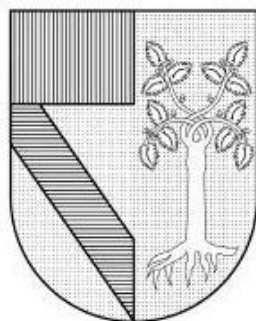


UNIVERSIDAD PANAMERICANA

FACULTAD DE FILOSOFÍA



“EL TRASFONDO PLATÓNICO DE LA FILOSOFÍA LEIBNIZIANA”

T E S I S

Q U E P R E S E N T A

HÉCTOR ANDRÉS LORETO DE VÁZQUEZ

P A R A O B T E N E R E L G R A D O D E :

MAESTRO EN FILOSOFÍA ANTIGUA

DIRECTOR DE LA TESIS:
DR. LEONARDO RUIZ GÓMEZ

CIUDAD DE MÉXICO.

2020

“Jamais homme peut-être n’a autant lu, autant étudié, plus médité, plus écrit que Léibnitz; cependant il n’existe de lui aucun corps d’ou vrages; il est surprenant que l’Allemagne, à qui cet homme fait lui seul autant d’honneur que Platon, Aristote et Archimède ensemble, en font à la Grèce, n’ait pas encore recueilli ce qui est sorti de sa plume. Ce qu’il a composé sur le monde, sur Dieu, sur la nature, sur l’ame, comportoit l’éloquence la plus sublime. Si ces idées avoient été exposées avec le coloris de Platon, le philosophe de Léipsick ne le céderoit en rien au philosophe d’Athènes”.

—Diderot

AGRADECIMIENTOS

Agradezco a la Universidad Panamericana por haberme dado la oportunidad de estudiar la Maestría en Filosofía Antigua. Del mismo modo, quiero agradecer al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT-México) por la beca que recibí durante la maestría (No. CVU: 893468).

Particularmente, agradezco al Dr. Leonardo Ruiz Gómez, mi director de tesis, por haberme ayudado a definir y elaborar este trabajo de investigación, pero también por ayudarme a entender a Leibniz de una manera más perfecta, seria y rigurosa.

Expreso también mi agradecimiento al Dr. Mauricio Lecón Rosales, Coordinador de la Maestría en Filosofía Antigua, por la ayuda y la atención que me brindó durante la maestría.

Por último, agradezco a mi madre, la Dra. Ivonne de Vázquez Alperi, una mujer inteligente, responsable y leal consigo misma; por brindarme su confianza y su apoyo durante mi trayectoria académica.

DEDICATORIA

Dedico este trabajo a la memoria de mi abuelo, el Dr. Miguel de Vázquez y González, en cuya persona y escritos encontré una gran inspiración para el estudio de la filosofía leibniziana.

ÍNDICE

ABREVIATURAS	8
INTRODUCCIÓN	11
1. Justificación del estudio	13
2. ¿Qué es el contenido mítico-religioso y pseudo-demostrativo de la filosofía de Platón y por qué Leibniz lo depura?	15
3. Perspectivas del estudio.....	23
3.1. ¿Desde qué perspectiva se abordará el pensamiento de Leibniz?	23
3.2. ¿Desde qué perspectiva se abordará el pensamiento de Platón?	25
CAPÍTULO I: LA CONEXIÓN UNIVERSAL DE LAS COSAS	30
1. Platón y la conexión universal de las cosas	33
2. Leibniz y la conexión universal de las cosas	41
2.1. La vía metafísica	41
2.2. La vía fenoménica.....	46
2.3. La doctrina de las pequeñas percepciones: entre la psicofísica y la teología.....	55
2.4. Platonismo en el <i>De transsubstantione</i>	58
CAPÍTULO II: LA DOCTRINA SOBRE EL ALMA	61
1. Consideraciones básicas sobre el concepto del alma en Platón y en Leibniz	61
1.1. El significado religioso del concepto del alma: entre el orfismo y el cristianismo	61
2. Los atributos fundamentales del alma	70

2.1. Los atributos fundamentales del alma en Platón: un análisis desde el <i>Fedón</i>	70
2.2. Los atributos platónicos del alma que aparecen en el <i>Fedón</i> y la metafísica leibniziana.....	75
2.3. El alma individual platónica y el principio del movimiento....	78
2.4. El alma leibniziana y el principio del movimiento	80
2.3. Las demostraciones de la inmortalidad del alma.....	86
CAPÍTULO III: INNATISMO VIRTUAL LEIBNIZIANO Y REMINISCENCIA PLATÓNICA	95
1. Continuidad de la línea de investigación.....	95
2. Características generales de los sistemas	96
2.1. La reminiscencia platónica.....	96
2.2. El innatismo virtual leibniziano	102
3. Análisis comparativo entre los innatismos platónico y leibniziano.	109
3.1. Universalidad de las ideas innatas	109
3.2. El papel de los sentidos en la adquisición de las ideas innatas	112
4. La matemática como prototipo del conocimiento innato	118
4.1. La <i>Characteristica Universalis</i>	125
CAPÍTULO IV: TELEOLOGÍA Y SERES INCORPÓREOS	129
1. La teleología platónica en el pensamiento leibniziano	129
1.1. Del mecanicismo hacia las causas finales	129
2. Platón, Aristóteles y las causas finales.....	133
3. La superación de la materialidad	140
3.1. Lo incorpóreo como fundamento de lo corpóreo.....	140

3.2. El mundo como posibilidad.....	146
CONCLUSIONES	151
1. Sobre la doctrina de las pequeñas percepciones y la armonía universal.....	151
2. Sobre la relación entre innatismo y reminiscencia	152
3. Sobre la doctrina del alma, la teleología y los seres incorpóreos ..	154
4. Conclusiones generales	156
BIBLIOGRAFÍA.....	159
1. BIBLIOGRAFÍA PRIMARIA	159
1.1. Fuentes de los escritos de Leibniz en lengua original.....	159
1.2. Fuentes de los escritos de Platón en lengua original	159
1.3. Traducciones de escritos de Leibniz.....	160
1.4. Traducciones de escritos de Platón.....	160
1.5. Sobre Leibniz	162
1.6. Sobre Platón.....	165
1.7. Escritos sobre la relación entre Leibniz y Platón	167
1.8. Otros autores	168
2. BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA	170
2.1. Autores diversos.....	170

ABREVIATURAS

Las obras de Leibniz en lengua original serán indicadas con las siguientes abreviaturas:

A	<i>Sämtliche Schriften und Briefe</i> , hrsg. Von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Akademie Verlag, Berlin 1923-, seguido del número de la serie expresado en números romanos, del número del volumen y de la página en números arábigos.
GP	<i>Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz</i> , Edición de Gerhardt C. J., 7 vol., ed. Weidmann, Berlín, 1875-1890, seguido del número de tomo en números romanos y del número de página en números arábigos.
F. de C.	<i>Nouvelles lettres et opuscules inédits de Leibniz</i> , edición de A. Foucher de Careil, Durand, París, 1857.
DM	<i>Discours de Metaphysique</i> , 1686; en A, VI, 4, pp. 1529-1588.
MON	<i>Monadologie</i> , 1714; en: GP, VI, pp. 607-623.
NE	<i>Nouveaux essais sur l'entendement humain</i> , 1704; en: A, VI, 6, pp. 39-527.
T	<i>Essais de Theodicée</i> , 1710; en: GP, VI, pp. 2-471.

Abreviaturas de las obras de Platón (**Pl.**):

<i>Ap.</i>	Apología
<i>Cra.</i>	Crátilo
<i>Lg.</i>	Leyes
<i>Men.</i>	Menón
<i>Phd.</i>	Fedón
<i>Phdr.</i>	Fedro
<i>Prm.</i>	Parménides
<i>R.</i>	República
<i>Smp.</i>	Banquete
<i>Tht.</i>	Teeteto
<i>Ti.</i>	Timeo

Críticos de Platón y de Leibniz:

Mer.	Christia Mercer, <i>Leibniz's Metaphysics: Its Origins and Development</i> , Cambridge University Press, Reino Unido, 2004.
Egg.	Conrado Eggers Lan, <i>El "Fedón" de Platón</i> , Eudeba, Buenos Aires, 1971.

BR	Bertrand Russell, <i>Exposición crítica de la filosofía de Leibniz</i> , Traducción directa de la 2ª Ed. por Hernán Rodríguez, Siglo Veinte, Buenos Aires, 1977.
Poli	Alessandro Poli, <i>In mente Dei: Ragion sufficiente e platonismo nella formazione della metafisica di Leibniz</i> , Aracne, Roma, 2010.

INTRODUCCIÓN

En este trabajo se pretende demostrar la siguiente tesis: *Leibniz intenta depurar la filosofía platónica del contenido mítico-religioso y del contenido pseudo-demostrativo, y se apropia, tanto de aquellas tesis depuradas, como de aquellas tesis metafísicas que aparecen demostradas con rigor en la filosofía de Platón. Sin embargo, a pesar de su intento, termina también por apropiarse de algunos contenidos dogmáticos que fueron asumidos por Platón.*

La tesis de que Leibniz depura varias partes de la filosofía de Platón para apropiarse de ellas es compartida por varios estudiosos de la relación entre Platón y Leibniz, pero, en este trabajo, el procedimiento para obtener la conclusión será desarrollado de una manera original. Se encuentran, entre los que admiten esta tesis, Alessandro Poli, Graeme Hunter, Brad Inwood y Paul Schrecker; ya sea que algunos de ellos se refieran a la depuración metafísica del contenido mitológico de la filosofía de Platón o, bien, a la depuración de los pseudo-argumentos que Platón presenta como “verdaderas demostraciones”.

Aunque la influencia que Leibniz recibió de Platón es innegable, averiguar con precisión cuáles son las ideas que Leibniz recupera de él, no siempre es una tarea fácil. Es por esta razón que me permito la especulación sobre el origen de determinadas ideas en el pensamiento

leibniziano, pero siempre distinguiendo el grado de certeza sobre las ideas de su filosofía que *sin duda* provienen de Platón y las que *posiblemente* tengan su origen en el ateniense. Para esto, evidentemente, serán de utilidad los críticos a los que acudiré.

Son cuatro los temas que se desarrollarán en este trabajo: La conexión universal de las cosas, la doctrina sobre el alma / mónada, la doctrina sobre la reminiscencia / ideas innatas y la doctrina sobre los seres incorpóreos. Por estar cada uno de estos temas presentes en ambos autores, se desarrollará cada uno de manera paralela tanto en Platón como en Leibniz.

En realidad, la relación que guardan estos cuatro temas es muy íntima, tanto que hasta es difícil abordarlos separadamente. En efecto, el alma y las ideas, por ejemplo, guardan bastante afinidad, pues poseen, por decirlo de alguna manera, varios de los atributos del ser de Parménides, como la eternidad, la unicidad y, en cierto sentido, la perfección. A esto hay que añadir el atributo de la simplicidad, mencionada explícitamente por los dos filósofos (Leibniz y Platón). Es preciso subrayar que, en Leibniz, estos atributos no los tiene cualquier tipo de idea, sino sólo las más importantes entre ellas: las verdades eternas —mismas que son innatas en el espíritu humano. Así pues, resulta imposible hablar de metafísica, si se desliga el alma de las ideas y viceversa. Por otra parte, tampoco es posible explicar la doctrina de la “conexión universal de las

cosas” sin tomar en cuenta tanto al alma como a las ideas. Sobre el tema de la materia, la relación que guarda con los demás temas es muy evidente, ya que tanto el alma como las ideas se oponen a ella en un sentido muy parecido; a saber, normalmente la materia es pasividad, mientras que el alma y las ideas son entendidas, tanto por Platón como por Leibniz, como actividad pura.

En los cuatro temas se aplicará la idea de la tesis principal —según la cual, Leibniz emprende una crítica y una purificación del contenido mítico o pseudo-demostrativo del platonismo, aportando observaciones originales a partir de la línea de investigación que estoy siguiendo.

1. Justificación del estudio

Si Leibniz se ha declarado partidario de una doctrina, es justamente de la de Platón. Lo cual es verdaderamente significativo, pues en vez de especular sobre sus influencias, aquí existe certeza de que, entre los antiguos, Platón es el gran maestro del filósofo alemán. En palabras de Leibniz: “De todos los filósofos antiguos Platón es el que mejor me viene en metafísica”¹. Y hay muchas otras referencias donde Leibniz declara

¹ Leibniz, Carta a Bourget, 1714, en: G. P, III, p. 568: “*En effect, de tout les Ancien Philosophes Platon me revient le plus par rapport à la Metaphysique*”.

ser platónico². Es un hecho que Leibniz recibió también bastante influencia de los neoplatónicos. Sin embargo, Leibniz no se pretende neoplatónico³ al grado en que se asume platónico. Y aquí resulta bastante esclarecedora la indicación de Alessandro Poli, quien, en su obra *In mente Dei: Ragion sufficiente e platonismo nella formazione della metafisica di Leibniz*, advierte que Leibniz se apropió de los términos plotinianos de “emanación” o “irradiación”, pero que estos los adquirió de los neoplatónicos (Ficino, Patrizzi, El Cusano, etc.), a los que, junto a los “platónicos tardíos”, critica con frecuencia, porque han abandonado la claridad de Platón⁴. La afirmación de Poli hace pensar cuán profundamente considera Leibniz que Platón es la auténtica fuente de claridad y originalidad.

² Por ejemplo, en los *Nouveaux Essais*, cuando afirma —a propósito de su postura innatista— que la disputa que tiene con Locke se remonta a la oposición entre Platón y Aristóteles. Cfr. NE, p. 47.

³ Nos referimos a los “grandes seguidores de Platón”, pero no que no son Platón mismo. Lo aclaramos, puesto que el término “neoplatonismo” es un término historiográfico moderno.

⁴ Cfr. Poli, p. 143.

2. ¿Qué es el contenido mítico-religioso y pseudo-demostrativo de la filosofía de Platón y por qué Leibniz lo depura?

Nos referimos como “contenido mítico-religioso de la filosofía platónica” a todas aquellas doctrinas de carácter revelado que aparecen entremezcladas en la filosofía platónica. Los temas que comprenden tales doctrinas se identifican fácilmente por el carácter intangible de sus contenidos: afirmaciones sobre el alma, la vida después de la muerte biológica, la reencarnación, el ascetismo como medio de purificación del alma, etc. En *Las Leyes*, por ejemplo, Platón dice que tanto el tema de la reencarnación como el tema de la recompensa o castigo en el “Más Allá” son cuestiones que se pueden escuchar “de labios de los que se ocupan de estas cosas en las *teletai*”⁵. Donde las “*teletai*” son, probablemente, los ritos órficos iniciáticos. Todas esas doctrinas suelen ser encapsuladas bajo el nombre de “orfismo”, pero esto no es del todo exacto, ya que, como lo indica Werner Jaeger, el símbolo de Orfeo era a fines de la antigüedad tan general que casi todo lo perteneciente al reino de la literatura mística y de las orgías místicas era atribuido a él. Y lo mismo puede decirse de los ritos de iniciación que podían encontrarse en cualquier parte de Grecia. Es posible que parte de esa literatura, esas

⁵ Pl. *Lg.*, 870d. Cfr. Alberto Bernabé, *Platón y el orfismo: diálogos entre religión y filosofía*, Abada, Madrid, 2011, p. 40.

orgías y esos ritos no estuvieran vinculados al orfismo⁶. Quizás en el siglo de Platón, Orfeo no tenía una influencia tan absorbente en la cultura griega, pero es cierto que cuando nació Platón, el orfismo era ya una cuestión de antaño. Para este estudio, resulta impertinente tratar de indagar si tal o cual doctrina religiosa de Platón proviene precisamente del orfismo, basta con diferenciar entre el contenido dogmático mítico-religioso y el contenido propiamente filosófico-demostrativo, mismo que aspira a un alto grado de certeza.

Josef Pieper, en *Sobre los mitos platónicos*, señala, entre otras, tres características fundamentales que debe contener un mito. La primera es que es una historia que se desarrolla entre lo humano y lo divino: “Las historias míticas... tratan de la acción de los dioses en la medida en que tal acción afecta al hombre, y de la acción de los hombres en tanto que se refiere a los dioses”⁷. La segunda característica fundamental es la impropiedad del lenguaje, misma que se funda en la imposibilidad de expresar mediante palabras ciertos contenidos: “Los sucesos acontecen fuera del mundo de la historia que nosotros podemos captar; ocurren más allá del aquí y del ahora”⁸. En este sentido, la “parábola de la caverna”, según Pieper, es una simple historia alegórica, pero no un

⁶ Werner Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*, Trad. José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 1952, pp. 63-64.

⁷ Josef Pieper, *Sobre los mitos platónicos*, Herder, Barcelona, 1998, pp. 19-20.

⁸ Josef Pieper, *op. cit.*, p. 20.

mito, “aunque mil veces se haya dicho que lo es”⁹. La tercera característica que refiere Pieper, y que nosotros ponderamos, es una cuestión que tiene que ver con el problema de la verdad, pues Platón siempre trata de mostrar en los mitos que narra una verdad “incomparablemente válida, singularísima e intangible que está por encima de toda duda”¹⁰. Giovanni Reale sostiene la misma opinión al afirmar que “El mito [...] es una fábula, pero una fábula que engloba una verdad de fondo, o más bien, una verdad absoluta”¹¹. Resulta interesante que, como dice Pieper, tres de los diálogos más concluyentes de Platón, los cuales rematan al final con una conclusión fuera de toda duda, terminan con un mito escatológico; tal es el caso del *Gorgias*, la *República* y el *Fedón*¹². Sin embargo, y como bien lo señala Pieper, Platón aceptaría que, desde la “perspectiva del pensamiento sistemático y racionalista”, resultan incomprensibles; de modo que, constituyen una manera inapropiada de expresar la verdad¹³. Lo que dice Pieper lo podemos comprobar firmemente en el *Fedón*, justamente en el mito escatológico que aparece hacia el final del diálogo, pues Platón nunca duda de que el alma sea inmortal, pero sí manifiesta cierta desconfianza sobre los detalles de ese mito escatológico en el que se encuentra una

⁹ Josef Pieper, *op. cit.*, p. 27.

¹⁰ Josef Pieper, *op. cit.*, p. 19.

¹¹ Reale, *Il mito e il suo significato in Platone e in particolare nel «Fedone»*; en: Platone, *Fedone*, [Edición bilingüe Griego-Italiano; prefacio, ensayos introductorios, traducción y notas de Giovanni Reale], Bompiani: Testi a fronte, Milán, 2002, p. 62.

¹² Josef Pieper, *op. cit.*, p. 33.

¹³ Cfr. Josef Pieper, *op. cit.*, p. 21.

descripción del mundo donde habitarán ciertas almas después de dejar el cuerpo (v. gr.: algunas almas condenadas por sus malas acciones llegan arrastradas por los ríos a la laguna de Aquerusiade, gritando y llamando a quienes mataron u ofendieron, suplicándoles que los dejen salir de allí y que los acepten; de modo que, si logran persuadirlos, terminarían sus males)¹⁴. No interesa aquí la discusión sobre si realmente la parábola de la caverna es, o no, un mito. La postura de Pieper sirve para ilustrar la particularidad religiosa de los mitos. En este sentido, lo que más interesa son los llamados “misterios órficos”, pues ellos envuelven el contenido mítico-religioso al que me refiero, dentro de la filosofía platónica. La valía de estos relatos religiosos tiene más peso para Platón en tanto consisten en relatos “antiguos”¹⁵. A estos mitos nos referimos, pues, cuando decimos que Leibniz hace una depuración de ellos. Pero, ¿por qué Leibniz tiene que depurar los mitos platónicos de la filosofía platónica, si Platón ya se había dado cuenta de que los mitos no expresan verdades de manera segura? La respuesta es que Platón termina por mezclar indiscriminadamente el contenido dudoso proveniente de la religión de los órficos con sus posturas racionalistas.

En suma, Leibniz depura el contenido mítico-religioso de la filosofía platónica, pero no lo menosprecia, pues es un hecho patente que Leibniz

¹⁴ Cfr. Pl., *Phd.*, 114a-114b.

¹⁵ Cfr. Pl., *Phd.*, 70e.

comparte con Platón preocupaciones metafísicas y religiosas, entre ellas, desde luego, la inmortalidad del alma.

