

LEIBNIZ: HACIA UNA ONTOLOGÍA DINÁMICA

EN MEMORIA DE JOSÉ SILVA DE CHOUDENS

Carlos Rojas Osorio
Universidad de Puerto Rico, Recinto de Humacao
carlos.rojas1@upr.edu

Abstract: The focus of this article is Leibniz's aperture towards a dynamic ontology beginning with the idea of corporeal substance as live force and the monad as activity, and proceeding with other ideas such as event and virtuality, both of which are implied in the concept in so far as it brings together universality and singularity.

Keywords: substance, force, action, event, concept, individual

Resumen: El artículo se enfoca en la apertura de Leibniz hacia una ontología dinámica partiendo de la idea de la sustancia corpórea como fuerza viva y de la mónada como actividad, y prosigue con otras ideas como las de acontecimiento y virtualidad, ambas implicadas en el concepto en cuanto reúne universalidad y singularidad.

Palabras clave: sustancia, fuerza, acción, acontecimiento, concepto, individuo

Chez Leibniz, chez Whitehead, tout est événement.

Gilles Deleuze¹

El objetivo del presente artículo consiste en desarrollar algunas ideas importantes de Leibniz acerca de los adelantos que él realiza en torno a una ontología dinámica. En especial, los conceptos de sustancia corpórea muy relacionada con su teoría física dinámica, el carácter de fuerza interna de la mónada, la idea según la cual el predicado de las proposiciones constituye acontecimientos y relaciones, y finalmente la idea de virtualidad que son conceptos que expresan de modo explícito aspectos fundamentales de una ontología dinámica.

La sustancia corpórea. Uno de los temas que le interesó al Dr. José Silva de Choudens fue la defensa de la presencia de la idea de “la sustancia corpórea” (la materia, los cuerpos) en la filosofía de Leibniz. Stuart Brown escribió un libro en el cual cuestiona dicha presencia y, a partir de ahí, Silva de Choudens emprende la tarea de hacernos conscientes de la importancia del cuerpo y la materia en la filosofía de Leibniz y con ello responde de modo enfático a los planteamientos de Brown en su artículo “Are there corporal substances for Leibniz? A reaction to Stuart Brown”.² En el propio Leibniz hay algunas expresiones que inducen a la duda sobre la sustancia corpórea. “No puede ser absolutamente demostrado, por ningún argumento, que existen cuerpos, por lo demás nada impide que algunos sueños perfectamente armónicos se ofrezcan a nuestras mentes y que nosotros los

¹ Gilles Deleuze, *Pourparlers*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1990, p. 218.

² José R. Silva de Choudens, “Are there corporal substances for Leibniz? A reaction to Stuart Brown”, *Diálogos*, Año XXV, Núm 55, 1990, pp. 39-69.

juzguemos como verdaderos”.³ También Ernst Cassirer alude al problema: “No ha faltado quien objetara contra la teoría de Leibniz que, al reducir toda la realidad a la *actividad* de las representaciones, destruye con ello toda la *materia* independiente de la representación”.⁴ Por su parte Deleuze comenta: “No hay sustancia extensa. O que lo extenso no puede ser sustancia. Que lo extenso es puro fenómeno que remite a algo más profundo”.⁵ Hay una afirmación mucho más general según la cual el punto en disputa con Descartes es la noción de sustancia. “Adelantamos que la discrepancia fundamental que se refleja prácticamente en todos los contenidos del sistema filosófico de Leibniz gira en torno a la noción de sustancia, la noción metafísica más importante según Leibniz”.⁶ Al desarrollo de esta problemática dedica Silva de Choudens dos artículos. Comencemos con en el tema de la sustancia corpórea. Pues, en efecto, es sobre la noción de sustancia corpórea que Leibniz encuentra mayores dificultades en la metafísica de Descartes. Brown afirma que la noción de sustancia corpórea en Leibniz es una “fusión de la teoría aristotélica y del mecanicismo”.⁷ Cita una proposición de Leibniz en la cual afirma que los cuerpos solo son agregados de partes, y

³ Gottfried W. Leibniz, *Selección de Textos* de Bertrand Russell en Apéndice a *Exposición crítica de la filosofía de Leibniz. Ciencia y Filosofía*, Madrid, Aguilar, 1973, p. 320.

⁴ Ernst Cassirer, *El problema del conocimiento*, México, FCE., vol. II, 1956, p. 120.

⁵ Gilles Deleuze, *La exasperación de la filosofía. El Leibniz de Deleuze*, Buenos Aires, Cactus, 2006, p. 106.

⁶ José R. Silva de Choudens, “Descartes según Leibniz”, *Diálogos*, Año XXXII, Núm. 69, 1997, p. 226.

⁷ Stuart Brown, *Leibniz*, Minneapolis University Press, 1984. Citado por José R. Silva de Choudens, “Are there corporeal substances for Leibniz? A reaction to Stuart Brown”, *Diálogos*, Año XXV, Núm 55, 1990, p. 40.

no sustancias propiamente hablando. Lo que más destaca Brown es que la concepción del cuerpo en Leibniz es un bien fundado fenomenalismo. Silva de Choudens responde a estos planteamientos. Para ello se vale principalmente de *Discurso de metafísica* de Leibniz, y de la correspondencia con Arnauld de 1686. También Russell, insistiendo en el auténtico pensamiento de Leibniz, se vale de estos dos textos.

