¿QUÉ ES UNA MÓNADA?
UNA LECCIÓN SOBRE LA ONTOLOGÍA DE LEIBNIZ

ROGELIO ROVIRA

The aim of this paper is to analyse Leibniz's idea of substance, and the sense in which substance is called simple by the philosopher, in order to find out the essential features of the monad.

Keywords: Leibniz, monad, ontology.

"Mónada" vale tanto, según enseña Leibniz reiteradas veces, como "sustancia simple". Explicar lo que el filósofo entiende por "mónada" equivale, por consiguiente, a exponer la idea que, tras largas reflexiones, se formó Leibniz de la sustancia y a señalar el sentido en que a ella se atribuye la simplicidad. Sólo entonces, en efecto, cabrá procurar una primera noción, clara aunque todavía incompleta, de lo mentado con la locución "sustancia simple" y aun apuntar las razones de la utilización, por parte de Leibniz, del vocablo "mónada" para designar a la sustancia indivisible.

1. ¿QUÉ SIGNIFICA SUSTANCIA?

Como es bien sabido, fue Aristóteles el primero que puso de relieve la peculiar manera de ser de lo que él denominó *ousía* y la más larga tradición latina tradujo por *substantia*. Leibniz retoma la significación que el Estagirita otorga a la sustancia y, al defender

su validez, se opone a la definiciones propuestas por Descartes y Espinosa, al tiempo que considera injustificado el reproche dirigido por Locke contra la idea de sustancia.

1. *Sustancia es lo que no está en un sujeto y no se dice de un sujeto, o sea, el sujeto de atribución de predicados que no cabe atribuir a otro sujeto*.— Es notorio que Aristóteles, con el fin de lograr una descripción de la sustancia, establece en las *Categorías* (2, 1 a 20-1 b 10) una doble distinción ontológica, que se ha hecho clásica.

La primera división separa "lo que no es en un sujeto" de "lo que es en un sujeto". Con estas expresiones Aristóteles quiere distinguir, en efecto, de una parte, el modo de ser de lo subsistente, de lo que es en sí; y, de otra, el modo de ser de lo inherente, de lo que es en otro, o sea —en palabras del propio filósofo—, de "lo que pertenece a algo, no como parte, y no puede existir separadamente de aquello en lo que está".

La segunda distinción establecida por el Estagirita divide "lo que no se dice de un sujeto" de "lo que se dice de un sujeto". Con ella Aristóteles segrega, en verdad, lo individual, esto es, lo que no se puede predicar más que de sí mismo, de lo universal, o sea, de lo que es apto para ser atribuido a muchos.

Si se ponen en relación estas dos discriminaciones, aparece una cuádruple división de "lo que existe" (*tà ónta*):

1. "Lo que no está en un sujeto, pero se dice de un sujeto", como, por ejemplo, "hombre". Tal es la llamada "sustancia universal", o "sustancia segunda" (*deútera ousía*) en la denominación de Aristóteles[1].

1. Es de notar que a esta clase pertenecen no sólo las sustancias segundas, esto es, los géneros y las especies de la sustancia, sino también, según señala expresamente el Estagirita en las *Categorías*, 5, 3 a 21-28, las diferencias específicas de los géneros.

2. "Lo que está en un sujeto, pero no se dice de ningún sujeto", *v. gr.*, "este blanco". Es lo que se conoce como "accidente individual".
3. "Lo que está en un sujeto y se dice de un sujeto". Sirva de ilusración: "blanco". Se trata, en efecto, de lo que se ha dado en llamar el "accidente universal".
4. "Lo que no está en un sujeto y no se dice de un sujeto", como "este hombre". Este tipo de ser es, precisamente, la "susancia individual" o, en términos de Aristóteles, la "susancia primera" (*próte ousía*), aquello que merece llamarse "sustancia" en sentido propio: "Sustancia, lo que así se llama de manera más propia, primaria y preferente, es aquello que ni es dicho de un sujeto ni está en un sujeto, como, por ejemlo, el hombre individual o el caballo individual" (*Categorías*, 5, 2 a 11-14).

Leibniz tiene por válida esta caracterización de la sustancia individual propuesta por el Estagirita, aunque, ciertamente, sólo a título de definición nominal. "Es muy cierto" —escribe el filósofo en su *Discurso de metafísica*, § 8 (GP IV, 432-433)[2]— "que cuando se atribuyen diversos predicados a un mismo sujeto, y este sujeto no se atribuye a ningún otro, se lo llama sustancia individual; pero esto no basta, y tal explicación es sólo nominal".

2. Para citar las obras de Leibniz me sirvo de las letras GP como abreviatura de *Die philosophische Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, hrsg. von C. I. Gerhardt, Berlin, 1875-1890. (Reimpresión: Hildesheim, Georg Olms, 1960-1979). El número romano indica el tomo correspondiente de esta edición y los números arábigos, sus páginas respectivas. De igual modo, las letras GM sirven para abreviar la edición: G. W. LEIBNIZ, *Mathematische Schriften*, hrsg. von C. I. Gerhardt, Halle, 1849-1863, 7 vols. (Reimpresión: Hildesheim, Georg Olms, 1971). La letra A indica la edición: G. W. LEIBNIZ, *Sämtliche Schriften und Briefe*. Hrsg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Darmstadt-Leipzig-Berlin, Akademie Verlag, 1923 ss., citada por serie, volumen y página. Y, finalmente, con la letra C me referiré a *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*. Extraits des manuscrits de la Bibliothèque royale de Hanovre par Louis Couturat, Paris, Presses Universitaires de France, 1903. (Reimpresión: Hildesheim, Georg Olms, 1961).

Adviértase la perfecta equivalencia de la expresión que utiliza Aristóteles para describir la sustancia individual: "lo que no está en un sujeto y no se dice de un sujeto", con la fórmula usada por Leibniz en el juicio transcrito.

Es verdad que, a tenor de sus palabras, el filósofo de Hanóver parece considerar desde un punto de vista predominantemente lógico las relaciones de inherencia y de predicación establecidas por Aristóteles. Así, Leibniz utiliza la distinción clásica entre "sujeto de atribución" y "predicado" no para distinguir lo individual de lo universal, como podría esperarse, sino para separar la sustancia del accidente. Según esto, el sujeto de una proposición afirmativa es, desde una perspectiva ontológica, un sujeto de inherencia, mientras que el predicado de semejante proposición no expresa nada más que un modo o estado del sujeto.

Para distinguir en consecuencia lo individual de lo universal, Leibniz ha de servirse de la distinción, implícita en el pasaje citado del *Discurso de metafísica*, entre, respectivamente, "sujeto de atribución que no se atribuye a otro sujeto" y "sujeto de atribución que se atribuye a otro sujeto".

De esta manera, al decir Leibniz que la sustancia individual es, por una parte, el sujeto de atribución de diversos predicados, excluye de la noción de sustancia todo lo que está en un sujeto (o sea, tanto el accidente individual como el universal), porque los atributos de un sujeto están de alguna forma en ese sujeto, esto es, son accidentes suyos. Y al afirmar que, por otra parte, la sustancia individual es un sujeto que no se atribuye a ningún otro, prescinde en el concepto de tal sustancia de la llamada sustancia universal, la cual, en efecto, aunque no está en un sujeto, se dice de un sujeto.

Así, pues, Leibniz acepta, reproduciéndola fielmente en un giro equivalente, la fórmula aristotélica que caracteriza el ser de la sustancia excluyendo de su noción el modo de ser de los otros tipos de entidades. La sustancia en sentido propio se opone, en efecto, a la manera de ser de lo inherente y de lo universal.

Pero ni siquiera la definición nominal de la sustancia está exenta de tergiversaciones. Leibniz se ha visto en la necesidad de

discutir expresamente al menos tres de ellas. En una carta fechada el 22 de marzo de 1714 (GP III, 567) le confía a Bourguet: "Por lo común, no se tiene interés por dar definiciones de los términos, y se habla de una manera confusa de la sustancia, cuyo conocimiento es, sin embargo, la clave de la filosofía interior (*la Philosophie interieure*). Esta es la dificultad que se encuentra en ella, que tanto ha confundido a Espinosa y a Locke".