En lo que respecta al contenido pseudo-demostrativo, nos referimos a aquellas afirmaciones que Platón erróneamente creyó haber demostrado. Y con esto, asumo que Platón quería demostrar ciertas cosas, que creyó haberlo conseguido y que no lo logró. Las demostraciones sobre la inmortalidad del alma que aparecen en el *Fedón* son ejemplos del contenido pseudo-demostrativo, pues pretenden haber llegado a una verdad absoluta expresada de manera clara, en oposición al mito. Se hará un análisis de estas demostraciones en el capítulo que dedicaremos al alma. El otro tipo de contenido pseudo-demostrativo identificado es el de aquellos argumentos que parten de premisas aparentemente verdaderas. Es decir, Platón razona asumiendo muchas proposiciones que a él le parecen inobjectables, siendo, en realidad, bastante discutibles. Ejemplo de esto es la Idea de Bien¹⁶, misma que aparece en un misterioso y conocido pasaje de la *República* VI, donde se dice que, a partir de ella, a todas las cosas les llega el existir y la esencia¹⁷. Para Platón, cae por su peso que todas las cosas tienen por origen una Unidad semejante y parece que a esto se debe que ni él mismo ha hecho

¹⁶ Me uno a la tradición utilizando la palabra “Idea” con mayúscula inicial, para referirme a las Ideas platónicas. “idea”, con minúscula, servirá para referirnos a las ideas en el sentido moderno, es decir, el de un mero contenido mental. De manera análoga, utilizaré la palabra Forma, con mayúscula inicial, para referirme a las Ideas platónicas.

¹⁷ Cfr. Pl., *R.*, 509b.

muchos esfuerzos por aclarar tal pasaje de la *República*. La teoría de las Ideas es otro de nuestros ejemplos de contenido pseudo-demostrativo. Como bien lo señala Conrado Eggers Lan en su comentario al *Fedón*, en este diálogo no se demuestra la existencia de las Ideas, sino que se parte de ellas para demostrar la inmortalidad del alma¹⁸. Eggers Lan es contundente al respecto: “La posición específicamente “platónica” respecto de las Ideas no es jamás argumental, sino fideísta”¹⁹. A esta actitud se opone la de Leibniz, puesto que este tiene una tendencia muy marcada a la demostración, al punto de que, para fundar bien sus argumentos, ha llevado la duda al extremo, pues ha dudado hasta de los principios, las definiciones y los argumentos más universalmente aceptados. No es casualidad que durante su estancia en París (1672-1676), Leibniz se haya interesado en la postura de Roberval de demostrar los axiomas de Euclides, proposiciones que han gozado de aceptación universal durante muchos siglos²⁰. Ahora bien, una demostración requiere un conjunto fijo de principios (definiciones, axiomas, postulados), y lo cierto es que Leibniz tampoco sistematizó su filosofía de tal modo que ese conjunto de principios exista siempre

¹⁸ Cfr. Egg., p. 50.

¹⁹ Egg., p. 50.

²⁰ Cfr. J. Echeverría y Mary Sol de Mora, “Leibniz crítico de Euclides: El método del Analysis Situs”, en *Kairos* (Journal of Philosophy and Science, Lisbon University) no. 16, 2016, pp. 99-123, p. 106. Véase también la demostración leibniziana de la “noción común” euclídea que reza “el todo es mayor que la parte” en las *Primae Veritates*, ca. 1689 (Cfr. A, VI, 4, pp. 1644-1645).

invariable²¹. Más bien, ocurre, tal como lo señala Michel Serres, que la filosofía de Leibniz tiene muchos *mores geometricos*²². Cada demostración de Leibniz estaría, en este sentido, subordinada a un *more geometrico* diferente de los demás. ¿Por qué hay muchos *mores geometricos* en la filosofía de Leibniz? Por un lado, porque era un autor que variaba, con frecuencia, el orden de los enunciados “primarios”; de modo que, por ejemplo, lo que en algún lugar es un postulado, en otro lugar es un axioma o un teorema. A esto hay que sumar que ciertas obras leibnizianas ni siquiera tienen una exposición que se acerque a la exposición geométrica. Así, por ejemplo, el primer párrafo de la *Monadología* establece que la Mónada es una sustancia simple, donde “simple” quiere decir sin partes. La aparición de esta proposición al principio de la obra podría hacer pensar a cualquiera que se trata de una definición, cuando en realidad es un teorema bastante complejo, mismo al que Leibniz llegó por una multiplicidad de razonamientos que se pueden encontrar en diversos lugares del *corpus* leibniziano. Pese a todo ello, como los sostiene Serres, lo que identifica a Leibniz como un

²¹ Seguimos a Serres en ver imposible la disociación entre “sistema” y “*more geometrico*”: “Existe sistema, primeramente, en base al antiguo modelo de los *Elementos* de Euclides, cuando el discurso se presenta *more geometrico*, a la manera de Spinoza, o más oscuramente, a la de Descartes. Un cuerpo de proposiciones se deduce rigurosamente de un pequeño número de proposiciones sentadas previamente y sólo de ellas, según una cadena irreversible” (Michel Serres, “Leibniz, 2. El sistema”, en AAVV, *Historia de la filosofía, Volumen 7: La filosofía alemana de Leibniz a Hegel*. 13ª Ed. Trad. José María Artola Barrenechea, José Antonio García Junceda, Isidro Gómez Romero, Joaquín Sanz Guijarro y Pablo Velasco Martínez; Al cuidado de Yvon Belaval, Siglo Veintiuno, España, 1999. p. 37).

²² Cfr. Michel Serres, *op. cit.*, p. 38.

filósofo que maneja el método de los geómetras es, justamente, la tendencia a dividir en elementos. Dividir las proposiciones y los conceptos hasta llegar a los más simples: στοιχεῖα²³. Pese a la ausencia de un solo sistema, tanto Russell como Serres coinciden en que el núcleo doctrinal de la filosofía leibniziana se mantiene intacto²⁴. Otra de las cuestiones que le impidieron a Leibniz utilizar un solo *more geometrico* es, a mi juicio, la utilización de muchos tipos de lógicas. Serres acierta en precisar que Leibniz, reinventando la lógica formal, descubre la lógica matemática²⁵; pero, aunque Leibniz buscaba una lengua lógico-matemático universal, lo cierto es que probó con muchos tipos de lógicas, mismas que variaban tanto en sus nomenclaturas como en el tipo de proposiciones e inferencias que utilizaba; a veces, por ejemplo, se acercaba más a la lógica aristotélica, mientras que otras veces se aproximaba más a la lógica estoica. Baste esto para ilustrar que los argumentos de Leibniz han de leerse por separado, pues cada uno responde a un contexto y a un *more geometrico* particular.

²³ Cfr. Michel Serres, *op. cit.*, p. 38.

²⁴ Cfr. BR, p. 19: “La filosofía de Leibniz, si bien nunca fue presentada al mundo como conjunto sistemático, constituye, según lo revela su examen cuidadoso, un sistema excepcionalmente completo y coherente”. Y véase: Michel Serres, *op. cit.*, p. 37: “...no produce ningún texto definitivo en el que su filosofía estuviera fijada en y por un único sistema formal; produce, por el contrario, muchos, con encabezamientos variables, que dejan salvo e invariado el núcleo doctrinal. Este permanece único y estable a través de la transformación del orden de los enunciados. No hay más que una teoría de los números, en tanto que hay tantos sistemas de numeración como se desee: basta cambiar de base”.

²⁵ Cfr. Michel Serres, *op. cit.*, p. 37.

Ahora bien, ¿tuvo Leibniz, en su recepción de la filosofía platónica, esta tendencia demostrativa? ¿Intentó fundamentar la filosofía platónica? ¿Hasta qué punto llegó en su fundamentación? En este trabajo intentaremos responder estas preguntas.

3. Perspectivas del estudio

3.1. *¿Desde qué perspectiva se abordará el pensamiento de Leibniz?*

Glenn A. Hartz ha expuesto muy bien que existen diversas corrientes de interpretación del pensamiento leibniziano, las cuales han tomado fuerza porque se ha acentuado la creencia de que existen inconsistencias metafísicas en el sistema de Leibniz²⁶. Entre estas corrientes está el “Idealismo” (que va del moderado al radical y que está más relacionado con Platón); el “Realismo” (que va del moderado al radical y que está más relacionado más con Aristóteles); el “Misterio”, según el cual las inconsistencias del sistema de Leibniz no tienen solución; el “Contextualismo”, que propone que los problemas del pensamiento leibniziano adquieren explicación dentro de su propio contexto histórico; entre otros. Cada una de estas corrientes contiene parte de verdad, pero, junto con cierta tradición, me inclino por la tendencia

²⁶ Cfr. Glenn A. Hartz, *Leibniz's Final System: Monads, Matter and Animals*, Londres/Nueva York, 2007, p. 13.

platónica de Leibniz; lo cual, desde luego, podría esperarse de alguien que emprenda la tarea de escribir una tesis sobre la relación entre leibnizianismo y platonismo. Insisto, sin embargo, en que no se pueden negar ciertas verdades sobre Leibniz que proponen las demás doctrinas; así, por ejemplo, nos parece innegable que en la discusión entre realismo e idealismo —donde el primero propone que hay sustancias fuera de la mente humana y el segundo tiende más al solipsismo y a la virtualidad—, Glenn Hartz ha logrado demostrar, mediante pasos lógicos calculados, y partiendo de una serie de premisas leibnizianas que todos aceptarían, que definitivamente existen sustancias en los cuerpos extensos²⁷. En una postura idealista —más de corte platónico— Dios es el fundamento de las percepciones sensibles y no hay tanta necesidad de admitir sustancias en los cuerpos sensibles, aunque el platonismo no excluya admitir la existencia de otras sustancias que existen fuera de uno mismo en sentido absoluto. Sea como sea, me ajusto, en términos generales, a una interpretación metafísica de la filosofía leibniziana, asumiendo, junto a Christia Mercer, que la visión logicista de Russell y de Couturat no alcanza a explicar cuestiones fundamentales del pensamiento de Leibniz (como que cada sustancia expresa a las demás, *id est*, que cada sustancia expresa el mundo entero)²⁸. Por cuestiones como estas, bien indica Mercer que la influencia

²⁷ Cfr. Glenn A. Hartz, *op. cit.*, p. 50.

²⁸ Cfr. Mer., p. 6.

de Russell y de Couturat ha disminuido demasiado²⁹. Sin embargo, ni Russell ni Couturat han sido superados del todo —y, de hecho, jamás lo serán—, por lo cual no dejo de recuperarlos —sobre todo a Russell— en aquello en donde sus reflexiones pueden aportar. Mercer, por su parte, brinda una vía para estudiar el platonismo de Leibniz desde los textos tempranos hasta su última etapa; la consideración de las reflexiones de Mercer resulta imprescindible para esta investigación. Para el estudio particular de Leibniz, además de Mercer, de Russell y de Couturat, nos han ilustrado bastante los textos de Hartz, de Belaval, de Serres, de Garber, entre otros. Mientras que en español resaltan, entre otros, Ortega y Gasset, Concha Roldán y Alejandro Herrera Ibáñez.

3.2. ¿Desde qué perspectiva se abordará el pensamiento de Platón?

A decir verdad, en la época de Leibniz no existía la versión tan sistematizada del pensamiento de Platón que se encuentra en nuestros días. Leibniz se ciñe, prácticamente, a los diálogos escritos de Platón, guiando su interpretación por la lectura de otros grandes autores de tradición platónica o neoplatónica; de la antigüedad resaltan Plotino, Filón y San Agustín; mientras que, de los renacentistas, es notoria la influencia de Ficino y del Cusano. Sin embargo, hay que decir que Leibniz estaba fuertemente instruido en la obra de Platón, la cual leyó

²⁹ Cfr. Mer., p. 6.

en griego. No estando contento con las traducciones disponibles en su tiempo sobre los diálogos de Platón, traduce en 1676, al latín, un extracto de los fragmentos que le parecían más destacables del *Fedón* y del *Teeteto*³⁰; su propósito era, como el de los primeros teólogos luteranos con las Escrituras, restaurar el significado auténtico de los textos. Por otra parte, él mismo se adelantaba a su época anhelando una sistematización del platonismo que no existía en su tiempo. De tal suerte que, hasta los estudiosos de Platón relacionados a la Escuela de Tubinga, como Hans Krämer y Giovanni Reale, reivindicán esta pretensión leibniziana en sus propios trabajos y citan a Leibniz como un precursor de la empresa que realizaron. En efecto, Leibniz le escribió a Rémond: “Si alguien sistematizara la filosofía de Platón, le haría un gran servicio al género humano”³¹. Krämer mismo, en *Platone e i fondamenti della metafisica*, señala que Leibniz es un parteaguas en el estudio de Platón: “... a partir de Leibniz, la pregunta de “cómo es posible”, sin embargo, reducir a sistema la obra de Platón, se convierte en un tema dominante en la exégesis filosófica de Platón”³².

El artículo “*Platon et Leibniz, lecteurs d’Anaxagore. Note sur le sens de la finalité naturelle en philosophie grecque*”, de Pierre Destrée, puede

³⁰ Cfr. A, VI, 3, pp. 284–311; También véase: “Fidèle abrégé du Phedón du Platon ou de son traité sur l’immortalité de l’ame” en F. de C., pp. 45 ss.

³¹ GP, III, p. 637.

³² Hans Krämer, *Platone e i fondamenti della metafisica*, Introducción y traducción de Giovanni Reale, Vita e Pensiero, 1987, p. 136.

servirnos para ilustrar que Leibniz posee una lectura muy tradicional de Platón. Destrée, al analizar la traducción que Leibniz hace del *Fedón*, concretamente del episodio en el que se hace mención de la filosofía de Anaxágoras³³, se percató de que Leibniz traduce *νοῦς* por “ser inteligente” (*être intelligent*), cuando, en realidad, no hay evidencia de que Anaxágoras haya entendido el *νοῦς* como un “ser” o un “ente”³⁴. La interpretación leibniziana toma ese camino, por un lado, debido a que los modernos han separado radicalmente al hombre de la naturaleza y, en consecuencia, también han separado a la razón —en tanto que esta es una facultad humana— de la naturaleza. Bien dice Destrée que Platón no separa radicalmente al hombre de la naturaleza³⁵ y que “al negar obstinadamente cualquier forma de antropomorfismo, el pensamiento moderno está condenado a un dilema insoluble”³⁶. Por otro lado, Destrée considera que la modernidad entiende a la finalidad como una finalidad de tipo teológico³⁷ y afirma que la visión providencialista que Leibniz tiene de Anaxágoras la ha obtenido de la tradición tomista: “Es necesario insistir en este punto: no es a través de Platón que Leibniz entiende el significado del *νοῦς* en Anaxágoras, sino que es a través de la doctrina cristiana, tematizada por Santo Tomás, que Leibniz lee,

³³ Aparece en el §20 del *Discurso de Metafísica* (Cfr. DM, p. 1562) y corresponde al pasaje 97b8-99c6 del *Fedón*. Cfr. F. de C., p. 81.

³⁴ Cfr. Pierre Destrée, “Platon et Leibniz, lecteurs d’Anaxagore. Note sur le sens de la finalité naturelle en philosophie grecque”, *L’antiquité classique*, Tomo 68, 1999, pp. 119-133; p. 124.

³⁵ Cfr. Pierre Destrée, *op. cit.*, p. 133.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ Cfr. Pierre Destrée, *op. cit.*, p. 119.

traduce y comprende el texto de Platón”³⁸. Así pues, conviene no perder de vista, para nuestra investigación, que la lectura leibniziana de Platón también es bastante tradicional (cristiana y escolástica), por más que Leibniz haya querido depurar las traducciones de Platón que se realizaron en su tiempo.

Puesto que rebasa los mismos textos platónicos —y Leibniz se apoyaba en ellos—, no le daré importancia a la llamada “doctrina no escrita de Platón” para mi estudio. En cambio, sí tendré en cuenta las meditaciones de autores de nuestro tiempo, pero que son “más clásicos” —por decirlo de alguna manera— tales como Ross, Burnet, Taylor, Grube, así como las del filósofo Conrado Eggers Lan, entre otros.

Por último, y como consecuencia de todo lo anterior, es preciso señalar que tampoco me importa mucho la cronología evolutiva de los libros de Platón, pues, por ejemplo, Leibniz, pese a estar consciente del libro del *Parménides* y de otros diálogos platónicos de vejez, nunca abandona, como Platón —por decirlo así—, la teoría de las Ideas. Es decir, el Leibniz maduro sigue escarbando, apropiándose y utilizando los resultados —aunque re-interpretados— de la teoría de las Ideas de Platón.

³⁸ Pierre Destrée, *op. cit.*, p. 126.

3.3. Estudiosos de Leibniz y Platón

Entre los estudiosos que han estudiado directamente a ambos autores y que resultan pertinentes para nuestra investigación resaltan: Christia Mercer, Yvon Belaval, Graeme Hunter, Brad Inwood, Paul Schrecker, Joseph Moreau, Alessandro Poli y Emily Grosholz.

CAPITULO I: LA CONEXIÓN UNIVERSAL DE LAS COSAS

El título de este apartado proviene de una sentencia que Leibniz dice, en los *Nouveaux Essais*, al momento de discutir con Locke acerca de las Relaciones (... *la connexion réelle de toutes choses*). Leibniz sostiene que existen relaciones que expresan, no solo la relación de dos cosas, sino la relación de varias cosas a la vez: "... una relación como la del polígono supone una relación entre todos los lados"³⁹. El hecho es que, en la filosofía leibniziana, el ejemplo del polígono y sus partes se puede extrapolar al universo entero, de modo que tendríamos que hablar de una "conexión real y universal de todas las cosas".

En *Leibniz's Metaphysics: Its Origins and Development*, Christia Mercer muestra que Leibniz, muchos años antes de lo que se pensaba, ya estaba completamente empapado del platonismo antiguo y moderno⁴⁰. Además, Mercer identifica el momento justo en el que brota el platonismo en Leibniz, mismo que, dicho sea de paso, guiará su filosofía hasta el final de sus días. Mercer señala los textos de 1668 a 1671, como los textos clave para entender los orígenes platónicos de ciertos conceptos leibnizianos, como, por ejemplo, el de la concepción leibniziana de "armonía"⁴¹. Sin embargo, admite que Leibniz ya absorbía

³⁹ NE, p. 264.

⁴⁰ Cfr. Mer., p. 18.

⁴¹ Cfr. *Ibid.*

mucho platonismo desde la Universidad, esto es, desde que era estudiante en Leipzig⁴².

Es un hecho que, como lo demuestran los escritos teológicos de 1668 a 1669, Leibniz se consideraba aristotélico en esta época. Tiene que ver, desde luego, que fue en estos años cuando abandonó el mecanicismo — y junto con él, el concepto de *res extensa*—, para adoptar, finalmente, el concepto aristotélico de sustancia. La “restauración del concepto de sustancia” en la filosofía de Leibniz está datada por lo estudiosos del tema en 1679, o incluso después, pero Mercer ha rastreado evidencia de que se encuentra muy tempranamente, al menos desde 1668⁴³.

Pero, como dijimos arriba, el platonismo leibniziano, al igual que el aristotelismo, es bastante temprano. Tomando en consideración los textos leibnizianos de corte platónico de los que habla Mercer, ubicados entre 1668 y 1671, es posible interpretar el contenido del texto *De transsubstantione*, escrito por Leibniz en 1668, donde establece una identidad entre las “formas sustanciales” de Aristóteles y las Ideas platónicas⁴⁴. En efecto, en 1668 Leibniz estaba convencido del aristotelismo y comenzaba a tomarse más en serio la filosofía de Platón. Puede ser que su espíritu conciliador lo haya motivado a igualar en

⁴² Cfr. Mer., p. 16.

⁴³ Cfr. Mer., p. 67.