Leibniz se enfrenta a la concepción cartesiana de la sustancia y de la sustancia corpórea. Lo primero que afirma es la realidad de la materia. “Pues yo sostengo que toda sustancia creada está acompañada de materia”.⁸ En cambio, según Leibniz, Newton considera “que la materia es la parte menos considerable del universo”.⁹ Leibniz critica la idea cartesiana de “sustancia”. Escribe Silva de Choudens: “Ya Malebranche había visto, y Leibniz concuerda con él, que, si *res extensa* y *res cogitans* no tienen modalidades ontológicas en común, no es posible la interacción entre estas sustancias”.¹⁰ Para Descartes Dios es la fuerza que sostiene las sustancias corpóreas. En cambio, para Leibniz los cuerpos mismos son fuerzas. La *res extensa* cartesiana está ausente de fuerzas propias. Leibniz se basa para su crítica a Descartes en el hilemorfismo aristotélico. El hilemorfismo afirma que todas las cosas, excepto Dios, se componen de materia y forma. En esta primera tesis afirma el componente material de las cosas. Descartes define los cuerpos por la extensión (*res extensa*), y precisamente Leibniz se opone a

⁸ Leibniz, *La polémica Leibniz Clarke*, Madrid, Taurus, 1980, p. 69. Edición de Eloy Rada. También en *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* reitera la idea: “Todos los espíritus finitos están siempre unidos a algún cuerpo orgánico”. Madrid, Alianza Editorial, 1992, p. 173.

⁹ *La polémica Leibniz Clarke*, 1980, p. 57.

¹⁰ Silva de Choudens, “Descartes según Leibniz”, 1997, p. 235.

esta concepción cartesiana de los cuerpos. A Descartes se le escapa lo esencial de la sustancia corpórea, es decir que son fuerzas. De hecho, agrega Leibniz, la fuerza es la causa del movimiento.

Los cuerpos son fuerzas. “No hay otra cosa en la naturaleza corpórea, *la fuerza*.”¹¹ Silva de Choudens comenta: “Las sustancias finitas, a las que concibe como esencialmente activas y dotadas de un impulso existencial, una fuerza (...) Es de esta fuerza de donde resulta la unidad sustancial, pues vale como forma sustancial en la constitución hilemórfica de la sustancia”.¹² Para Leibniz, la *res extensa* cartesiana no exhibe esa unidad que debe caracterizar la sustancia. Brown observa que, aunque Leibniz define la sustancia por la unidad, sin embargo, es precisamente esa unidad la que no se percibe en la concepción de la sustancia, y en especial en la sustancia corpórea. Escribe Silva de Choudens: “En contraste con Descartes, Leibniz ofrece su propia concepción de la sustancia corpórea como unitaria, en tanto dotada de fuerza, o “forma sustancial”.¹³ Leibniz rechaza la noción cartesiana de la sustancia corpórea y otra de las razones para ello es la geometrización de la *res extensa* que lleva a cabo Descartes. “Leibniz considera que tal radical geometrización es irrealizable”.¹⁴ Otro argumento que aduce Leibniz contra la idea cartesiana de los cuerpos es considerar el “cambio de lugar, como el atributo fundamental de las sustancias corpóreas”.¹⁵ Este es un error en el que cae Descartes “a pesar de reconocer lo relativo del movimiento”. Y agrega Leibniz: “Afirmo decididamente que, de modo natural, una sustancia no puede estar sin acción, y que

¹¹ Leibniz, *Ensayos de dinámica*, Madrid, Tecnos, 1991, 54.

¹² Silva de Choudens, “Descartes según Leibniz”, 1997, p. 237.

¹³ *Ibid.*, p. 238.

¹⁴ *Ibid.*, p. 238.

¹⁵ *Ibid.*, p. 239.

ciertamente no puede darse un cuerpo sin movimiento”.¹⁶ En una carta a Arnauld dice Leibniz: “Lo que es real en el estado llamado movimiento, procede tanto de la sustancia corporal como del pensamiento y la voluntad que procede de la mente”.¹⁷

Los cuerpos no están constituidos de corpúsculos. Es decir, no hay átomos. “El mínimo corpúsculo está actualmente subdividido hasta el infinito, y contiene un mundo de nuevas criaturas, del que el Universo carecería si fuera átomo, es decir, un cuerpo todo de una pieza, sin subdivisión”.¹⁸ Newton, en cambio, sí considera que la materia está compuesta de átomos. Y así lo sigue considerando la física contemporánea, aunque la mecánica cuántica introdujo la dualidad onda-corpúsculo, sin que hasta el momento se haya superado dicha dualidad.

La sustancia corpórea, es decir los cuerpos, son fuerzas, y Leibniz habla de una fuerza primitiva que hace equivaler a la materia primera de Aristóteles, y una fuerza derivativa que correspondería a la materia segunda del filósofo. Ahora bien, la materia como fuerza es el componente pasivo o determinable en la composición hilefórmica de las cosas. La fuerza activa la define, nuevamente en sentido aristotélica como la “forma”, es decir, el principio formal o determinante en la constitución hilemórfica. De hecho, la conclusión que nos trae Silva de Choudens es precisamente que la unidad

¹⁶ Leibniz, en Russell, Selección de textos. *Exposición crítica de la filosofía de Leibniz*, 1973, p. 359.

¹⁷ Leibniz, Carta a Arnauld, 1687, *Selección de textos* de B. Russell, 1973, p. 325.

¹⁸ *La polémica Leibniz/Clarke*, 1980, p. 85.

de la sustancia corpórea es hilemórfica, es decir la unidad de materia y forma.¹⁹

