora do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, Brasil; e bolsista de produtividade de pesquisa do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico - CNPq.

<sup>894</sup> (Merleau-Ponty 1953, p. 184).

possíveis se realiza progressivamente -por isso acontecem males que podem levar a mente finita a questionar se este é realmente *o melhor* dos mundos. Ora, a parte de um todo belo nem sempre é bela e não precisa ser, é o conjunto que é o melhor -e como não é absolutamente bom, mas relativamente perfeito, há limitações que aparecem como males.

Há na letra do texto leibniziano a interpretação do tempo como progresso: em um anexo ao *Sistema novo da natureza e da comunicação das substâncias*, sobre “O progresso ao infinito”, Leibniz se pergunta se o mundo está em constante progresso ou se recua um pouco para depois saltar para frente:

Se todas as coisas quando ascendem, descendem novamente e não progridem de maneira linear, perguntamos como se poderia definir (racionalmente) o progresso ao infinito: trata-se de uma ascensão ou de um declínio ou de algo que não é uma coisa nem outra? Quando dizemos que a coisa ascende, outro dirá que descende novamente depois de longos períodos, ainda que em outro momento volte a ascender<sup>895</sup>

Ainda que não assuma uma posição fechada sobre a forma como se dá o progresso ao infinito, Leibniz mantém a ideia de progresso. É verdade que esta maneira peculiar de desenvolver o que seria uma explicação racional do progresso, isto é, esta decisão de Leibniz de não fechar uma explicação, já daria “pano para manga” para leituras pouco ortodoxas da própria ideia de progresso... Façamos um parêntese sobre isso:

digo que a ascensão é verdadeira se agora se pode considerar um ponto abaixo do qual não descenderia mais e se depois de algum tempo, por maior que fosse, chegasse de novo a um ponto mais alto abaixo do qual não descenderia mais. E assim ao infinito. Mas se não existe nenhum ponto sobre o qual se possa dizer agora: ‘daqui não retrocederá’, então constituirá um ciclo (*revolutio*) no qual não há ascensão, nem declínio.<sup>896</sup>

Ora, esse texto é datado entre 1694 e 1696, período no qual Leibniz já está desenvolvendo e aprimorando teses que ele mesmo julga formadas em 1685 -como sugere Emilie Boutroux<sup>897</sup> em sua edição da *Monadologia* de Leibniz, seguindo, aliás, uma interpretação corrente da obra leibniziana que considera o *Discurso de metafísica* de 1686 a

---

<sup>895</sup> (Grua, 94).

<sup>896</sup> (Grua, 94).

<sup>897</sup> (1925, p.16).

primeira grande formulação das teses metafísicas de Leibniz. Poderíamos avançar, portanto, explicações heterodoxas a respeito do tempo; afinal, trata-se de um ciclo, e não de um progresso linear? Mas vamos (por enquanto) nos conter dentro de uma leitura mais aceita do progresso em Leibniz: o tempo é entendido como um progresso -mesmo que não seja um progresso linear.

Ressoa nessa ideia a pergunta de Kant: estará o gênero humano em constante progresso para o melhor? Não é à toa essa ressonância. A interpretação clássica pode ser dita canônica e, no cânone da filosofia moderna, Leibniz é uma peça entre Descartes e Kant. Com efeito, a matriz Descartes-Kant, para usar a expressão de Juan Nicolas<sup>898</sup>, se converteu no eixo mais forte de explicação da cultura moderna.

Lisa Shapiro, por sua vez, mostra como o cânone da filosofia moderna destaca sete figuras, começando com o “incausado” Descartes (genial), passando por Espinosa, Leibniz (de um lado), Locke, Berkeley e Hume (de outro) e concluindo-se com a síntese de todas as intuições anteriores, com Kant. Vamos entender melhor isso.

Lisa Shapiro sugere pensar o cânone a partir de três características: “uma história causal, um conjunto de questões filosóficas centrais e um conjunto de obras claramente filosóficas”.<sup>899</sup> Esses seriam os critérios, tácitos certamente, que elevariam esses sete filósofos ao ranking de grandes filósofos da modernidade: Descartes, Espinosa, Leibniz, Locke, Berkeley, Hume e Kant. Shapiro considera que os esforços mais recentes (a partir da década de 1990) para inserir nomes até então não canônicos nessa listagem, mostra que a questão precisa ser repensada. Mas considera também que se nomes como Malebranche, Gassendi, Reid, entre outros, estão sendo trazidos para o interior desse cânone, é porque se encaixam na narrativa que explica o cânone.

Essa narrativa, que é a primeira das três justificativas internas da existência do cânone, nos interessa aqui para entender o papel de Leibniz -mas o interesse desse debate é muito maior, porque como sugere Shapiro<sup>900</sup>, seguindo Richard Rorty, o cânone tem uma função pedagógica (e justifica o interesse contemporâneo em determinadas questões filosóficas; ou, em outras palavras, explica por que algumas questões são consideradas

---

<sup>898</sup> (2016).

<sup>899</sup> (Shapiro 2016, p. 1).

<sup>900</sup> (2016, p. 5).

filosóficas e outras não; por que alguns autores são considerados filósofos e outras, não) mas teremos a oportunidade de refletir sobre isso em outras ocasiões.

Bom, segundo a narrativa tradicional sobre a filosofia moderna, Descartes seria a figura primeira -e sem predecessores. Na verdade, Shapiro mostra que essa concepção já é atualmente questionada e a dívida de Descartes com seus predecessores passou a ser reconhecida. Mas eu me remeto às considerações da feminista indiana Gayatri Spivak: “Refazer a história envolve uma negociação com as estruturas que produziram o indivíduo como agente da história”<sup>901</sup> -ou seja: rever a ideia de indivíduo, qualquer indivíduo, como protagonista da história, é uma tarefa que implicaria talvez a desconstrução da ideia mesma de cânone, para conceber que esses indivíduos, que elencamos como figuras canônicas, apenas deram um acabamento a um conjunto de questões que mobilizava os pensadores e pensadoras daquele período e, nesse sentido, precisaríamos entender que se trata, digamos assim, de questões coletivas.

De todo modo, e voltando à reconstrução de Lisa Shapiro faz da narrativa tradicional, Descartes seria a figura primeira por propor uma metafísica inovadora: o dualismo entre corpo e mente, que impactou Espinosa e Leibniz. Ambos desenvolveram suas próprias explicações para sanar as fragilidades do sistema cartesiano.

Espinosa, questionando a consistência da ontologia cartesiana segundo a qual há uma substância infinita e duas substâncias finitas, pensamento e extensão, afirma que há apenas uma substância, infinita, com infinitos atributos infinitos em seu gênero dentre os quais a mente finita conhece apenas dois, pensamento e extensão.

Leibniz, discordando dos dois e assumindo a impossibilidade de causalidade eficiente transitiva entre substâncias realmente distintas, afirma a existência de infinitas substâncias finitas, cuja causa é a substância infinita, e que têm uma causalidade apenas ideal entre si, na medida em que cada uma delas concentra em si a totalidade do mundo de que faz parte e, portanto, exprime todas as demais.

Locke, também impactado pela proposta de Descartes, busca uma alternativa ao conhecimento inato: a origem do conhecimento é a experiência. Assim, a substância em geral é algo que não sabemos o que é, mas um substrato de qualidades; e as substâncias particulares são um nome que atribuímos às qualidades que percebemos juntas. Berkeley e

---

<sup>901</sup> (Spivak 2019, p. 262).

Hume, cada um à sua maneira, são afetados pela proposta de Locke e buscam preservar o empirismo de problemas interpretativos. Berkeley mostra que não se pode distinguir as propriedades dos corpos e nossas percepções; Hume se debruça sobre a questão da causalidade.

E finalmente, afirmação que faço questão de reproduzir, “A cadeia causal intelectual da história canônica leva inexoravelmente a Kant como seu ponto culminante”<sup>902</sup>: seja porque a obra de Hume despertou Kant do sono dogmático, seja porque Kant busca uma alternativa a partir da tradição cartesiana ou da tradição lockiana, buscando evitar as armadilhas de cada uma delas. Em resumo e usando palavras mais duras do que Lisa Shapiro, eu diria que, nessa narrativa, toda a filosofia do século XVII seria um longo comentário sobre o dualismo cartesiano e sobre a nossa capacidade de conhecimento, e levaria inexoravelmente -para usar o termo empregado por Lisa Shapiro- a Kant. O sentido desse variado comentário a Descartes seria, portanto, chegar à formulação, mais bem acabada, a de Kant.

Ora, nessa explicação Leibniz é um elo na cadeia causal de filosofia que leva de Descartes a Kant. É natural nessa interpretação, pois, que Leibniz esboce algumas teses que serão finalmente elaboradas por Kant. Eis por que, a ideia de tempo como um progresso - ainda que não saibamos se linear ou como um ciclo- pode ressoar na pergunta de Kant: estará o gênero humano em constante progresso para o melhor?

### **3. O tempo é uma relação**

Um segundo aspecto da questão do tempo em Leibniz aparece no debate epistolar que este trava com Clarke, secretário de Newton. Contra a concepção newtoniana, Leibniz afirma que o tempo é apenas relativo, não há um tempo absoluto, nem um espaço absoluto - o que seriam? Atributos de Deus? Mas Deus é transcendente ao mundo!

Na correspondência com Clarke, Leibniz afirma que “o espaço é algo puramente relativo, como o tempo; a saber, na ordem das coexistências, como o tempo na ordem das sucessões”.<sup>903</sup> Embora o tempo não seja o objeto principal desse diálogo epistolar, o tempo não apenas é definido como a ordem da sucessão, mas é também um dos elementos da

---

<sup>902</sup> (Shapiro 2016, p. 7).