⁴⁴ Leibniz, *De transsubstantatione*, 1668; en: A, VI, 1, pp. 510n-511.

ciertas partes la filosofía de Platón con la de Aristóteles, pero no se puede negar que existe, a la vez, un contraste radical entre ambas filosofías; como tampoco puede negarse que Leibniz no haya ignorado ese contraste. Mercer lo expresa claramente con las siguientes palabras: “... la Metafísica de la Sustancia trata a la sustancia como una cosa activa y autosuficiente, [mientras que] la Metafísica de la Divinidad la ve como una cosa creada en la cual el Ser Supremo emana su poder y esencia”⁴⁵. Donde, la *Metafísica de la Sustancia* está emparentada con la filosofía de Aristóteles, mientras que la *Metafísica de la Divinidad* está emparentada con la filosofía de Platón. Así, por ejemplo, el Leibniz maduro que ya ha interpretado, recibido y adoptado la filosofía de Platón, no se cansará de decir que las sustancias dependen profundamente de Dios, tal como aparece en el *Discurso de Metafísica* XIV: “En primer lugar es muy claro que las sustancias creadas dependen de Dios que las conserva e incluso las produce continuamente por una especie de emanación, como nosotros producimos nuestros pensamientos”⁴⁶. Y como aparece en la *Monadología* 47:

Así sólo Dios es la unidad primitiva o sustancia simple originaria que produce todas las mónadas creadas o derivativas; y a cada instante ellas nacen, por así decirlo, mediante fulguraciones continuas de la divinidad, y están

⁴⁵ Mer., p. 173.

⁴⁶ DM, p. 1549.

limitadas por la receptividad de la criatura a la que le es esencial ser limitada⁴⁷.

Los textos platónicos de Leibniz que van de 1668 a 1671, a los que se refiere Mercer, resultan bastante reveladores. Pero antes de analizarlos, es preciso indagar un poco sobre el origen platónico de la idea de que todo está, de alguna forma, conectado.

1. Platón y la conexión universal de las cosas

Como lo ha logrado demostrar Mercer, existe toda una tradición platónica acerca de la doctrina de la “conexión universal de las cosas”. Leibniz bebe de muchos autores platónicos de todas las épocas, pero hay que decir que, muchos años antes de conocer a los platónicos de Cambridge, él ya tenía un conocimiento bastante completo de esta doctrina que le llegó a través de los autores antiguos y también de los escolásticos⁴⁸. Tiene que ver, claro está, que el conocimiento de los filósofos platónicos, en su época, estaba muy difundido. Esto, a diferencia de la filosofía aristotélica, pues la condena del aristotelismo de 1277 todavía tenía repercusión en el mundo cristiano. E incluso, me parece, la influencia de tal condena era mayor para los luteranos, ya que fue reivindicada por Lutero con mucho ahínco. En efecto, una de las

⁴⁷ MON, p. 614.

⁴⁸ Mer., p. 175 y ss.

grandes críticas que Lutero hace a la Iglesia Católica es contra el aristotelismo de Santo Tomás. Lutero, de alguna manera, se sentía justificado en sus críticas gracias a la condena de 1277, pues esta ya se había constituido como una tradición⁴⁹.

Ahora bien, entre los autores platónicos difundidos y que influenciaron a Leibniz estaban: Plotino, Proclo, San Agustín, Ficino, Pico della Mirandola, así como Platón mismo⁵⁰. Mercer piensa que, para rastrear esta “*Métafísica de la Divinidad*” de los antiguos que reaparece en la época en la que vive Leibniz, hay que enfocarse —además de hacerlo en Platón, claro está— en Plotino, en Filón y en San Agustín, por la poderosa influencia que ejercieron estos pensadores⁵¹. El *quid* de esta doctrina de “la conexión universal de las cosas”, según Mercer, tiene su origen en una de las grandes premisas del platonismo; a saber, para los platonistas existe una jerarquía de *auto-suficiencia* y *ser*, tal que, los seres de los estratos inferiores dependen de los superiores y son causados por ellos⁵². Apunta Mercer: “Para muchos de los filósofos que siguieron a Platón, era una cosa obvia que la unidad y la perfección estaban

⁴⁹ Cfr. Manfred Svensson, “Un caso de antiaristotelismo agustiniano: Lutero y la recepción de Aristóteles en la Reforma protestante”, en *Tópicos* (Revista de filosofía de la Universidad Panamericana) no. 50, 2016, pp. 41-59, p. 46.

⁵⁰ Cfr. Mer., p. 176.

⁵¹ Cfr. Mer., p. 178.

⁵² Cfr. Mer., p. 179.

íntimamente relacionadas a la auto-suficiencia y al ser, de modo que, mientras más realidad tenga algo, más unificado y perfecto sería”⁵³.

Para Platón, las cosas sensibles dependen de las Ideas, y estas, a su vez, dependen de la Idea de Bien. Estos pensamientos son mostrados por Platón a través de la alegoría del sol, según la cual, mientras el sol es en el ámbito visible respecto de la vista y de lo que se ve; la Idea de Bien es en el ámbito de lo inteligible respecto del intelecto (*νοῦς*) y de lo que se entiende, esto es, respecto de las Ideas⁵⁴. Pero Platón no se queda ahí y se atreve a postular a la Idea de Bien como el origen de todos los seres (Ideas). Dice Platón en la *República* VI: “Y así dirás que a las cosas cognoscibles les viene del Bien no sólo el ser conocidas, sino también de él les llega el existir y la esencia [*οὐσία*], aunque el Bien no sea esencia, sino algo que se eleva mucho más allá de la esencia en cuanto a dignidad y a potencia”⁵⁵. Conrado Eggers Lan observa, atinadamente, que, al señalar Platón que el Bien está más allá de la *οὐσία*, el filósofo de la Academia está estableciendo una “jerarquización ontológica”⁵⁶. Eggers Lan sugiere que, gracias a la Idea de Bien, las demás Ideas no se convierten en universales. Prueba de lo anterior, para Eggers Lan, es que, cuando se suprimió la Idea de Bien en los diálogos de vejez, sí

⁵³ Cfr. Mer., p. 179.

⁵⁴ Cfr. Pl., *Diálogos* IV: *República*; Introducción, traducción y notas de Conrado Eggers Lan; Gredos, Madrid, 1988, p. 29.

⁵⁵ Pl., *R.*, 509b.

⁵⁶ Pl., *Diálogos* IV, *op. cit.*, p. 43.

pasaron la otras Ideas a convertirse en universales⁵⁷. Concluye Eggers Lan: “La Idea de Bien significa fuente de perfección de las demás Ideas. Gracias a ella, las Ideas son Ideas, existen como tales y son lo perfecto en cada caso, aquello a lo cual aspiran las cosas particulares”⁵⁸. En todo caso, la convicción fundamental es que la Idea de Bien posee un carácter unitario que es imposible desvincular de la perfección y de la condición originaria; esto último en tanto que antecede a todo lo demás, en sentido ontológico, y en tanto que es capaz de dar origen a los demás seres, es decir, a las demás Ideas.

La alegoría del sol es, simplemente, una comparación de un hecho que a Platón le parece de evidencia inmediata: que debe existir una unidad perfecta que antecede y da origen a los demás seres. Por consiguiente, al menos como lo ve Platón, no se le puede tratar a la alegoría del sol como un contenido pseudo-demostrativo, pues se trata de la descripción de un hecho “evidente” que el filósofo ateniense ni siquiera presenta con la forma de un argumento. Platón llega a afirmar que la unidad es anterior a la multiplicidad, pensando, como lo indica Coreth, que “la semejanza en la diversidad de las cosas exige como fundamento de unidad la idea [Idea] trascendental”⁵⁹. Se trata, pues, de un postulado basado, al menos en parte, en la experiencia sensible, pues la Idea de Unidad (una Idea

⁵⁷ Pl., *Diálogos IV*, *op. cit.*, p. 43.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ Emerich Coreth, S. J., *Metafísica: Una fundamentación metódico-sistemática*, Ediciones Ariel, Barcelona, 1964, p. 148.

matemática) ha de abstraerse a partir de las cosas sensibles, tal como en el *Fedón* se abstrae la Idea de Igualdad a partir de piedras y leños⁶⁰; aunque Platón sostenga que en el fondo se trata de una reminiscencia, pues las cosas sensibles aquí sirven también de ocasión para recordar tales Ideas matemáticas.

Pero, en sentido absoluto, y en virtud de que todo tiene una razón suficiente, la alegoría del sol debe ser tomada como un contenido pseudo-demostrativo. Y me atrevo a pensar que Leibniz ha interpretado así este asunto. La prueba de ello, me parece, está en que muchos autores que siguieron esta línea platónica, terminaron por identificar a Dios con la Idea del Bien⁶¹. De modo que, si establecemos una analogía entre ambos conceptos (Dios y la Idea de Bien), Platón tendría que haber demostrado la existencia de la Idea de Bien a la manera en que Leibniz intentó demostrar la existencia de Dios, es decir, de manera argumentativa y apodíctica; más allá de que, como lo sostiene Ross, sea [o pudiera ser] insostenible que Platón haya identificado plenamente a la Idea de Bien con Dios⁶². Sería equivocado pensar que Platón no pudo

⁶⁰ Cfr. Pl., *Phd.*, 74b.

⁶¹ Tal como lo indica Coreth, la noción platónica de la *unidad anterior a la multiplicidad* se enumera entre los “pensamientos que persisten a través de la historia de la metafísica occidental, si bien con algunas desviaciones” (Cfr. Emerich Coreth, S. J., *op. cit.*, p. 148).

⁶² Cfr. David Ross, *Teoría de las ideas de Platón*, 3ª Ed., Trad. José Luis Díez Arias, Cátedra, Madrid, 1993, p. 62: “Muchos intérpretes han dicho que en el sistema platónico se identifican Dios y la Idea del bien, interpretación en verdad insostenible. Frente a ella podemos tener en cuenta dos cosas: primera, para Platón cualquier Idea, y por consiguiente también la Idea del bien, es siempre un universal, una naturaleza. Por el contrario, donde quiera que habla

intentar proceder de manera “demostrativa”, pues, como se puede apreciar en el *Fedón*, establecía una diferencia muy clara y muy marcada entre lo que se puede demostrar y lo que no. La certeza plena, en el *Fedón*, se la atribuye a las demostraciones, mientras que, a los mitos, a pesar de que ocultan una verdad de fondo, los considera dudosos⁶³.

Mercer asegura que, para todo el que tenga la convicción de que todas las criaturas son una manifestación de la esencia divina resulta evidente que existe un orden que conecta cada parte de la realidad⁶⁴. En la filosofía de Platón no se encuentra esta afirmación de manera explícita y es por ello, nos parece, que Mercer ha tenido que recurrir a Filón y a Plotino, pues en estos aparece de manera patente. Filón dice, por ejemplo:

Habiendo [Dios], en efecto, sujetado todo lo creado a Su control, Él no es contenido por cosa alguna sino está fuera de todas ellas. Trascendiendo, sin embargo, a lo creado y estando

de Dios denota un ser que tiene una naturaleza, un ser sumamente bueno, pero no que sea la bondad. Esto ya queda claro en la biografía intelectual de Sócrates del *Fedón*. Allí la razón, o sea, la razón divina, se distingue nítidamente del bien al que contempla para gobernar el mundo. Y en la primera parte de la *República*, al sostener que a los ciudadanos del estado ideal se les debe enseñar que Dios es bueno (379 b 1), no quiere decir, indudablemente, que se les deba enseñar que la bondad es buena, sino que el gobernante del universo es bueno”. Más adelante, Ross observa atinadamente que, en Platón, la alusión de Dios como artífice, como hacedor de la Idea de Cama, misma que aparece en la *República*, es un caso insólito; piensa Ross que, probablemente, no fue dicha en serio (Cfr. David Ross, *op. cit.*, p. 162).

⁶³ Cfr. Pl., *Phd.*, 114d.

⁶⁴ Cfr. Mer., p. 193.

fuera de ello, no por eso ha dejado de llenar el mundo de Su propio ser; ya que, extendiendo a través de todas las cosas Sus poderes hasta los confines, las ha entrelazado unas con otras conforme con las leyes de la armonía [διὰ γὰρ δυνάμεως ἄχρη περάτων τείνας ἕκαστον ἑκάστῳ κατὰ τοὺς ἀρμονίας λόγους συνύφηγεν]⁶⁵.

Mercer le llama a esta conjetura “Relación de Simpatía”. Aunque, ciertamente, no es tan claro que tal relación se pueda deducir de la afirmación del origen unitario de la realidad. Es decir, todas las Ideas que provienen de la Idea de Bien tienen necesariamente una relación de armonía con la Idea de Bien, pero afirmar que exista tal relación de armonía entre todas las Ideas, solo por el hecho de tener ese origen común, es más complicado de defender. En Platón no se encuentran muchas referencias al respecto, pero, al menos, sobre el mundo sensible, se puede emparentar esta cuestión con la labor del Demiurgo, quien, de acuerdo al *Timeo*, “quiso que el mundo fuera el mejor posible...”⁶⁶. No dudo, sin embargo, de que, a los autores de la tradición platónica se les haga fácil inferir una armonía universal entre todas las cosas, partiendo solo del hecho de que provienen de un Ser originario que es armónico: la Idea de Bien. Mercer conecta esta conjetura de la “Relación de simpatía” con otra a la que llama “teoría de la armonía reflexiva”, que no consiste sino en asumir que cada mente existente piensa o refleja a

⁶⁵ Filón, *De posteritate Caini*, V.

⁶⁶ Pl., *Ti.*, 29a-30b.

todas las demás. De acuerdo a Mercer, esta teoría proviene de Plotino, quien, de alguna forma, les atribuyó a las ideas capacidades mentales⁶⁷. Así, “las Ideas son, por sí mismas, capaces de reflejar y, en cierto sentido, de contener a cada una de las demás Ideas”⁶⁸. Afirma Plotino:

Porque allá todo es diáfano, nada es oscuro ni opaco, sino que cada uno es transparente a cada uno y en todo, puesto que la luz lo es a la luz. Y es que cada uno posee a todos dentro de sí y ve, a su vez, en otro a todos, y todo es todo y cada uno es todo, y el resplandor es inmenso, porque cada uno de ellos es grande, pues aun lo pequeño es grande. El sol allá es todos los astros, y cada astro es, a su vez, sol y todos los astros⁶⁹.

El proceder de Plotino, de acuerdo a Mercer, es haber aplicado la noción aristotélica de que “pensar algo es, en cierto sentido, contenerlo”⁷⁰ al Reino de la Ideas de Platón. Si bien este ejemplo de Plotino nos lleva fuera de la filosofía de Platón, nos sirve en virtud de que la “teoría de la armonía reflexiva” tiene relación con la “relación de simpatía”, pues esta

⁶⁷ Cfr. Mer., p. 193.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ Plotino, *Enneades*, V, 8.4, 1-10.

⁷⁰ Aristóteles dice en el *De Anima* que la facultad intelectiva entiende las formas en las imágenes, incluso a veces al margen de la sensación: así como cuando una antorcha revela que hay fuego, o cuando la misma antorcha puede revelar que hay un enemigo. El estagirita concluye que “el intelecto en acto se identifica con sus objetos” (Cfr. Aristóteles, *De Anima*, Libro III, Capítulo 7, 431b). Lo que hace Plotino, en este caso, es poner a las Ideas como sujeto cognoscente, pero también como objeto conocido. Las Ideas, en este sentido, contienen a las Ideas.

última sí está directamente relacionada a la filosofía de Platón. Además, la “teoría de la armonía reflexiva” será reinterpretada y reasumida por Leibniz, para decirlo en nuestros términos, “de manera más demostrativa”.

2. Leibniz y la conexión universal de las cosas

En Leibniz existen varias vías que revelan su convicción en la conexión universal de lo real. Para diferenciarlas con orden, se puede decir que existe la vía metafísica (donde se habla de los seres reales, es decir, de las mónadas) y la vía fenoménica (donde se atienden los fenómenos sensibles mediante el cuerpo). Hay que decir que la segunda vía, la fenoménica, en última instancia lleva al mundo monadológico, pues los fenómenos sensibles adquieren su explicación última en los seres reales.

2.1. *La vía metafísica*

En su artículo “*Ce que Leibniz a reçu de Platon*”, sin dar muchas explicaciones —lo cual hace pensar que le resulta muy evidente—, Joseph Moreau asegura que Leibniz traslada el Universo Inteligible de Platón, esto es, el Universo de las Ideas-Arquetipos, a la “Jerarquía de las mónadas”⁷¹. A decir verdad, a mí también me parece algo evidente

⁷¹ Joseph Moreau, “*Ce que Leibniz a reçu de Platon*”, en *Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie*, vol. V, Viena, 1970, pp. 549-555, p. 555.

esta postura, pues en ambos casos (en las Ideas platónicas y en las mónadas leibnizianas) es innegable la existencia de una jerarquización ontológica, en la cual, ambas culminan con la Unidad Originaria (la Idea de Bien o Dios, según sea el caso). Además, así como todas las Ideas participan de la Idea de Bien, todas las mónadas participan de Dios. Pero la apropiación de la jerarquía ontológica que emprende Leibniz, y a la que se refiere Moreau, de las Ideas platónicas a las mónadas, supone también cierta tensión entre platonismo y aristotelismo, puesto que las mónadas también son, en cierto sentido, sustancias independientes una vez creadas por Dios. Como lo muestra Mercer, entre los años de 1668 y 1669, en su afán de explicar a fondo el mecanicismo, Leibniz se siente obligado a retomar el concepto aristotélico de sustancia, entendiendo a la sustancia como un ser autosuficiente, es decir, como un ser en el que la explicación de sus propias causas y características esenciales radica en sí mismo⁷². Más allá de que Leibniz haya entendido bien a Aristóteles o no, puntualiza Mercer, entendió a la sustancia como una cosa primaria de la que dependen otras cosas: “Por ejemplo, la explicación del hecho de que Wanda tiene razón y zapatos de gamuza azul reside en su sustancia”⁷³. Debido a esto, Mercer encuentra que varios de los supuestos metafísicos aristotélicos que Leibniz admite en este periodo (1668-1669), y que aparecen en sus escritos teológicos, serán

⁷² Cfr. Mer., p. 73.

⁷³ Mer., p. 73.

determinantes para sus años venideros⁷⁴. La filosofía de las *Primae Veritates* (escritas cerca de 1689), sostiene Mercer, estará basada en estos principios⁷⁵. Se afirma, por ejemplo, en las *Primae Veritates (Principia lógico-metaphysica)*:

*La noción perfecta o completa de la sustancia singular involucra todos sus predicados pretéritos, presentes y futuros. Puesto que ahora mismo es verdad que el predicado futuro es futuro, y así está contenido en la noción de cosa. Y, por ende, en la noción individual perfecta de Pedro o de Judas, considerados bajo la razón de su posibilidad, hecha abstracción del decreto divino de crearlos, están contenidas y Dios contempla todas las cosas que ha de sucederles, tanto las necesarias como las libres*⁷⁶.

No hay duda de que esta concepción contrasta con la que aparece en el *Discurso de Metafísica XIV*⁷⁷, donde se dice que todas las sustancias dependen de Dios, siendo Él quien las conserva. Por eso decimos, junto con Mercer, que hay dos sentidos contrastantes en que puede interpretarse la naturaleza de la mónada. De este modo, la influencia aristotélica de Leibniz podría explicar la analogía que describe Moreau, pues pasar de una Idea (εἶδος) a una sustancia (οὐσία), como lo es la mónada, implica dar un salto significativo.

⁷⁴ Cfr. Mer., p. 63.

⁷⁵ Cfr. *Ibid.*

⁷⁶ A, VI, 4, p. 1646.

⁷⁷ Cfr. DM, pp. 1549-1552.

La conexión universal de las cosas es justificada por Leibniz, de un modo *a priori*, por la necesidad de que se multipliquen la armonía y la belleza que hay en el mundo. Mercer encuentra que ya desde los *Elementos del derecho natural*, escritos por Leibniz entre 1669 y 1670, aparece, aunque en una forma embrionaria, la “teoría de la armonía reflexiva”⁷⁸:

Si Dios no tuviera en el mundo criaturas racionales, habría la misma armonía, exceptuando únicamente el eco, y la misma belleza, exceptuando únicamente la reflexión y la oposición y la multiplicación. Por ello, la sabiduría divina exigía la existencia de Criaturas racionales en las que se multipliquen las cosas. Si hubiera una única mente, el mundo aparecería casi como en un espejo o en una dioptra o como en un cierto espacio colectivo propio de los rayos visuales⁷⁹.