Leibniz rechaza la tesis de Clarke que pone en oposición los principios matemáticos y el materialismo: “mas no creo que haya razón para añadir que los principios matemáticos de la filosofía se oponen a los de los materialistas”.²⁰ Curiosamente Clarke argumenta contra Leibniz como si este fuera materialista, y por ello enfatiza la idea newtoniana de la física matemática, es decir, como reza el título de su obra magna: *Principios matemáticos de la filosofía natural*. Dentro de dicha consideración, Clarke arguye que los materialistas, siguiendo a Demócrito y Epicuro, admiten la posibilidad del azar (o hado). Leibniz rechaza la idea del azar, y no acepta la crítica que Clarke le hace de defender la idea de “destino”. Hay un destino o *fatum* estoico, hay otro mahometano, y también hay un *fatum* cristiano, pero éste es la Providencia. “*Fatum* se deriva de *fari*, es decir, pronunciar, discernir; y en el buen sentido significa el decreto de la Providencia”²¹ No se trata sólo de la paciencia que implica el *fatum* estoico ante el estricto orden y sucesión de las cosas, sino de estar contento con lo que Dios ordena, “sabiendo que lo hace por lo mejor, y no únicamente por el bien general, sino por el mayor bien particular de aquellos que lo aman”.²² Deleuze comenta que, en lugar de azar, hay juego. Leibniz se opone a la idea materialista del azar, pero Deleuze explica que, en lugar de la idea de azar, hay la idea de juego, un juego divino por el mejor de los mundos. “Dios juega, pero le da reglas al juego (...) La regla es que los mundos posibles no

¹⁹ José R. Silva de Choudens, “Corporeal substances in Leibniz”, *Diálogos*, Año XXV, Núm. 55, enero de 1990, p. 67.

²⁰ *La polémica Leibniz/Clarke*, 1980, p. 56.

²¹ *Ibid.*, p. 102.

²² *Ibid.*, p. 102.

pueden pasar a la existencia si son imposibles con el que Dios elige”.²³

La referencia a Epicuro, como si tuviera algo que ver con Leibniz, es continua en la polémica entre ambos pensadores. Newton reafirma de modo constante que el orden del mundo tiene su causa primera en Dios. En realidad, Leibniz no niega esta tesis, pero cree que Dios no se debe usar como un *deus ex machina*. Las realidades naturales deben explicarse por sus causas inmediatas, y Dios como un supuesto metafísico de la física. No hay que olvidar que ambos utilizan la matemática en la ciencia física, y que ambos fueron inventores del cálculo infinitesimal. De hecho, la animadversión entre ambos se debe a la disputa por quién fue el primer inventor de dicha gran novedad de la matemática que va a convertirse en “el método” preferido de la física.

La ciencia física, para Leibniz, trata de los “fenómenos” pues estudia la sustancia corpórea en su materialidad, en cambio, corresponde a la metafísica el principio formal de la composición hilemórfica. “Y ha de sostenerse que en las cosas todas todo puede explicarse doblemente: mediante el reino de la potencia o de las causas eficientes, y mediante el reino de la sabiduría o por las causas finales”.²⁴ Lo propio de los cuerpos puede explicarse mecánicamente: “como máquinas al modo de un arquitecto según las leyes de la magnitud o matemáticas”. El alma, o forma del cuerpo, hay

²³ Deleuze, *El pliegue. Leibniz y el barroco*, Buenos Aires, Paidós, 1989, p. 85. Observa Deleuze: “Que hay un cálculo e incluso un juego divino en el origen del mundo, muchos entre los grandes pensadores, lo han pensado. Pero todo depende de la naturaleza del juego, de sus reglas eventuales y del modelo demasiado humano que podemos reconstruir”. (p. 83).

²⁴ Leibniz, *Escritos de dinámica*, 1991, p. 75.

que explicarla por las “leyes de la bondad o morales”.²⁵ Gilles Deleuze expone esta tesis de Leibniz como dos pisos, el piso de arriba es el del alma, y el piso de abajo el de los cuerpos. Leibniz rechaza que haya influencia del cuerpo sobre el alma, lo que sí hay es una armonía preestablecida. “Las almas no operan sobre las cosas, según mi opinión, más que porque los cuerpos se acomodan a sus deseos en virtud de la armonía que Dios ha preestablecido entre ellos”.²⁶

El espacio no es sustancia, ni propiedad de una sustancia. El espacio es relacional, es el orden de coexistencia entre los cuerpos. “He señalado más de una vez que consideraba el espacio como una cosa puramente relativa, al igual que el tiempo; como un orden de coexistencias, mientras que el tiempo es un orden de sucesiones. Puesto que el espacio señala en términos de posibilidad un orden de las cosas que existen al mismo tiempo, en tanto que existen conjuntamente, sin entrar en sus peculiares maneras de existir; y en cuanto vemos varias cosas juntas, nos damos cuenta de ese orden de cosas entre ellas”.²⁷ El carácter relacional del espacio que Leibniz defiende fue uno de los grandes motivos en la polémica con Clarke (representante de Newton). Para éste el espacio es absoluto. Lo mismo el tiempo. Uno de los motivos de la polémica es la tesis newtoniana según la cual “el espacio es el *sensorium dei*” (el sensorio de Dios). En el fragor de la polémica, Clarke admite que la frase significa “*como sensorio de Dios*”. Leibniz agrega que tanto una fórmula como la otra son confusas y no aclaran nada.

La otra tesis, fundamental para Leibniz, en la polémica es el rechazo de la tesis de Descartes según la cual la cantidad

²⁵ Ibid., p. 74.

²⁶ *La polémica Leibniz/Clarke*, 1980, p. 82.

²⁷ *La polémica Leibniz/Clarke*, 1980, p. 68.

de materia en el universo es constante. Tesis que Leibniz rechaza y a partir de ese rechazo elabora toda una nueva ciencia: la dinámica. Escribe Descartes: “Que Dios es la primera causa del movimiento, y que conserva siempre una misma cantidad del mismo en el universo”.²⁸ Dios habría infundido en el universo una cierta cantidad de movimiento, y éste pasa de cuerpo en cuerpo sin pérdida ni desgaste, pero tampoco sin aumento. Leibniz escribe: “Según mi opinión la misma fuerza y vigor subsisten siempre y solamente pasa de una materia a otra siguiendo las leyes de la naturaleza y del buen orden establecido”.²⁹ Es decir, para Leibniz lo que se conserva es la fuerza (fuerza viva), y no la cantidad de movimiento. Comenta Silva de Choudens: “En el error de Descartes de tratar al movimiento geométrico como real subyace, de acuerdo con Leibniz, varios errores contenidos en su física. El más importante de éstos es la creencia de que la cantidad de movimiento en el universo, concebida como F (fuerza) = $M \times V$ (masa por velocidad) es constante. Leibniz nos propone que lo que permanece constante es la energía, o en sus términos, la fuerza activa, según cabe constatar al tomar cuenta de la equivalencia entre lo que hoy llamaríamos la energía potencial de un cuerpo, y la energía cinética que se obtiene cuando éste cae a tierra. Nos ofrece como fórmula general para la fuerza que permanece constante en el universo $M \times V$ al cuadrado”).³⁰