2. *"No estar en un sujeto" no equivale a "existir independientemente de otras cosas".*— En sus *Principios de filosofía* (I, 51) propone Descartes esta definición: "Por *sustancia* sólo podemos entender una cosa que existe de tal manera, que no necesita de ninguna otra para existir" (*Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum*).

Es evidente la diferencia que separa a esta descripción de la sustancia de la ofrecida por Aristóteles y aceptada por Leibniz[3]. Ciertamente, con la expresión "no estar en un sujeto", el Estagirita mentaba el rasgo ontológico consistente en ser independiente de un sujeto de inhesión, en subsistir en y por sí mismo. La sustancia es por ello un ser por sí (*per se*) o en sí (*in se*), a diferencia del accidente, que no puede ser más que en otro (*in alio*). En cambio, Descartes afirma que la característica ontológica propia de la sustancia es la independencia de las causas, el no necesitar de ninguna cosa para existir. Parece, pues, que la sustancia es, para Descartes, el ser que existe por sí (*a se*), frente al ser que existe por otro (*ab alio*).

---

3. La caracterización de la sustancia contenida en los *Principios de filosofía* contrasta, en efecto, con la definición, más acomodada a los términos aristotélicos, que presenta Descartes en el escrito que cierra las *Respuestas a las segundas objeciones*: "Toda cosa en la cual inhiere inmediatamente, como en un sujeto, o por la cual existe algo que percibimos, esto es, alguna propiedad, o cualidad, o atributo, cuya idea real está en nosotros, se llama *sustancia*" (*Omnis res cui inest immediate, ut in subjecto, sive per quam existit aliquid quod percipimus, hoc est aliqua proprietas, sive qualitas, sive attributum, cujus realis idea in nobis est, vocatur substantia*).

A esta definición cartesiana de la sustancia opone Leibniz una seria objeción: en rigor sólo podría aplicarse a Dios, esto es, al ser que justamente se define como aquel que existe por su propia esencia. "Esta definición" —declara Leibniz en la *Conversación de Filareto y Aristo* (GP VI, 582)— "no está exenta de dificultades. En el fondo sólo Dios es lo que puede ser concebido como independiente de otra cosa. ¿Diremos entonces, como cierto innovador muy conocido, que Dios es la única sustancia, de la que las criaturas no serían sino las modificaciones?".

Ciertamente, la tesis ontológica capital de Espinosa —ese "cierto innovador muy conocido"— es, como señala expresamente Leibniz, consecuencia lógica de su aceptación de la definición cartesiana de la sustancia. "Excepto Dios" —se lee en la *Ética demostrada según el orden geométrico* (I, prop. XIV)— "no puede darse ni concebirse sustancia alguna" (*Praeter Deum nulla dari, neque concipi potest substantia*). El defecto de la caracterización cartesiana de la sustancia, tomada en su sentido literal, estriba, pues, para Leibniz, en que su aceptación implica, prematura e injustificadamente, esto es, por la definición misma de sustancia, la admisión del panteísmo.

Pero no sería justo silenciar en este punto el esfuerzo de Descartes por escapar a esta conclusión metafísica derivada de su manera de entender la sustancia.

El filósofo francés, en efecto, se vio forzado a reconocer que el término "sustancia" es equívoco. Así, en sentido propio o absoluto, sustancia es aquello que no requiere de ningún otro ser para existir, y esta noción sólo puede convenir, por tanto, a Dios. En sentido traslaticio o relativo, en cambio, sustancia es lo que no precisa de ninguna otra cosa salvo de Dios para existir, y por ello puede también aplicarse a sustancias que no sean la divina. "La sustancia que no necesite en absoluto de ninguna cosa, sólo puede entenderse como única, es decir, como Dios. En cuanto a todas las demás, percibimos que no pueden existir sin el concurso de Dios. Por eso el nombre de sustancia no conviene a Dios y a estas *unívocamente*, como suele decirse en las Escuelas, esto es, no puede entenderse

distintamente ningún significado de este nombre que sea común a Dios y a las criaturas" (*Principios de filosofía*, I, 51).

Sin embargo, la incorrección de la definición cartesiana de la sustancia, tomada esta vez en su sentido traslaticio o relativo, se echa de ver con claridad. Es, sin duda, cierto que una sustancia creada necesita del concurso de Dios para existir. Pero es también innegable que las sustancias creadas de este mundo dependen de otras en su existencia y, sobre todo, que toda sustancia requiere de sus accidentes para ser. No es, pues, correcto afirmar que una sustancia creada puede existir sin todas las otras cosas creadas. "No sé si la definición de sustancia," —escribe Leibniz comentando el citado pasaje de Descartes (*Observaciones críticas sobre la parte general de los Principios cartesianos*, art. 51, GP IV, 364)— "según la cual ésta es aquello que sólo necesita del concurso de Dios para existir, conviene a alguna sustancia creada conocida por nosotros, a no ser que se interprete esto en un sentido poco común. En efecto, no sólo necesitamos otras sustancias, sino también y mucho más nuestros propios accidentes. Y como la sustancia y el accidente se necesitan mutuamente, se requieren otros criterios para distinguir la sustancia del accidente". En definitiva, según Leibniz, la modificación establecida por Descartes en su definición de sustancia para hacerla extensiva a las sustancias creadas no permite distinguir, en último término, la sustancia del accidente.

3. *"No estar en un sujeto" no equivale a "ser concebido independientemente de la noción de otra cosa"*.— En la *Ética demostrada según el orden geométrico* (I, def. III) ofrece Espinosa una definición de la sustancia de corte cartesiano, que introduce, sin embargo, una novedad digna de nota. Dice así: "Por *sustancia* entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí, esto es, aquello cuyo concepto, para formarse, no precisa del concepto de otra cosa" (*Per substantiam intelligo id, quod in se est, et per se concipitur: hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat*).

Es también manifiesta en este caso la diferencia que hay entre esta definición de la sustancia y la propuesta por Aristóteles.

Interesa sobre todo destacar en este punto que Espinosa añade un matiz original a la interpretación cartesiana de la sustancia. Según el autor de la *Ética*, en efecto, la independencia que pertenece a la sustancia es también la propia del ente que es concebido por su sola noción, con exclusión de la noción de otra cosa. La sustancia es, según esta concepción, el ser que se concibe por sí (*per se concipitur*), y se opone al modo o afección, o sea, a lo que se concibe por otro (*per aliud concipitur*).

Por más que esta definición haya podido influir de alguna manera en la concepción que Leibniz se formó de la sustancia, es necesario señalar que, según el filósofo de Hanóver, en la forma en que la presenta Espinosa, resulta completamente inaceptable. Su principal defecto es que no permite distinguir la sustancia de los accidentes universales, los cuales, por medio de la abstracción, también pueden ser concebidos con independencia de otras nociones. Leibniz explica su objeción aduciendo algunos ejemplos: "La fuerza de obrar, la vida, la *antitypia*" —escribe en la *Conversación de Filareto y Aristo* (GP VI, 582)— "son algo esencial y primitivo al mismo tiempo, y cabe concebirlas independientemente de otras nociones, y aun de sus sujetos, por medio de abstracciones. Por el contrario, los sujetos son concebidos por medio de tales atributos. Sin embargo, estos atributos son diferentes de las sustancias de las que son atributos. Hay, pues, algo que no es sustancia, y que, no obstante, puede ser concebido de un modo tan poco dependiente como la sustancia misma. Por tanto, esta independencia de la noción no es el carácter de la sustancia, puesto que debe convenir todavía a lo que es esencial a la sustancia".

4. *La distinción entre "estar en un sujeto" y "no estar en un sujeto" no supone la incognoscibilidad de la sustancia*.— En su obra filosófica capital escribió John Locke: "Si alguien se propone examinarse a sí mismo respecto a su noción de la pura sustancia en general, verá que no tiene acerca de ella ninguna otra idea sino una mera suposición de no sabe qué soporte de aquellas cualidades que sean capaces de producir ideas simples en nosotros; cualidades que comúnmente se llaman accidentes". La idea de sustancia no repre-

senta, pues, según Locke, nada más que "el supuesto, pero desconocido soporte de aquellas cualidades que encontramos existentes, y de las cuales imaginamos que no pueden subsistir *sine re substante*, sin alguna cosa que las sostenga" (*Ensayo sobre el entendimiento humano*, Libro II, cap. XXIII, § 2).