Por lo tanto, para Leibniz, el universo se multiplica en cada ser que lo percibe. La forma acabada de esta idea es la que aparece en la *Monadología* 56: “Ahora bien, este vínculo o acomodamiento de todas las cosas creadas a cada una y de cada una a todas las demás hace que cada sustancia simple tenga relaciones que expresan a todas las demás, y que sea por consiguiente un perpetuo espejo viviente del universo”⁸⁰. La

⁷⁸ Cfr. Mer., p. 218.

⁷⁹ G. W. Leibniz, *Elementos del derecho natural*, Traducción de Tomás Guillén Vera, Tecnos, Madrid, 1991, p. 20.

⁸⁰ MON, p. 616.

multiplicación de la armonía y de la belleza en tantas sustancias como Dios lo ha visto necesario, podría hacernos pensar que el número de las sustancias existentes debe tender hacia el infinito, pero esta es una cuestión que no se puede inferir con necesidad de las afirmaciones de Leibniz citadas arriba. Lo que me interesa es, justamente, que Leibniz logrará demostrar la conexión universal de las cosas mediante la vía fenoménica, como lo mostraremos en el siguiente apartado. No obstante, no está de más mostrar aquí lo que nos parece un intento leibniziano por fundar, más o menos apriorísticamente, la conexión universal de las cosas. Este intento aparece en una carta dirigida a Arnauld, escrita en 1687:

En lo que creo que el propio señor Descartes habría estado de acuerdo, pues sin duda coincidiría en que, a causa de la continuidad y divisibilidad de toda la materia, el menor movimiento extiende su efecto sobre los cuerpos vecinos, y, en consecuencia, de vecino en vecino al infinito, pero disminuyendo proporcionalmente. Así nuestro cuerpo debe estar afectado de alguna manera por los cambios de todos los demás⁸¹.

Evidentemente, demostrar lo que se enuncia en este pasaje implicaría demostrar primero que no hay espacio vacío, por un lado, y que la materia es divisible hasta el infinito, por otro lado. Inmediatamente

⁸¹ GP, II, pp. 111-117.

después de este pasaje, Leibniz mencionará las pequeñas percepciones, mismas que constituyen una vía fenoménica para demostrar lo que se pretende y que trataremos con más propiedad en el siguiente apartado.

2.2. *La vía fenoménica*

Es patente el rigor que existe en la filosofía de Leibniz para demostrar la conexión universal de las cosas. Para ello, él utiliza la doctrina de las pequeñas percepciones. Hay que señalar, sin embargo, que, pese a lograr demostrar la conexión universal de las cosas por esta vía fenoménica, de ningún modo se infiere que la conexión universal de las cosas sea armónica. Parece ser que Leibniz deja la cuestión de la armonía más bien a merced de los argumentos *a priori*, como el que se alcanza en la vía metafísica que hemos mostrado arriba; pues, del concepto leibniziano de Dios, como un Ser que siempre elige lo mejor y hace todo con sabiduría y bondad, se puede desprender, con facilidad, que las cosas están ordenadas armónicamente, es decir, las relaciones que las cosas guardan entre sí han de ser las mejores.

Las “pequeñas percepciones”, como dice Leibniz en el prólogo de los *Nouveaux Essais*, consisten en impresiones demasiado pequeñas, mismas que solo se hacen notar cuando aparecen en conjunto. Debido a que no se pueden diferenciar por separado ni ser apercibidas, Leibniz las ha

clasificado dentro de las ideas confusas⁸². Para explicar las pequeñas percepciones, Leibniz se sirve del ejemplo del ruido del mar. El mar se escucha cuando se está en la orilla, pero, para escuchar su ruido, es necesario escuchar todos los sonidos que lo componen por separado, esto es, los movimientos de cada una de las olas, por pequeños que estos sean. Así, aunque individualmente no se pueda percibir el ruido de cada ola, sí se logran percibir en conjunto. De modo que, si cada ola emitiera un ruido nulo, no se escucharía nada ni aunque fueran cien mil olas⁸³; así como la suma de “n” cantidad de ceros es igual a cero ($0+0+0+0\dots=0$):

Para razonar todavía mejor sobre las pequeñas percepciones que en principio no podemos distinguir entre la multitud, tengo costumbre de utilizar el ejemplo del bramido o ruido del mar que se nota cuando se está en la orilla. Para oír ese ruido tal y como sucede, es necesario oír las partes que componen ese todo, es decir, los ruidos de cada ola, aun cuando ninguno de dichos ruidos pequeños pueda ser conocido fuera del conjunto confuso de todos los demás juntos, es decir, en el bramido mismo, sino que no sería notado si la ola que lo produce estuviese sola. Es necesario que uno sea afectado un poco por el movimiento de dicha ola, y que se tenga alguna percepción de cada uno de los ruidos, por pequeños que sean; de otro modo no se tendría el de cien mil olas, puesto que cien mil nada no pueden hacer ninguna cosa. Uno nunca duerme

⁸² Cfr. NE, p. 53.

⁸³ Cfr. NE, p. 54.

tan profundamente como para no tener alguna impresión débil y confusa, y ni siquiera el mayor ruido del mundo podría despertarnos si no tuviésemos alguna percepción de su comienzo, que es pequeño, como tampoco el esfuerzo mayor del mundo podría romper una cuerda si no hubiese sido ya tensada y estirada un poco mediante esfuerzos menores, aun cuando el pequeño estiramiento que producen no resulte visible⁸⁴.

Posteriormente, Leibniz remarcará la importancia de las “pequeñas percepciones” en el contexto de la conexión universal de todas las cosas:

Estas pequeñas percepciones tienen por sus efectos mayor eficacia de lo que se piensa. Ellas producen ese no sé qué, esos gustos, esas imágenes de las cualidades que tienen los sentidos, claras en conjunto, pero confusas en sus partes, esas infinitas impresiones que provocan en nosotros los cuerpos que nos rodean, esa conexión que cada ser tiene con el resto del universo. También se puede afirmar que, como consecuencia de esas pequeñas percepciones, el presente está ansioso de futuro y cargado de pasado, que todo conspira (σύνπνοια πάντα, como decía Hipócrates), y que unos ojos suficientemente penetrantes, como los de Dios, podrían leer en la sustancia más pequeña toda la sucesión de las cosas del universo⁸⁵.

⁸⁴ NE, p. 54.

⁸⁵ NE, pp. 54-55.

Es importante notar que Leibniz parte de un hecho psicológico en el argumento de las olas, es decir, de la percepción sensorial. En cambio, en este último pasaje, donde se habla de la conexión de los seres con el resto del universo, ya existe un ámbito completamente metafísico. Ante estos distintos niveles de percepción, hay que entender que cuando Concha Roldán dice que la percepción, en Leibniz, “no es un concepto psicológico sino metafísico”⁸⁶, se refiere a que la “percepción” no es un concepto *puramente* psicológico interno. De hecho, Roldán hace esta distinción justamente cuando está explicando la capacidad que las mónadas tienen de reflejar la totalidad del universo. Para Roldán, la capacidad reflexiva de las mónadas en la filosofía leibniziana posee “reminiscencias platónicas”, como lo es el concepto de la unidad en la multiplicidad⁸⁷.

El argumento de las olas, por otra parte, es bastante riguroso, puede alcanzar la generalidad de todas las pequeñas percepciones, así como ser formalizado y demostrado. Lo probamos a continuación.

⁸⁶ Concha Roldán, *Leibniz: en el mejor de los mundos posibles*, Batiscafo, Madrid, 2015, p. 78.

⁸⁷ Concha Roldán, *op. cit.*, p. 79.

2.2.1. “Las pequeñas percepciones afectan al espíritu” (Demostración)

Entiéndase por “percepción compuesta” aquella percepción que es el resultado de sumar pequeñas percepciones⁸⁸. Entonces, tenemos:

p = “las pequeñas percepciones afectan al espíritu”

q = “las percepciones compuestas afectan al espíritu”

1)	$\sim p \rightarrow \sim q$	Premisa
2)	q	Premisa
3)	p	MTT (1, 2)

Leibniz parte de aquí para demostrar la conexión universal de las cosas. Efectivamente, del hecho de que las pequeñas percepciones afectan al espíritu, se sigue el hecho de que hay percepciones infinitesimales por doquier, afectando al espíritu todo el tiempo. Y si este razonamiento lo combinamos con la creencia leibniziana en la “infinita divisibilidad de la materia”, es una consecuencia necesaria que, a través de nuestro cuerpo, todo el tiempo estamos percibiendo el universo entero.

⁸⁸ El término “percepción compuesta” que utilizo aquí es relativo a las “pequeñas percepciones” que componen ese tipo de percepción. Dentro de la filosofía de Leibniz, y en sentido estricto, las “pequeñas percepciones” también son percepciones compuestas.

2.2.2. Laguna en la demostración

Arriba mencionamos que la vía fenoménica conduce, en última instancia, al mundo monadológico, pero lo cierto es que queda una laguna, si solo nos atenemos a lo que dice el *Prefacio* de los *Nuevos Ensayos*. Con esto quiero decir que, al momento de exponer la teoría de las pequeñas percepciones, Leibniz no hace patente la relación entre el mundo fenoménico y el mundo de *los seres en sí*, aunque allí hable él mismo de la “conexión que cada ser tiene con el resto del universo”⁸⁹. Esta laguna se puede resolver mediante ciertas nociones que provienen del platonismo, sin ser esto una mera casualidad. Louis Dutens, francés, quien conocía la obra de Leibniz⁹⁰, escribió, para 1766, un estudio donde denuncia que los modernos han tomado de los antiguos más de lo que normalmente se piensa. Y esta última afirmación sigue valiendo para el día de hoy. Su estudio se tituló: *Recherches sur l'origine des découvertes attribuées aux modernes*. Hay que destacar que, en esta obra, a Leibniz le da un buen trato, pues la intención de Dutens no es descalificarlo, haciendo parecer que sus pensamientos son un mero refrito de los pensadores antiguos. Más bien, rastrea los elementos fundamentales que Leibniz tomó de los antiguos y que no fueron puntualmente señalados por él mismo. Para Dutens, resaltan, entre varios pensadores

⁸⁹ NE, p. 55.

⁹⁰ Dutens recolectó y publicó, en 1768, una edición de los trabajos de Leibniz (*Gothofridi Guillelmi Leibnitii Opera Omnia*, Geneva, 1768; reimpresso en 1989, Georg Olms, Hildesheim) en seis volúmenes.

antiguos que influenciaron a Leibniz, los pitagóricos. Dutens, incluso, ha identificado un pasaje de Sexto de Empírico —pasaje en el que se habla de los pitagóricos—, donde, según él, se manifiesta con claridad, “como en ninguna otra parte”, la conformidad existente entre Leibniz y el sistema de Pitágoras⁹¹:

Estos físicos son los seguidores de Pitágoras de Samos, quienes afirman, en efecto, que los filósofos genuinos se asemejan a los que trabajan en el campo del lenguaje. Porque igual que estos investigan primero las palabras (pues el lenguaje está hecho de palabras) y, dado que las palabras se componen de sílabas, examinan antes las sílabas y, puesto que al analizar las sílabas surgen los componentes elementales del lenguaje escrito, centran sus pesquisas aun antes en estos últimos, así también, según afirman los pitagóricos, los físicos auténticos, centrando sus pesquisas en el todo, deben examinar en primer lugar en qué elementos se descompone el todo. Ahora bien, decir que el principio de todas las cosas es aparente es, en cierto sentido, contrario a la física, porque todo lo aparente debe componerse de cosas no aparentes, y lo que está compuesto de ciertas cosas no es principio, sino que el principio es aquello de lo que eso mismo está compuesto. En consecuencia, se debe afirmar que los principios de todas las cosas no son las cosas aparentes,

⁹¹ Louis Dutens, *Recherches sur l'origine des découvertes attribuées aux modernes*, Tomo primero, Duchesne, París, 1766, p. 83 y ss.

sino los componentes de las cosas aparentes, los cuales ya no son precisamente aparentes⁹².

Aquí está, pues, el puente entre las apariencias y la realidad. La conexión universal de las apariencias que muestra la vía fenoménica, implicaría, siguiendo un razonamiento parecido, la conexión universal de los seres reales. Se debe admitir, sin embargo, que aquí hay otra laguna, pues la conexión universal que muestran las apariencias, podría ocurrir solo en las apariencias mismas, sin que por ello tenga que ocurrir en los seres reales. Es decir, las apariencias podrían ser engañosas. Habría que buscar un nuevo argumento que solventara esta laguna existente para poder completar la demostración.

No obstante, es seguro que Leibniz sigue, en el fondo, este argumento pitagórico que señala Dutens, en el cual se concluye que “la naturaleza del componente debe necesariamente diferir de la naturaleza del compuesto”, por expresarlo de alguna forma. ¿Qué relación tiene esto con Platón? Pues bien, Platón mismo ha asimilado esta idea, aunque de una manera muy particular. Emily Grosholz, en su artículo *Plato and Leibniz against the Materialists*, lo pone al descubierto en un pasaje del *Timeo*, cuando Platón afirma que “el fuego, la tierra, el agua y el aire son

⁹² Sexto Empírico, *Adversus dogmaticos IV (Adversus Physicos II= Adversus mathematicos X)*, 248-251. Traducción al español en: Sexto Empírico, *Contra los dogmáticos*; Introducción, traducción, notas e índices de Juan Francisco Martos Montiel, Gredos, Madrid, 2012, pp. 602-603.

cuerpos, que cada cuerpo tiene volumen o profundidad (*bathos* [βάθος]), que todo volumen está limitado por superficies planas (*epipedon* [ἐπίπεδον]) y que cada superficie plana puede estar compuesta de triángulos”. Grosholz concluye que, al ser triángulos los “elementos” de los cuatro elementos, son entes puramente matemáticos y, por lo tanto, los verdaderos elementos de la realidad no contienen nada material o corpóreo⁹³. Ejemplo perfecto de un punto de vista contrario a esta filosofía de corte platónico que ve en lo incorpóreo el fundamento de lo corpóreo, es el caso de Aristóteles —como bien señala Grosholz—⁹⁴, quien asume que la materia no puede descomponerse en entes simples (átomos) que difieren en naturaleza de la “materia macroscópica”⁹⁵. Para Aristóteles, la materia solo se puede descomponer indefinidamente en volúmenes más pequeños de materia homogénea⁹⁶. La diferencia entre aristotelismo y platonismo en este ámbito está bien marcada. No es casualidad, desde luego, que Grosholz enfatice esta relación entre Leibniz y Platón; aunque la observación de Dutens resulta más reveladora, pues muestra que esta tradición se remonta hasta Pitágoras.

⁹³ Cfr. Emily Grosholz, “Plato and Leibniz against the Materialists, en *Journal of the History of Ideas*, vol. 57, no. 2, abril de 1996, pp. 255-276, p. 261.

⁹⁴ Cfr. *Ibid.*

⁹⁵ La expresión “materia macroscópica” es de E. Grosholz.

⁹⁶ Cfr. Aristóteles, *Ph.*, 207a 33-35. También véase: E. Grosholz, *op. cit.*, p. 261.

2.3. *La doctrina de las pequeñas percepciones: entre la psicofísica y la teología*

El argumento que formalizamos, como ya lo adelantaba, deja inconclusa la cuestión de la armonía universal, pero alcanza un alto grado de certeza sobre la captación de las pequeñas percepciones. Además, para demostrar que existe una armonía universal, es preciso demostrar primero que existe una conexión universal de las cosas (¿pues cómo podrían estar en *armonía* elementos que no están conectados entre sí); y, a su vez, para demostrar esto último (que hay una conexión universal), hay que establecer primero que las pequeñas percepciones son percibidas por el espíritu. Actualmente, la psicofísica moderna —misma que es parte de la psicología y que estudia la relación existente entre fenómenos físicos y psicológicos— admite, a su modo, la existencia de estas pequeñas percepciones. Russell mismo señala la correspondencia entre la postura de Leibniz y la psicofísica moderna, no solo en cuanto a la existencia de las pequeñas percepciones, sino también en cuanto a la cualidad que estas tienen de “inconscientes”: “una percepción debe alcanzar cierta magnitud antes de que lleguemos a tener conciencia de ella, y así, las percepciones demasiado pequeñas son necesariamente inconscientes”⁹⁷. Aunque, desde luego, Leibniz va más allá de la psicofísica en dos cuestiones. La primera es en cuanto al método, pues establece, como lo demostramos arriba en lógica-matemática, la

⁹⁷ BR, p. 184.

existencia de las pequeñas percepciones de una manera deductiva e indirecta, ya que de la sola premisa fenoménica y empírica de que “hay percepciones compuestas”, se deriva la existencia de las pequeñas percepciones; los métodos de la psicofísica moderna, por su parte, son experimentales. La segunda cuestión radica en que Leibniz se llevará al extremo la doctrina de las pequeñas percepciones, pues obtendrá la consecuencia de que todo el tiempo el ser humano está percibiendo al universo entero⁹⁸. Y aquí se encuentra de nuevo el salto leibniziano al que nos referíamos: el paso de la percepción sensorial, psicológica e interna, a la percepción entendida en sentido metafísico, misma que se refiere a la interconexión de los seres. La importancia de las pequeñas percepciones en la última metafísica de Leibniz es patente; Russell observa atinadamente que la percepción inconsciente “es necesaria para sostener que siempre pensamos y que siempre reflejamos el universo entero”⁹⁹, o, como se afirma en la *Monadología*, que cada sustancia siempre expresa a todas las demás, constituyendo un “perpetuo espejo viviente del universo”¹⁰⁰.

Recapitulando: Leibniz demuestra que hay pequeñas percepciones, que el espíritu las percibe y que todos los seres del mundo tienen cierta conexión universal con el universo a través de su cuerpo. En cambio, no

⁹⁸ Cfr. NE, pp. 54-55.

⁹⁹ BR, p. 184.

¹⁰⁰ MON, p. 616.

llega a demostrar, al menos a través de esta vía, que existe una “armonía universal”. Como lo señalé arriba, la “armonía universal”, desde el punto de vista platónico, parece ser una consecuencia *a priori* de que las cosas del universo han recibido su ser desde la Idea de Bien. Por lo demás, Mercer tiene razón en decir que Leibniz, pese al carácter eclético de su filosofía de juventud (mismo carácter que se llevará hasta su vejez), solo acepta aquellas tesis que son compatibles con el cristianismo¹⁰¹. Aquí, particularmente, la tesis de que Dios sostiene una viva relación con sus criaturas, penetrando su creación por completo, como aparece en la *Carta a los Efesios*. Afirma San Pablo: “un Dios y Padre de todos, el cual es sobre todos, y por todos, y en todos” (Ef. 4, 6)¹⁰².

Lo que nos interesa es mostrar que Leibniz está determinado en alto grado por las doctrinas platónicas y que, como en este caso, trató de fundar con rigor cuestiones que Platón intentó demostrar. De esta forma, se ha probado que Leibniz se apropia, re-interpreta e intenta demostrar el contenido platónico pseudo-demostrativo de la conexión universal de las cosas.

¹⁰¹ Cfr. Mer., p. 23: “La clave para comprender el pensamiento de Leibniz en la década de 1660 (y gran parte de lo que hizo más adelante) es reconocer que practicó una forma de eclecticismo conciliador que fomentó la acumulación y la consideración de una amplia variedad de ideas diversas, que asumieron una verdad subyacente debajo de varias escuelas en conflicto, y cuya única estipulación fue que la colección resultante se hiciera consistente con la doctrina cristiana”.

¹⁰² Cfr. Mer., p. 186.

2.4. *Platonismo en el De transsubstantione*

Ya hemos visto que la conexión universal de las cosas está garantizada por las pequeñas percepciones que son captadas por el cuerpo. Desde este punto de vista, es pertinente considerar el fundamento de la unión entre el alma y el cuerpo, el cual no consiste sino en las ideas. Otra vez, para dejarlo claro de un solo golpe, Platón vuelve a aparecer aquí como la figura más influyente de Leibniz.