<sup>903</sup> (Leibniz 1973, terceira carta, par. 4, p. 413).

definição de espaço: “o espaço assinala em termos de possibilidade uma ordem das coisas que existem ao mesmo tempo”.<sup>904</sup>

Leibniz define o tempo como uma relação. Em seu debate indireto com Newton, através das cartas a Clarke, vemos que Leibniz se contrapõe à ideia newtoniana de um tempo absoluto. O tempo não existe a despeito das coisas que estão no tempo, mas só existe como relação entre essas coisas.<sup>905</sup>

O tempo, como o espaço, é uma ordem de relação. O tempo é a ordem de relação das coisas que são sucessivas. O espaço é a ordem de relação das coisas que são simultâneas.

Poderíamos dizer que, a partir da perspectiva singular de cada indivíduo, o tempo é a relação que estabelecemos com os outros e com os acontecimentos. Organizamos nossa percepção segundo um antes, um agora e um depois. Por isso o tempo é definido como a ordem de relação das coisas sucessivas. Aquelas que não podem existir ao mesmo tempo.

Aqui ainda é possível fazer uma aproximação com Kant. Afinal, sendo uma ordem de relação, o tempo é da ordem da percepção. Depende da percepção dos seres finitos - Deus está na eternidade, no eterno presente; nós, finitos, percebemos as coisas sucessivamente, numa duração.

Seria uma versão prévia das formas a priori da sensibilidade kantianas? Seguido esse caminho podemos, mais uma vez, fazer de Leibniz uma peça no jogo que nos leva de Descartes a Kant -o ápice da modernidade segundo esse enredo. Mas talvez seja mais interessante fugir dessa leitura e buscar outras maneiras de interpretar a filosofia de Leibniz.

Na 16ª. Série de seu *A lógica do sentido*, Deleuze, interessado na noção de “acontecimento”, vai encontrar na mônada leibniziana a possibilidade de “multiplicar” o tempo. Vejamos: “a ordem analítica dos predicados é uma ordem de *coexistência* ou de *sucessão*, sem hierarquia lógica”.<sup>906</sup>

O sujeito singular leibniziano é explicado, em 1686 no *Discurso de Metafísica*, como uma noção completa de todos os seus predicados. Em 1714, na *Monadologia*, Leibniz dirá que “todo estado presente de uma substância simples é naturalmente uma

---

<sup>904</sup> (Leibniz 1973, terceira carta, par. 4, p. 413).

<sup>905</sup> (Leibniz 1973, terceira carta, par. 4, p. 413).

<sup>906</sup> (Deleuze 2003, p. 116).

consequência do estado precedente, o presente está prenhe de futuro”.<sup>907</sup> É verdade que é preciso estabelecer a diferença entre a “noção completa” de 1686 e a mônada de 1714 - aliás, existem análises importantes sobre as diferentes definições de “mônada” de acordo com as cartas que Leibniz troca com diferentes interlocutores, temos uma produção intelectual, brasileira inclusive, de muita qualidade a respeito disso. Mas sem nos aprofundar nesse debate, diremos que o sujeito do *Discurso de metafísica* é pensado como um sujeito moral, uma alma racional; enquanto a substância simples ou mônada é o elemento de toda a realidade. O primeiro texto tem uma perspectiva teológica, enquanto o segundo tem uma perspectiva cosmológica. Todavia, a despeito das imensas diferenças de perspectiva dessas duas formulações da metafísica leibniziana, gostaríamos de pensar o sujeito da noção completa do *Discurso de metafísica* em analogia com a mônada racional da *Monadologia* que, como qualquer tipo de mônada, envolve passado, presente e futuro.

Dito isso, voltemos a Deleuze e ao que ele está chamando de “ordem analítica dos predicados”. A singularidade da noção de indivíduo em Leibniz está justamente na coexistência e na simultaneidade de todos os acontecimentos que definem essencialmente esse indivíduo. O indivíduo é uma noção completa, como já definia Leibniz no *Discurso de metafísica*<sup>908</sup> o que significa que contém em sua essência, simultaneamente, tudo que lhe aconteceu, está acontecendo e vai acontecer. É essa peculiaridade da noção de indivíduo em Leibniz que permite a Deleuze pensar o tempo leibniziano não apenas como como *sucessão*, mas também como *coexistência*: a coexistência de passado, presente e futuro no indivíduo.<sup>909</sup>

Eis porque vejo nessa afirmação a possibilidade de “multiplicar” o tempo, ou melhor, a explicação sobre o tempo em Leibniz. Sim, é verdade que podemos interpretar o tempo como linear e progressivo, na ordem da sucessão. Mas é verdade também que, na medida em que o tempo é uma ordem de relação ligada à percepção e não existe em si mesmo como um “tempo absoluto newtoniano”, então se explica também pela noção completa que contém todos os predicados, passados, presentes e futuros desde sempre. A mônada, no presente, está prenhe de futuro como, no passado, esteve prenhe do presente. Ainda que esses estados se realizem de maneira sucessiva, eles coexistem na mônada.

---

<sup>907</sup> (Leibniz 2004a, par. 22, p.135).

<sup>908</sup> Cf. Leibniz (2004c, par. 8, pp.16-17).

<sup>909</sup> (Deleuze 2003, 16ª. Série).

Eis o que Walter Benjamin soube ler em Leibniz. Na tese XVII de seu texto *Sobre o conceito de história*, Walter Benjamin faz uma crítica do historicismo que narra um tempo homogêneo e vazio. Contra esse historicismo, o materialismo histórico

se acerca de um objeto histórico única e exclusivamente quando este se apresenta a ele como uma *mônada*. Nessa estrutura ele reconhece o signo de uma imobilização messiânica do acontecer, em outras palavras, de uma chance revolucionária na luta a favor do passado oprimido.<sup>910</sup>

O materialismo histórico é capaz de interpretar o tempo como um tempo pleno de “agoras” quando vê o acontecimento como uma *mônada*. Por que? Porque a *mônada* condensa em si passado, presente e futuro. Então o passado pode emergir no presente e mudar o presente e o passado. É a chance revolucionária.

Não deixa de ser curioso que a *mônada*, um conceito de um filósofo interpretado canonicamente como um dos pais do indivíduo e do individualismo modernos, sirva para pensar a possibilidade de uma mudança revolucionária.

É verdade que Leibniz afirma no par. 32 do *Discurso de Metafísica* que, como Santa Teresa D’Ávila, devemos pensar como se só existisse Deus e eu -mas isso não precisa ser lido como a origem de um suposto individualismo. Trata-se apenas de afirmar que não temos certeza matemática da existência do mundo. E mais que isso, trata-se também de enfatizar que carregamos o mundo em nós. Somos como um ponto para o qual convergem infinitas retas, essas retas são as relações que mantemos com tudo o mais que existe:

Pois a simplicidade da substância não impede a multiplicidade das modificações, que (...) devem consistir na variedade das relações com as coisas que estão fora. É como um centro ou ponto no qual, por mais simples que seja, existem uma infinidade de ângulos formados pelas linhas que para ele convergem.<sup>911</sup>

A singularidade é um conjunto de infinitas relações com tudo o mais que cerca a substâncias simples.

Na leitura de Deleuze do tempo em Leibniz não apenas como sucessão, mas também como coexistência ou simultaneidade, a chave está na ideia de *simultaneidade*. A

---

<sup>910</sup> (Benjamin 2005, p. 130).

<sup>911</sup> (Leibniz 2004b, par. 2, pp. 153-154).

simultaneidade está na *percepção*, que comporta sempre o infinito -percebemos tudo, afirma Leibniz nos *Princípios da natureza e da graça*,<sup>912</sup> percebemos o infinito, mas confusamente. Na letra do texto, Leibniz afirma que “conhecemos tudo”, mas o exemplo de que se serve é o exemplo já clássico do caminhante à beira do mar que *percebe* infinitas gotas que constituem uma onda, mas só se *apercebe* do resultado delas, a onda. Há, portanto, uma relação entre a percepção e a apercepção, a consciência de que percebemos quando percebemos. Mas essa consciência não alcança a infinidade que caracteriza a percepção simultânea de infinitos elementos.

Percebemos tudo, e não há ordem de sucessão nessa percepção. Essa maneira progressiva de ordenar o tempo é uma ordem que nossa percepção estabelece segundo o antes, o agora e o depois, em analogia com o espaço: o que está “mais distante” no tempo, é o passado ou o futuro, o que está “mais perto” é o presente. Mas nossa percepção faz bem mais que isso, porque somos partes-totais do mundo, sujeitos que contêm em si desde sempre passado, presente e futuro de sua ação, podemos perceber tudo simultaneamente, percebemos o infinito. E nossa existência é a passagem de uma percepção a outra, cada percepção contém a infinidade em seu interior, e a mudança se dá aos poucos, nunca de maneira abrupta, mas de maneira contínua -numa analogia cromática bem ao gosto de Leibniz, poderíamos dizer que na percepção que vai do amarelo para o vermelho, há infinitos tons de laranja que se interpõem entre a percepção inicial e a final, sempre simultaneamente.

Nossa percepção, porque é a percepção do infinito e da simultaneidade de infinitos elementos, assim interpretada cria lugar para a proposta de Deleuze segundo a qual não há apenas uma série -a do melhor dos mundos possíveis- mas infinitas séries que, em linguagem leibniziana são divergentes, mas que coexistem na simultaneidade de nossa percepção -através da memória e através da arte. O que Deleuze considera é que as séries divergentes podem coexistir.<sup>913</sup> E de fato, em nossa percepção de nossa história interior, elas coexistem. Todo meu passado está presente aqui hoje, mas está também tudo que poderia não ter sido -como diria Franklin Leopoldo e Silva, numa reflexão sobre maio de 1968, há futuros que se tornam possíveis, mas não reais. Ora, o que interessa aqui é que se

---

<sup>912</sup> Cf. (Leibniz 2004b, par. 13, p. 160).