Estas palabras de Locke parecen indicar que de la distinción ontológica entre "lo que no está en un sujeto" y "lo que está en un sujeto" habrían de seguirse dos consecuencias que revelan el carácter problemático de la noción misma de sustancia.

La primera consecuencia es de índole ontológica: como la sustancia, esto es, lo que no está en un sujeto, se distingue por naturaleza de todos sus accidentes, es decir, de todo aquello que está en un sujeto, cabe considerar a la sustancia como realmente independiente de cualquiera de sus accidentes. Es verdad que esta consecuencia no ha sido extraída por Locke de modo expreso, pero sin duda está implícita en sus palabras. Y, a mayor abundamiento, conviene señalar que también en el célebre análisis que lleva a cabo Descartes, en la segunda de sus *Meditaciones metafísicas*, del ejemplo de la cera, análisis que acaso está en el origen de este parecer de Locke, el filósofo francés apunta la posibilidad de considerar a la sustancia con independencia de sus formas externas, "desnuda, como despojada de sus vestidos".

La segunda consecuencia es de naturaleza gnoseológica: puesto que la sustancia, o sea, lo que no está en un sujeto, se distingue ontológicamente de todos sus accidentes, vale decir, de todo aquello que está en un sujeto, para conocer a la sustancia sería preciso conocerla con independencia de sus accidentes. Pero una sustancia abstraída de sus accidentes resulta por completo incognoscible: es el supuesto soporte, necesariamente desconocido, de las cualidades que se nos dan a los sentidos. Esta es precisamente la tesis que Locke enuncia de manera explícita en el pasaje citado.

Pero las dos consecuencias antedichas no sólo no se siguen, en rigor, de la distinción entre "lo que no está en un sujeto" y "lo que está en un sujeto", sino que son en sí mismas afirmaciones falsas. El propio Leibniz lo enseña expresamente.

En primer lugar, la distinción entre el modo de ser de la sustancia y el modo de ser del accidente no equivale en absoluto a afirmar que el primero puede darse realmente sin el segundo. Lo prueba una razón de índole ontológica: una sustancia sin accidentes es un imposible metafísico. Leibniz ha afirmado esta verdad de varias maneras: un ser sin cualidades ni siquiera sería un ser (cf. *Monadología*, § 8); toda sustancia tiene un "accidente principal" sin el cual no puede existir; "la sustancia y el accidente se necesitan mutuamente" (cf. *Observaciones críticas sobre la parte general de los Principios cartesianos*, art. 51 y 53, GP IV, 364). La sustancia es justamente el soporte de los accidentes en el sentido de que, por una parte, no tendría ser alguno si en ella no inhiere su accidente principal o necesario; y, por otra, no podría subsistir si en ella no se dan también un cierto número, que puede ciertamente variar, de otros accidentes secundarios o contingentes.

En segundo lugar, la afirmación de Locke según la cual la sustancia, como soporte de los accidentes, es en sí misma desconocida, equivale, si se mira bien, a sostener que no conocemos nada de la sustancia si sólo conocemos sus accidentes. Pero es claro que esta aseveración se basa en el error de suponer que, para conocer un ser, es preciso conocer algo distinto de las propiedades que conocemos de él. El propio Leibniz ha reprochado expresamente a Locke el incurrir en esta confusión: "Al distinguir dos cosas en la sustancia, a saber, los atributos o predicados y el sujeto común de dichos predicados, no hay que extrañarse de que no podamos concebir nada en particular sobre dicho sujeto. Así tiene que ser, puesto que de antemano ya se han separado todos los atributos, mediante los cuales se podría captar algún detalle. Así, pues, pedir en ese puro *sujeto en general* algo más de lo que haga falta para concebir que es una misma cosa (por ejemplo, que entiende y que quiere, que imagina y que razona) es pedir un imposible y contradecir su misma suposición, que consiste en haber hecho abstracción y haber concebido separadamente al sujeto y a sus cuali-

dades o accidentes" (*Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, Libro II, cap. XXIII, § 2, GP V, 202)[4].

A la vista de estas consideraciones, no extraña la declaración que Leibniz pone en boca del personaje de los *Nuevos ensayos* (Libro II, cap. XII, § 6, GP V, 133) que lo representa frente a Locke: "La idea de sustancia no es tan oscura como parece".

2. ¿QUÉ ES LA SUSTANCIA?

Tanto la descripción aristotélica de la sustancia antes reseñada ("lo que no está en un sujeto y no se dice de un sujeto") como la equivalente fórmula en que Leibniz la recoge ("ser sujeto de atribución de predicados que no es posible atribuir, a su vez, a otro sujeto") son consideradas por Leibniz, según ha quedado dicho, como meras definiciones nominales. ¿Cuál es entonces la definición real de la sustancia individual?

Conviene reparar nuevamente en algo que antes sólo se señaló de pasada. Se trata de que las dos relaciones de que se sirve Aristóteles para definir la sustancia individual: la relación de no estar en un sujeto y la relación consistente en no decirse de un sujeto, son subsumidas por Leibniz, en la fórmula equivalente que propone, bajo una sola: la relación lógica entre el sujeto y los predicados que le convienen. Ahora hay que añadir expresamente que esta relación, a su vez, es considerada por el filósofo tudesco como un caso particular de la más general relación de *inesse*. Y es justamente la consideración de la naturaleza de esta relación, en especial de la que en este caso concierne, lo que permite a Leibniz proponer una definición real —y, en verdad, sumamente novedosa— de la sustancia en sentido propio.

4. Vid. R. GROSSMANN, *The Categorial Structure of the World.* Bloomington, Indiana University Press, 1983, Part II, chap. 1, I, 22, pp. 55-56.

1. *Naturaleza y clases de la relación de "inesse"*—. Por relación de *inesse*, esto es, de estar incluido (*includi*) o estar contenido (*contineri*), entiende Leibniz una relación asimétrica o irreversible entre dos entidades, una de las cuales llámase *inexistens*, *contentum*, *ingrediens*, *constitutivum* o *componens*, y la otra, *continens* o *constitutum*, que se da cuando, puesta la última entidad, está puesta también inmediatamente la primera. "Decimos que algo *está en* un lugar o es *ingrediente* de algo," —se lee en el breve tratado *Principios metafísicos de la matemática* (GM VII, 19)— "si, dado esto, se entiende inmediatamente que por eso mismo está dado aquello, sin que haya que recurrir a inferencias" (*Inesse alicui loco dicimus vel alicujus ingrediens esse, quod aliquo posito, eo ipso immediata poni intelligitur, ita scilicet ut nullis opus sit consequentiis*). (Otras definiciones se encuentran, por ejemplo, en escritos sobre el cálculo lógico: cf. GP VII, 228-229, 237).

El ingrediente o constitutivo de algo es, pues, lo que Leibniz llama un requisito inmediato (*requisitum inmediatum*) de este algo. Por requisito, en efecto, entiende el filósofo —según la definición contenida en su temprano escrito *Demostración de las proposiciones primarias* (A VI, II, 483)— "aquello que, si no es dado, la cosa no existe" (*Requisitum est quo non posito res non est*). A tenor del diverso conocimiento que de ellos tenemos, los requisitos son de dos clases: "Algunos requisitos de las cosas" —informa Leibniz en un fragmento sobre lógica— "son mediatos, los cuales han de ser investigados mediante el razonamiento, como las causas; otros son inmediatos, como las partes, los límites y, en general, aquellas cosas que están en (*insunt*) una cosa"[5]. Lo que está en (*inest*) algo, o sea, el requisito inmediato, es, por tanto, una condición necesaria de ese algo conocida por evidencia inmediata. "*A* es requisito inmediato de este *B*," —se lee en un apunte del filósofo sobre definiciones matemáticas (C 547)— "si esta proposición: Si *A* no existe, *B* no existe, no puede demostrarse, o sea, es conocida por sí misma".