Comencemos por considerar que la doctrina de la idea como unión del alma y del cuerpo es patente en la última etapa del pensamiento leibniziano. En los *Nouveaux Essais*, Leibniz reconoce que las percepciones sensibles, y particularmente las pequeñas percepciones, garantizan la armonía, y, por ende, la conexión de todas las cosas; así como la conexión existente entre el alma y el cuerpo:

Estas pequeñas percepciones tienen por sus efectos mayor eficacia de lo que se piensa. Ellas producen ese no sé qué, esos gustos, esas imágenes de las cualidades que tienen los sentidos, claras en conjunto, pero confusas en sus partes, esas infinitas impresiones que provocan en nosotros los cuerpos que nos rodean, esa conexión que cada ser tiene con el resto del universo¹⁰³.

¹⁰³ NE, pp. 54-55.

Desde luego, si cada ser está conectado con el universo entero, necesariamente todos los seres estarán conectados entre sí. Tanto Christia Mercer como Alessandro Poli tienen razón en considerar al texto *De transsubstantione*, de 1668, como uno de los escritos clave más tempranos de platonismo en Leibniz. Mercer afirma que allí, por primera vez, se presentan los detalles de la Metafísica de la Divinidad¹⁰⁴. Se afirma en *De transsubstantione*:

Las Ideas son la unión de la Mente y del Cuerpo, así como los Ángulos son la unión del punto con las líneas. Las ideas y las formas sustanciales de las cosas son la misma cosa; las ideas están en Dios como la acción en el agente, y como la Creación está en Dios. Si alguien preguntara: ¿es la idea una cosa creada? Podría responderse: ¿es una criatura una cosa creada o no?¹⁰⁵

Para Mercer, este pasaje conduce a la doctrina platónica de la conexión universal de las cosas en la que todas las cosas están penetradas por Dios: las ideas dependen enteramente de Dios y así, en la medida en que una Idea es producida por Dios, y en que una Idea está en una criatura, también estará Dios mismo dentro de esa criatura¹⁰⁶. Alessandro Poli interpreta el pasaje que acabamos de citar del *De transsubstantione* de una

¹⁰⁴ Mer., p. 211.

¹⁰⁵ A, VI, I, p. 510.

¹⁰⁶ Cfr. Mer., p. 212.

manera un poco distinta, viendo en él una referencia a un nivel “avanzado” del conocimiento de la realidad. En tal nivel, el sujeto puede captar la armonía del universo, retomando la lógica que ha precedido a la creación del mundo, entendiendo esta cuestión como una “participación expresiva de *logos* eterno y divino”¹⁰⁷. La naturaleza posee, dice Poli, una estructura esencial y una profunda realidad, a la cual puede ser atribuido el nombre de “Idea” o “Forma sustancial”. Poli añade que esta concepción es *extremadamente platónica*¹⁰⁸. Vemos entonces que las interpretaciones de Mercer y de Poli no son las mismas, pero guardan bastante afinidad, a causa de esta comunión platónica; pues, finalmente, la estructura que se encuentra en el fondo de la naturaleza participa también de la esencia divina y, en virtud de esa esencia, todo estaría conectado. Así pues, queda claro que Leibniz tiene bastante arraigada esta doctrina platónica desde 1668, aunque, como ya lo vimos en los *Nouveaux Essais* —donde se recurre a las pequeñas percepciones—, en su última etapa ofrece una versión más rigurosa.

¹⁰⁷ Poli, p. 95.

¹⁰⁸ La expresión es de Poli: “*estremamente platónica*”. Cfr. Poli, p. 95.

CAPÍTULO II: LA DOCTRINA SOBRE EL ALMA

1. Consideraciones básicas sobre el concepto del alma en Platón y en Leibniz

1.1. El significado religioso del concepto del alma: entre el orfismo y el cristianismo

Es un hecho que el punto de vista leibniziano del alma va en conformidad con el punto de vista cristiano¹⁰⁹, lo cual dice demasiado, ya que el platonismo ha sido, en buena medida, la base filosófica del cristianismo durante muchos siglos. El siglo de Leibniz no es la excepción: como bien lo señala Mercer, el platonismo era una filosofía aceptada en su época, añadiendo a esto que Leibniz está en una “larga línea” de autores que encuentran en el platonismo una filosofía mucho más acorde al cristianismo que otras filosofías¹¹⁰. Platón, por su parte, como atinadamente lo señala Eggers Lan, también está convencido, por su “fe religiosa”, de que existe algo en la esencia del hombre que garantiza su “participación” permanente en el entorno divino. Este algo, según Eggers Lan, es lo que los escritores del siglo V denominaban

¹⁰⁹ Cfr. Mer., p. 23.

¹¹⁰ Cfr. Mer., p. 175.

$\psi\upsilon\chi\eta$ ¹¹¹. Existe bastante misterio sobre la religión de Platón. Frecuentemente se dice que la doctrina religiosa del alma que asume Platón proviene del orfismo, pero, de hecho, en el libro donde trata el tema del alma, en el *Fedón*, no existe la menor referencia a Orfeo ni a los órficos¹¹²; sea como sea, es cierto que Platón se refiere a una doctrina de “los misterios”, misma que difícilmente no estaría relacionada con el orfismo¹¹³. Puesto que es complicado indagar sobre tal doctrina, debido a la falta de información precisa sobre ella, hay que atenerse a lo que está escrito en los diálogos platónicos. Sin, embargo, no es prudente perder de vista que esta doctrina tiene un origen que no es naturalista, al menos en principio, sino religioso. Eggers Lan es bastante claro respecto de las motivaciones religiosas, éticas y metafísicas que la metafísica tiene: si se despoja la metafísica de estas motivaciones, queda solo una “ontología” que se parece más a la lógica que a la metafísica:

En tanto la metafísica consiste —tal como se presenta nítidamente en Platón y en forma más explícita es caracterizada por Aristóteles— en una búsqueda del sentido último de la realidad, está respondiendo a una preocupación

¹¹¹ Cfr. Egg., p. 53.

¹¹² Cfr. Egg., p. 36.

¹¹³ Cfr. Pl., *Phd.*, 62b. De acuerdo a Carlos García Gual, estos “misterios” son, con seguridad, doctrinas órficas (Cfr. Platón, *Diálogos III: Fedón, Banquete, Fedro*, trad., intr. y not. C. García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó Íñigo, Madrid, Gredos, 1986, pp. 35-36). También véase la nota de Eggers Lan, donde, a propósito de la concepción del cuerpo como “prisión del alma”, se presenta una conexión entre el orfismo y el mito de Dionisio y los Titanes (Cfr. Egg., pp. 97-100).

religiosa, o ético-religiosa, o ético-política (o bien a la vez religiosa, ética y política, como es el caso en Platón). Modernamente —aunque los gérmenes están ya en Aristóteles—, la investigación metafísica aparece más vinculada a preocupaciones lógicas y gnoseológicas; pero una vez convertidas éstas en la antesala de la metafísica (sobre todo desde Kant), parece que el filósofo no es recibido más en el despacho kafkianamente construido para esta última. Por ende, cuando se despoja a la búsqueda del signo religioso que le ha dado origen, el destino de la metafísica aparece sellado: o bien se la reduce a una “ontología” que, al examinársela desde un puro deseo de saber por el saber, tiene más que ver con la lógica que con la metafísica, o bien se la suprime lisa y llanamente, como en las diversas formas del positivismo¹¹⁴.

Tampoco hay duda de que Leibniz, con la potencia de su filosofía integradora y con su tendencia ecléctica, concilia también el punto de vista ontológico con el religioso, el ético y el político; obteniendo así una auténtica metafísica¹¹⁵.

Ha de considerarse, en primer lugar, que la concepción religiosa del alma en Platón tiene mucha afinidad con el cristianismo; lo cual es

¹¹⁴ Egg., p. 30.

¹¹⁵ En este Capítulo, me he propuesto trazar el horizonte sobre algunos paralelismos generales entre la filosofía platónica y leibniziana. De Leibniz tomo en cuenta, sobre todo, las obras del último periodo, en las cuales se apega de un modo más manifiesto a la filosofía de Platón. Estos paralelismos generales servirán para interpretar adecuadamente cuestiones más particulares como las que se abarcan en los capítulos III y IV.

notorio respecto de la religión homérica, donde se encuentran aspectos esenciales de la cultura griega. Grube señala, por ejemplo, en *El pensamiento de Platón*, que, en Homero, los muertos preferían estar vivos, pues no aparece ninguna insinuación de que la $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ sea la parte más elevada del hombre¹¹⁶. El punto de vista platónico es diametralmente opuesto al punto de vista homérico. Al respecto, resulta ilustrativa la historia de Cleómbroto de Ambracia, quien, de acuerdo a Calímaco, tras emocionarse con la lectura del *Fedón* de Platón, se suicidó arrojándose desde una torre, y sin haber visto ningún mal digno por el cual morir¹¹⁷.

1.1.1. La permanencia de la personalidad.

Leibniz insiste en que las almas humanas son privilegiadas por conservar su personalidad. Ejemplo claro es el *Nuevo Sistema de la Naturaleza*:

... las almas razonables siguen leyes mucho más elevadas y están exentas de todo lo que pudiera descalificarlas como ciudadanos de la sociedad de los espíritus. Pues Dios ha dispuesto que ningún cambio material pueda hacerles perder las cualidades morales de su personalidad¹¹⁸.

¹¹⁶ G. M. A. Grube, *El pensamiento de Platón*, Trad. Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1987, p. 190.

¹¹⁷ Cfr. Calímaco, *Epigramas*, 25.

¹¹⁸ GP, IV, p. 481.

Un ambiente teológico-metafísico es el que se percibe en Leibniz, lo mismo que en Platón, con estas declaraciones. La conservación de la personalidad individual en la vida después de la muerte es algo que Leibniz parece tomar bastante en serio, puesto que es un tema íntimamente emparentado al de la inmortalidad del alma. En Platón, esta cuestión está tan claramente elaborada, que invita a pensar cuán configurado podría estar el “cielo católico” a partir del platonismo. Recuérdese cómo, en la *Apología*, Sócrates dice que, de algún modo, le encantaría estar en el Hades examinando a ciertos hombres de la antigüedad, para ver quién de ellos es sabio y quién no lo es¹¹⁹. Al respecto, el neoplatonismo no se queda atrás; resulta bastante ilustrativo aquel pasaje de la *Vida de Plotino* en el que se dice que, luego de morir, el alma *demonificada* de Plotino mora allá donde reina la amistad, junto con la “Sacra Fuerza de Platón”, el “hermoso Pitágoras” y todos cuantos formaron el coro del inmortal Amor, esto es, aquellos que comparten el linaje de los Démones beatísimos¹²⁰. No nos corresponde investigar aquí si el cielo cristiano-católico ha recibido la influencia de este “cielo” de la tradición platónica, pero es un hecho que la similitud es inocultable. Es cierto también que no nos debemos segar ante la predilección de Leibniz por los pensamientos de la tradición platónica que se pueden empatar con el cristianismo, y esto sí nos atañe de un modo directo. Leibniz tiene plena conciencia, como se puede apreciar en los *Nouveaux essais*, de que

¹¹⁹ Cfr. Pl., *Ap.*, 41a- d.

¹²⁰ Cfr. Porfirio, *Liber de Vita Plotini*, 22, 45-60.

el sentimiento del yo demuestra una identidad moral o personal; piensa que ser la misma persona siempre es una condición necesaria para que una persona sea susceptible de castigo o de recompensa, de ahí que considere que la conservación de la identidad personal es un designio de la divina providencia¹²¹. Pero también le tiene una objeción muy seria al platonismo sobre la cuestión de la identidad personal. Y conviene aquí tomar en seria consideración la opinión de Graeme Hunter y Brad Inwood, pues han enfatizado que se puede leer a Leibniz como un crítico de Platón¹²². En efecto, como se puede ver en el *Fedro*¹²³ y en el *Timeo*¹²⁴, el fundador de la Academia concibe al hombre como un ser caído, al suponer que las almas actuales que hay en el mundo están pagando por sus crímenes de vidas pasadas, crímenes que, irónicamente, son incapaces de recordar. Ahora bien, lo que Leibniz tiene contra Platón es que esto no puede llamarse *stricto sensu* un castigo:

Los platónicos, los seguidores de Orígenes, y algunos hebreos y defensores de la preexistencia de las almas, han pensado que las almas de este mundo estaban en cuerpos imperfectos para sufrir por los crímenes cometidos en un mundo precedente.

¹²¹ Cfr. NE, p. 236.

¹²² Cfr. Graeme Hunter y Brad Inwood, "Plato, Leibniz, and the Furnished Soul", en *Journal of the History of Philosophy*, vol. 22, no. 4, octubre de 1984, pp. 423-434, p. 423.

¹²³ Cfr. Pl., *Phdr.*, 246a ss.

¹²⁴ Cfr. Pl., *Ti.*, 90e-91d. A diferencia del *Fedro* (246a ss.), donde Platón se refiere a la caída del hombre en general, aquí se refiere a las mujeres y a los animales, mismos que en sus vidas pasadas fueron varones, pero que por ser cobardes y haber vivido una vida injusta, ahora les corresponde reencarnar en tales cuerpos.

Pero la verdad es que si nunca llegaremos a saber la verdad, ni la sabemos ahora ni por medio de la memoria ni por ningún tipo de indicio ni por medio del conocimiento ajeno, entonces no se le puede llamar un castigo según la noción habitual del término. No obstante, se puede dudar, al hablar de los castigos en general, si es absolutamente necesario que los que los soportan lleguen algún día a conocer la razón de los mismos, o si a menudo no será suficiente con que otros espíritus más formados encuentren en ellos ocasión para glorificar la justicia divina. Sin embargo, lo más verosímil es que quienes los soportan llegarán a conocer el porqué, al menos por lo general¹²⁵.

Donde, por lo visto, considera que la mejor manera en que puede actuar la providencia —esto es, la manera más racional posible— es dando una lección a los injustos, estando estos al menos mínimamente conscientes de los males que cometieron. Desde luego que su objeción aplica para el hinduismo y, en términos generales, contra toda doctrina que acepte la transmigración de almas (*μετεμψύχωσις*).

En cuanto a lo que se refiere al premio y castigo en la vida después de la muerte biológica, existe, en el platonismo, al igual que en el cristianismo, un premio para los individuos que han obrado bien y un castigo para

¹²⁵ NE., p. 246.

los que han obrado mal. Sobre el destino de los hombres malos, se afirma en el mito escatológico del *Fedón*:

...los [hombres] que se estima que son irremediables a causa de la magnitud de sus crímenes, ya sea porque cometieron numerosos y enormes sacrilegios, o asesinatos injustos e ilegales en abundancia, y cualquier tipo de crímenes por el estilo, a éstos el destino que les corresponde los arroja al Tártaro, de donde nunca saldrán... ¹²⁶.

Y sobre los que han padecido males, pero que son curables:

Cuando llegan arrastrados por los ríos a la laguna Aquerusíade, entonces gritan y llaman, los unos a quienes mataron, los otros a quienes ofendieron, y en sus clamores les suplican y les ruegan que les permitan salir a la laguna y que los acepten allí y, si los persuaden, salen y cesan sus males; y si no, son arrastrados otra vez hacia el Tártaro y desde allí de nuevo por los ríos, y sus padecimientos no cesan hasta que logran convencer a quienes dañaron injustamente¹²⁷.

Y sobre los que vivieron “santamente”: “En cambio, los que se estima que se distinguieron por su santo vivir, éstos son los que, liberándose de esas regiones del interior de la tierra y apartándose de ellas como de

¹²⁶ Pl., *Phd.*, 113d-e.

¹²⁷ Pl., *Phd.*, 114a-b.

cárceles, ascienden a la superficie para llegar a la morada pura y establecerse sobre la tierra”¹²⁸. Pero eso no es todo, pues el que es bueno y además es filósofo, tiene el privilegio de liberarse del ciclo de reencarnaciones: “De entre ellos [los buenos], los que se han purificado suficientemente en el ejercicio de la filosofía viven completamente sin cuerpos para todo el porvenir, y van a parar a moradas aún más bellas que éstas...”¹²⁹. En este privilegio de los auténticos filósofos, Carlos García Gual encuentra una “pincelada muy platónica”, que se agrega al esquema general del mito escatológico¹³⁰. Eggers Lan destaca que, a diferencia de Platón, el cristianismo¹³¹ concibe que la “vida en el más allá”¹³² como estrictamente “individualista” y “semirectilínea”: “tal vida comienza —de una vez para siempre— después de la muerte única”¹³³. Para Eggers Lan, el “mito de la palingenesia”¹³⁴ que subyace en la visión de Platón, en cambio, es cíclico: “la vida en el más allá se da también antes del nacimiento, y por lo demás implica repetidas “encarnaciones”

¹²⁸ Pl., *Phd.*, 114a-b.

¹²⁹ Pl., *Phd.*, 114c.

¹³⁰ Cfr. Platón, *Diálogos III: Fedón, Banquete, Fedro*, trad., intr. y not. C. García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó Íñigo, Madrid, Gredos, 1986, p. 134.

¹³¹ Eggers Lan no utiliza la palabra “cristianismo”, sino que se refiere a la concepción del más allá que existe en “nuestra semimoderna mitología occidental” (Cfr. Egg., p. 56).

¹³² La expresión es de Eggers Lan.

¹³³ Egg., p. 57.

¹³⁴ Para Eggers Lan, el término “palingenesia” es más apropiado que “metempsicosis” para referirse al ciclo de reencarnaciones o, mejor, al ciclo alternado de vida y muerte expuesto por Platón: el alma del hombre es inmortal, en un momento termina de vivir biológicamente —lo que se llama “morir”— y en otro momento renace. Tanto “palingenesia” como “metempsicosis” son vocablos que no aparecen en Platón (Cfr. Egg., 57).

aquí y repetidas incursiones en el más allá, entre cada muerte y cada nuevo nacimiento. Y eso *excluye la posibilidad de una continuidad rigurosamente individual*, como el mito “semimoderno”¹³⁵. Pero, aunque Eggers Lan no lo resalte, en Platón existen ambas concepciones sobre el destino del alma humana: la cíclica y la rectilínea. El caso del filósofo que se libera del ciclo de reencarnaciones al momento de morir es un ejemplo prototípico del modo rectilíneo.

2. Los atributos fundamentales del alma

2.1. Los atributos fundamentales del alma en Platón: un análisis desde el *Fedón*

En el *Fedón* Platón le atribuye al alma individual un parentesco con cinco cualidades fundamentales: “... el alma es lo más semejante a lo divino, inmortal, inteligible, uniforme, indisoluble... [... τῷ μὲν θείῳ καὶ ἀθανάτῳ καὶ νοητῷ καὶ μονοειδεῖ καὶ ἀδιαλύτῳ καὶ ἀεὶ ὡσαύτως κατὰ ταῦτὰ ἔχοντι ἑαυτῷ ὁμοιότατον εἶναι ψυχὴ...]”¹³⁶. Y, de inmediato, Platón contrapone las cualidades del alma individual con las del cuerpo: “el cuerpo es lo más semejante a lo humano, mortal, multiforme, irracional, soluble... [... τῷ δὲ ἀνθρωπίνῳ καὶ θνητῷ καὶ

¹³⁵ Egg., p. 57.

¹³⁶ Pl., *Phd.*, 80b.

πολυειδῆ καὶ ἀνοήτῳ καὶ διαλυτῷ καὶ μηδέποτε κατὰ ταῦτ᾽ ἔχοντι
ἑαυτῷ ὁμοιότατον αὐτῷ εἶναι σῶμα]”¹³⁷.

Al momento de involucrar las demostraciones de la inmortalidad del alma, las cualidades de la misma pueden derivar en un análisis extenso; sin embargo, conviene ahora hacer un análisis simple e ilustrativo de cada una de ellas. Me permito también aclarar ahora la vigencia que estas cualidades del alma individual tienen en la obra general de Platón.

Tal vez el *Fedón* es la obra más importante de Platón, en él no solo aparece la exposición más completa sobre doctrina del alma dentro de la filosofía platónica, sino que también contiene ideas bastante claras en cuanto a la doctrina capital de esta: la teoría de las Ideas¹³⁸. La diferencia entre el *Fedón* y el *Timeo* sobre la doctrina del alma radica en que, como lo sugiere Ross, en el *Timeo* Platón habla poco sobre las almas individuales, concentrándose, más bien, en el Alma del Mundo¹³⁹. Para Ross, lo que dijo Platón en el *Fedón* sobre los atributos del alma individual (“... el alma es lo más semejante a lo divino, inmortal, inteligible, uniforme, indisoluble [...]”¹⁴⁰), Platón lo repite después, en el *Timeo*, refiriéndose al Alma del Mundo. Sin embargo, a Ross le parece evidente que Platón no varió su pensamiento en ese punto sobre las

¹³⁷ Pl., *Phd.*, 80b.