<sup>913</sup> Cf. (Deleuze 2018, p.163).

tornaram futuros possíveis! E isso importa toda vez que pensarmos no presente e procurarmos ressignificar o passado e imaginar o futuro.

Essas possibilidades de, fugindo de explicações que se tornaram clássicas (ou dominantes?), expandir a filosofia leibniziana para a contemporaneidade como mostram as leituras de Deleuze ou de Walter Benjamin, nos permitem questionar a narrativa canônica da história da filosofia. Ou no mínimo dizer que é *uma* história possível. Podemos pensar outros enredos -bem mais interessantes, eu diria.

As leituras que G. Deleuze e W. Benjamin fazem de Leibniz nos interessam porque evidenciam, cada leitura à sua maneira, uma possibilidade de leitura inovadora do tempo em Leibniz. Seja o tempo visto como simultaneidade no indivíduo singular leibniziano, seja o tempo pensado a partir da mônada como um tempo preenchido de “agoras” -contra um tempo vazio e homogêneo de uma historiografia desinteressante: “A história é objeto de uma construção cujo lugar é constituído não por um tempo vazio e homogêneo, mas por um tempo preenchido pelo Agora (*Jetztzeit*)”.<sup>914</sup> Essa reinterpretação do tempo em Leibniz nos leva a pensar novas maneiras de narrar a história e considerar nela, como faz Franklin Leopoldo e Silva ao refletir sobre maio de 1968, o paradoxo da derrota: o que poderia ter sido e não foi. Mas uma vez que “poderia”, se torna pensável.

Gostaria de concluir com uma reflexão de Franklin Leopoldo e Silva, em *Tempo: experiência e pensamento*, que, embora seja uma reflexão sobre o caráter revolucionário do pensamento de Bergson, diz muito sobre que propusemos aqui neste texto:

o pensamento bergsoniano poderia ser efetivamente revolucionário, se pudéssemos apreendê-lo na radicalidade do que ele propõe tanto para a filosofia quanto para a vida. E vemos também como *o tempo é a chave de tudo isso: conforme o modo como venhamos a entendê-lo e a vivê-lo, a existência poderá ser a continuidade conservadora do que nos resignamos a ser ou a aventura imprevisível de tudo que possamos vir-a-ser.*<sup>915</sup>

## BIBLIOGRAFÍA

Benjamin, W. (2005), “Sobre o conceito de história”, em Lowy, M. *Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*, São Paulo: Boitempo.

---

<sup>914</sup> (Benjamin 2005, tese IX, p.87).

<sup>915</sup> (Leopoldo e Silva 2009, p. 17. Itálico meu).

- Boutroux, E. (1925), “Notice sur la vie et la philosophie de Leibniz”, en Leibniz (1925, pp. 1-141).
- Deleuze, G. (2003), *A lógica do sentido*, São Paulo: Editora Perspectiva.
- Deleuze, G. (2018), *Diferença e repetição*, Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra.
- Leibniz, G. W. (1973), *Correspondência com Clarke*, São Paulo: Abril Cultural.
- Leibniz, G. W. (2004a), “Monadologia”, en Leibniz (2004, pp. 129-151).
- Leibniz, G. W. (2004b), “Princípios da natureza e da graça fundados na razão”, en Leibniz (2004, pp. 152-163).
- Leibniz, G. W. (2004c), “Discurso de metafísica”, en Leibniz (2004, pp. 1-128).
- Leibniz, G. W., *Textes inédites d’après les manuscrits de la bibliothèque provinciale de Hanovre*, publicados e anotados por Gastón Grua, 2 vols., Paris: PUF, 1948. (Citado como Grua, página).
- Leopoldo e Silva, F. (2009), “Tempo: experiência e pensamento”, *Revista USP*, 81: pp. 6-17.
- Merleau-Ponty, M. (1953), “Partout et nulle part”, en Merleau-Ponty (1953, pp. 170-241).
- Nicolás, J. (2016), “El arquitecto de la Modernidad”, *El País*, 28/12/2016, Recuperado de: [https://elpais.com/cultura/2016/12/21/babelia/1482331823\\_920736.html](https://elpais.com/cultura/2016/12/21/babelia/1482331823_920736.html) [Acesso em: 19/03/2021].
- Shapiro, L. (2016), “Revisiting the Early Modern Philosophical Canon”, *Journal of the American Philosophical Association*, 2: pp. 365-383.
- Spivak, G. (2019), “Quem reivindica alteridade?”, en Hollanda (2019, pp. 251-270).

## Leibniz, filósofo e historiador. Un acercamiento a su concepción de la historia

Tomás Guillén Vera

España

[tomasgv49@gmail.com](mailto:tomasgv49@gmail.com)

### 1. Acercamiento a la complejidad del problema

Acercarse a la concepción de la historia de Leibniz supone asumir varios riesgos: el de las *fuentes*, que, al no estar fijadas por la Academia, no dejan de ofrecer dudas; los derivados de su *dispersión*, es decir, del hecho de que Leibniz apenas redactara textos dedicados exclusivamente a reflexionar sobre historia y de que estas reflexiones formen parte de textos donde analiza las cuestiones más diversas, como por ejemplo la correspondencia, lo que dificulta su estudio así como la relación con la complejidad de su sistema; de su compromiso y obligaciones como *cortesano* de la casa de Brunswick-Luneburgo y, más concretamente, de su condición de *consejero áulico*, lo que, unido a su condición de *relator -y redactor- de la historia de dicha casa electoral* puede hacer pensar que fue un *historiador de parte* y, por consiguiente, que careció de la independencia necesaria para ser considerado propiamente un *historiador*; el de la *complejidad de su pensamiento* y, por tanto, de su sistema, que obliga a integrar sus reflexiones sobre historia en coherencia con la totalidad del mismo; el hecho de que *Leibniz ha sido escasamente estudiado como historiador* y el de que él mismo considerara que el estudio de *la historia*, junto al de otras “enseñanzas inútiles”, era *de una utilidad política menor que el estudio de las ciencias*<sup>916</sup>, o de que, por encima de la historia y de los asuntos políticos, el objetivo de Leibniz era la ciencia<sup>917</sup>; existen dificultades que proceden asimismo del lugar que previó que ocupara la historia en la *Enciclopedia*<sup>918</sup> y de su diferencia conceptual respecto de los teoremas, porque: mientras que “los teoremas son proposiciones universales, deducidos a partir de la razón”, “las historias son proposiciones singulares contingentes, deducidas por

---

<sup>916</sup> Cf. Leibniz a Conring, febrero de 1679 (AA, II 1, 688; OFC 18, 72-73). Cf. también Leibniz a Christian Huygens, Hanover 1/11 de octubre de 1693 (AA, II 2, 742-743).

<sup>917</sup> Carta a Alexander von Golowkin, Hanover, 16 de enero de 1712 (Transkriptionem 1712, p. 23).

<sup>918</sup> *De ratione perficiendi et emendandi Encyclopaediam Alstedii* (1669-1671), (AA, VI 2, N. 53, 396).

un razonamiento compuesto o inducción”<sup>919</sup>. Estos riesgos no son ajenos a otros ámbitos del pensamiento leibniziano, pero son muy claros en el caso del estudio de Leibniz como historiador y filósofo de la historia.

Como suele suceder con las cuestiones generales, no es fácil afrontar el problema sobre la finalidad del estudio y el conocimiento de la historia en Leibniz. Lo justifica el escaso conocimiento que tenemos de Leibniz como historiador, el lugar que la historia ocupa en su sistema, así como el hecho de que dedicó mucho tiempo de su vida a la investigación histórica y que lo hizo como historiador. La cuestión nos dirige hacia el Leibniz bibliotecario e historiador de la casa de Brunswick-Luneburgo. Éste fue un compromiso que llevó a Leibniz muy lejos, no sólo en el espacio, con viajes y estancias frecuentes lejos de Hanover, sino también en el tiempo, remontándose en la investigación a los tiempos más alejados posibles de los siglos XVII y comienzos del XVIII, apuntando incluso a tiempos del Imperio romano. En esta aventura intelectual, Leibniz se condujo con el rigor que condujo su actividad en todos los ámbitos del saber: el historiador, como el científico o el intelectual, está obligado a “rendir cuentas”, y a hacerlo desde el rigor y no para contentar a su patrón. Valga adelantar que en el Leibniz historiador confluyen dos líneas clásicas: la concepción de la historia de Heródoto, que dijo: “por lo que a mí toca, miro como un deber referir lo que se dice, pero no de creerlo todo; y quiero que esta mi prevención valga en toda mi historia”<sup>920</sup>, y la concepción ciceroniana, que definió la historia como *testigo del tiempo, luz de la verdad, vida de la memoria, maestra de la vida, heraldo de la antigüedad*, y que terminaba el período preguntándose si la historia *está comprometida con la inmortalidad*<sup>921</sup>.

## 2. Leibniz y la historia. El método crítico

Es relevante y significativo subrayar que el interés de Leibniz por la historia procede de su juventud, como le confesaba a la condesa de Kilmansegg<sup>922</sup>, cuando desde su llegada a París, en 1672, buscaba piezas raras en las bibliotecas, sobre todo de historia, y copiaba muchos textos históricos. Este interés por la historia le nació por la influencia del

---

<sup>919</sup> (AA, VI 2, N. 53, 396).