Ernst Cassirer explica el concepto de fuerza física en Leibniz: “En efecto, la fuerza derivativa, la única con que según él tiene que ver la física. Sólo indica, según las reiteradas e inequívocas explicaciones de nuestro pensador,

²⁸ R. Descartes, *Principios de filosofía*, II, Núm. 36. Madrid, Alianza Editorial, 1995, p. 96.

²⁹ *La polémica Leibniz/Clarke*, 1980, p. 52.

³⁰ Silva de Choudens, “Descartes según Leibniz”, 1997, p. 239.

el estado presente del acaecer mismo, en cuanto tiende a otro sucesivo o lo lleva implícito”.³¹ Otro de los errores físicos que se siguen de la idea cartesiana de la *res extensa* es que impide entender la inercia de los cuerpos. “Según Leibniz el movimiento hay que comprenderlo metafísicamente en función de la fuerza, y de una manera que permita explicar tanto la inercia de los cuerpos como el carácter esencialmente activo de la sustancia corpórea”.³² Anota Silva de Choudens que Leibniz diferencia entre fenómeno y sustancia corpórea. La sustancia corpórea tiene sus manifestaciones fenomenales. A la metafísica le corresponde el dominio de la realidad sustancial, y a la ciencia física solo le corresponde las manifestaciones fenoménicas. La matematización de la naturaleza sería tarea de la física, es decir, del fenómeno, y no de la realidad sustancial corpórea. Con la matematización de la naturaleza, ahora bajo el cálculo infinitesimal, se hace justicia al avance realizado por la ciencia moderna. Y con la metafísica de la realidad sustancial, válida también para las sustancias corpóreas, se evita el mecanicismo y se hace justicia “a la teología que sirve para sustentar la piedad religiosa”.³³ Y agrega Cassirer: “Todo cuerpo sólo es lo que es por el hecho de llevar en sí, además de la forma momentánea de su existencia, una serie infinita de plasmaciones futuras, que habrán de realizarse en un determinado tiempo, fijamente preestablecido”.³⁴

El cuerpo también es zona de claridad. Descartes defendió la idea de verdad como claridad y distinción. Leibniz hace un uso más complejo del par oposicional claridad/oscuridad. Así, refiere la claridad también al

³¹ Cassirer, *El problema del conocimiento*, vol. II, 1956, p. 99.

³² *La polémica Leibniz/Clarke*, 1980, p. 240.

³³ *Ibid.*, p. 240.

³⁴ Ernst Cassirer, *El problema del conocimiento*, vol. II, 1956, p. 99.

cuerpo. “Creo que tenemos una idea clara, pero no distinta de sustancia, la cual procede del hecho de que poseemos el sentimiento interno de ella dentro de nosotros mismos, que somos por cierto sustancia”.³⁵ Por su parte Deleuze comenta: “Vuestra zona de expresión clara es lo que concierne a vuestro cuerpo”.³⁶ O dicho de otro modo: “Porque cada mónada tiene una zona clara debe tener un cuerpo”.³⁷ Aquí hace valer Leibniz el gradualismo implicado en el cálculo infinitesimal. Hay un fondo sombrío de cada mónada, y lo claro nace desde ese fondo sombrío. Por bajo el umbral de la conciencia hay una infinidad de pequeñas percepciones oscuras. Leibniz, nos dice Deleuze, da una escala nueva y más diferenciada entre lo claro, distinto y oscuro. “Las pequeñas percepciones constituyen el oscuro polvo del mundo incluidas en cada mónada, el sombrío fondo. Las relaciones diferenciales entre estas actuales infinitamente pequeñas *clarifican*. Es decir, constituyen una percepción clara”.³⁸ También afirma Leibniz que lo que una mónada expresa de modo oscuro otra puede expresarlo de forma clara ya que todas las mónadas expresan el mismo mundo. La percepción como tal es clara, pero no distinta, sino “distinguida”, es decir, relevante, notable. Escribe Leibniz: “Experimentamos que todo tiende a cambiar, el cuerpo por su fuerza motriz y el alma en virtud del apetito que le lleva a las percepciones distintas o confusas, según sea más o menos perfectas”.³⁹

³⁵ Leibniz, Selección de textos de B. Russell, *Exposición crítica de la filosofía de Leibniz, Apéndice*, 1973, p. 313.

³⁶ Gilles Deleuze, *Exasperación de la filosofía, El Leibniz de Deleuze*, Buenos Aires, Cactus, 2006, p. 363.

³⁷ Gilles Deleuze, *El pliegue*, 1989, p. 112.

³⁸ *Ibid.*, p. 117.

³⁹ Leibniz, *Filosofía para princesas*, Madrid, Alianza Editorial, 1989, p. 132. (Edición y selección a cargo de Javier Echeverría).