¹³⁸ Cfr. Egg., p. 27.

¹³⁹ Cfr. David Ross, *op. cit.*, p. 148.

¹⁴⁰ Pl., *Phd.*, 80b.

almas individuales¹⁴¹; de ser así, la vigencia —y con ella, la importancia— del *Fedón* en el pensamiento de Platón se prolongaría varios años, en virtud de que muchos autores coinciden en colocar al *Timeo* como una de las últimas obras del filósofo ateniense¹⁴². De este modo, las características que se predicen del alma en el *Fedón* poseen una importancia capital que no hay que perder de vista.

Platón señala en primer lugar que “el alma es lo más semejante a lo divino”, añadiendo, en segundo lugar la semejanza entre el alma y “lo inmortal”; la cualidad de “divino” y de “inmortal” casi siempre van de la mano, y se pueden ver función de la tradición popular griega, pues, de hecho, como lo advierte Werner Jaeger en *La teología de los primeros filósofos griegos*, “los antiguos poetas y la fe religiosa corriente veían en la inmortalidad el más distintivo carácter común a todos los dioses”¹⁴³. La tercera semejanza que señala Platón sobre el alma es con “lo inteligible”. Platón se basa en que lo inteligible es invisible e inmutable, cualidades que de antemano Platón le atribuye al alma. El carácter de inmutabilidad de la Ideas es una evidencia inmediata frente al mundo cambiante, v. gr.: siempre que pensamos la Idea de Igualdad, misma que pone de ejemplo en el *Fedón*, pensamos la misma Idea de igualdad, es decir, no cambia. Por su parte, el carácter de invisible es, desde luego,

¹⁴¹ Cfr. David Ross, *op. cit.*, p. 148.

¹⁴² Entre ellos se cuentan Lutoslawski, Raeder, Ritter, Wilamowitz y el mismo Ross (Cfr. David Ross, *op. cit.*, pp. 16-25).

¹⁴³ Werner Jaeger, *op. cit.*, p. 37.

fenoménico. Sobre la relación de inmutabilidad entre el alma y las Ideas dice:

En cambio, siempre que ella [el alma] las observa [a las cosas] por sí misma [y no por el cuerpo], entonces se orienta hacia lo puro, lo siempre existente e inmortal, que se mantiene idéntico, y, como si fuera de su misma especie se reúne con ello, en tanto que se halla consigo misma y que le es posible, y se ve libre del extravío en relación con las cosas que se mantienen idénticas y con el mismo aspecto, mientras que está en contacto con éstas¹⁴⁴.

Este pasaje contiene, al parecer, la explicación más profunda del enlace entre el alma y las Ideas. Las Ideas se reúnen al alma, en el sentido de que el alma capta las Ideas, por ser cosas de la misma especie. Es decir, como por una “ley de atracción” donde lo semejante se reúne con lo semejante, así el alma capta las Ideas. Pero hay que tener cuidado aquí, pues actualmente entendemos por “idea” a todos los contenidos del entendimiento. Platón, en cambio, solo se refiere a las Ideas del ὑπερουράνιος τόπος, a aquellas que, además de ser inteligibles, también se constituyen como los “arquetipos de las cosas”. En cambio, al contemplar lo corpóreo, el alma se extravía por el devenir¹⁴⁵; aunque, como es sabido, al ser una imitación de “los auténticos y verdaderos

¹⁴⁴ Pl., *Phd.*, 79d.

¹⁴⁵ Pl., *Phd.*, 79c.

Seres (Ideas)”, el devenir se remite indirectamente al mundo de las Ideas. Lo que acabos de plantear lo explica Giovanni Reale, pero en términos de “participación”:

El alma puede capturar el mundo de las Ideas, en tanto participa de la naturaleza de ellas: si el alma y el mundo de las Ideas fuesen de naturaleza distinta, quedarían, fatalmente, extrañas y separadas la una de la otra. Pero nuestra alma capta las Ideas, y, por lo tanto, esto prueba la identidad de naturaleza que tienen, como se ha visto¹⁴⁶.

De esta forma, queda explicado el tercer parentesco que señala Platón, esto es, el del alma con “lo inteligible”. El cuarto parentesco del alma que señala Platón es con “lo uniforme”, es decir, con lo que no cambia. Y arriba, en el pasaje ya citado (79c), se refiere a las Ideas, en tanto contenidos del entendimiento, como las “las cosas que se mantienen idénticas”. De modo que “lo inteligible” y “lo uniforme” son cuestiones indisociables. Queda por explicar el quinto parentesco del alma según Platón: “lo indisoluble”. Se dice que una cosa es “indisoluble” cuando no se puede destruir o aniquilar, de modo que la cualidad de “inmortal” va en sintonía con la cualidad de “indisoluble”. Parece que para Platón el parentesco del alma con lo divino, inteligible y uniforme cae por su

¹⁴⁶ Giovanni Reale, *Il grande tema dell'immortalità dell'anima e le tre dimostrazioni fornite da Platone*, en: *Platone, Fedone*, [Edición bilingüe Griego-Italiano; prefacio, ensayos introductorios, traducción y notas de Giovanni Reale], Bompiani: Testi a fronte, Milán, 2002, p. 29.

propio peso, pero no así el parentesco con lo inmortal o indisoluble, pues en el *Fedón* se ve en la necesidad de demostrar tres veces la inmortalidad del alma. Los argumentos que utiliza son, hasta cierto punto, bastante complejos y elaborados en el sentido lógico; esto confirma, a mi modo de entender, cuán distante veía Platón que la afirmación que establece que “el alma es inmortal” fuera un juicio de evidencia inmediata. Más adelante trataremos las demostraciones en detalle.

2.2. Los atributos platónicos del alma que aparecen en el Fedón y la metafísica leibniziana.

De golpe podemos encontrar, en Leibniz, las mismas características que Platón atribuye al alma. Solo es cuestión de revisar los escritos leibnizianos que contienen la “Metafísica de la Divinidad”. En el *Prefacio* de la *Teodicea*, luego de señalar, en un contexto teológico, que fue Jesucristo quien tuvo que recorrer el velo de la doctrina de la inmortalidad del alma, pues esta no estaba autorizada de manera popular en los tiempos de Moisés, Leibniz señala que “Las perfecciones de Dios son las de nuestras almas, [con la diferencia de que] solo... él las posee sin límites...”¹⁴⁷. La similitud entre el alma y lo inteligible, radica, en buena medida, en que, tanto en Leibniz como en Platón, las ideas son anteriores a la materia. En efecto, Dios, para Leibniz, tiene que pensar todos los mundos posibles antes de elegir crear el mundo que

¹⁴⁷ T., p. 27.

conocemos; mientras que, para Platón, el Demiurgo contempla el modelo eterno para crear el mundo material. Los seres auténticos son las mónadas, para uno; y las Ideas, para el otro. E incluso el concepto de “ser” está ligado a la noción de indestructibilidad. En una carta del 9 de octubre de 1687, Leibniz le dice a Arnauld que no es él el primero en afirmar que las formas (o el alma) son indestructibles e indivisibles, sino que ya Parménides, a quien Platón admiraba mucho, sostenía que no hay generación ni corrupción, sino solo apariencias¹⁴⁸. Leibniz, por lo tanto, es consciente de la influencia que Platón recibió de Parménides. A propósito de la mención de Parménides, el filósofo de Leipzig fija una analogía entre el alma, las formas y el ser parmenídeo; analogía que está en función de la permanencia, pero que, además, se opone a las apariencias. En virtud de que el ser de Parménides es eterno e inmóvil, ha de excluirse de él cualquier tipo de disolubilidad; *ergo*, es indisoluble. Vemos entonces que, en la filosofía leibniziana, el alma es un ser divino, inmortal, uniforme e indisoluble. Solo queda por aclarar la semejanza entre lo Inteligible y el alma leibniziana. No es casualidad que en esto su proceder también es similar al de Platón. Ciertamente, Leibniz emuló lo hecho por Platón en el *Fedón*, presentando algunas demostraciones sobre la inmortalidad del alma. Mercer ubica un escrito de evidente inclinación platónica en el *corpus* leibniziano, el cual forma parte de las “*Demostraciones Católicas*” (proyecto no acabado de escritos teológicos redactado entre 1668 y 1671). El apartado se titula “*Demostración de la*

¹⁴⁸ Cfr. Gp, II, p. 116. Cfr. Poli, p. 146.

inmortalidad del alma y de su incorporeidad". En este escrito, Leibniz se propone demostrar la inmortalidad del alma, basándose en el "pensamiento de los incorpóreos" (*ex cogitatione incorporeali*)¹⁴⁹. El alma, como las ideas, es incorpórea. Mercer relaciona esta demostración leibniziana con el *Fedón*¹⁵⁰, particularmente cuando Platón declara que solo una cosa que pueda escapar del mundo del devenir —esto es, una cosa incorpórea— es capaz de pensar (o captar) el mundo incorpóreo de las Ideas¹⁵¹. Ya en la segunda parte de la *Confessio Naturae contra atheistas* (de 1668 o 1669) aparece una demostración sobre la inmortalidad del alma. Leibniz, para empezar su demostración, define al alma como algo "cuya actividad propia es el pensar" (*Mens humana est Ens cujus aliqua actio est cogitatio*)¹⁵². De modo que desde esta época Leibniz muestra ya su afiliación al platonismo que lo acompañará el resto de sus días. Es justamente por estos años en los que, según Mercer, Leibniz admitirá los principios platónicos de la "Relación de Simpatía" y de la "Armonía Reflexiva", todo lo cual responde a la misma lógica platonizante¹⁵³.

Ahora es preciso enfocarnos en un atributo del alma que se subraya en el *Fedro*: "el principio del movimiento".

¹⁴⁹ Cfr. A, VI, p. 495.

¹⁵⁰ Cfr. Pl., *Phd.*, 78b-84b.

¹⁵¹ Cfr. Mer., p. 245.

¹⁵² GP, IV, p. 109.

¹⁵³ Para Mercer, la teoría de la "Armonía Reflexiva" estará lista entre 1669 o 1670. Cfr. Mer., p. 218.

2.3. *El alma individual platónica y el principio del movimiento.*

Platón manifiesta en el *Fedro*, 245c, que el alma vive eternamente en tanto que es el origen del movimiento:

Toda alma es inmortal [ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος]. Porque aquello que se mueve siempre es inmortal. Sin embargo, para lo que mueve a otro, o es movido por otro, dejar de moverse es dejar de vivir. Sólo, pues, lo que se mueve a sí mismo, como no puede perder su propio ser por sí mismo, nunca deja de moverse, sino que, para las otras cosas que se mueven, es la fuente y el origen del movimiento [πηγὴ καὶ ἀρχὴ κινήσεως]¹⁵⁴.

Pero, ¿de qué clase de movimiento se está hablando aquí? Si Platón afirmó en el *Fedón* que, a diferencia del cuerpo, el alma se asemeja a “lo uniforme” y a “lo indisoluble”, necesariamente el alma ha de estar alejada del movimiento entendido como “cambio en el devenir”. En su ensayo “Aproximación al problema del movimiento en Platón”, Ignacio García Peña resuelve este problema de manera concienzuda. Sostiene que existen dos tipos de movimiento (κίνησις) en Platón, uno que es espiritual e inteligible, propio del alma, y otro que es provocado por este mismo, y que consiste en un movimiento físico que es perceptible por los sentidos. García Peña hace hincapié en que el alma, a diferencia de

¹⁵⁴ Pl., *Phdr.*, 245c.

los cuerpos, no se ve afectada por este último tipo de movimiento, aunque ella lo provoque¹⁵⁵. En consonancia con esto, y con el hecho de que el alma, en Platón, es el puente entre el mundo físico y el mundo inteligible¹⁵⁶, Grube señala que, sin el alma, el mundo físico ni siquiera existiría¹⁵⁷. Esto se debe a que Platón toma al alma como “principio del movimiento” en un sentido absoluto. El alma está en este mundo físico y provoca el movimiento en los seres de este mundo, aunque, como lo indica García Peña, ni siquiera esté encarnada en un hombre o en un

¹⁵⁵ Cfr. Ignacio García Peña, “Aproximación al problema del movimiento en Platón”, en *Pensamiento (Revista De Investigación E Información Filosófica)* No. 67 (254 S.Esp), pp. 959-982, p. 982.

¹⁵⁶ En el *Fedón*, por las cinco semejanzas ya mencionadas que guarda el alma con lo divino, etc, se deduce directamente que el ser del alma es un punto intermedio entre el mundo físico y el mundo de la Ideas. Esta cuestión aparece expresa en el *Timeo*, allí se menciona que el alma se compone de la naturaleza de tres elementos: de “lo Mismo”, de “lo Otro” y del “Ser” (Cfr. Pl., *Tim.*, 37a-c). De alguna manera, Grube conecta al *Fedón* con el *Timeo*, al proponer que la mismidad y la alteridad de la que habla Platón pueden interpretarse en función de que el alma puede conocer tanto “lo Mismo” —entendiendo “lo Mismo” como aquello con lo que tiene parentesco, es decir, “lo divino”, “inmortal”, “inteligible”, “uniforme” e “indisoluble” —; como “lo Otro” —entendiendo “lo otro” como lo que le es más ajeno al alma, es decir, “lo corpóreo”, lo cual es “humano”, “mortal”, “irracional”, “multiforme” y “soluble” —. En otras palabras, el alma puede conocer tanto el mundo físico como el mundo inteligible, lo cual la coloca como un ser intermedio entre ambos mundos. Para Grube, la explicación del proceder de Platón está en que, los tres elementos que componen el alma son el reflejo de tres tipos de juicios que ella es capaz de realizar: juicios sobre el mundo sensible (alteridad), juicios sobre el mundo inteligible (mismidad) y juicios sobre la existencia (Ser) [Cfr. G. M. A. Grube, *op. cit.*, pp. 220-221]. La teoría de Grube es lógica en lo que se refiere a los “juicios empíricos” y a los “juicios sobre el mundo inteligible”, pero, a decir verdad, parece bastante extraña en cuanto a los “juicios de existencia”. En efecto, tanto los “juicios empíricos” como los “juicios sobre el mundo inteligible” suponen la presencia de los “juicios de existencia”, ¿para qué entonces la división tripartita del alma?

¹⁵⁷ G. M. A. Grube, *op. cit.*, p. 230.

animal¹⁵⁸. El hecho es que, como se ha mencionado, ella es el puente entre el mundo físico y el mundo inteligible; y, por lo tanto, su capacidad de participación de las Formas es mayor que en los demás seres del mundo físico.

2.4. El alma leibniziana y el principio del movimiento

La influencia del pensamiento platónico sobre el “principio del movimiento” se deja sentir en Leibniz de manera directa. Es en la *Teodicea*, amplia manifestación de la *Metafísica de la Divinidad*, donde Leibniz hace mención de Platón y de su principio.

Es cierto que la forma o el alma tiene sobre la materia la ventaja de ser el origen de la acción, y que tiene en sí el principio del movimiento o del cambio; en una palabra, τό αὐτοκίνητον como Platón la llama; en vez de la materia que es solamente pasiva, y tiene necesidad de ser impulsada para obrar, *agitur, ut agat*. Pero si el alma es activa por sí misma, como lo es en efecto, esto mismo hace ver que no es de suyo absolutamente indiferente a la acción, como lo es la materia, y que debe encontrar en sí misma elementos para determinarse...¹⁵⁹.

¹⁵⁸ Cfr. Ignacio García Peña, *op. cit.*, p. 982.

¹⁵⁹ T, p. 308.

Alessandro Poli afirma que, en Leibniz, la idea de que la mente (el alma) es la fuente de su propio dinamismo, fortalece el argumento de su propia inmortalidad¹⁶⁰. Poli destaca que “La mónada es animada en su interior por un motor que actúa como principio apetitivo que ajusta el paso de una representación a otra...”¹⁶¹ y piensa que Leibniz utiliza el argumento de la actividad perenne del alma, porque tal actividad es capaz de darse a sí misma la continuidad de las propias percepciones¹⁶². Poli señala, aquí, dos cosas bastante dignas de consideración¹⁶³. La primera es que Leibniz, con el argumento de la actividad perpetua del alma —mismo donde, a decir de Poli, Leibniz reutiliza “aires platónicos en clave anticartesiana”—, relega de un solo tajo el dualismo cartesiano. La razón de esto es que Leibniz concibe el mundo como una “serie o colección de todas las cosas existentes que cada mónada expresa desde su propia perspectiva...”¹⁶⁴, estableciendo, por lo tanto, un vínculo entre las imágenes verdaderas y posibles que conforman el mundo y el universo conceptual de la mónada, lo cual constituye parte de la solución al problema de la existencia de una realidad externa al pensamiento, o bien, al problema de la unión entre el alma y el cuerpo. La segunda observación que hace Poli, y que me parece digna de mención, es que, el principio apetitivo, que es el motor del paso de una

¹⁶⁰ Cfr. Poli, p. 155.

¹⁶¹ Poli, p. 156.

¹⁶² Cfr. *Ibid.*

¹⁶³ Cfr. *Ibid.*

¹⁶⁴ *Ibid.*

percepción a otra, también garantiza la identidad personal del sujeto, pues cada mónada realiza este proceso desde una perspectiva única del universo¹⁶⁵. En suma, el “principio platónico del movimiento” que Leibniz les atribuye a las almas (o a las Formas) será determinante en puntos importantes de su sistema metafísico. En el pasaje citado de la *Teodicea*, se devela, además, una sincronía entre Platón y Leibniz que no es menos importante. A saber, ambos consideran a la materia como un ser puramente pasivo. Es cierto que Aristóteles también ve a la materia como un principio puramente pasivo, pero no es baladí que en este pasaje Leibniz evoque a Platón. En efecto, la diferencia radica en que las Formas, mismas que modelan la materia, provienen, en Platón, de un Ser superior llamado la “Idea de Bien”, el cual les otorga su ser de manera continua; mientras que, en Aristóteles, las Formas poseen cierta independencia una vez generadas en el mundo. Por ello, no es lo mismo que se hubiera referido, en vez de Platón, a Aristóteles. Esto, me parece, revela cuán profundamente Mercer ha acertado en diferenciar una *Metafísica platónica de la Divinidad* de una *Metafísica aristotélica de la Sustancia*¹⁶⁶, como dos de los tres componentes decisivos de la filosofía leibniziana¹⁶⁷.

¹⁶⁵ Cfr. Poli, p. 156.

¹⁶⁶ Cfr. Mer., p. 173.

¹⁶⁷ El otro componente es eclecticismo de la primera época del Leibniz filósofo.

2.4.1. Precisiones leibnizianas sobre la actividad de la mente

En los *Nouveaux Essais* Leibniz insiste bastante en que el entendimiento nunca cesa su actividad. Es manifiesto que aun al dormir la percepción se mantiene, sostiene Leibniz¹⁶⁸. Y no sólo los sueños constituyen el fundamento de esta afirmación, sino también el estado de alerta del mundo exterior que se presenta durante el sueño y que nos mueve a despertarnos¹⁶⁹. La actividad del alma y la inmortalidad del alma van de la mano en Leibniz, lo mismo que en Platón. La percepción continua es una actividad que garantiza que el alma no puede morir, por eso Leibniz presenta su doctrina del alma de una manera integral, pues esta tiene que “resolver todas las dificultades filosóficas referentes al estado de las almas, su conservación perpetua, su inmortalidad y su actividad”¹⁷⁰. Sostener que el alma pierde su actividad (como lo hace Filaletes — representación de Locke en los *Nouveaux Essais*— al afirmar que así ocurre durante el sueño), para Leibniz, compromete su inmortalidad, pues el paso de una percepción a otra (*id est*, el principio interno de *apetición*), como asevera Alessandro Poli, es, en la filosofía leibniziana, una característica que define constitutivamente al alma: “La *Mens* tiene como carácter constitutivo la apetición y la posibilidad de cambiar a otra [percepción], y esta es el motor de la actividad del sujeto y de la

¹⁶⁸ Cfr. NE, p. 112.