5. En G. W. LEIBNIZ, *Fragmente zur Logik*, hrsg. und übersetzt von Franz Schmidt, Berlin, Akademie Verlag, 1960, p. 481.

La relación de *inesse* se verifica, según Leibniz, en muchos ámbitos. Así lo declara e ilustra, por ejemplo, en un escrito lógico (GP VII, 244): "Decimos que la noción del género *está en* (*inest*) la noción de la especie, que los individuos de la especie están en los individuos del género; que la parte en el todo, y aun lo indivisible en el continuo, como el punto en la línea, aunque el punto no sea parte de la línea. Así, la noción de afección o de predicado está en la noción del sujeto. Y en general esta consideración se extiende amplísimamente".

A pesar del vasto alcance otorgado por el filósofo a la relación de *inesse*, este mismo pasaje nos autoriza acaso a reducir a dos los géneros principales de esta relación.

El primer género lo conforma la relación de *inesse* que cabría llamar "heterogénea", a tenor de la índole genéricamente distinta de los extremos relacionados. Y acaso la especie principal de este género sea la relación citada por el propio Leibniz: la que se da entre lo indivisible, como el punto, y el continuo, como la línea, que es siempre divisible. "Se supone" —se lee en unas notas redactadas por Leibniz tras una conversación con Fardella— "que un punto no es una parte que constituya una línea, sino más bien algo heterogéneo, que, sin embargo, se requiere necesariamente para que la línea exista y sea entendida"[6].

El segundo género abarca las distintas especies de la relación de *inesse* que, paralelamente, puede denominarse "homogénea". Las dos especies capitales de este género son la relación entre cantidades y la relación entre conceptos. El ejemplo principal de la primera es la relación entre la parte y el todo. En el ya citado tratado sobre los *Principios metafísicos de la matemática* (GM VII, 19) escribe Leibniz, en efecto: "Lo que está en algo homogéneo con ello se llama *parte*, y aquello en que está se llama *todo*. En otras palabras, parte es un ingrediente homogéneo".

6. En *Nouvelles lettres et opuscules inédits de Leibniz*, ed. par Louis Alexandre Foucher de Careil. Paris, Auguste Duran, 1857 (reimpresión: Hildesheim, Georg Olms, 1971), p. 320.

La relación de *inesse* entre conceptos abarca, al menos, tres especies, según se desprende del pasaje de Leibniz que utilizamos como guía. Son las siguientes:

a) *La relación de extensión entre la especie y el género*. Se puede enunciar de este modo: La extensión de la especie está en (*inest*) la extensión del género. Quiere esto decir que, dada la extensión del género, está dada igualmente, y de modo inmediato, la extensión de la especie: así, por ejemplo, los individuos de las especie "hombre" están entre los individuos del género "animal".

b) *La relación de intensión entre el género y la especie*. Cabe enunciarla así: La intensión del género está en (*inest*) la intensión de la especie. Es decir, las notas que constituyen la intensión del género son requisitos inmediatos de la intensión de la especie: la intensión del género "animal" está inmediatamente comprendida, en efecto, en la intensión de la especie "hombre", esto es, del "animal racional".

A estas dos relaciones entre los conceptos de género y especie se refiere Leibniz en un pasaje de sus *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* (Libro IV, cap. XVII, § 8, GP V, 469): "Al decir "todo hombre es animal", quiero decir que todos los hombres están comprendidos en todos los animales, pero al mismo tiempo entiendo que la idea de animal está comprendida en la idea de hombre. El animal engloba más individuos que el hombre, pero el hombre incluye más ideas o formalidades; el uno posee más ejemplos, el otro tiene más grados de realidad; el uno tiene más extensión, el otro tiene más intensión".

c) *La relación de predicación del atributo al sujeto*. En el pasaje que nos sirve de referencia Leibniz la formula así: "La noción de afección o de predicado está en la noción del sujeto" (*Notio affectionis seu praedicati inest in notione subjecti*). Esto significa, pues, que, si está dado el sujeto de una proposición, está dado también inmediatamente, esto es, por el análisis de la noción del sujeto, el predicado que se le atribuye con verdad. El predicado es, pues, un requisito inmediato de la noción del sujeto. Pero esta peculiar relación merece una consideración más detenida, pues en

ella precisamente se apoya Leibniz para lograr una definición real de la sustancia.

2. *El principio: "Omne praedicatum inest subjecto".*— Adviértase ante todo que la relación de predicación del atributo al sujeto es una relación de *inesse* entre conceptos distinta de la relación de intensión entre el género y la especie. De ahí que, para entenderla correctamente, sea necesario: primero, que el "sujeto" de atribución se tome no sólo en sentido universal, sino también en sentido particular o individual; segundo: que por "atributo" o "predicado" no se entienda exclusivamente los conceptos genéricos o específicos que se dicen de un sujeto.

A este respecto, en efecto, es necesario reparar en que, según Leibniz, los predicados que se atribuyen a un sujeto pueden ser de dos clases (cf. la carta a Arnauld del 14 de julio de 1686, GP II, 52-54).

La primera clase la integran todos aquellos predicados que convienen *necesariamente* al sujeto, es decir, todos aquellos que se atribuyen al sujeto por razón de su esencia, es decir, por razón de la especie a la que pertenece. Son, pues, los predicados que corresponden al sujeto *sub ratione generalitatis seu esentiae,* de tal manera que si el sujeto careciera de ellos, dejaría de ser lo que es, la clase o especie de cosa que es. En terminología clásica cabría decir que tales predicados son el género, la especie y la diferencia, que convienen necesariamente al sujeto por formar parte de su definición o por expresarla, así como también el propio, que, aunque no está incluido en la definición del sujeto, le conviene necesariamente.

La segunda clase de predicados son todos aquellos que convienen *contingentemente* al sujeto, es decir, todos aquellos que corresponden al sujeto en razón de su existencia, o, si se quiere, de su individualidad. Son, por tanto, los predicados que determinan la *ratio generalitatis ad individuum,* de modo tal que si el sujeto fuera privado de ellos, cesaría de ser el que es, el individuo que es. En

términos tradicionales se puede afirmar que tales predicados son los accidentes predicables que no se tienen en común.

No es extraño que, atendiendo a las exigencias antedichas, haya formulado Leibniz esta peculiar relación de *inesse* entre el predicado y el sujeto bajo la forma de un principio universal: *Omne praedicatum inest subjecto*. La explicación de su sentido no deja, en efecto, lugar a dudas: "Siempre, en toda proposición afirmativa verdadera, necesaria o contingente, universal o singular, la noción del predicado está comprendida, en cierta manera, en la del sujeto: *praedicatum inest subjecto*, y si no es así, no sé lo que es la verdad" (Carta a Arnauld del 14 de julio de 1686, GP II, 56).

Es de notar que, según este pasaje, el principio en cuestión no sólo es tenido por Leibniz como verdadero, sino como expresión misma de la verdad. La razón de ello parece que no puede ser otra que esta. La verdad de una proposición en la que un predicado se atribuye a un sujeto consiste en el acuerdo de lo que la proposición enuncia con la realidad de las cosas. Pero semejante conveniencia sólo puede fundarse en la naturaleza de la cosa juzgada, esto es, en lo que funge de sujeto de la proposición. Y esto es exactamente lo que enuncia el principio que examinamos: el predicado que se atribuye con verdad a un sujeto o bien es idéntico al sujeto o bien está contenido en él de alguna forma. "Consta que toda predicación verdadera" —escribe Leibniz en su *Discurso de metafísica*, § 8 (GP IV, 433)— "tiene algún fundamento en la naturaleza de las cosas, y cuando una proposición no es idéntica, es decir, cuando el predicado no está comprendido expresamente en el sujeto, tiene que estar comprendido en él virtualmente, y esto es lo que los filósofos llaman *in-esse*, diciendo que el predicado está en el sujeto".