<sup>920</sup> Heródoto, *Historias*, VII, 152, p. 254.

<sup>921</sup> Cicerón, *De oratore*, II, 36.

<sup>922</sup> Lettre de Mr. Leibniz a Madame la Comtesse De Kilmansegg - Hanover ce 18 Avril 1716 (Dutens 3, 456).

hagiógrafo jesuita Jean Gamans (1606-1684), que lo introdujo en el estudio de la historia de Alemania y de la historia medieval.<sup>923</sup> Tuvo que compatibilizar este trabajo con las exigencias del duque Ernesto-Augusto, que lo presionaba para que encontrara argumentos históricos sólidos que validaran sus pretensiones dentro de Alemania, como la elevación del ducado de Hanover a la categoría de electorado, que lo convertiría en el noveno electorado. No fue fácil la posición de Leibniz dentro de la corte de Hanover: su nombramiento como bibliotecario le garantizaba un buen salario, así como tiempo y recursos para sus intereses intelectuales; sin embargo, a este cargo se le añadieron pronto otras funciones, como la de consejero áulico, cargo por el que era conocido en la corte, y el de historiador de la casa de Brunswick, una ocupación que desarrolló por obligación, aunque sin gran entusiasmo, porque lo alejaba de sus intereses. Ahora bien, esta incomodidad no fue obstáculo para que Leibniz aportara elementos importantes para la creación del método histórico, una aportación fundamental para el estudio de la historia y para su consideración como ciencia.

El método crítico aplicado a la investigación histórica tiene sus raíces en los comienzos de la Edad Moderna y se desarrolló en el siglo XVIII; Leibniz es uno de los filósofos que más contribuyó a ello. Sus orígenes nos conducen al *Novum organum* de Francis Bacon, a la luz que produjo la aparición del *Discurso del método* y al papel cardinal que la “duda metódica” juega en la filosofía cartesiana. Un ejemplo de aplicación del método crítico lo encontramos en el *Tratado teológico-político* de Spinoza, en tanto que análisis crítico de la Biblia. Pero más allá de Leibniz, quienes aportaron ideas importantes para la concepción del método crítico aplicado a la historia y dejando al margen el debate que hubo entre ellos, fueron Daniel Papebroch, con su *Propylaeum antiquarium circa veri ac falsi discrimen in vetustis membranis (Acta Sanctorum, Amberes, 1675)*, y Jean Mabillon, con su *De re Diplomatica Libri VI (Sumtibus Ludovici Billaine, Luteciae Parisiorum, 1681)*, unas obras que Leibniz conocía. Esta metodología trataba de construir un relato histórico basado en hechos comprobados y en documentos fidedignos al mismo tiempo que trataba de liberarlo de la subjetividad, la parcialidad del relator y de la carga mítica de la tradición secular.

El conocimiento en general y la ciencia en particular avanzan cuando la búsqueda de la verdad constituye el eje de la actividad intelectual y deja de serlo la conformidad con

---

<sup>923</sup> Carta a Spizel, 7/17 de abril de 1670 (Dutens 5, 346-348).

la herencia recibida, así como la aceptación ciega de principios y prejuicios. Superado el escepticismo, la duda aparece como el primer momento de una mirada positiva, o sea, constructiva, porque conduce a la búsqueda de un conocimiento cierto, es decir, fundamentado en pruebas y argumentos fiables; en el caso de la historia, respaldado por documentos fiables. El éxito del método crítico fue rápido y se generalizó en el siglo XVIII. Pero la falsedad o directamente la mentira ha protagonizado el relato histórico y ha extendido con frecuencia versiones que han sido tomadas como auténticas, que no eran sino falsificaciones o directamente falsedades. Julio César, por ejemplo, en sus *Comentarios*, deformó con frecuencia la realidad y omitió muchos hechos. Por poner otro ejemplo: durante mucho tiempo se tomaron como auténticas cartas que se publicaron firmadas por la reina María Antonieta, escritas, sin embargo, en el siglo XIX. Leibniz trató de salvar estas trampas mediante el contraste de los datos y documentos, algo no siempre fácil de realizar. Así pues, trató de trabajar siempre con documentos públicos, por ejemplo, con actas o documentos oficiales que señalaran la filiación de alguien o la propiedad de algo. Hoy sabemos que, incluso teniendo muchas precauciones, persiste el riesgo de engaño o error; que con frecuencia ha existido una práctica muy relajada a la hora de señalar los datos que aparecen en las actas de nacimiento o defunción e incluso en muchos documentos notariales. El ejemplo más claro que encontramos denunciado por Leibniz fue el de Johannes Trithemius (1462-1516), y no es el único. Pero más allá de que Leibniz pudiera equivocarse al aceptar como auténticos algunos documentos que hoy podrían comprobarse como falsos, lo relevante es el compromiso que tuvo siempre de buscar documentos auténticos, rechazando aquellos falsos o sospechosos. Ni siquiera hoy estamos libres de un posible engaño o error, a pesar del desarrollo alcanzado por la paleografía, la historiografía, la documentación y la tecnología aplicada a la historia. Valga como ejemplo el siguiente, en el que Leibniz dice:

Trithemio fue un hombre distinguido, pero más por su gran reputación que por su integridad; habría merecido la estima de todos si se hubiera contentado con un elogio sólido y no hubiera querido prender el vacío con ficciones (...) Buscó la fama del mago en la ciencia natural, hasta el punto de que pensó que en la historia era un principio grato burlarse de los estudios mediante fábulas plausibles, tras las

invenciones de Hunibaldo<sup>924</sup>, simplezas semejantes y genealogías llevadas más allá de lo que se conoce.<sup>925</sup>

Leibniz sabía que existían documentos de gran valor histórico en los monasterios, catedrales, archivos diocesanos, como también en los archivos de los señoríos y en las casas de los nobles y cortesanos. De ahí procede la colección extraordinaria de documentos que recopiló. Dada la dificultad para acceder a las casas de los nobles y cortesanos, Leibniz les pidió que revisaran lo que tenían guardado que pudiera ser útil para la investigación de la historia de la casa de Brunswick.<sup>926</sup> Con frecuencia las fuentes se situaban, además, en la arqueología funeraria, la numismática y la filología o en la lingüística, presentes en muchos de los trabajos de Leibniz.<sup>927</sup> Todos estos trabajos tenían relación con su obligación como historiador de la casa de Brunswick, una actividad que lo llevó a viajar fuera de Hanover con frecuencia durante más de dos decenios. En esta responsabilidad, Leibniz se vio ante una doble tesitura: por un lado, como historiador, aspiraba a escribir un relato fundamentado en hechos demostrados y comprobados -no en vano definió la historia como “la madre de las observaciones”<sup>928</sup>, y defendió que “el alma de todo es *la verdad*”-,<sup>929</sup> y por otro, debía fidelidad a la corte de Hanover, sin que esto lo convirtiera en un *historiador de parte*, un equilibrio que, por ejemplo, expresaba bien en su *Entwürfe zu Annalen von 1691-1692*<sup>930</sup>:

Para hacer una Historia de Brunswick que pueda tener la aprobación de los entendidos, ha sido preciso pensar en acumular *materiales* buenos y en darles una forma que no perjudique la belleza y la grandeza del tema. La mayor parte de los materiales está lista y ha sido reunida tanto mediante la lectura de un número muy grande de autores (de los que se dará un día el detalle en los preliminares de la obra) como en los viajes hechos expresamente en Alemania e Italia, y a través de la correspondencia muy extensa que he tenido cuidado de mantener con algunos de los sabios más ilustres de Europa tanto en Alemania como en Italia, Francia, Inglaterra

---

<sup>924</sup> Se cree que Hunibaldus Francus, contemporáneo del rey de los francos Clodoveo (466-511) escribió a mediados del siglo sus historias, que, según Huet, eran un conjunto de mentiras (Huet 1693, p. 130).

<sup>925</sup> *Introductio in collectionem scriptorum* (Dutens 4, 2, 4-5). Cf. Babin (p. 244).

<sup>926</sup> *Scriptores rerum brunsvicensium illustrationi inservientes* (Babin, p. 248, n. 14).

<sup>927</sup> Cf., por ejemplo (Klopp 10, 3-6; *Brevis designatio meditationum*. Babin, p. 354-389, n.18; Dutens 4, 2, 186-198; *Praefatio accessionibus historicis*. Babin p. 230 y ss., n. 13; Dutens 4, 2, 53-57; o *Antike Numismatik und preussische Krone*. Babin, p. 261 y ss., n. 15).

<sup>928</sup> *Nova methodo discendae docendaeque jurisprudentiae*, par. 33 (Dutens 4, 2, 176).

<sup>929</sup> (Bodeman, p. 21).

<sup>930</sup> (Bodeman, pp. 25-26).

y en Países Bajos; finalmente mediante la inspección de muchos monumentos, es decir, de viejos manuscritos, diplomas, sigilados, epitafios, inscripciones, medallas, cuadros y proyectos, sacados de los archivos o bibliotecas, facilitados por amigos o descubiertos en lugares distintos entre el farrago de un gran número de cosas inútiles, que a menudo era preciso examinar con mucho detalle y con una gran pérdida de tiempo, antes de ver algo bueno para nuestro proyecto. Falta ahora por hacer *la elección del mejor de estos materiales*, colocar cada uno en su lugar y animar lo importante mediante la forma del orden y la expresión. Tengo muchas piezas raras y curiosas que embellecerán nuestra Historia, pero el mejor epifonema será sin duda el que le dé ahora monseñor el duque; y esto me coloca en una obligación mayor de publicar, si es posible, alguna cosa que no sea completamente indigna de él, que pueda sufrir la censura de un siglo refinado y pueda esperar todavía una acogida favorable por parte de la posteridad.