Una tesis que sí reconoce Leibniz en su oponente es la siguiente: “Descartes ha sostenido que la materia no tiene límites y no creo que se le haya refutado suficientemente”.⁴⁰ En otro texto agrega: “Si la naturaleza de las cosas es crecer uniformemente en perfección, el universo de las criaturas debe haber tenido comienzo. Así, habría razones para limitar la duración de las cosas, aunque no las habría para limitar la extensión. El comienzo del mundo suprime la infinitud de su duración a *parte post*, o en la continuación; pero los límites del universo suprimen la infinitud de su extensión”.⁴¹ Así, pues, el espacio es infinito, pero como no hay vacío, entonces la materia llena el espacio y no es necesario admitir límites a la extensión de la materia. Newton, defensor de la teoría de los átomos, admite el vacío. Leibniz, negador de los átomos, niega el vacío. “El espacio hay que concebirlo lleno de una materia fluida, susceptible de todo tipo de divisiones”.⁴² El universo es un “*plenum*” perfectamente continuo. “Todo es un *plenum*, (y por tanto, toda la materia está relacionada directamente entre sí); y en este *plenum* cada movimiento tiene un efecto sobre los cuerpos distantes (...) Consecuentemente, todo cuerpo siente el efecto de todo lo que tiene lugar en el universo”.⁴³

En breve, como bien explica Silva de Choudens, no hay duda de la realidad sustancial de los cuerpos y de la materia en unidad con la forma en la filosofía de Leibniz. Si Leibniz afirma, a veces, que los cuerpos son meros agregados, es porque no se los considera en la unidad de materia y forma que es la sustancia completa. Pues, “la materia no basta para constituir la sustancia completa”.⁴⁴ La alegación principal de

⁴⁰ *La polémica Leibniz/Clarke*, 1980, p. 107

⁴¹ Leibniz, *Escritos de dinámica*, 1991, p. 122.

⁴² Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, 1992, p. 49.

⁴³ Leibniz, *Monadología*, Núm. 61. En *Tres textos metafísicos*, 1992.

⁴⁴ Leibniz, *Filosofía para princesas*, 1989, p. 120.

Stuart Brown es que Leibniz en su consideración de los cuerpos se queda en el fenomenalismo. Silva de Choudens aclara que el cuerpo como fenómeno es lo que estudian las ciencias físicas, pero esta es en realidad solo la manifestación fenoménica de la sustancia completa, que es la mónada, y cuyo estudio pertenece a la metafísica. Las ciencias físicas estudian los cuerpos y la materia sólo desde la mecánica, y con Leibniz de un modo más amplio desde la dinámica. Como explica Juan Arana: “Lo que es el moderno concepto de energía cinética deriva directamente de la fuerza viva, idea que representó en la física del siglo XIX un concepto puente decisivo para la mecánica y otras partes de la física, como la termodinámica y la teoría electromagnética”:⁴⁵ La sustancia completa es materia y forma. El estudio de la “forma” pertenece a la metafísica, porque es lo inmaterial de las sustancias. En el uso que hace Leibniz de la forma con frecuencia la denomina “alma”. Y en este sentido restituye la idea aristotélica según la cual las plantas y los animales también tienen alma. Dice Leibniz: “Restablecer el derecho de los animales a tener almas”.⁴⁶ Observación que hace en clara referencia a la idea cartesiana de los cuerpos como máquinas, incluyendo a los animales.

Idea general de la sustancia. Hasta ahora hemos considerado solo la idea de sustancia corpórea, pero Leibniz nos da también una idea general de la sustancia y la concibe como capacidad de acción. De hecho, su desacuerdo con Descartes no era solo con respecto a la sustancia corpórea, sino también con respecto a la idea de sustancia. “Cuando concebimos la sustancia, solamente concebimos una cosa que existe en forma tal que no tiene necesidad sino de sí

⁴⁵ Juan Arana, “Estudio Introductorio a Leibniz”, *Escritos de dinámica*, 1991, p. XLIV.

⁴⁶ Leibniz, *Filosofía para princesas*, 1989, p. 69.

misma para existir”.⁴⁷ Es decir, sustancia es lo que no necesita de otro para existir. Leibniz nos da varias expresiones con el fin de definir la sustancia. “Así, pues, demostramos que en toda sustancia existe una fuerza de actuar”.⁴⁸ La sustancia es la mónada, y la mónada es un centro de fuerzas; es acción. En otro texto expresa lo que sigue: “La mónada, de que hablaremos aquí, no es otra cosa que una sustancia simple, que entra en los compuestos. Simple, es decir, sin partes”.⁴⁹ La sustancia, la mónada, no solo es simple, sino que no es extensa. “Ahora bien, donde no hay partes, no hay extensión, ni figura, ni divisibilidad posible. Esas mónadas son los verdaderos átomos de la naturaleza y, en una palabra, los elementos de las cosas”.⁵⁰ Leibniz reconoce dos modos de acción: el pensamiento y el movimiento. “No hay duda de que el pensamiento es una acción, y no una esencia, y todas las sustancias poseen acciones así”.⁵¹

Deleuze observa la recuperación que hace Leibniz de Aristóteles con relación a la idea de sustancia. “Leibniz recupera a Aristóteles, y convierte la forma y la materia, la potencia activa y la potencia pasiva en los requisitos de la sustancia”.⁵² Comenta Bertrand Russell: “El principio según el cual cambian los estados o situaciones de una sustancia recibe el nombre de actividad de esta sustancia; y como la sustancia es esencialmente el sujeto de predicados hace

⁴⁷ Descartes, *Principios de filosofía*, 1995, p. 52.

⁴⁸ Leibniz, *Escritos de dinámica*, 1991, p. 83.

⁴⁹ Gottfried W. Leibniz, *Monadología*, 1. *Tres textos metafísicos*, Bogotá, Norma, 1992, p. 69.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 69.

⁵¹ Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, 1992, p. 184.