Aunque Leibniz no siempre mantuvo la misma opinión al respecto, en el transcurso de sus meditaciones terminó por hacer equivalente este principio con una de las formulaciones de que es susceptible el principio de razón suficiente, según enseña claramente este pasaje de un escrito sobre la característica universal (GP VII, 199): "De toda verdad (que no es inmediata o idéntica) puede darse razón, esto es, la noción del predicado está siempre en la noción de su sujeto bien expresa bien implícitamente" (*Omnis veri-*

tatis, quae inmediata sive identica non est, reddi posse rationem, hoc est, notionem praedicati semper notioni sui subiecti vel expresse vel implicite inesse).

3. *La sustancia individual es un ente cuya noción es completa*.— El principio *Omne praedicatum inest subjecto* ilumina plenamente el sentido de los términos de la definición nominal de la sustancia propuesta por Leibniz. Pues es manifiesto a su luz que aquello que, en una proposición afirmativa verdadera, únicamente puede ser sujeto de atribución de predicados, y nunca, a su vez, predicado de un sujeto, es un ser tal cuya noción da cuenta y razón de todos sus predicados. Por el contrario, lo que en una proposición afirmativa verdadera funge como predicado es un ente tal en cuya noción no se hayan incluidos los otros atributos que igualmente se dicen del sujeto.

Pero ser un ente tal cuya noción fundamenta y contiene todos los predicados que quepa atribuirle, es lo propio de la realidad primordial y completa que llamamos sustancia. En ello consiste, en efecto, el carácter subsistente y fundante de la sustancia. "Siendo esto así," —declara Leibniz— "podemos decir que la naturaleza de una sustancia individual o de un ente completo es tener una noción tan cumplida, que sea suficiente para comprender y hacer deducir de ella todos los predicados del sujeto a quien esa noción se atribuye" (*Discurso de metafísica*, § 8, GP IV, 433). Igualmente, ser un ente tal cuya noción no incluye los otros predicados que cabe atribuir a un sujeto, es lo propio de la realidad secundaria e incompleta del accidente, de aquello que no puede darse más que en otro: "En cambio, el accidente es un ente cuya noción no encierra todo lo que se puede atribuir al sujeto a quien se atribuye esa noción. Así, la cualidad de rey que pertenece a Alejandro Magno, haciendo abstracción del sujeto, no está determinada a un individuo y no encierra las demás cualidades del mismo sujeto ni todo lo que la noción de este príncipe comprende" (*Ibidem*).

La sustancia individual se define, pues, por su equivalencia perfecta con la idea de noción completa (*notio completa*), o sea, de la noción que encierra todos los predicados del sujeto al que se atri-

buye tal noción[7]. Sirvan las siguientes palabras de Leibniz, tomadas de un escrito sobre la naturaleza de la verdad (C 403), como abreviatura del razonamiento que ha conducido al filósofo a semejante conclusión: "Si una noción es completa, o sea, tal que a partir de ella pueda darse razón de todos los predicados del mismo sujeto al cual puede atribuirse esa noción, será la noción de una sustancia individual, y viceversa. Pues la sustancia individual es un sujeto que no inhiere en otro sujeto, mientras otros inhieren en él, de suerte que todos los predicados de un mismo sujeto son todos los predicados de la misma sustancia individual; de ellos, por tanto, puede darse razón a partir de la noción de la sustancia individual y sólo a partir de ella".

Conviene notar que esta definición de la sustancia individual es efectivamente una definición real. El único requisito exigido para ello es, según la doctrina de Leibniz, que la idea de la cosa definida no encierre contradicción, esto es, que la cosa sea apta para existir *a parte rei*. Y esta condición la cumple con creces la antedicha definición: la noción de sustancia, cuyo carácter completo exige todos los predicados que le convienen, da a conocer por ello mismo su posibilidad lógica, pues excluye necesariamente que entre los predicados que la integran haya contradicción.

3. ¿CUÁL ES EL ATRIBUTO PRINCIPAL DE LA SUSTANCIA?

La discusión sobre el verdadero sentido de la voz "sustancia" ha puesto de relieve no sólo que la sustancia no puede existir sin accidentes, sino también que la sustancia sólo nos es conocida a través de los accidentes que inhieren en ella, particularmente a través del accidente necesario propio de cada sustancia. Semejante accidente,

7. No es lo mismo "noción completa" (*notio completa*) que "noción plena" (*notio plena*). Leibniz las distingue así: "La *noción plena* comprende todos los predicados de la cosa, por ejemplo, del calor; la *noción completa*, todos los predicados del sujeto, v. gr., de esto caliente. En las sustancias individuales coinciden" (Carta a Arnauld del 14 de julio de 1686, GP II, 49).

que Leibniz, siguiendo a Descartes, llama "atributo principal" (*attributum principale*), constituye, en efecto, la esencia de la sustancia en cuestión y es el sustrato de todos los otros accidentes. ¿Cuál es entonces, a juicio de Leibniz, el accidente que representa el atributo principal de la sustancia?

En la búsqueda de una respuesta a esta cuestión, Leibniz toma como punto de partida la célebre tesis defendida al respecto por Descartes. Como es sabido, el filósofo francés se sirve de la doctrina según la cual cada sustancia tiene un atributo principal, para distinguir dos géneros de sustancias: la espiritual y la material. "A cada sustancia" —escribe— "le corresponde un atributo principal, como a la mente el pensamiento, y al cuerpo la extensión" (*Principios de filosofía*, I, 53). Desde muy pronto en su reflexión filosófica, Leibniz encuentra insatisfactoria esta solución. Y las razones que le mueven a su rechazo le llevan, por lo demás, al descubrimiento de lo que considera el verdadero atributo principal de toda sustancia.

1. *La naturaleza del cuerpo no consiste en la sola extensión*.— Dos son acaso las razones básicas en que apoya Descartes su conocida afirmación según la cual la naturaleza del cuerpo consiste sólo en la extensión. La primera es que todas las otras cualidades que podemos predicar de los cuerpos suponen precisamente este atributo y no son sino un modo de la cosa extensa (cf. *Principios de filosofía*, I, 53). La segunda razón es que la extensión es objetiva, esto es, condición necesaria del cuerpo, mientras que accidentes tales como el peso, la dureza o el color son subjetivos, ya que pueden suprimirse del cuerpo sin que el cuerpo mismo desaparezca (cf. *op. cit*., II, 4).

Leibniz opone serias objeciones a este parecer cartesiano. Las tres siguientes son acaso las principales:

a) La noción de extensión no es una noción originaria, sino derivada, o sea, resoluble en otras. En la carta a Burcher de Volder del 24 de marzo de 1699 (GP II, 169-170) escribe, en efecto, Leibniz que la extensión "se resuelve en la pluralidad, en la con-

tinuidad y en la coexistencia o existencia de las partes en un mismo tiempo. La pluralidad está contenida también en el número; la continuidad, también en el tiempo y el movimiento, pero la coexistencia se da en lo solo extenso". Si, pues, la extensión supone otros atributos, es claro que ella no puede ser el atributo fundamental del cuerpo.

b) La noción de extensión no es una noción absoluta, sino relativa, esto es, incompleta. Afirma Leibniz: "La extensión, cuya noción es relativa, exige algo que se extienda o se continúe, como en la leche la blancura, y en el cuerpo lo que forma su esencia; la repetición de ese algo (sea lo que sea) es la extensión" (*Observaciones críticas sobre la parte general de los Principios cartesianos*, art. 53, GP IV, 364). Así, pues, si la extensión requiere algo para darse, es entonces evidente que no puede constituir el atributo básico del cuerpo. Claramente lo señala el filósofo en la carta a de Volder antes citada: "Esta continuidad por sí (la extensión no es, en verdad, otra cosa que la continuidad simultánea) no completa más la sustancia que la multitud o el número, en los que es necesario algo que se numere, que se repita, que se continúe".