### 3. División de la historia

Aunque sea sucintamente, es preciso decir que, al margen de algunas divisiones de la historia que aparecen en distintos lugares, Leibniz distinguió durante toda su vida y bajo la influencia de la clasificación de las ciencias que planteó Francis Bacon<sup>931</sup>, la historia natural o historia de la naturaleza corporal y la historia civil o humana; la primera, correspondiente al mundo de los cuerpos y la segunda, al mundo de los espíritus.<sup>932</sup> Sin embargo Leibniz cambió, y maduró a lo largo de su vida la división de la historia: desde la concepción que tenía en 1670, que incluía en la historia universal la historia de los individuos, las familias, los Estados y las razas humanas, llegó al final de su vida a distinguir la historia universal, la local y la biografía.<sup>933</sup> Trabajó durante más de dos décadas en la historia de la casa de Brunswick y trató de organizar la de Brandebourg; se esforzó en contribuir a la historia de Alemania en sus diferentes proyectos de Academia. En su trabajo como bibliotecario, distinguió, desde 1670, la historia política de la historia eclesiástica; más tarde enumeró la historia de las migraciones de los pueblos, de las personas ilustres, de los ritos, de los funerales, de las pompas, la historia naval y militar, la de las dignidades y de los gobiernos, del comercio, de las finanzas, los espectáculos, los prodigios, los ritos, las monedas, las inscripciones, y finalmente la historia literaria.<sup>934</sup> Para decirlo brevemente y a modo de conclusión, la complejidad de su concepción de la historia

---

<sup>931</sup> *De dignitate et augmentis scientiarum*, I, 1, II (Dutens 4, 3, 1779).

<sup>932</sup> (Davillé 1909, p. 341). Cf. asimismo (C, 596; GP 7, 45; Klopp 10, 13; Foucher de Careil, *Lettres*, 281).

<sup>933</sup> (Davillé 1909, p. 346).

<sup>934</sup> *Idea Leibnitiana Bibliothecae Publicae* (Dutens 5, 212).

creció con el tiempo, conforme dedicó tiempo y esfuerzo a la investigación de la historia de la casa de Brunswick.

#### 4. La historia como ciencia

La historia, que “es la madre de las observaciones”<sup>935</sup>, cuyas verdades son contingentes, y por lo tanto de una certeza moral o relativa<sup>936</sup>, choca con la exactitud de los conocimientos científicos, que, señalaba Leibniz, “se ha extendido hasta la historia”<sup>937</sup>, a pesar de haber sido tratada “en otro tiempo de una manera bastante novelesca por autores cuyo objetivo era agradar a los grandes y divertir a los demás”<sup>938</sup>. Es patente la dificultad para concebir la historia como ciencia, porque el conocimiento del devenir de la humanidad, de la vida de la sociedad y de las personas a lo largo del tiempo se aleja del cálculo lógico-matemático, lo que, como pensaba Pierre Bayle, convierte la historia en “la más difícil de las ciencias”<sup>939</sup>. La historia no radica en la recopilación de datos, aunque no es posible sin ellos, sino en su reconstrucción e interpretación, lo que aleja a la historia del rigor de las ciencias matemáticas. Los documentos son las huellas que el pasado ha dejado; el historiador está obligado a interrogar a sus fuentes, para que éstas *hablen*, y en las que no cabe depositar una confianza incondicional. Leibniz se enfrentó a ellas con sentido crítico, algo que no siempre hicieron sus contemporáneos y quienes lo precedieron. Era consciente de que no todos los documentos son verídicos y que tanto éstos como cualquier otra huella puede (y ha podido) ser falsificada, una práctica muy antigua. Ahí está, por ejemplo, el caso de Johannes Trithemius, analizado por Leibniz<sup>940</sup>. Daniel Papebroch (1628-1714), como consecuencia de su crítica histórica sobre las *Vidas de los santos*, desarrolló una gran desconfianza hacia la herencia escrita en forma de diplomas de la Edad Media conservada en los monasterios, y Jean Mabillon (1632-1707), en su libro *De re diplomática libri VI* (1681), otro autor como Papebroch al que Leibniz conocía, defendió que existían diplomas y textos completamente inventados, otros rehechos e interpolados, así como otros auténticos. En este ámbito, Leibniz contribuyó a la creación del método histórico.

---

<sup>935</sup> *Nova Methodus discendae docendaeque jurisprudentiae*, I, par. 33 (Dutens 4, 176; AA, VI 1, 284).

<sup>936</sup> *Ensayos de Teodicea*, Disc. Preliminar par. 5 (OFC 10, 38; Dutens 6, 246).

<sup>937</sup> *Entwürfe zu Annalen von 1691-1692* (Bodeman, p. 19).

<sup>938</sup> *Entwürfe zu Annalen von 1691-1692* (Bodeman, p. 19).

<sup>939</sup> (Bloch 1982, p. 16).

<sup>940</sup> *Scriptores rerum brunsvicensium illustrationi* (Babin, 14, pp. 243-244).

Ahora bien, a la hora de relacionar la Historia con la ciencia, Leibniz no acabó de tener una posición clara y definitiva, porque aunque la incorporó a su proyecto de Enciclopedia, habló de ella de maneras diferentes: formando parte de las bellas artes, junto a la política, y dentro de las ciencias, entre las curiosidades, entre las ciencias prácticas e incluso junto a las Matemáticas.

La gran cantidad de documentación que Leibniz consiguió sobre la historia de la casa de Brunswick exigía “hacer *la elección del mejor de estos materiales*, colocar cada uno en su lugar y animar lo importante mediante la forma del orden y la expresión”.<sup>941</sup> Pero -y he aquí una cautela que condicionó a Leibniz- lo que se publique, decía Leibniz, debe *no ser completamente indigno* de la dignidad del duque.<sup>942</sup>

En su propósito de acercar y, en lo posible, equiparar la historia a las ciencias, Leibniz la comparó con el cuerpo de un animal: la cronología se asemeja a los huesos (“que lo sostiene todo”); los motivos ocultos, a los espíritus invisibles (“que mueven la máquina de los humores”); los ejemplos útiles, al jugo (los humores, “en los que consiste el jugo nutritivo”), y el detalle de las circunstancias, a la masa completa de la carne.

Considero, pues, la cronología o conocimiento de los tiempos como la base o esqueleto de todo el cuerpo, que constituye el fundamento y sostén de todo lo demás [y continúa con el paralelismo entre la historia y la fisiología del cuerpo de los animales] (...) El jugo verdadero de la historia consiste en los ejemplos instructivos, sin los que la cronología y la genealogía se parecen a un esqueleto desnudo o a un cuerpo enflaquecido. En una palabra, para que el cuerpo de una historia tenga toda su belleza, debe estar revestido como de carne, es decir, no debe carecer del detalle de las circunstancias curiosas (...) Pero el alma de todo es *la verdad*. Ahora bien, como la historia sin la verdad es un cuerpo sin vida, es preciso procurar no anticipar nada sin fundamento y limpiar poco a poco la historia de las fábulas que se han deslizado en ella. En esto se trabaja desde hace algún tiempo con bastante aplicación, en particular en Francia y en los Países Bajos, donde la historia está progresando más.<sup>943</sup>

En historia y, más concretamente, en la historia antigua, hay hechos incontestables, como por ejemplo los eclipses de sol y de luna, porque con frecuencia son señalados con

---

<sup>941</sup> *Entwürfe zu Annalen von 1691-1692* (Bodemann, p. 26).

<sup>942</sup> Los dos últimos párrafos de la carta de Leibniz a Otto Grote (Klopp 6, 376-377) son ilustrativos del cuidado e interés que tuvo Leibniz por dejar huellas positivas (documentos, medallas, etcétera) del duque y de la casa de Brunswick.

<sup>943</sup> *Entwürfe zu Annalen von 1691-1692* (Bodemann, pp. 20-21).

precisión; sin embargo, no todas las partes de la historia son susceptibles de exactitud: “¿quién podría asegurarnos los motivos ocultos que recoge la historia antigua?”<sup>944</sup> se preguntaba Leibniz y añadía que el cotejo de documentos antiguos revela una infinidad de errores, lo que pone de manifiesto la negligencia con la que se ha escrito la historia así como el cuidado con el que actuaba Leibniz y algunos historiadores de su tiempo, como Papebroch o Mabillon.

La inclinación de Leibniz por que triunfara la verdad sobre las fábulas o los documentos falsos o falsificados choca con su actividad como historiador al servicio de la casa de Brunswick que, junto a la búsqueda, copia y recopilación de documentos auténticos, ejerció como lo que podríamos denominar *historiador de parte*, algo que ha existido siempre y ha vinculado a los historiadores y a la historia con la política y los políticos a quienes servían. Textos como su *Carta sobre el noveno electorado*<sup>945</sup>, la *Carta sobre la conexión de las casas de Brunswick y de Este*<sup>946</sup>, o el texto titulado *Sobre la grandeza de la casa de Brunswick*<sup>947</sup> ponen de relieve su vinculación, como historiador, con la casa de Brunswick, al poner su trabajo y su conocimiento al servicio de los intereses de la casa de Brunswick-Luneburgo. Aun así, su lectura nos muestra un Leibniz que pone la verdad por encima de los intereses o circunstancias particulares o de cualquier otro orden. La lectura de *Sobre la importancia de la investigación histórica en el derecho constitucional*<sup>948</sup> nos coloca ante un Leibniz que ejerce, además de como historiador, como consejero áulico, al proponer un concordato con Su Majestad “mediante el cual una parte no pueda otorgar ni asuntos sagrados ni temporales sin la comunicación con la otra”, que aprovechaba sus investigaciones relativas a la confirmación de los obispos y arzobispos por el Papa y el emperador.