⁵² Gilles Deleuze, *El pliegue*, 1989, p. 69.

referencia al tiempo, la actividad es algo esencial a toda sustancia”.⁵³

Gilles Deleuze sintetiza las varias dimensiones de la idea general de sustancia en Leibniz: En primer lugar, el significado metafísico de sustancia es la unidad; la mónada es unidad sustancial. Segundo, el significado lógico de sustancia implica que el predicado queda incluido en el sujeto. Tercero, el significado físico es la unidad interna del movimiento o acción. Y, finalmente, el significado epistemológico: la inseparabilidad de los atributos esenciales de la sustancia.⁵⁴ Comenta Russell: “La naturaleza de una sustancia individual, afirma Leibniz, consiste en poseer una noción tan completa que basta para la comprensión y deducción de todos los predicados”.⁵⁵

Para Leibniz la sustancia simple es la verdadera sustancia. “Sólo las sustancias simples son verdaderas sustancias”.⁵⁶ Bertrand Russell observa que Leibniz toma el concepto de sustancia de la experiencia del yo. Para ello cita la siguiente expresión de Leibniz: “La noción de sustancia que yo defiendo, es tan útil filosóficamente que de ella se siguen las verdades primarias, incluso las que se refieren a Dios y a las almas y a la naturaleza de los cuerpos”. Y agrega: “Yo concibo que los demás seres tienen también el derecho de decir Yo, o al menos que les sea dicho, y es precisamente de este modo como yo concibo a lo que en general se llama sustancia”⁵⁷ También afirma: “A fin de juzgar de la noción de

⁵³ Bertrand Russell, *Exposición crítica de la filosofía de Leibniz. Ciencia y filosofía*, Madrid, Aguilar, 1973, p. 175.

⁵⁴ Deleuze, *El pliegue*, 1989, p. 76.

⁵⁵ Bertrand Russell, *Exposición crítica de la filosofía de Leibniz*, 1973, p. 176.

⁵⁶ Leibniz, *Filosofía para princesas*, 1989, p. 92.

⁵⁷ Russell, *Exposición crítica de la filosofía de Leibniz. Apéndice*, 1973, p. 313.

sustancia individual resulta útil utilizar previamente lo que yo poseo de mí mismo”.⁵⁸ Este origen de la noción de sustancia en el yo hace que la idea de sustancia sea clara sin ser distinta. “Creo que tenemos una idea clara pero no distinta de la sustancia, la cual procede, en mi opinión, del hecho de que poseemos el sentimiento interno de ella dentro de nosotros mismos, que somos sustancias”.⁵⁹

La mónada suprema. Leibniz cuestiona, hasta cierto punto, la forma como Descartes desarrolla sus argumentos sobre la existencia de Dios. Sobre este aspecto también se pronunció Silva de Choudens: “Estas tres pruebas serán impugnadas por Leibniz con el reclamo de que no es verdad que se tenga la idea de Dios. Y ello porque a pesar de la creencia de Descartes de que dispone de una idea clara y distinta de Dios, no cabe tal cosa, según es manifiesto con notar que ello equivaldría a tener una comprensión completa de Dios, y esto no es posible para una mente finita”.⁶⁰ En efecto, los tres argumentos cartesianos sobre la existencia de Dios se basan en la tesis de la posesión de la idea de Dios por parte del alma humana. El primer argumento dice que la idea de Dios que está en mí no puede venir de mí mismo que soy imperfecto, por tanto, debe venir de Dios mismo. El segundo argumento culmina en la idea de Dios como *causa sui*. Yo no puedo ser creatura de mí mismo; para ello tendría que ser Dios. Se deduce entonces que alguien superior a mí es quien me ha creado; “remite en última instancia a una causa que es por sí misma”.⁶¹ Y el tercer argumento es el famoso argumento ontológico. Antes de cualquier argumento, debo poder pensar que Dios es posible, es decir, que no es una idea

⁵⁸ Ibid., p. 313.

⁵⁹ Ibid., p. 313.

⁶⁰ Silva de Choudens, “Descartes según Leibniz”, 1997, p. 230.

⁶¹ Ibid., p. 230.

contradictoria. Escribe Leibniz: “Estos argumentos son procedentes sólo si se concede que el ser perfectísimo o el ser necesario es posible, que no implica contradicción, o lo que es lo mismo, que es posible la esencia del que se sigue la existencia. Pero, mientras no se demuestre su posibilidad, debe considerarse que ese argumento no demuestra perfectamente la existencia de Dios”.⁶² Pero, como agrega a renglón seguido, la demostración de la mera posibilidad no es suficiente para probar la existencia. Una importante observación que hace Silva de Choudens es que los autores de las objeciones a las *Meditaciones metafísicas* ya le habían comunicado una objeción semejante: “tras haber observado cuidadosamente lo que Dios es podemos afirmar verdaderamente que el existir pertenece a su verdadera e inmutable naturaleza. De ello no se sigue que Dios exista efectivamente, sino sólo que la naturaleza o esencia de Dios no puede ser concebida sin la existencia, de suerte que, si hay dicha esencia, entonces El existe realmente. Lo que tiene que ver con el argumento que otros proponen del modo siguiente: si no hay contradicción en que Dios exista, es cierto que existe”.⁶³

Otro asunto en el cual Leibniz se opone a Descartes es en la relación entre el entendimiento y la voluntad divinas. “Descartes defiende una interpretación de la omnipotencia divina como incondicionada al grado que de la voluntad de Dios dependen la verdad y el bien”.⁶⁴ Leibniz rechaza esta supremacía de la voluntad. Como explica Silva de Choudens: “Suprimir el carácter determinante de la razón respecto de la voluntad no solamente es contrario a la

⁶² Leibniz, *Escritos filosóficos*, citado por Silva de Choudens, 1997, p. 231.

⁶³ Descartes, *Meditaciones Metafísicas*, p. 105, citado por Silva de Choudens, 1997, p. 232.