A estas dos objeciones de índole lógica se refiere Leibniz globalmente en un escrito de 1702 dedicado al examen de la física de Descartes (GP IV, 394): "Y por eso los que admitieron la extensión como un atributo absoluto y primitivo en los cuerpos, como algo indefinible y *arretón*, han incurrido en un análisis defectuoso y, en realidad, se han refugiado en las cualidades ocultas que, por otra parte, tanto desdeñan, como si la extensión fuera algo que no se puede explicar".

c) "Si la esencia del cuerpo" —escribe Leibniz en una carta al editor del *Journal des Savants* de junio de 1691 (GP IV, 464)— "consistiera en la extensión, esta extensión sola debería bastar para dar razón de todas las afecciones del cuerpo. Pero esto no es así". Según Leibniz, en efecto, con la extensión sola no se pueden explicar las leyes naturales del movimiento y del choque de los cuerpos. La demostración de esta tesis forma parte propiamente de la ciencia de la dinámica, y a su desarrollo ha dedicado Leibniz varios escritos, entre ellos la *Breve demostración del memorable error de*

Descartes (GM VI, 117-119), del que ofrece una versión en el § 17 del *Discurso de metafísica* (GP IV, 442-444). Para el propósito presente, no es menester entrar en el detalle de la argumentación física de Leibniz, sino señalar tan sólo la consecuencia metafísica que de la tesis enunciada se sigue: puesto que la extensión es insuficiente para explicar todas las propiedades corpóreas, la extensión no puede conformar la esencia del cuerpo.

No es por ello extraño que, a los ojos de Leibniz, el mecanicismo, esto es, el intento de explicar la inmensa variedad de los cuerpos recurriendo a diferencias de lugar, magnitud y figura, sólo puede ser una explicación provisional: "Ya advertí antes" —escribe en su citado examen de la física cartesiana (GP IV, 398)— "que, cuando decimos que todas las cosas de la naturaleza deben explicarse mecánicamente, debían exceptuarse las razones mismas de las leyes del movimiento, esto es, los principios del mecanismo que no se obtienen por consideraciones de orden matemático y mediante la imaginación del sujeto, sino que deben ser deducidos de una fuente metafísica".

2. *La esencia del alma no consiste en el pensamiento*.— Una parece ser la razón principal en que se basa Descartes para afirmar que la esencia del alma consiste en el pensar. La razón estriba en que todas las otras propiedades que cabe atribuir al alma, como la imaginación, la sensación o la voluntad, suponen justamente el pensamiento y no son otra cosa que modos del pensar (cf. *Principios de filosofía*, I, 53).

Tampoco Leibniz considera correcta esta afirmación cartesiana, que rechaza apoyándose en al menos dos razones:

a) La noción de pensamiento no es una noción clara. Es sabido que Descartes sostuvo que la naturaleza del espíritu humano se conoce más fácilmente que la del cuerpo (cf. *Meditaciones metafísicas*, II). Frente a ello, Malebranche señala "que no tenemos una *idea clara* de nuestra alma, sino solamente *conciencia* o sentimiento interior; que, de este modo, la conocemos mucho más imperfectamente que conocemos la extensión" (*Aclaraciones sobre la*

Investigación de la verdad, XI). Leibniz acepta en este punto expresamente el parecer de Malebranche: "No me extraña" —escribe en las *Observaciones críticas sobre la parte general de los Principios cartesianos*, art. 54 (GP IV, 365)— "que el autor de la *Investigación de la verdad* (a quien debemos consideraciones muy notables) haya observado que los cartesianos no han aportado ninguna noción distinta de pensamiento, por lo que tampoco hay que extrañarse de que ellos mismos no sepan claramente qué se contiene en esta noción". Si, pues, el pensamiento es una noción oscura, resulta injustificado considerarlo como el atributo principal de la mente.

b) En cualquier caso, la noción de pensamiento es una noción relativa, o sea, incompleta. En unas notas de 1676 sobre un libro de Simon Foucher (A VI, III, 326), escribe Leibniz: "El autor tiene razón al decir que el pensamiento no es la esencia del alma. Pues el pensamiento es una acción, y puesto que un pensamiento sucede a otro, es menester que lo que permanezca durante este cambio sea más bien la esencia del alma, puesto que permanece siempre la misma". A fuer de noción incompleta, el pensamiento no puede constituir, por tanto, el atributo básico del espíritu.

3. *La esencia de la sustancia consiste en la fuerza de obrar*.— De los análisis de Leibniz que se acaban de reseñar se extrae inmediatamente una consecuencia negativa: con la apelación a la extensión y al pensamiento como atributos principales del cuerpo y del espíritu respectivamente, Descartes no ha justificado la distinción de dos géneros de sustancias. En las citadas *Observaciones críticas sobre la parte general de los Principios cartesianos*, art. 52 (GP IV, 364), avanza Leibniz esta conclusión, bien que dubitativamente: "Admito que cada sustancia tiene un atributo principal que expresa su esencia, pero no sé si con esas pocas palabras pueden explicarse, si se trata de la sustancia singular, los géneros de las sustancias, tal como se explican otras cosas por medio de definiciones". Pero en la carta a Malebranche con fecha del 22 de junio de 1679 (GP I, 332) lo afirma con toda rotundidad: "La distinción del alma y del cuerpo no está todavía probada enteramente. Pues,

dado que vos declaráis que no concebimos distintamente lo que es el pensamiento, no basta que podamos dudar de la existencia de la extensión (es decir, de lo que concebimos distintamente) sin poder dudar del pensamiento; esto, digo yo, no basta para concluir hasta dónde alcanza la distinción de lo que es extenso y de lo que piensa, porque se puede decir que es acaso nuestra ignorancia lo que los distingue, y que el pensamiento encierra la extensión de una manera que nos es desconocida".

Sin embargo, de las consideraciones anteriores también se puede sacar una consecuencia positiva. En efecto, a tenor de las razones de Leibniz examinadas, tanto la extensión como el pensamiento, por ser atributos relativos, no son sino modificaciones o afecciones sujetas al cambio: al cambio local, al de la figura o al de la extensión, en el caso de los cuerpos, y al cambio de los pensamientos, en el caso del alma. Pero tanto unas como otras modificaciones han de serlo de un atributo más absoluto, esto es, de un atributo que persista durante el cambio. Ahora bien, el atributo permanente del que procede el cambio no es sino la *fuerza*: "No hemos de buscar otra noción de poder o de fuerza que la del atributo del cual surge el cambio, cuyo sujeto es la sustancia misma" (Carta a de Volder del 24 de marzo de 1699, GP II, 170). Por tanto, la fuerza o el poder es el atributo principal de la sustancia: "Digo" —declara solemnemente el filósofo en su escrito *La reforma de la filosofía primera y la noción de sustancia* (GP IV, 470)— "que esta potencia de actuar es inherente a toda sustancia y que de ella siempre nace alguna acción; de modo tal que la propia sustancia corpórea (lo mismo que la sustancia espiritual) jamás cesa de actuar". "La esencia de las sustancias" —escribe Leibniz en las notas antes citadas sobre un escrito de Foucher (A VI, III, 326)— "consiste en la fuerza primitiva de obrar, o en la ley de la serie de los cambios".

Lo que Leibniz entiende por fuerza o poder no se deja cobijar bien en la clásica distinción aristotélica entre potencia y acto. No es, en verdad, mera potencia o facultad, esto es, posibilidad próxima de actuar que necesita de un acicate externo para pasar al acto, porque la fuerza de que habla Leibniz envuelve en sí misma cierto

acto: es entelequia, por utilizar la expresión aristotélica empleada por el filósofo. No es tampoco, sin embargo, acto propiamente dicho, porque aunque esta fuerza actúa por sí misma, sólo realiza la acción que pretende si desaparecen los obstáculos que lo impiden. La fuerza a la que se refiere Leibniz, es, pues, algo intermedio entre la potencia de actuar y la acción misma. "La fuerza activa, como suele llamarse también de modo absoluto a la fuerza," —escribe el filósofo en el escrito de 1702 sobre la física cartesiana (GP IV, 395)— "no debe ser concebida como la potencia simple, según el uso de las escuelas, o sea, como la receptividad de la acción, sino que envuelve un conato o tendencia a la acción de modo tal que la acción se sigue si algo no lo impide. Y en esto consiste propiamente la *enteléjeia*, poco entendida en las escuelas, pues tal potencia envuelve el acto y no persiste como mera facultad, aunque no siempre proceda íntegramente a la acción a que tiende, esto es, siempre que se le opone un impedimento". (Cf. también *La reforma de la filosofía primera y la noción de sustancia*, GP IV, 469).