Pero el trabajo de Leibniz va mucho más allá de las funciones de un *historiador de parte*. La historia contada de esa manera no dejaría de ser una fabulación o, si se quiere, una construcción alejada de la realidad histórica escrita con fines espurios o interesados, y no es el caso de Leibniz, que colocó la mirada en la búsqueda de la verdad y en la mejora de las personas y la sociedad. Si la historia debe referir aquello que ha acontecido, el

---

<sup>944</sup> (Bodemann, op. cit., p. 22).

<sup>945</sup> AA, IV 6, 77-100. (Klopp 6, 401-421).

<sup>946</sup> AA, IV 6, 12-23.

<sup>947</sup> (Babin, 221-237).

<sup>948</sup> (Babin, N. 22, p. 429).

historiador, que es quien la relata, si es -decía Leibniz- un “buen historiador” y, por consiguiente, si fundamenta su relato en documentos auténticos, no debe ser desacreditado “por una palabra de algún príncipe o ministro que lo critique en alguna ocasión, o sobre algún asunto que no le agrada y en el que verdaderamente existe alguna falta”.<sup>949</sup>

## 5. La historia y la mejora de la sociedad

Leibniz sostiene:

Tres son los objetivos que buscamos en la historia: primero, el placer de conocer cosas singulares, después y sobre todo preceptos útiles para la vida, y finalmente los orígenes del presente que se han repetido desde el pasado, porque todo se conoce mejor a partir de sus causas. Se añade que la esperanza de la posteridad incita a los hombres a actuar de manera noble, de forma que del mismo modo que leen a los antiguos, también ellos mismos sean leídos por las generaciones siguientes<sup>950</sup>.

Resumiendo mucho, aunque Leibniz pensaba que la historia y otras enseñanzas tienen menos valor que el estudio de la ciencia, y que en el derecho, la moral y la política se pueden hacer descubrimientos y razonamientos exactos<sup>951</sup>, situó a la historia y la geografía en el ámbito moral, por su valor educativo, y defendió que tienen un papel fundamental en la educación en general y en la del príncipe en particular.<sup>952</sup> “El fin principal de la historia, lo mismo que el de la poesía, debe ser enseñar la prudencia y la virtud mediante ejemplos, y mostrar después el vicio de una manera que inspire aversión e incline o sirva para evitarlo”.<sup>953</sup> En el caso del príncipe y, por consiguiente, del líder político, debe tener “tres grados de perfección”<sup>954</sup>: el primero, que Leibniz denomina “de *necesidad*”, consiste en que “sea un hombre de bien, hombre de corazón, hombre de juicio, hombre honesto”<sup>955</sup>; “en cuanto al segundo grado, es muy *útil* que el príncipe conozca la política y el arte militar”<sup>956</sup>; pero además de estas cualidades, conforme al tercer grado de perfección, “que

---

<sup>949</sup> *Nuevos ensayos*, IV, vxi, par. 10 (AA, VI 6, 467). *Praefatio Accessionibus historicis* (Dutens 4, 2, 53; Babin N. 13, 232).

<sup>950</sup> *Praefatio Accessionibus historicis...*, (Babin, N. 13, 232).

<sup>951</sup> Leibniz a Conring, febrero de 1679 (AA, II 1, 188; OFC 18, 72-73) y Leibniz a Christian Huygens, Hanover, 1/11 de octubre de 1693 (AA, II 2, 742-743).

<sup>952</sup> Carta sobre la educación de un príncipe (AA, IV 3, 551).

<sup>953</sup> Ensayos de Teodicea, 148 (OFC 10, 200).

<sup>954</sup> Carta sobre la educación de un príncipe (AA, IV 3, 546).

<sup>955</sup> Carta sobre la educación de un príncipe (AA, IV 3, 546).

<sup>956</sup> Carta sobre la educación de un príncipe (AA, IV 3, 546).

sirve para el ornamento y el placer”, debe ser “ilustrado en todo tipo de materias, y agradable a todo el mundo”.<sup>957</sup> Añade:

Será *ilustrado* si conoce la historia, la geografía, las leyes y los cánones, la teología y las controversias, si sabe aún más de economía, de jardinería; de arquitectura, matemáticas, bellas artes, de secretos de la naturaleza; ya sea en la medicina, en la química o en todo tipo de profesiones (...) Además, es seguro que el placer que el príncipe siente por los conocimientos bellos sirve de estímulo a los curiosos y contribuye mucho a producciones útiles y al avance de las ciencias humanas, lo que es glorioso para un mecenas.<sup>958</sup>

Entre otras cosas, Leibniz añade a la educación de un príncipe (“responsable de la arquitectura de la sociedad”<sup>959</sup>)

el conocimiento de las religiones, que tiene tanta influencia en la política, con un pequeño *sistema de teología* apoyado por completo en razones sólidas tanto como en la Sagrada Escritura, y en la historia eclesiástica. La religión bien fundamentada proporciona descanso a la conciencia y una gran tranquilidad de espíritu; pero la creencia sin fundamento apenas es duradera, y degenera en libertinaje o en hipocresía.<sup>960</sup>

Leibniz plantea la educación como el recurso para mejorar la voluntad de las personas, “que debe consistir en hacer agradable la virtud y en hacer que se convierta como en algo natural”. Para que los seres humanos sean felices es preciso buscar también los medios para conservar la salud y darles las comodidades de la vida.

Así que es preciso examinar la naturaleza de los cuerpos del universo, tanto para reconocer en ellos las huellas maravillosas de la sabiduría divina, como para señalar en qué pueden servir a nuestra conservación y además a la mayor perfección nuestra. De este modo, el avance de la ciencia natural y de las bellas artes es de gran importancia. / Pero además de la historia de la naturaleza corpórea, es también importante conocer la historia humana, y las artes y ciencias que dependen de ella. Ella comprende la historia universal de los tiempos, la geografía de los lugares, la investigación de las antigüedades y de los monumentos antiguos, como medallas, inscripciones, manuscritos, etcétera, el conocimiento de las lenguas y lo que llamamos filología, que abarca también los orígenes etimológicos; y añadido, además,

---

<sup>957</sup> (AA, IV 2, 547).

<sup>958</sup> (AA, IV 2, 547).

<sup>959</sup> (Orio de Miguel 2021, p. 628).

<sup>960</sup> (AA, IV 3, 554).

la historia literaria, que nos enseña los progresos de nuestros conocimientos, y lo que debemos a los estudios de otros, así como el medio para encontrar en los autores las notas que necesitamos en las reuniones para aprovechar los trabajos ajenos.

La historia humana comprende también la de las costumbres y la de las leyes positivas -sobre todo las romanas, que sirven de fundamento a la jurisprudencia privada y pública-, las leyes fundamentales de los Estados, con los blasones, genealogías y controversias ilustres o pretensiones de los príncipes, porque éstas causan grandes revoluciones. Leibniz comprende en ella también la historia de las religiones “y sobre todo la de la verdadera religión revelada, junto con la historia eclesiástica”. El medio más grande para aumentar la felicidad general de los seres humanos

sería poder persuadir a los grandes príncipes y a los principales ministros de que hagan esfuerzos extraordinarios para procurar bienes tan grandes, y hacer que nuestro tiempo disfrute de las ventajas que, sin esto, estarían reservadas solamente a la posteridad demasiado lejana. [Después de enunciar distintos beneficios para el propio poder, la sociedad y la religión, añade:] (...) Finalmente, si los grandes contribuyeran en la medida de sus posibilidades al aumento del conocimiento y de los verdaderos beneficios para el género humano, las artes de la paz y de la guerra florecerían maravillosamente en sus Estados, tanto para resistir mejor a los enemigos por mar o por tierra como para cultivar y poblar el país mediante la navegación, el comercio, las manufacturas y la buena política o economía, además de las misiones y colonias apropiadas para llevar la piedad, la razón, y la virtud a los bárbaros y los infieles.<sup>961</sup>

## BIBLIOGRAFÍA

- Antognazza, M. R. (2013), “Leibniz as historian”, en Antognazza (2013), pp. 591-608.
- Bloch, M. (1982), *Introducción a la historia*, México: F.C.E.
- Conze, W. (1951), “Leibniz als Historiker”, en Hochstetter (1951), pp. 1-85).
- Davillé, L. (1911), “La développement de la méthode historique de Leibniz”, *Revue de synthèse historique*, 23: pp. 257-268.
- Davillé, L. (1919), *Leibniz historien*, Paris: F. Alcan.
- Heródoto (1878), *Historias*, Madrid: Imprenta General a cargo de Víctor Saiz.
- Huet, M. (1693), *Traité de l'origine des romans*, París: Thomas Moette.

---

<sup>961</sup> *Memoria para personas ilustradas y de buena intención* (AA, IV 4, 615 y ss.).

Leinkauf, Th. (2019), “Leibniz und sein Geschichtsbegriff”, *Studia Leibnitiana*, 51: pp. 12-41.

Orio de Miguel, B. (2021), *Variaciones sobre la ciencia general*, Autoedición.

Racionero, Q. (1989), “Ciencia e historia en Leibniz”, *Revista de filosofía*, 2: pp. 127-154.