⁶⁴ Silva de Choudens, “Descartes según Leibniz”, 1997, p. 233.

inteligibilidad de lo real porque comporta la posibilidad de negar los principios de contradicción y de razón suficiente como condicionantes del acto creador”.⁶⁵ Leibniz concluye que el Dios de Descartes no es el Dios del cristianismo. E incluso llega a una conclusión extrema. “Es verdaderamente un ateo, es decir no admitía una providencia dispensadora de bienes y males en conformidad a la justicia...el Dios de que hace alarde no es como el nuestro, no tiene entendimiento ni voluntad”.⁶⁶ Silva de Choudens concluye que, según Leibniz, el Dios de Descartes conduce al espinosismo, “aunque él no lo quiera”. Y para Leibniz se trataría de parte de Descartes de una “ineptitud metafísica”. Heidegger observa que la extensión del principio de razón suficiente es tan amplia que incluye al mismo Dios. “El ente en la totalidad de su ser, incluso la *prima causa*, Dios, está regido por el *principium rationis*. El dominio de validez del principio abraza todo ente comprendido su primera causa existente. Esta indicación nos deja muy claro la potencia del principio de razón”.⁶⁷ Esto explica la primacía del entendimiento sobre la voluntad en Dios, es decir, para Dios mismo rige el principio de dar razón. Sin duda en los filósofos medievales estuvo presente esta discusión.

Del acontecimiento. Entre las categorías fundamentales de una ontología dinamicista está la de acontecimiento. De acuerdo con Gilles Deleuze, Leibniz es un pensador del “acontecimiento”, continuador de los estoicos y predecesor de Alfred North Whitehead. Leibniz considera que el predicado de una proposición, designado por el verbo, es acontecimiento. El predicado no es atributo, ni cualidad,

⁶⁵ Ibid., p. 234.

⁶⁶ Citado y traducido por Silva de Choudens, “Descartes según Leibniz”, 1997, p. 235

⁶⁷ Martin Heidegger, *Le principe de raison*, Paris, Gallimard, 1962, p. 87-88. (Mi traducción).

sino relación y acontecimiento. Si no se ha encontrado el verbo, explica Deleuze, no se ha dinamizado el concepto. Las relaciones son también acontecimientos. El hecho de que el predicado sea el verbo es precisamente la base de que parte Leibniz para su ontología del acontecimiento. Leibniz rechaza la tesis cartesiana según la cual la sustancia se define por un solo atributo que le sería esencial. Aquí cabe preguntarnos qué es lo que le permite pasar a Leibniz de un lenguaje de “esencias” a un lenguaje de “acontecimientos”. A mi modo de ver este paso es posible desde la perspectiva leibniziana según la cual la referencia del concepto es el individuo. Mientras nos mantenemos en un lenguaje de esencias (que se pretenden universales y abstractas), nos quedamos acorralados en un lenguaje de esencias. Pero si el concepto dice relación al individuo, entonces en éste quedan incluidos todos los acontecimientos que le suceden y que son inherentes a su concepto. La noción o concepto de Julio César incluye el acontecimiento de franquear el Rubicón o el de ser asesinado en pleno Senado romano. Leibniz hizo en este aspecto una revolución epistémica, como bien explica Deleuze: ya no hay ruptura entre el concepto y el individuo. Cada concepto significa una cosa, y cada cosa es significada por un concepto. “Una cosa y solo una por concepto”.⁶⁸ Donde cosa es igual a individuo. “La individualidad incluye la infinitud, y solo el que es capaz de entenderla (la infinitud) puede obtener conocimiento del principio de individuación”.⁶⁹ Como bien explica Deleuze: “Sólo existe el individuo, y existe por la potencia del concepto”.⁷⁰ La potencia del concepto consiste en condensar todas las singularidades. El individuo actualiza singularidades pre-individuales. “Mi noción individual incluye lo que yo hago en

⁶⁸ Leibniz, citado en Gilles Deleuze, *El pliegue*, 1989, p. 75.

⁶⁹ Leibniz, *Selección de textos* de B. Russell, 1973, p. 317.

⁷⁰ Gilles Deleuze, *El pliegue*, 1989, p. 87.

este momento”.⁷¹ La mónada condensa un conjunto de acontecimientos singulares que están incluidos en ella como sus predicados primitivos y que forman su zona de expresión clara, o su ‘departamento’. La tesis según la cual para cada cosa hay un concepto implica, para Leibniz, que no hay dos cosas iguales.

Virtualidad. Otra de las categorías propias de una ontología dinamicista es la de virtualidad. Deleuze la encuentra muy presente en Leibniz. El predicado está contenido en el sujeto, bien sea de modo actual o de modo virtual. “Cuando el predicado no está expresamente contenido en el sujeto, debe estarlo implícitamente o virtualmente”.⁷² “En las verdades de existencia la inclusión es únicamente virtual”.⁷³ Lo virtual no es lo indefinido. Leibniz da al concepto de lo virtual un nuevo significado.⁷⁴

Explica Deleuze: “Si las mónadas o sustancias simples siempre son actuales, no solo remiten a virtualidades que actualizan en sí mismas, como muestran las ideas innatas, sino que también remiten a posibilidades que se realizan en las sustancias compuestas (por ejemplo, las cualidades percibidas), o en los agregados materiales (cosas), o en los fenómenos extensos (figuras)”.⁷⁵ “Cuando lo posible se realiza es siempre en el mundo de la materia, del cuerpo. Cuando lo virtual se actualiza es siempre en el alma”.⁷⁶ Unido al concepto de virtualidad está la idea de la producción de novedad en el universo. El mejor de los

⁷¹ Ibid., p. 95.

⁷² Leibniz, *Selección de textos* de B. Russell, 1973, p. 312.

⁷³ Gilles Deleuze, *La exasperación de la filosofía. El Leibniz de Deleuze*, Buenos Aires, Cactus, 2006, p. 53.

⁷⁴ Para Deleuze el principal pensador de la virtualidad es Henri Bergson. Cfr. Deleuze, *Le bergsonisme*, Paris, Puf, 1966.

⁷⁵ Deleuze, *El pliegue*, 1989, p. 106; *Le pli*, p. 109.