¹⁶⁹ Cfr. NE, p. 115.

¹⁷⁰ NE, p. 58.

sensación”¹⁷¹. A la pregunta de si las almas pueden existir sin pensar, Leibniz responde que “por su propia naturaleza una sustancia no puede existir sin acción...”¹⁷². De modo que las almas han de pensar siempre, así como los cuerpos siempre han de estar en movimiento¹⁷³.

Vemos entonces que la actividad del alma está implicada en la vida o existencia del alma misma. En este sentido, Leibniz recupera la doctrina platónica del “principio del movimiento”, reconstruyéndola a través del principio de apetición. Es importante señalar que Platón simplemente da por hecho que el alma posee un “principio del movimiento”, Platón parece basarse, según lo expuesto en *Fedro* (de que el alma se mueve a sí misma y no puede perder su propio ser por sí mismo)¹⁷⁴, en que debe existir una fuente del movimiento que, a su vez, no dependa de otra fuente; lo cual puede ser interpretado como una proyección de la Idea de Bien en el mundo físico: tal como la Idea de Bien, en la *República* VI, le otorga su esencia y su existir a los seres, sin ser ella misma una esencia¹⁷⁵. Se trata, en otras palabras, de la “última causa”, al menos en sentido relativo. La analogía entre el alma individual y la Idea de Bien como una “última causa”, se podría basar, como es de esperarse, en el pasaje del *Fedón* según el cual el alma es lo más parecido a lo divino,

¹⁷¹ Poli, p. 129.

¹⁷² NE., p. 53.

¹⁷³ Se trata de la tesis de Boyle contra el reposo absoluto, de la cual Leibniz está absolutamente convencido. Cfr. NE., p. 53.

¹⁷⁴ Cfr. PL., *Phdr.*, 245c.

¹⁷⁵ Cfr. PL., *R.*, 509b.

mortal e inteligible¹⁷⁶. Otra posibilidad que es compatible con la anterior, es la sola observación empírica de que los seres vivos que contienen alma según Platón (hombres y animales), animan sus cuerpos inertes. Luego, quizás, solo extendió el principio a todo el movimiento del universo. Estas conjeturas cuadran, pero lo cierto es que podrían existir más razones por las cuales Platón decidió tomar al alma como “la fuente y el origen del movimiento”.

Ahora bien, en Leibniz, es importante señalar que el alma individual posee una autosuficiencia y que, por lo visto, Leibniz pudo haber fundado la doctrina de la autosuficiencia de las sustancias (Metafísica de la Substancia) solo con Platón y sin recurrir a Aristóteles.

Leibniz deriva el concepto de “apetición” desde el concepto de “percepción”. La “percepción” es un estado transitorio en el que una mónada se representa una multitud de cosas, pues el más mínimo pensamiento envuelve una variedad en el objeto¹⁷⁷; la percepción es, pues, unidad en la multiplicidad. La “apetición”, por su parte, es el paso de una percepción a otra¹⁷⁸. Afirma en una carta a Bourguet: “*Percepción* es la representación de la multitud dentro de lo simple; y el *apetito* es el salto de una percepción a otra”¹⁷⁹. Julián Velarde señala que “la

¹⁷⁶ Cfr. Pl., *Phd.*, 80b.

¹⁷⁷ Cfr. MON, p. 609.

¹⁷⁸ Cfr. *Ibid.*

¹⁷⁹ GP, III, pp. 574-575.

percepción explica la mónada en cuanto determinada por el mundo (aspecto pasivo), [mientras que] el *apetito*, en cambio, nos la presenta en su aspecto activo, en el movimiento de una percepción a otra..."¹⁸⁰. Esta distinción entre el aspecto pasivo y activo de la mónada es útil, pues si para Leibniz, como se mostró arriba, la materia es pura pasividad, entonces solo el carácter activo de la mónada será la cualidad diferencial respecto de la materia. Mas, ¿cómo demostrar que, además del alma (o mónada), no existe otro "principio activo" que merezca el nombre de "principio del movimiento"? Es decir, otro principio que se oponga a la pasividad de la materia. Quizás Leibniz daría una respuesta satisfactoria a la pregunta, pero, por lo pronto, lo que podemos sentar es que aquí quiere adecuar de manera rigurosa su filosofía con la de Platón; si bien, el filósofo de Leipzig contribuye con los principios de "percepción" y "apetición" a la fundamentación de la línea trazada por el filósofo ateniense.

2.5. Las demostraciones de la inmortalidad del alma

El análisis sobre los rasgos generales del alma que hemos hecho hasta ahora se tornará más preciso al momento de analizar algunas de las demostraciones de la inmortalidad del alma que ofrecen ambos filósofos.

¹⁸⁰ Leibniz, G. W., *Monadología*, Edición Trilingüe, Traducción y notas por Julián Velarde, Oviedo: Pentalfa Ediciones, 1981, pp. 11-47, p. 85.

2.5.1. Las demostraciones platónicas de la inmortalidad del alma

En el *Fedón*, Platón ofrece una serie de demostraciones que va desplegando a lo largo del diálogo. Para saber hasta dónde Leibniz llevó el platonismo, resulta útil hacer una crítica sobre la veracidad de las demostraciones platónicas de la inmortalidad del alma, misma que se presenta a continuación.

La primera de las demostraciones que ofrece Platón se funda sobre un razonamiento bastante general sobre las cosas: la generación de los contrarios a partir de sí mismos¹⁸¹. Se afirma que todas las cosas nacen a partir de sus contrarios, tal como ocurre con la belleza y la fealdad, con lo caliente y lo frío, o con lo mayor y lo menor¹⁸². De allí Platón deriva que los muertos se originan a partir de los vivos, mientras que los vivos, a la inversa, se originan de los muertos¹⁸³. Para Eduardo dal Maschio, Platón muestra aquí la inclinación que tiene por confundir los planos del lenguaje, del pensamiento y de la realidad; dal Maschio añade, además, que la suposición platónica de la generación de los contrarios nos puede llevar al absurdo de creer que, puesto que nuestra Idea de la inteligencia

¹⁸¹ Cfr. Pl., *Phd.*, 72e-76d.

¹⁸² Ejemplo ilustrativo: para que se origine algo mayor, dice Sócrates, es necesario que nazca de algo que era antes menor y luego se hace mayor (Cfr. Pl., *Phd.*, 70e-71a); lo cual es evidente que también funciona a la inversa, es decir, lo menor también surge a partir de lo mayor. Ambos sentidos son tomados en cuenta por Platón.

¹⁸³ Cfr. Pl., *Phd.*, 70d-72d.

surge de la estupidez, los idiotas son una “fuente inagotable de ideas brillantes”¹⁸⁴.

El siguiente argumento es el de la reminiscencia. ¿De dónde proviene el concepto de igualdad, si en el mundo no encontramos cosas iguales? En efecto, Sócrates observa atinadamente que a veces las piedras y los leños que son iguales, a un hombre le parecen iguales, mientras que a otro no¹⁸⁵. Existe un relativismo en las sensaciones. Por lo tanto, la Idea de igualdad no puede provenir del mundo sensible y la única opción que queda es aceptar que el concepto (o la Idea) de igualdad es innato. Hasta aquí el razonamiento de Platón es correcto. El problema viene cuando Platón, desde la afirmación sobre la existencia de las ideas innatas, concluye que el “alma es inmortal”; pues el único momento, para Platón, en el que el alma pudo conocer lo Igual en sí, como consecuencia de no poder obtener ese conocimiento por medio de los sentidos, es antes de nacer. Concluir la inmortalidad del alma a partir de ello es, desde luego, un salto injustificado, pues la Idea de lo Igual puede ser obtenida de otro modo; por ejemplo, al momento de nacer, como una estructura *a priori* del entendimiento. Cabe señalar que, pese a la flaqueza del argumento (esto es, pese a la notoria invalidez de la inferencia), Platón hace decir a

¹⁸⁴ Cfr. Maschio, E. A. dal, *Platón: La verdad está en otra parte*, Madrid, Batiscafo, 2015, p. 105.

¹⁸⁵ Cfr. Pl., *Phd.*, 74b.

Simmias que “ha quedado suficientemente demostrado” que el alma existe antes del cuerpo y que existen las realidades en sí¹⁸⁶.

Platón creyó que con los dos argumentos anteriores había quedado demostrada la preexistencia de almas, pero tenía también que demostrar que las almas continúan existiendo después de la muerte corporal. Para lograrlo, elabora un nuevo argumento que se basará en la afinidad que guarda el alma con las Ideas. En 80b dice: “[...] el alma es lo más semejante a lo divino, inmortal, inteligible, uniforme, indisoluble [...], mientras que, a su vez, el cuerpo es lo más semejante a lo humano, mortal, multiforme, irracional, soluble [...]”¹⁸⁷. Y de este pasaje concluye, resaltando el carácter indestructible del alma, que el alma es inmortal. Se trata de un razonamiento *argumentum per analogiam* que, por su naturaleza, solo puede garantizar una conclusión probable. La forma del silogismo es: *M es P* (Premisa mayor); *S es semejante a M* (Premisa menor); por lo tanto, *S es probablemente P* (Conclusión). Sustituyendo: *Las Ideas son inmortales; el alma es semejante a las Ideas; por lo tanto, el alma probablemente es inmortal*. Además, tal argumento supone que la teoría de las Ideas es verdadera, misma que no goza de una aceptación universal entre los filósofos. En esto radica la debilidad de este argumento.

¹⁸⁶ Cfr. Pl., *Phd.*, 76e-77b.

¹⁸⁷ Cfr. Pl., *Phd.*, 80b.

Finalmente, aparece el argumento más interesante desde el punto de vista lógico. A saber, el de la identificación del alma (*ψυχή*) con la vida (*ζωή*)¹⁸⁸. Esta demostración es *a priori*, pues identificar al alma con la vida, implica aceptar que el alma no puede morir: “Por tanto, el alma jamás admitirá lo contrario a lo que ella siempre conlleva, según se ha reconocido en lo que antes hablamos”¹⁸⁹. De esta forma, la expresión “alma muerta” sería una *contradictio in adjecto*. Ahora bien, es importante decir que Platón relaciona los conceptos de “Idea” y de “Vida”, al establecer que existe un *ζωῆς εἶδος*, esto es, una “Idea de la Vida” o una “Idea del Ser Vivo”: “La divinidad, al menos, creo —dijo Sócrates—, y la idea misma de la vida [*ζωῆς εἶδος*] y cualquier otro ser que sea inmortal, quedaría reconocido por todos que jamás perecerán”¹⁹⁰. Lo anterior confirma que Platón no disocia su demostración de la teoría de las Ideas: el alma individual participa de la Idea de vida, *ergo*, no puede morir. En este sentido, lo mismo que con la demostración anterior, toda crítica a la teoría de las Ideas sería resentida por esta demostración. Creo, sin embargo, que, desde el punto de vista puramente lógico, al asumir

¹⁸⁸ Cfr. Pl., *Phd.*, 102d-107b.

¹⁸⁹ Pl., *Phd.*, 105d: “οὐκοῦν ψυχὴ τὸ ἐναντίον ᾧ αὐτὴ ἐπιφέρει ἀεὶ οὐ μὴ ποτε ἐξήται, ὡς ἐκ τῶν πρόσθεν ὡμολόγηται”. Esta demostración es *a priori*, pero tiene la particularidad de que el concepto de Vida excluye el de la Muerte. Intentar demostrar la inmortalidad del alma con un *εἶδος* que no excluya la Muerte, sería inútil. Si bien, Platón acepta que un *εἶδος* puede excluir lo contrario de lo que necesariamente implica. Así, la Nieve implica el Frío y excluye el Calor, pero tanto la Nieve como el frío que ella implica pueden perecer (Cfr. Pl., *Phd.*, 103d; véase también Egg., pp. 51-52).

¹⁹⁰ Pl., *Phd.*, 106d: “ὁ δὲ γε θεὸς οἶμαι, ἔφη ὁ Σωκράτης, καὶ αὐτὸ τὸ τῆς ζωῆς εἶδος καὶ εἴ τι ἄλλο ἀθάνατόν ἐστιν, παρὰ πάντων ἂν ὁμολογηθεῖ μηδέποτε ἀπόλλυσθαι”.

la identidad del alma con la vida, la inmortalidad del alma se desprende en automático. Sin embargo, varios autores, como Ross, insisten en la inseparabilidad entre esta demostración y la teoría de las Formas: “Su propósito inmediato [el de Platón] es mostrar que la Idea de alma conlleva la Idea de vitalidad y excluye la de mortalidad”¹⁹¹. Si se prescinde de la teoría de las Formas, se puede realizar también la inferencia: la proposición “el alma es una cosa viva” sería un juicio analítico (en términos de Kant) o un juicio idéntico (en términos de Leibniz), tal juicio también excluye la posibilidad de verdad del juicio “el alma es una cosa muerta”. Es claro que Platón no pensaba en estos términos, pero ha de valorarse el esfuerzo lógico realizado por él. Ross destaca que, en esta demostración platónica, Platón descubre los juicios no empíricos de la forma “A es necesariamente B” o “A incluye necesariamente a B”, además de que posiblemente esté aquí el origen del descubrimiento del silogismo por parte de Aristóteles¹⁹².

A esto hay que agregar que, no sin razón, se ha relacionado este argumento del *Fedón* con el argumento “ontológico” de San Anselmo. Taylor piensa que, efectivamente, el argumento platónico es ontológico¹⁹³. Mas, pese a ello, Taylor le guarda una severa objeción: replica que de la sola afirmación de que no existe un “alma muerta”, no

¹⁹¹ Cfr. David Ross, *op. cit.*, p. 51.

¹⁹² Cfr. David Ross, *op. cit.*, pp. 51-52.

¹⁹³ Cfr. A. E. Taylor, *Platón*, Trad. Carmen García Trevijano, Tecnos, Madrid, 2005, p. 67.

se puede inferir que alma sea “algo en absoluto” ni tampoco que siga existiendo después de la muerte del cuerpo¹⁹⁴. Taylor tiene razón en su objeción, pues Platón supone de antemano que el alma existe y que es “algo absoluto”. En esto radica la debilidad del argumento.

2.5.2. La demostración leibniziana sobre la inmortalidad del alma

Ya decíamos arriba que, en la *Confessio naturae contra atheistas*, Leibniz emprende la tarea de demostrar la inmortalidad del alma siguiendo los pasos de Platón. Se puede resumir la demostración sorites de Leibniz (*Mentis humanae immortalitas continuo sorite demonstrata*) en once proposiciones enumeradas:

- 1) El alma humana es algo cuya actividad propia es el pensar.
- 2) Algo cuya actividad propia es el pensar es una cosa cuya actividad se aprehende inmediatamente y sin ninguna representación de partes en ella.
- 3) Una cosa cuya actividad puede aprehenderse inmediatamente sin ninguna representación de partes en ella es una cosa cuya actividad no contiene partes.
- 4) Una cosa cuya actividad no contiene partes es una cosa cuya actividad no está en movimiento.
- 5) Una cosa cuya actividad no está en movimiento no es un

¹⁹⁴ Cfr. A. E. Taylor, *op. cit.*, p. 67.

cuerpo.

6) Lo que no es un cuerpo no está en el espacio.

7) Lo que no está en el espacio no puede tener movimiento.

8) Lo que no puede tener movimiento es indisoluble (porque la disolución es un movimiento de las partes).

9) Lo que es indisoluble es incorruptible.

10) Lo que es incorruptible es inmortal.

11) Por lo tanto, el alma humana es inmortal¹⁹⁵.

Se trata, sin duda, de una demostración bastante elaborada. Parece como si Leibniz quisiera brindarle rigor al platonismo para poder adquirir más certeza sobre la inmortalidad del alma. Lo cierto, sin embargo, es que Leibniz no llega muy lejos en su pretensión, pues toma como premisas algunos postulados no-demostrados que se aproximan al platonismo. Por ejemplo, en la segunda línea, ya está suponiendo que “aquello que piensa” debe, forzosamente, ser “simple”; es decir, no contener partes. Lo cual, a su vez, supone otra premisa. A saber: que las ideas no tienen partes, o bien, que “tener partes” es una propiedad exclusiva de los cuerpos. Es decir, se acerca al dualismo platónico entre el alma y el cuerpo. ¿Puede una demostración contener como premisa la afirmación del dualismo radical entre el alma y el cuerpo? Para resolver la laguna existente, habría primero que demostrar que los pensamientos no tienen partes. Parece, más bien, que Leibniz quiere cuadrarse, cueste

¹⁹⁵ Cfr. GP, IV, pp. 109-110.

lo que cueste, a las conclusiones finales de Platón; y, a medida que lo hace, hereda con ello la crítica que puede recibir el filósofo ateniense.

Es cierto que la teoría de la infinita divisibilidad de los cuerpos procede de Anaxágoras y luego de Aristóteles, pero la pretensión de la demostrar geométricamente la inmortalidad del alma —y con esto me refiero a la concatenación de proposiciones *a priori*— es indiscutiblemente platónica.

CAPÍTULO III: INNATISMO VIRTUAL LEIBNIZIANO Y REMINISCENCIA PLATÓNICA

1. Continuidad de la línea de investigación

El tema del innatismo ha sido históricamente relacionado a cuestiones religiosas y ni Platón ni Leibniz son excepciones. Por ello, lo primero que debemos considerar es que estamos dando continuidad a la línea de investigación sobre la *Metafísica de la Divinidad* señalada por Mercer. La relación entre el innatismo leibniziano con la reminiscencia platónica tampoco es algo arbitrario. Al contrario, esta relación es una de las más conocidas y patentes entre Leibniz y Platón. En primer lugar, porque, como lo dijo Hartmann, el problema del apriorismo en la conciencia humana del mundo guarda relación con la filosofía platónica¹⁹⁶. En efecto, Platón suele llevarse el crédito como el primer gran teórico del conocimiento que es independiente de la experiencia:

En la desmitologización de la palingenesia platónica se ha presentado a veces la reminiscencia como una genial anticipación de la moderna noción de lo *a priori*: nuestro verdadero conocimiento es fundamentalmente independiente de la experiencia sensible; e indudablemente en el mito de la

¹⁹⁶ Nicolai Hartmann, *Aristóteles y el problema del concepto / Sobre la doctrina del eidos en Platón y Aristóteles*, Trad. Bernabé Navarro B., UNAM, 1964, pp. 55-56.

palingenesia tenemos un precioso antecedente de esa concepción¹⁹⁷.

Desde luego, Leibniz también ofrece su propia “desmitologización” de la reminiscencia platónica. En segundo lugar, porque Leibniz mismo declara en los *Nouveaux Essais* que, en cuanto al innatismo se refiere, su sistema guarda más afinidad con la filosofía de Platón; mientras que el de Locke, con la filosofía de Aristóteles¹⁹⁸. De inmediato, Leibniz admite que ambos, tanto él, como su rival, se alejan en muchas ocasiones de los clásicos¹⁹⁹. Existen algunos enfoques desde los cuales se puede constatar que la crítica y la depuración que Leibniz hizo del sistema platónico es tan crucial, que uno puede llegar a preguntarse si Leibniz conserva algo de platónico. Esto es justamente lo que analizaremos en este capítulo, teniendo en cuenta este enfoque en el que Leibniz es un crítico severo de Platón.

2. Características generales de los sistemas

2.1. La reminiscencia platónica

El innatismo platónico no se puede desprender de la reminiscencia. La reminiscencia (ἀνάμνησις), a su vez, responde a ciertos contenidos

¹⁹⁷ Egg., p. 63.

¹⁹⁸ Cfr. NE, p. 47.

¹⁹⁹ Cfr. NE, pp. 47-48.

metafísicos que Platón arraiga desde su filosofía, por una parte, y desde su religión, por la otra. Como lo vimos en el capítulo anterior, se empeña en demostrar la inmortalidad del alma partiendo de la teoría de la reminiscencia. Los diálogos donde mejor se plasma la teoría platónica de la ἀνάμνησις son el *Menón*, el *Fedón* y el *Fedro*, ellos suelen ir acomodados en ese orden cronológico por los expertos²⁰⁰.