## **El proyecto leibniziano de la enciclopedia y su conexión con la realización del *bien común***

Maximiliano Escobar Viré

Universidad de Buenos Aires - Universidad Nacional de Quilmes, Argentina

m\_escobarvire@yahoo.com

En sus escritos referidos al proyecto de la *enciclopedia*, la *ciencia general* y el establecimiento de una sociedad científica, Leibniz formula una concepción general que afirma una conexión estrecha entre el conocimiento humano, la felicidad individual y el bien común. Hay, pues, una dimensión práctica de tal proyecto, tanto en el plano ético, referido al esclarecimiento y a la consecución del sumo bien individual, como en el plano político y del género humano en su totalidad, referido a la obtención del *bien común*. Este concepto es presentado por Leibniz, en diversos escritos, como el mayor de los bienes que los seres humanos pueden alcanzar en la vida terrena, y es identificado también con la misma *gloria de Dios*. Leibniz nos brinda, principalmente en escritos de comienzos de la década de 1680, algunas clarificaciones sobre cómo entiende este concepto, y también sobre cómo se puede lograr ese preciado bien. Este trabajo intentará mostrar la conexión profunda que Leibniz propone entre el proyecto de la enciclopedia y la consecución del bien común. Se verá que este último no podría alcanzarse si no se tiene el conocimiento de Dios (que hace a la felicidad humana), si no se conoce cuáles son los *bienes necesarios* para el ser humano y si no se conoce la naturaleza de las perfecciones humanas, para entender mejor cómo deben distribuirse tales bienes.

### **1. Los bienes que hacen al *bien común***

El *derecho* es la ciencia de *lo justo*, y la suprema regla de esta ciencia, según Leibniz, es que *debe hacerse aquello que sea públicamente útil*. En otras palabras, los bienes y los males deben repartirse entre las personas de modo que se siga el menor mal, o el mayor *bien común*.<sup>962</sup>

---

<sup>962</sup> (A, VI 4, 2845).

Leibniz define el *bien común* como la suma total de los bienes de cada individuo. Por ende, el *mayor* bien común consistirá en que sea lo más grande posible la multitud y la magnitud de bienes que cada persona obtenga.<sup>963</sup> Esta definición parece concebir al bien común en términos burdamente *cuantitativos*. Habría dos ejes: la *cantidad* de bienes que recibe cada individuo y la *magnitud* (el *grado* de valor) de esos bienes. El dominio de individuos sobre el cual ha de medirse este bien común, a su vez, sobrepasa al de los Estados particulares (que, cabe esperar, quedarían abarcados), y se extiende al ámbito del género humano en su totalidad, o tal vez incluso a todo el universo. Esto se debe a que el bien común del que habla Leibniz es equivalente a la *gloria de Dios*, noción que refiere a la manifestación o reflejo de su perfección en *toda* la creación. La pregunta que cabe plantear aquí es: *¿cómo* se puede lograr la realización de este bien común, así concebido?

Dos problemas se plantean para responder a esta pregunta, en base a la propia concepción leibniziana. En primer lugar, *cuáles* son esos bienes que deben repartirse entre las personas. En segundo lugar, *cómo* debieran distribuirse esos bienes entre las personas para alcanzar el *mayor* bien común.

En cuanto al primer problema, interesa notar aquí una distinción, con reminiscencias epicúreas, que Leibniz propone en algunos escritos jurídicos, hacia 1680: aquella entre *bienes necesarios* y *bienes útiles*. Los primeros se definen, de modo negativo, como aquellos sin los cuales somos miserables (caemos en una tristeza duradera) y, de modo positivo, como aquellos que se requieren para la tranquilidad del ánimo. Los demás bienes, de los que podemos prescindir con facilidad, son solamente *útiles*.<sup>964</sup> Y Leibniz afirma que los primeros son incomparablemente mayores que los segundos.<sup>965</sup>

¿Cuáles son los bienes que se necesitan para la tranquilidad del ánimo? Si los goces pasajeros nos amargan con el temor de dolores futuros, como Leibniz nos dice<sup>966</sup>, parece que los bienes que aquietan al ánimo son los que dan lugar a una alegría *duradera*. En otras palabras, estos bienes se centran en el conocimiento de Dios y de la bondad y justicia de su designio.<sup>967</sup>

---

<sup>963</sup> (A, VI 4, 2842, 2845).

<sup>964</sup> (A, VI 4, 2842, 2845).

<sup>965</sup> (A, VI 4, 2846).

<sup>966</sup> (A, VI 4, 367-368).

<sup>967</sup> (Gr, p. 585; GP 445-446, 606).

Sin embargo, los bienes necesarios no se restringen solamente a bienes para el alma. Los bienes del cuerpo serán también *necesarios* para nuestra felicidad. En uno de los textos en que presenta esta distinción, titulado *Sobre la suprema regla del derecho* y redactado hacia 1680<sup>968</sup>, Leibniz nos brinda un catálogo de cuáles serían los bienes necesarios que deben distribuirse para lograr el bien común. En primer lugar, se debe trabajar para que los ciudadanos tengan tranquilidad de ánimo. Además, se debe buscar que los ciudadanos sean moderados, prudentes, que estén bien dispuestos hacia el bien común (soportando pequeños males para el beneficio de muchas personas), que sean piadosos, que amen y respeten a sus gobernantes, que sean amigos entre sí, que sepan muchas cosas, que sean ágiles y sanos de cuerpo (para poder ejecutar lo que indica la mente), que ejerciten las virtudes físicas y morales, que tengan cubiertas las necesidades de la vida y que tengan medios suficientes para hacer el bien.<sup>969</sup>

Esta tabla de bienes necesarios prioriza las virtudes del alma, aunque no descuida lo que atañe al cuerpo (la salud, las necesidades para la vida). Si se distribuyeran correctamente, se lograría una meta preciada para Leibniz: que las personas “sepan, quieran y puedan obrar óptimamente”, y que “no piensen, ni quieran ni puedan hacer el mal”.<sup>970</sup>

## 2. La distribución de los bienes

Llegamos así al segundo problema, que es el de *cómo* distribuir los bienes necesarios entre los seres humanos. Leibniz indica que estos bienes deben distribuirse en alguna medida entre muchos, mientras que los bienes útiles debieran distribuirse más bien en pocas manos en grado eminente.<sup>971</sup> Leibniz piensa en un modelo político en el que existen hombres poderosos (barones, reyes), cuya prudencia, unida a la caridad, podría beneficiar a los ciudadanos y al conjunto del género humano.

Un primer aspecto importante en la distribución de los bienes es la defensa leibniziana del criterio de una *igualdad geométrica*. En *Sobre los tres grados del derecho natural y el de gentes*,<sup>972</sup> cuando se refiere a la *justicia distributiva* (correspondiente al principio de la *equidad*, cuyo precepto es “dar a cada uno lo suyo”), Leibniz escribe que,

---

<sup>968</sup> (A, VI 4, 2844-2847).

<sup>969</sup> (A, VI 4, 2846-2847).

<sup>970</sup> (A, VI 4, 2842, 2847).

<sup>971</sup> (A, VI 4, 2846).

<sup>972</sup> (Mollat, 8-18).

respecto a todo aquello que cada individuo puede esperar de la equidad del Estado (como conveniente y apropiado a su persona),

[E]l reparto debe hacerse del modo que exija el mayor bien general: los males comunes deben recaer sobre sus autores y, a la inversa, los que han hecho las cosas bien deben recibir el fruto de sus acciones. Así se hará el reparto de bienes y males, en proporción a las virtudes y méritos, vicios y culpas. Esta proporción, que llaman igualdad geométrica, se da cuando en la propia desigualdad se mantiene cierta equidad, de forma que a individuos desiguales se distribuyan las cosas de un modo desigual, de manera que se preserve en las cosas distribuidas la misma proporción que existe entre las personas.<sup>973</sup>

Leibniz reconoce, sin embargo, que este criterio a veces no se observa, y que el Estado debe desatenderlo para alcanzar el máximo bien público (como podría ser el caso de una hambruna o un cataclismo, en los que, excepcionalmente, se reparten los alimentos en proporción aritmética). En cualquier caso, el criterio del mayor bien general es el que debe siempre observarse.<sup>974</sup>

Un segundo aspecto importante tiene que ver con lo anterior. La distribución de los bienes necesarios para alcanzar el mayor bien común no depende de una consideración solamente *cuantitativa*, sino que parece requerir de un criterio que cabría calificar como *cualitativo*. En un escrito de 1679-1680, que la Academia titula *De jure et justitia*,<sup>975</sup> Leibniz plantea que hay perfecciones que se suman, pero hay otras que *multiplican* sus efectos, y son estas las que deben combinarse para lograr la mayor perfección posible. En efecto, de los primeros principios de la justicia o del derecho debe deducirse qué es lo óptimo, por lo cual debe explicarse también lo que es el *bien*, que es aquello que perfecciona o es útil (*juvat*).

Por tanto, las cosas, ya sean útiles o perjudiciales, deben distribuirse entre los hombres de tal manera que de ellas pueda surgir la mayor perfección posible de toda la sociedad que se pueda esperar, tal como son ahora las cosas humanas (...) Como lo que para algunos es muy bueno para otros es bastante malo, o menos bueno, resulta evidente que se necesita una gran selección, y que se debe prestar mucha atención a lo que se le da a cada uno (...) se debe considerar que hay ciertas perfecciones que, juntas, no hacen nacer nada mejor de ellas mismas, como la

---

<sup>973</sup> (Salas, 114; Mollat, 11).

<sup>974</sup> (Mollat, 11-12).