⁷⁶ Deleuze, *Exasperación de la filosofía*, 2006, p. 359.

mundos es el que produce novedad. Para Leibniz, explica Deleuze, el problema es en qué condiciones en el mundo se producen novedades. Por su parte Ortega y Gasset abunda en la ontología: Leibniz construye “una ontología de lo posible (...) Lo posible no es simplemente una nada. Tiene una consistencia y, por lo tanto, es. La posibilidad de lo posible consiste en no incluir contradicción. El ser de lo posible es un ser menguado, pero es ser”.⁷⁷ Esos posibles los denomina Leibniz “esencias”, pero son esencias que tienden a la existencia, la exigen. “El ser posible incluye todo ser, puesto que el ser real no es sino un caso del ser posible”.⁷⁸

Conclusión sobre la ontología dinámica. La filosofía de Leibniz adelantó importantes ideas en torno a una ontología dinámica. Esto puede comprobarse en varios aspectos de su filosofía. En primer lugar, desarrolló una concepción dinámica de la física, en contra tanto de Descartes como de Newton. Las sustancias corpóreas no se caracterizan por la sola extensión, sino por la fuerza ínsita en la materia, es decir por lo que él mismo denominó fuerza viva (*vis viva*). “Toda la realidad se va a ‘dinamizar’ en manos de Leibniz: todo se va a convertir en un puro dinamismo, de una índole peculiar”.⁷⁹ La fuerza es la razón del *movimiento*. Las mónadas, en cuanto sustancias simples, individuales y de carácter unitario, están constituidas por una energía interna. La sustancia es acción. Donde no hay acción no hay sustancia. En segundo lugar, la idea leibniziana del concepto universal y que es él mismo individual se relaciona con el acontecimiento. Y el acontecimiento es una categoría

⁷⁷ José Ortega y Gasset, *La idea del principio en Leibniz*, Madrid, Alianza Editorial, 1979, p. 343.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 344.

⁷⁹ José Francisco Soriano, “Prólogo” a Leibniz, *Verdad y libertad*, Rio Piedras, Editorial Universitaria de la Universidad de Puerto Rico, 1965, p. 12.

fundamental de la ontología dinámica. El acontecimiento está expresado en el verbo de la proposición. El sujeto es una condensación de acontecimientos. Todos los acontecimientos que le acontecen o que habrán de acontecerle al sujeto están incluidas en su noción o concepto. El acontecimiento es una conjunción de singularidades. Por este mismo aspecto, la noción del sujeto individual incluye todos sus acontecimientos bien sea actuales o virtuales. Virtualidad es también un concepto dinamicista, y está bien presente en la ontología de Leibniz.

Referencias

- Juan Arana, (1991) "Estudio preliminar" a Leibniz, *Escritos de dinámica*, Madrid, Tecnos.
- Stuart Brown, (1984) *Leibniz*, Minneapolis, Minnesota University Press.
- Ernst Cassirer, (1956), *El problema del conocimiento*, México, Fondo de Cultura Económica. (Traducción de Wenceslao Roces).
- Gilles Deleuze (1989), *El pliegue. Leibniz y el barroco*, Buenos Aires, Paidós. (Traducción de José Vázquez y Umbelina Larraceletta).
- _____ (1990), *Pourparlers*, Paris, Les Éditions de Minuit.
- _____ (2006), *Exasperación de la filosofía. El Leibniz de Deleuze*, Buenos Aires, Cactus. (Edición y traducción del equipo editorial Cactus).
- René Descartes, *Principios de filosofía*, Madrid, Alianza Editorial, 1995. (Traducción y notas de Guillermo Quintás).

- _____. *Meditaciones metafísicas*, Madrid, Gredos, 1997.
(Traducción de E. López y M. Graña).
- Martin Heidegger, *Le principe de raison*, Paris, Gallimard, 1962.
- Gottfried W. Leibniz/Samuel Clarke. (1980), *La polémica Leibniz/Clarke*. (Edición y traducción de Eloy Rada).
- _____. (1989), *Filosofía para princesas*, Madrid, Alianza Editorial. (Edición y traducción de Javier Echeverría).
- _____. (1991), *Escritos de dinámica*, Madrid, Tecnos. (Estudio preliminar y notas de Juan Arana. Traducción de Juan Arana y Marcelino Rodríguez Donis).
- _____. (1992), *Tres textos metafísicos*, Bogotá, Norma. (Incluye, *Discurso de metafísica; Monadología, y De los principios de la Naturaleza y de la Gracia*). (Traducción de Rubén Sierra Mejía).
- _____. (1992), *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, Madrid, Alianza Editorial. (Edición y traducción de Javier Echeverría).
- José Ortega y Gasset, (1979), *La idea del principio en Leibniz*, Madrid, Alianza Editorial.
- Bertrand Russell, (1973), *Exposición crítica de la filosofía de Leibniz. Ciencia y filosofía*, Madrid, Aguilar, vol. II. (Traducción de Carlos Benito Cardenal).
- Michel Serres, (2002), "Leibniz", en Yvon Belaval, *La filosofía alemana de Leibniz a Hegel*. México, Siglo XXI Editores. 14^a. Edición.
- José R. Silva de Choudens, (1990), "Are There Corporeal Substances in Leibniz? A Reaction to Stuart Brown". *Diálogos*, Año XXV, Núm. 55, Enero, pp. 39-69.

____ (1997), “Leibniz y Descartes”, *Diálogos*, Año XXXII, Núm. 69, Enero, pp. 225-242.

José Francisco Soriano, “Prólogo” a Leibniz, *Verdad y libertad. Siete opúsculos fundamentales*, Río Piedras, Editorial Universitaria de la Universidad de Puerto Rico, 1965.

Paolo Zeleni, (2003), *Breve historia del infinito*, Barcelona, Siruela. (Traducción de José Martín Arancibia).