4. *Sustancia es un ser capaz de acción*.— Por ser el atributo principal de la sustancia, la fuerza o el poder de obrar conviene a todo lo sustancial con necesidad absoluta. Leibniz lo ha dejado dicho con extraordinaria claridad en la varias veces citada carta a de Volder del 24 de marzo de 1699 (GP II, 169): "De innumerables modos podía constituirse el sistema de las cosas, pero prevaleció el que resultaba con mayor razón. Con todo, la actividad de la sustancia es más bien de necesidad metafísica" (*Innumerabilibus modis poterat constitui systema rerum, sed prevaluit, quod majore ratione nitebatur. Substantiae tamen activitas magis est metaphysicae necessitatis*).

Es entonces legítimo proponer otra definición real de la sustancia —enteramente compatible, por lo demás, con la que la caracteriza como un ente cuya noción es completa— que tenga en cuenta de manera expresa este su carácter esencial. Como enseña el propio Leibniz, "la noción de *fuerza*, o sea, potencia (que los alemanes llaman *Kraft* y los franceses *force*) —a cuya explicación he dedicado la ciencia especial de la dinámica— arroja muchísima luz

para entender la verdadera *noción de sustancia*" (*La reforma de la filosofía primera y la noción de sustancia*, GP IV, 469).

La fórmula acaso más breve y precisa de esta nueva definición es la que ofrece Leibniz al comienzo mismo de sus *Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en razón* (GP VI, 598): "La sustancia es un ser capaz de acción" (*La substance est un être capable d'action*). Las nociones de "sustancia" y "agente" son, pues, para Leibniz, coextensivas: "Lo que no obra no merece el nombre de sustancia", escribe el filósofo en el § 393 de su *Teodicea* (GP VI, 350). Y todavía más explícitamente, en el breve tratado de 1698 titulado *Sobre la naturaleza misma*, § 9 (GP IV, 509), se lee: "En la medida en que creo haber entendido la noción de acción, pienso que de ella se sigue y por ella se afianza el muy tradicional principio de la filosofía: *las acciones son de los sujetos individuales* (*actiones sunt suppositorum*). Pienso que ello es tan verdadero como también su recíproco, a saber, que no sólo todo lo que actúa es sustancia singular, sino también que toda sustancia singular actúa ininterrumpidamente".

Obsérvese que esta interpretación de la sustancia marca nítidamente desde el inicio la diferencia que separa la metafísica leibniziana de las concepciones ontológicas de Malebranche y de Espinosa. Ambos filósofos, en efecto, a pesar de sus muy radicales diferencias, coinciden en atribuir únicamente a Dios el poder efectivo de obrar (cf. *Sobre la naturaleza misma*, § 15, GP IV, 515). Por lo demás, Leibniz consideró que este modo suyo de entender la sustancia como ser capaz de obrar constituye el fundamento primero de la metafísica, pues se trata de una "noción tan fecunda que de ella se siguen las verdades primeras, incluso respecto de Dios y los espíritus y la naturaleza de los cuerpos" (*La reforma de la filosofía primera y la noción de sustancia*, GP IV, 469).

4. ¿QUÉ SIGNIFICA SIMPLE?

A la exposición de la idea de sustancia es menester añadir ahora la aclaración del sentido en que, según Leibniz, es la mónada una sustancia simple. Porque, en efecto, el vocablo "simple" tiene diversas significaciones.

Conviene empezar por advertir que Leibniz no entiende el adjetivo "simple" como una determinación *cualitativa*. Simple no se opone, en modo alguno, según nuestro filósofo, a complejo. Así lo declara expresamente, en el caso de la simplicidad propia de la mónada, en los *Principios de la naturaleza y de la gracia*, § 2 (GP VI, 598): "Porque la simplicidad de la sustancia no es obstáculo a la multiplicidad de las modificaciones, que deben hallarse juntas en la misma sustancia simple y deben consistir en la variedad de las relaciones con las cosas que están fuera. Es como un *centro* o punto que, aunque simple, acoge una infinidad de ángulos, formados por las líneas que en él concurren".

En tanto que determinación *cuantitativa*, "simple" puede tomarse, ante todo, en sentido negativo. En este caso significa: "sin partes", según informa Leibniz al comienzo mismo de la *Monadología* (§ 1, GP VI, 607). Esta manifestación equivale, a su vez, a sostener que lo simple en esta acepción es algo *inextenso* (pues ser extenso es justamente tener *partes extra partes*), *carente de figura* (ya que no hay disposición de las partes donde no hay partes) e *indivisible* (dado que no cabe partir lo que carece de partes). Son estas, en efecto, consecuencias que el mismo Leibniz hace constar explícitamente (*Monadología*, § 3, GP VI, 607): "Donde no hay partes, no hay ni extensión, ni figura, ni divisibilidad posibles".

Considerada en sentido positivo, la carencia de partes, la indivisión, es justamente la unidad. Simplicidad equivale, pues, propia y radicalmente, a unidad. "Uno no significa otra cosa que ente indiviso" (*Unum enim nihil aliud significat quam ens indivisum*), había escrito ya Tomás de Aquino en su *Summa theologiae*, 1, q. 11, a.

1[8]. Pero, nuevamente, la voz "unidad" se dice de varias maneras. Leibniz parece clasificar estos varios sentidos de "uno" sirviéndose de dos criterios.

Si se atiende, por un lado, al modo de la indivisión, se distingue lo que cabría llamar la unidad *fáctica*, es decir, aquella que de hecho no tiene partes, de la unidad que podemos denominar *apodíctica*, esto es, aquella que necesariamente carece de partes. La primera es, en realidad, una unidad *aparente*, porque, aunque de hecho no tiene partes, no hay razones esenciales que impidan que pueda tenerlas, dejando así de ser unidad. La segunda, en cambio, es una unidad *verdadera*.

Si se tiene en cuenta, por otro lado, la región ontológica a la que pertenece la unidad, cabe hablar entonces de unidades *reales*, o sea, pertenecientes al ámbito de lo concreto y lo actual, y de unidades *ideales* o *de razón*, que forman parte, por el contario, del mundo de lo abstracto y lo posible.

Puestos en relación ambos criterios, aparecen tres tipos capitales de unidad[9]:

1. *La unidad fáctica o aparente perteneciente al ámbito de lo real*. Tal es la unidad propia de los *átomos de materia*, también llamados *puntos físicos*. Los filósofos atomistas —Demócrito en la Antigüedad, Gassendi o Cordemoy en tiempos modernos—, que defienden la existencia de átomos como constitutivos últimos de la

---

8. Con inmejorable claridad escribió Balmes en su *Filosofía fundamental* (Libro IX, cap. XI, 72): "La simplicidad se opone a la composición, de suerte que la idea de simplicidad excluye esencialmente la de composición; y como en esta última se comprende un *número* de cosas distintas que se reúnen para formar un todo, resulta que la idea de simplicidad excluye esencialmente la de número de cosas reunidas para formar un todo; luego lo simple es propiamente uno, y hay verdadera simplicidad en una substancia cuando ella no es un conjunto de substancias".

9. Para los fines actuales, prescindo de *la unidad fáctica o aparente perteneciente al ámbito de lo ideal*, que es la unidad que Leibniz terminó atribuyendo a los *cuerpos*, según se hace manifiesto en sus últimos escritos: "El cuerpo" —se lee en la *Conversación de Filareto y Aristo* (GP VI, 586)— "no tiene unidad verdadera; no es más que un *agregado*, que la escuela llama *un puro accidente*, una reunión como un rebaño; su unidad proviene únicamente de nuestra percepción. Es un *ente de razón* o, más bien, *de imaginación*, un *fenómeno*".

materia, incurren, según Leibniz, en contradicción al afirmar que tales unidades empíricas son materiales y, a la vez, verdaderamente indivisibles. "Un ser material" —escribe el filósofo en su *Nuevo sistema de la naturaleza*, § 3, GP IV, 478— "no puede ser, a un mismo tiempo, material y perfectamente indivisible o provisto de verdadera unidad".