<sup>975</sup> (A, VI 4, 2837-2841).

belleza y la fuerza. Porque si se encuentran en el mismo hombre, no nace de él otro bien que el agregado o suma de estos dos bienes. Pero hay otras perfecciones que se unen no por simple suma, sino como por una especie de multiplicación o de unión entre sí, de la que surge algo mucho más grande que el agregado de ellas. Tales son la sabiduría, la piedad, el poder. Porque si el mismo [hombre] es piadoso, prudente y poderoso, está claro que de él nacen frutos increíbles, no pudiendo una de ellas ejercer suficientemente sus poderes sin la otra [perfección]. Y, por tanto, como en la multiplicación, se aplica un todo a cada parte del otro [elemento], puesto que si el mismo [hombre] es poderoso y sabio, es evidente que el uso de la sabiduría debe observarse en cada parte de sus facultades. De esto se sigue que, según cuánta piedad y sabiduría ejerza cada uno, éste merece mayor poder.<sup>976</sup>

Este pasaje alude, ciertamente, a la figura del hombre poderoso, el señor o monarca capaz de ejercer el patrocinio de una sociedad científica. Leibniz no cuestiona el orden político existente en la Europa de fines del siglo XVII, sino que más bien pretende aprovecharlo como engranaje para un progreso gradual y continuo del orbe cristiano (podríamos tomar su *principio de continuidad* como analogía válida para el campo socio-político). Lejos de todo ideal de filósofo-gobernante, los sabios y científicos tienen para él un modesto rol de *consejeros*, atendiendo a que los pueblos veneran más la alcurnia que la virtud.<sup>977</sup> Aun así, se evidencia aquí el aspecto *cualitativo* de la distribución de los bienes que confluyen, a sus ojos, en el *bien común*. Y la *piedad* está allí, en su cima, junto con la *sabiduría*, como *perfecciones multiplicadoras*. La sabiduría conlleva el elemento de la ciencia humana (racionalidad, método), y el esclarecimiento de la felicidad humana. La piedad involucra la *caridad*, el compromiso activo por lograr la felicidad de los otros. Así, la piedad multiplica la sabiduría, en la medida en que distribuye entre las personas la fuente de la alegría duradera: el conocimiento de Dios, es decir, la verdadera religión. Y el poder multiplica la conjunción sabiduría-piedad, aportando los medios y recursos necesarios para el mayor conocimiento de Dios, la mayor tranquilidad del alma y la mayor salud del cuerpo que sean posibles entre los seres humanos. Aquí también juegan un papel los saberes técnicos, que aportan las comodidades de la vida y permiten superar ciertos males (enfermedades, hambre, miseria). Así se puede entender, en definitiva, la *gloria de Dios*, como *realización material y espiritual del reflejo* de la perfección divina en la creación.

---

<sup>976</sup> (A, VI 4, 2838-2839).

<sup>977</sup> (Salas, 180; A, I 3, 313).

### 3. El logro del bien común y el proyecto de la enciclopedia

El análisis precedente, acerca de la felicidad individual y el bien común, presupone necesariamente, para Leibniz, el conocimiento de la naturaleza de las cosas, es decir, la filosofía. Leibniz afirma que “el hacer a los hombres más perfectos equivale a hacer progresar el bien general”, y que “la perfección de los hombres radica principalmente en las virtudes del alma”, por lo cual, no hay mejor medio para alcanzar tal propósito que el enriquecer todo lo posible los conocimientos de las ciencias.<sup>978</sup> Y ello es comprensible, dado que “la razón lo es todo, incluso en materia de piedad, ya que nada hay tan racional como la verdadera religión”.<sup>979</sup>

La única fuente de un gozo permanente es el conocimiento de *este* Dios, conocimiento del cual se sigue la certeza de que el orden de cosas establecido ha sido, es y será el mejor para quienes verdaderamente lo aman, y que son las personas piadosas, que obran para mejorar la vida de sus semejantes en lo material y en lo espiritual. Por ello, también, el conocimiento conduce al bien común, ya que no sólo nos impulsa a esforzarnos denodadamente en pos de su consecución, sino que resulta una *condición necesaria* para alcanzarlo, dado que el *mayor* bien general no es un mero agregado cuantitativo de bienes individuales, sino el resultado de una *combinación* de ciertos *bienes necesarios* que *multiplican* sus frutos.

Leibniz nos dice que la suprema regla del derecho consiste en “encaminar todos nuestros actos a la consecución del bien común”,<sup>980</sup> y que el objetivo de la ciencia política (en relación a la doctrina de las formas de gobierno) “debe ser el de hacer florecer el imperio de la razón”.<sup>981</sup> Ese “imperio de la razón”, ese bien general de la sociedad, es una armonía racional, una distribución de los bienes que sigue el criterio de una *igualdad geométrica*, y que busca la mejor combinación, la combinación que haga *multiplicar* los frutos de los bienes presentes. Tal combinación no podría alcanzarse sin la luz de la filosofía, que nos lleva a esclarecer la naturaleza de las perfecciones y las virtudes humanas.

---

<sup>978</sup> (Salas, 218).

<sup>979</sup> (Salas, 221).

<sup>980</sup> (Mollat, 8).

<sup>981</sup> (GP 3, 277).

#### 4. Consideraciones finales

La felicidad humana no es un estado meramente *contemplativo*. Es más bien un estado activo de progreso continuo en el conocimiento (investigación filosófico-científica), pero también un estado de *acción*, que conlleva un *compromiso* con el bien de todas las demás personas. Para alcanzar la mayor felicidad posible del individuo no alcanza, paradójicamente, con aquello que es su fuente (el conocimiento de Dios). La felicidad *se completa con la imitación de Dios*, a través de las obras en pos del bien común. A su vez, el mayor bien común no resulta de una distribución meramente aritmética de cantidad de bienes, sino más bien del *modo de distribuir* esos bienes. Se debe procurar que se trate de bienes *necesarios*, que se siga la regla de la igualdad geométrica y que la distribución se realice siguiendo una combinación de virtudes que permita *multiplicar* los frutos de esos bienes, lo cual ocurre principalmente cuando se combinan *sabiduría-piedad-poder*.

Este análisis deja ver cuán neurálgico es el proyecto leibniziano de una enciclopedia para los fines propios de la filosofía práctica: la felicidad de cada ser humano, y del conjunto de estos. El conocimiento del mundo y de su creador nos impulsa a la caridad, y nos da la pauta de *cómo* alcanzar el bien común. Así, podríamos afirmar que la sabiduría (ciencia de la felicidad), a la que Leibniz considera como “la praxis” de la ciencia general,<sup>982</sup> es en definitiva la puesta en práctica de la *razón* misma, ya que es la razón la que contiene la fuente de nuestra felicidad y las pautas para alcanzarla, tanto en lo individual como en lo social.

#### BIBLIOGRAFÍA

Couturat, L. (1901), *La logique de Leibniz*, Hildesheim: Georg Olms.

Escobar Viré, M. (2020), “Alumbrando el principio de lo mejor: derecho natural, necesidad moral y justicia divina en el joven Leibniz”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 46: pp. 47-67.

Escobar Viré, M. (2022), “El *principio de lo mejor* en Leibniz: fundamentación, significación y su relación con el *principio de razón suficiente*”, *Ápeiron. Estudios de Filosofía*, 16: pp. 123-151.

---

<sup>982</sup> (OFC 3, 351; A, VI 4, 980).

- Esquisabel, O. (2000), “La ‘*magna instauratio*’ de Leibniz, la reforma de la lógica y el arte de la invención”, *Anales de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires*, 34: pp. 31-62.
- Hostler, J. (1975), *Leibniz’s Moral Philosophy*, Essex: The Anchor Press.
- Laerke, M. (2014), “Leibniz, the Encyclopedia and the Natural Order of Thinking”, *Journal of the History of Ideas*, 75: pp. 237-259.
- Leibniz, G. W., *G. W. Leibnitii Opera Omnia*, ed. L. Dutens, 6 vols, Ginebra: 1768. (Dutens)
- Leibniz, G. W., *Die philosophischen Schriften*, ed. C. I. Gerhardt, 7 vols, Berlin: Weidman, 1875-1890; reimpressiones Hildesheim: Georg Olms, 1960-61 y Hildesheim-New York: Georg Olms, 1978. (GP)
- Leibniz, G. W., *Mitteilungen aus Leibnizens ungedruckten Schriften*, G. Mollat (ed.), Leipzig: Hassel, 1893. (Mollat)
- Leibniz, G. W. (1903), *Opuscules et fragments inédits de Leibniz. Extrait des manuscrits de la Bibliothèque royale de Hanovre*, ed. L. Couturat, Paris : Félix Alcan. (C)
- Leibniz, G. W., *Leibniz, G. W. Sämtliche Schriften und Briefe*, Darmstadt, Leipzig, Münster: Akademie-Verlag, 1923 y ss. (A).
- Leibniz, G. W., *G. W. Leibniz. Textes inédits d’après les manuscrits de la bibliothèque provinciale de Hanovre*, G. Grua (ed.), Paris: Presses Universitaires, 1948. (Gr)
- Leibniz, G. W., *G. W. Leibniz. Escritos filosóficos*, Ezequiel de Olaso (comp.), Buenos Aires: Charcas, 1982. (Olaso)
- Leibniz, G. W., (1984), *Gottfried Wilhelm Leibniz. Escritos de filosofía jurídica y política*, ed. Jaime de Salas Ortueta, Madrid: Editora Nacional. (Salas)
- Leibniz, G. W. (2007 ss.), *Obras filosóficas y científicas*, editadas por la Sociedad Española Leibniz, con la dirección de Juan Antonio Nicolás, Granada: Comares. (OFC).
- Rateau, P. (2008), *La question du mal chez Leibniz. Fondaments et élaboration de la Théodicée*, Paris: Honoré Champions Éditeur.
- Rateau, P. (2015), *Leibniz et le meilleur des mondes possibles*, Paris: Classiques Garnier.
- Rutherford, D. (1995), *Leibniz and the Rational Order of Nature*, Cambridge: Cambridge University Press.

Youpa, A. (2016), "Leibniz's Ethics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/leibniz-ethics/>.