2. *La unidad apodíctica o verdadera perteneciente al ámbito de lo ideal*. Tal es, en efecto, la unidad propia de los *puntos matemáticos*, que son unidades geométricas exactas, esto es, auténticamente indivisibles, pero son sólo unidades de razón o *modales*, según las califica Leibniz.

3. *La unidad apodíctica o verdadera perteneciente al ámbito de lo real*. Tal es la unidad de los llamados *átomos formales*, *átomos de sustancia* o *puntos metafísicos*. Únicamente en esta acepción, esto es, como unidad metafísica, puede decirse positivamente de la mónada que es sustancia simple. Leibniz lo declara paladinamente en la obra citada (GP IV, 483): "Los puntos físicos son indivisibles sólo en apariencia; los puntos matemáticos son exactos, pero son solamente modalidades; sólo los puntos metafísicos o de sustancia —constituidos por las formas o almas— son exactos y además reales".

Es sin duda difícil entender adecuadamente la simplicidad o unidad que es propia de la mónada. De ahí que Leibniz proponga en ocasiones concebir esta unidad verdadera y real mediante la comparación con nuestro propio yo: también él es, en efecto, auténticamente indivisible e indubitablemente existente. "Mediante el alma o la forma," —escribe el filósofo en el lugar ya citado— "hay una verdadera unidad que responde a lo que llamamos en nosotros el yo".

5. ¿CUÁLES SON LAS NOTAS ESENCIALES DE LA MÓNADA?

A la luz tanto de la idea que se formó Leibniz de la sustancia cuanto del sentido en que, según el filósofo, cabe atribuir la sim-

plicidad a lo sustancial, se descubren varias notas esenciales de la mónada o sustancia simple. Enumeradas concisamente, bastan, sin embargo, para obtener una idea preliminar de esa peculiar entidad que Leibniz llama "mónada":

1. *Individualidad*. A tenor, en efecto, de la definición nominal de la sustancia debida a Aristóteles y aceptada por Leibniz, la mónada es el individuo propiamente real.
2. *Determinación*. Según la definición real de la sustancia ofrecida por Leibniz, la mónada es un ente completo, es decir, un ente absolutamente determinado, un ente, por tanto, cuya noción incluye todos sus predicados.
3. *Actividad*. El atributo principal que, según Leibniz, posee toda sustancia enseña, ciertamente, que la mónada es un ser capaz de obrar y que, a fuer de tal, está dotado de fuerza activa o *enteléjeia*.
4. *Vitalidad*. Como consecuencia de las notas enumeradas, la mónada es un ser vivo, esto es, un ser dotado de un principio interno de acción, y que, en consecuencia, puede ser llamado alma o algo análogo al alma.
5. *Inmaterialidad*. Por su simplicidad, entendida en sentido negativo, esto es, como inextensión, la mónada es un ente propiamente inmaterial.
6. *Unidad*. Por su simplicidad, concebida en su acepción positiva, la mónada es unidad auténtica y real.

Sin que pueda considerarse una definición en sentido estricto de la mónada, la siguiente declaración de Leibniz recoge, en brevísima e insuperable fórmula, las características reseñadas. Se trata de una anotación en el margen de la carta a De Volder del 6 de julio de 1701 (GP II, 224), que dice así: "La sustancia es un *átomon autopleroun*, un átomo completo en sí mismo o que se completa a sí mismo. De donde se sigue que es un átomo vital o un átomo que tiene *enteléjeia*. Átomo es lo mismo que verdaderamente uno" (*Substantia est* átomon autopleroun, *Atomon per se completum seu se ipsum complens. Unde sequitur esse Atomon*

vitale seu Atomon habens enteléjeian. *Atomon idem est quod vere unum*).

6. EL VOCABLO "MÓNADA"

En el curso de su reflexión filosófica, Leibniz se sirve de varias denominaciones para referirse a la sustancia simple. Unas designaciones son de inequívoca raigambre aristotélica: *entelequia*, *fuerza primitiva*, *forma sustancial*. Otros apelativos parecen elegidos para caracterizar la peculiar posición del filósofo frente a la de los atomistas de su época: *átomo de sustancia* o *átomo formal*, *punto metafísico* o *punto de sustancia*, *unidad verdadera* o *unidad de sustancia* (cf. la carta a la Princesa Sofía del 12 de junio de 1700, GP VII, 552-553). Sólo en sus últimos escritos emplea Leibniz la palabra "mónada" con preferencia a toda otra fórmula. "La realidad me parece consistir en suma" —escribe el filósofo en la carta a Miguel Angel Fardella del 13 de septiembre de 1696, uno de los primeros textos leibnizianos en que aparece el vocablo— "en la verdadera noción de mónada, es decir, de unidad real; esta unidad es un átomo formal, pues no hay átomo material y no hay verdadera unidad en la materia; esta unidad es un punto sustancial, una esencia, mientras que el punto matemático no es más que un modo".

A Leibniz tuvieron que resultarle a la postre inadecuados, como designación de la sustancia simple, tanto los nombres provenientes de la tradición aristotélica cuanto las denominaciones adoptadas en oposición a los atomistas. Por una parte, el filósofo reconoce, en efecto, que los escolásticos llegaron a emplear la locución "forma sustancial" de manera abusiva, dando lugar con ello al rechazo generalizado de la expresión por parte de pensadores de otras orientaciones y, lo que es más grave, a equívocos que lastraban su sentido. "Parecería que el apelativo de *formas sustanciales*" —escribe en los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, Libro III, cap. VI, § 24, GP V, 297)— "les resulta infame a muchas personas,

y se tiene vergüenza de mencionarlo. No obstante, en eso hay más moda que razón. Los escolásticos se equivocaban al utilizar una noción general para explicar fenómenos particulares, pero dicho abuso no destruye la noción misma". Por otra parte, también los filósofos mecanicistas usaban, al decir de Leibniz, el vocablo "átomo", como denominación de cada uno de los elementos constitutivos de la materia, de forma enteramente ilegítima. "Los átomos de materia son contrarios a la razón", declara tajantemente el filósofo en su *Nuevo sistema de la naturaleza*, § 11 (GP IV, 482).

Frente a tales designaciones, la voz "mónada" reunía, en cambio, varias ventajas.

En primer lugar, basta por sí sola para ser significativa. No hace falta, en efecto, añadirle calificativo alguno para alejar de ella ambigüedades anejas a su uso en diversas tradiciones filosóficas.

En segundo lugar, su significado, a tenor de su misma etimología, resulta plenamente adecuado para designar a la sustancia absolutamente indivisa, a la sustancia que no es en absoluto un conjunto de sustancias. "*Monas* es voz griega," —enseña Leibniz— "que significa unidad o lo que es uno" (*Principios de la naturaleza y de la gracia*, § 1, GP VI, 598).

Y todavía cabe añadir, en tercer lugar, que a Leibniz habría de parecerle elocuente en grado sumo el empleo de un vocablo de raigambre platónica —por más que le fuera sugerido por pensadores pertenecientes a la Cábala— para designar a los entes propiamente reales. Recuérdese, en efecto, que, en el *Discurso de metafísica*, § 20 (GP IV, 446), Leibniz cita un célebre y largo pasaje del *Fedón* (97 b-99 c) de Platón, que le parece expresamente redactado "contra nuestros filósofos demasiado materialistas". No es por ello de extrañar que encontrara oportuno llamar a las sustancias simples, es decir, a los entes reales inmateriales, indivisibles e indestructibles, justo con el mismo término de "mónadas" (*monádes*) con el que Platón, en el diálogo *Filebo* (15 b 1), se refiere a las ideas in-

mutables e indivisibles, fundamento de todo ente sometido al cambio y a la división[10].

Rogelio Rovira
Facultad de Filosofía (A-009/1)
Universidad Complutense
28040 Madrid (España)
rrovira@filos.ucm.es

10. Útiles indicaciones sobre la historia del vocablo "mónada" y los influjos que obraron sobre Leibniz para su adopción como designación de la sustancia simple se encuentran en: H. HEIMSOETH, *Atom, Seele, Monade. Historische Ursprünge und Hintergründe von Kants Antinomie der Teilung*. Mainz, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, 1960, pp. 77 ss.