2.1.1. Menón

A partir del *Menón* 80a se localiza la exposición de la teoría de la reminiscencia dentro del diálogo; en ella se encuentra el famoso interrogatorio que Sócrates le realiza al esclavo de Menón. Todo conocimiento, aprendizaje e investigación, en este diálogo, son totalmente recuerdo o reminiscencia²⁰¹. Este carácter radical de la postura de Platón sobre la reminiscencia se deja ver en el mito de la inmortalidad del alma, el cual parece tener tintes órficos:

El alma, pues, siendo inmortal y habiendo nacido muchas veces, y visto efectivamente todas las cosas, tanto las de aquí como las del Hades, no hay nada que no haya aprendido; de modo que no hay de qué asombrarse si es posible que recuerde, no sólo la virtud, sino el resto de las cosas que, por

²⁰⁰ Cfr. David Ross, *op. cit.*, p. 16.

²⁰¹ Cfr. Dominic Scott, "Platonic *Anamnesis* Revisited", en *Classical Quarterly* No. 37 (ii), Gran Bretaña, 1987, pp. 345-366, p. 348.

cierto, antes también conocía. Estando, pues, la naturaleza toda emparentada consigo misma, y habiendo el alma aprendido todo, nada impide que quien recuerde una sola cosa —eso que los hombres llaman aprender—, encuentre él mismo todas las demás, si es valeroso e infatigable en la búsqueda. Pues, en efecto, el buscar y el aprender no son otra cosa, en suma, que una reminiscencia²⁰².

Luego de establecer el carácter radical de la reminiscencia, Sócrates llama al esclavo y lo interroga, logrando, a través de puras preguntas, que el esclavo derive ideas geométricas precisas sobre lo que parecería ser cierto teorema geométrico²⁰³. Lo que le garantiza a Sócrates que el esclavo está recordando, como bien lo señala Scott²⁰⁴, es que Menón le asegura a Sócrates que jamás nadie le enseñó geometría, de tal forma que “el experimento está bajo control”²⁰⁵. Sócrates, como en otros lugares, basándose en la reminiscencia, también infiere aquí, de manera ilegítima, la inmortalidad del alma²⁰⁶.

²⁰² Pl., *Men.*, 81c-d.

²⁰³ Cfr. Pl., *Men.*, 82b-86b.

²⁰⁴ Cfr. Dominic Scott, *op. cit.*, p. 357.

²⁰⁵ Cfr. Pl., *Men.*, 85d-86a.

²⁰⁶ Cfr. Pl., *Men.*, 86a-b.

2.1.2. Fedón

Como lo había indicado en el capítulo anterior, el interés de Platón por demostrar la teoría de la reminiscencia responde enérgicamente a su interés por demostrar la inmortalidad del alma, por lo que la teoría de la reminiscencia del *Fedón* se ve envuelta en una multiplicidad de conceptos metafísicos. Los críticos coinciden en que la gran diferencia que posee el *Fedón* respecto del *Menón* radica en la introducción de la teoría de las Ideas²⁰⁷. En este diálogo existe, por primera vez en la obra de Platón, una relación entre la teoría de las Ideas y la *anámnesis*. Platón descalifica la idea de que existan dos cosas iguales en el mundo, porque las cosas que parecen iguales, a unos hombres les parecen iguales; mientras que, a otros, no. La consecuencia es que la Idea de Igualdad no proviene del conocimiento que nos proporcionan los sentidos, sino que es innata²⁰⁸. Platón concluye, al mismo tiempo, que antes de nacer un hombre, junto con lo Igual, ya conocía lo Mayor, lo Menor y otros conceptos que son imposibles de adquirir a través de las sensaciones²⁰⁹. Las condiciones de la reminiscencia platónica son resumidas por Scott en cuatro proposiciones que me servirán en mi análisis. Cuando se recuerda α por β , ocurre lo siguiente:

²⁰⁷ Véase, por ejemplo, David Ross, *op. cit.*, p. 34.

²⁰⁸ Cfr. Pl., *Phd.*, 72e-76d.

²⁰⁹ Cfr. Pl., *Phd.*, 75c-75d.

- (i) debemos conocer α de antemano (73c2);
- (ii) debemos no solo reconocer a β , sino también pensar en α (73c7-8);
- (iii) α no debe ser objeto del mismo conocimiento que β , sino de otro (73c8);
- (iv) cuando α se asemeja a β , debemos considerar que β es imperfecto con relación a α (74a5-7)²¹⁰.

De modo que las cosas iguales que se perciben en el mundo sensible, jamás alcanzarán la perfección de la Idea de Igualdad.

2.1.3. Fedro

Platón narra, en este diálogo, un mito referente al viaje que emprenden las almas separadas del cuerpo hacia el mundo de las Formas eternas para poder contemplar las Ideas de manera directa. El alma está representada como una unidad formada por un auriga que conduce un carro con caballos alados. Las almas adquieren alas para poder elevarse en ese viaje y poder imitar a los dioses, los cuales contemplan a la perfección las Formas ideales. Las almas humanas, al final, claudican en su intento de imitar a los dioses y, a causa del olvido de las Formas, pierden las alas, para caer en la tierra nuevamente e introducirse en los

²¹⁰ Dominic Scott, *op. cit.*, p. 353.

cuerpos²¹¹. La reminiscencia aparece cuando Platón refiere que los hombres deben elevarse, a través de la filosofía o de la contemplación de la belleza²¹², para poder alcanzar a recordar aquellas cosas que alguna vez vieron sus almas al acompañar a la divinidad en ese viaje:

Conviene que, en efecto, el hombre se dé cuenta de lo que le dicen las ideas, yendo de muchas sensaciones a aquello que se concentra en el pensamiento. Esto es, por cierto, la reminiscencia [ἀνάμνησις] de lo que vio en otro tiempo, nuestra alma [ψυχή], cuando iba de camino con la divinidad, mirando desde lo alto a lo que ahora decimos que es, y alzando la cabeza a lo que es en realidad [τὸ ὄν ὅντως]²¹³.

Platón afirma que las almas de los filósofos son las que tuvieron una contemplación más integral en el mundo de las Formas, por lo cual, esas almas desarrollan más rápido sus “alas” que las otras; lo cual también implica que un filósofo puede recordar más fácilmente las Formas durante su estancia en la tierra. Como lo ha podido ver Scott, en su trabajo *“Platonic Anamnesis Revisited”*, este elitismo intelectual puede provocar algunas dificultades en la interpretación clásica del innatismo platónico²¹⁴. Más adelante expondré cómo es que estas dificultades también podrían alejar a Leibniz de Platón.

²¹¹ Cfr. Pl., *Phdr.*, 246a-249d.

²¹² Cfr. Pl., *Phdr.*, 248c-250d.

²¹³ Pl., *Phdr.*, 249b6-c4.

²¹⁴ Cfr. Dominic Scott, *op. cit.*, pp. 345-366.

2.2. El innatismo virtual leibniziano

Leibniz plantea un innatismo muy particular. Las dos grandes formulaciones de su innatismo aparecen en el *Discurso de Metafísica*, de 1686, y en los *Nuevos Ensayos*, de 1703 en adelante, pero Hunter e Inwood tienen razón al señalar que la *Characteristica Universalis* aporta mucho a la comprensión del innatismo leibniziano²¹⁵; lo cual me parece cierto en virtud de que Leibniz ve en la *Characteristica Universalis* un reflejo del funcionamiento de las ideas en la mente humana. La motivación religiosa del innatismo leibniziano es harto evidente; en efecto, al principio de los *Nuevos Ensayos* declara abiertamente unirse a aquellos que interpretan cierto pasaje de la Epístola a los Romanos (Rom. 2, 15) como una alusión al innatismo. En tal pasaje, San Pablo asegura que la Ley de Dios está escrita en el corazón de los hombres²¹⁶.

2.2.1. Discurso de Metafísica

Tal como lo muestra Alejandro Herrera Ibáñez, en su trabajo “*El innatismo de Leibniz*”, en 1668 Leibniz se compromete con un innatismo muy fuerte, el cual tiene su origen en su “incipiente” concepto de “mónada cerrada”. Escribe Leibniz en el *Discurso de Metafísica*:

²¹⁵ Graeme Hunter y Brad Inwood, *op. cit.*, p. 432.

²¹⁶ “... ya que muestran la obra de la Ley escrita en sus corazones...” (S. Pablo, Rom. 2, 15).

... nuestra alma expresa a Dios y al universo y a todas las esencias, así como a todas las existencias... nada penetra en el espíritu desde el exterior y tenemos el equivocado hábito de pensar como si nuestra alma recibiera algunas especies mensajeras y *como si poseyera puertas y ventanas*... nada se nos podría enseñar cuya idea no estuviera ya en el espíritu la cual es como la materia con que ese pensamiento se forma²¹⁷.

El innatismo de Leibniz es un *innatismo potencial*, pues, como se ve en el *Discurso de Metafísica*, al igual que en los *Nuevos Ensayos*, Leibniz dice que las ideas innatas son una especie de “disposiciones”, contraponiendo esto a la concepción de una idea innata como una idea *actual*:

En efecto, nuestra alma posee siempre la cualidad de representarse cualquier naturaleza o forma cuando se ofrece la ocasión de pensar en ella. Y creo que esta cualidad de nuestra alma en tanto que expresa alguna naturaleza, forma o esencia, es propiamente la idea de la cosa, que está en nosotros y que está siempre en nosotros, ya sea que pensemos o no en ella²¹⁸.

Esto significa que cualquier idea que despertemos en nuestra consciencia ya estaba latente en nosotros. Leibniz ya está aquí inmerso

²¹⁷ DM, pp. 1570-1571. El subrayado es mío.

²¹⁸ DM, p. 1570.

en el mundo del innatismo, aunque, como lo observa Herrera Ibáñez, no haya dicho con todas sus letras que la “disposición” es innata²¹⁹.

2.2.2. Los Nuevos Ensayos

El innatismo de los *Nuevos Ensayos* corresponde, por fecha, al último periodo de la filosofía leibniziana; sin embargo, contiene una tesis que a cualquiera lo dejaría dudando. A saber, por un lado, Leibniz es tomado como un innatista riguroso, pues es conocido por la afirmación de que “las mónadas no tienen ventanas”²²⁰, la cual significa que los seres creados del universo no ejercen influencia unos sobre otros. Mientras que, por otro lado, en los *Nuevos Ensayos* admite que el conocimiento puede tener su origen en los sentidos; donde, claro está, se recibiría la influencia de los seres del exterior. Para este Leibniz, los sentidos proporcionan al hombre el conocimiento de verdades particulares o individuales²²¹. Incluso Leibniz acepta la existencia de juicios que tienen una parte de su naturaleza, innata; y otra, sensorial. Les denomina “razonamientos mixtos” o “*hybrida conclusio*”. Un ejemplo es la proposición “lo dulce no es lo amargo”; ya que, el conocimiento de “lo dulce” y de “lo amargo” provienen de los sentidos exteriores, mientras que la proposición incluye además una aplicación del principio de

²¹⁹ Cfr. Alejandro Herrera Ibáñez, “El innatismo de Leibniz”, en *Diánoia*, vol. 36, no. 36, 1990, pp. 111-120, p. 114.

²²⁰ Cfr. MON, pp. 607-608.

²²¹ Cfr. NE, p. 49.

contradicción, es decir: para todo concepto **A**, ocurre que **A** no es **no-A**²²². ¿Cómo explicar, pues, este empirismo de los *Nuevos Ensayos*? Alejandro Herrera Ibáñez, en su artículo “El innatismo de Leibniz”, resuelve esta aparente ambigüedad. De acuerdo a Herrera Ibáñez, existen dos tipos de innatismo en Leibniz, uno es “global” y otro es “restringido”. El innatismo global corresponde a la postura innatista radical, la que postula a la mónada cerrada, sin puertas ni ventanas. De acuerdo a Herrera Ibáñez, en los *Nuevos Ensayos* Leibniz también es un innatista global, aunque, puesto que Locke es un empirista empedernido, y más precisamente, un anti-innatista, Leibniz tiene que ceder algo para poder continuar el diálogo y le basta con que Locke acepte un innatismo restringido²²³. La prueba fehaciente de que Leibniz es un innatista global en los *Nuevos Ensayos* radica en que él mismo lo declara abiertamente: “En la actualidad voy todavía más lejos, en conformidad con el nuevo sistema, hasta el punto de creer que todos los pensamientos y acciones de nuestra alma provienen de su propio fondo, sin que los sentidos se las puedan proporcionar...”²²⁴. Y de inmediato proporciona la clave sobre la terminología que usa, pues el filósofo era consciente de que en algunas ocasiones es necesario apegarse al uso corriente de los términos:

²²² Cfr. NE, pp. 82-83.

²²³ Cfr. Alejandro Herrera Ibáñez, *op. cit.*, p. 118.

²²⁴ NE, p. 74. Cfr. Alejandro Herrera Ibáñez, *op. cit.*, p. 118.

Pero dejaré aparte por el momento este asunto y, acomodándome a los modos de expresión usuales, ya que efectivamente son buenos y sostenibles, y en un cierto sentido resulta posible afirmar que los sentidos externos son causa, en parte, de nuestros pensamientos, examinaré de qué manera se debe decir, según mi opinión y según el sistema corriente (refiriéndonos a la relación de los cuerpos con el alma, como los copernicanos hablan del movimiento del sol, y ello con mucho fundamento), que hay ideas y principios que no provienen de los sentidos, con los cuales nos encontramos dentro de nosotros mismos sin que los hayamos formado, aunque los sentidos nos proporcionan la ocasión de apercibirnos de su existencia²²⁵.

En cuanto a los términos para referirse a las “disposiciones” del espíritu, en los *Nuevos Ensayos*, Leibniz también dirá que las ideas innatas son “disposiciones”. Y exactamente a eso se refiere cuando dice que las ideas innatas se encuentran en el espíritu “*d’une maniere virtuelle*”²²⁶. Los términos de *actus* y *potentia* fueron usados por los escolásticos, pero Leibniz los emplea para hacer esta especificación sobre las ideas. Puede deducirse que el término “virtual” es usado como sinónimo del término “potencial”. La prueba es que “*virtuell*” aparece, en los *Nouveaux Essais*, como opuesto a la “acción”: “Y así es como las ideas y las verdades nos son innatas, en tanto inclinaciones... o virtualidades naturales

²²⁵ NE, p. 74.

²²⁶ NE, p. 45.

[*virtualités naturelles*], y no como acciones [*actions*]"²²⁷. El uso de estos términos se puede explicar de la siguiente manera: la palabra “virtual” proviene del latín *virtualis*, término que no pertenece al latín clásico y que fue utilizado por algunos medievales para traducir *δύναμις*²²⁸, vocablo griego que también fue traducido por *potentia*, y, mediante el cual, se entendía el principio aristotélico del movimiento o del cambio. Por lo tanto, afirmar que hay un *Innatismo Virtual de las ideas*, como lo hace Leibniz, equivale a afirmar que las ideas innatas se encuentran, no necesariamente siempre *in actus* en la mente humana, pero sí siempre *in potentia*. Herrera Ibáñez le llama “innatismo disposicional” al innatismo de los *Nuevos Ensayos*²²⁹, porque Leibniz menciona la palabra “disposición” de manera explícita²³⁰. Eso es correcto y va en sintonía con lo que acabamos de decir sobre el innatismo virtual.

El innatismo global de Leibniz es una consecuencia de los pensamientos que el filósofo ya venía forjando desde 1678. En el breve ensayo “¿Qué es idea?”, Leibniz establece que una idea es una “facultad”, lo cual significa lo siguiente: “En efecto, para nosotros la idea no consiste en un acto de pensamiento sino en una facultad, y se dice que tenemos idea de una cosa aunque no estemos pensando en ella si podemos pensar en ella

²²⁷ NE, p. 52.

²²⁸ Cfr. Stefano Gualeni, *Virtual Worlds as Philosophical Tools: How to Philosophize with a Digital Hammer*, Palgrave Mcmillan, Reino Unido, 2015. p. 54.

²²⁹ Cfr. Alejandro Herrera Ibáñez, *op. cit.*, p. 117.

²³⁰ Cfr. NE, p. 80.

siempre que se presente la ocasión”.²³¹ De modo que casi todas nuestras ideas están en potencia, pues solo están en acto aquellas en las se piensa en un momento dado. Herrera Ibáñez, basado en el mismo ensayo, y a través de un cuadro comparativo sobre las aproximaciones leibnizianas de la noción de “idea”, llega a la misma conclusión sobre la noción leibniziana de idea durante 1678: “... la idea es mental, pero no actual, sino una posibilidad real de representar algo”²³². Esta concepción de idea se la llevará Leibniz hasta el final de sus días. Acontecimientos de este tipo invitan a ponderar la interpretación que Belaval tenía de Leibniz, pues al de Leipzig lo designó como “el hombre que parece incapaz de olvidar”²³³.

²³¹ GP, VII, p. 263.

²³² Alejandro Herrera Ibáñez, *op. cit.*, p. 112.

²³³ Cfr. Yvon Belaval, “Leibniz, 1. El hombre y la obra”, en AAVV, *Historia de la filosofía, Volumen 7, La filosofía alemana de Leibniz a Hegel*, *op. cit.*, p. 26: “Lo que sorprende al leer a Leibniz es la continuidad en el desarrollo del sistema: una idea se transforma, se concilia, según término familiar y característico de nuestra filosofía, con nuevas ideas; jamás es abandonada. Este hombre parece incapaz de olvidar. Podemos estar seguros de que, desde las impresiones de la infancia hasta la muerte, todo en él fructifica”.

3. Análisis comparativo entre los innatismos platónico y leibniziano.

3.1. Universalidad de las ideas innatas

En la filosofía de Platón, el pasaje al que más se apela para sostener que todos los humanos tienen acceso a la reminiscencia es, sin duda, el del esclavo del *Menón* (si un esclavo tiene acceso a la reminiscencia, se esperaría que cualquier hombre lo tuviera). Gallop es un ejemplo de alguien que sostiene esta postura:

En el 76c4 [del *Fedón*] se dice que incluso aquellos que no tienen una consideración de las Formas son capaces de recordarlas. Lo cual sugiere que la reminiscencia no es un privilegio de los filósofos, sino que, como en el *Menón*, es posible para los seres humanos en general”²³⁴.

El caso del *Fedón* es más discutible en cuanto a la universalidad, es por ello que Gallop tiene que apoyarse en la evidencia del *Menón*. Lo cierto es que Platón es demasiado ambiguo en el *Fedón*, pues en 74b2-3 se afirma que todos los hombres conocen “lo Igual”, pero en 76b8-c3 Simmias niega que todos tengan conocimiento de las Formas. Como

²³⁴ David Gallop, *Plato's Phaedo*, Clarendon Press, Oxford, 1975, p. 120.

subraya Scott, esta paradoja ha ocupado bastante a los comentadores²³⁵. La objeción de Scott es bastante sutil; sin embargo, como explicaremos más adelante, Leibniz toma al Platón tradicional e interpreta que el filósofo griego tenía una postura universal sobre la reminiscencia.

El universalismo de Leibniz no es ambiguo como el platónico. En su *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Locke afirma que no hay principios innatos, pues “los desconocen los niños, los idiotas, etcétera...”²³⁶. Tampoco son conocidos, de acuerdo a Locke, por todas las culturas: “es raro que semejante tipo de proposiciones se escuchen en las chozas de los indios”²³⁷. Y con ello, Locke se refiere a los principios que gozan de mayor aceptación universal, como el principio lógico de no-contradicción. El error de Locke, para el Leibniz de los *Nuevos Ensayos*, radica en que Locke entiende por “idea” solo a un contenido actual del entendimiento. Leibniz aplica una *reductio ad absurdum* al razonamiento de Locke, argumentando que, si todas las ideas fueran actuales, deberíamos tener conciencia (*apercibirnos*) de todas simultáneamente:

Parece ser que nuestro sabio autor pretende que en nosotros no hay nada virtual, e incluso nada de lo cual no nos apercibamos actualmente en todo momento; pero en rigor no

²³⁵ Dominic Scott, *op. cit.*, p. 357.

²³⁶ John Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, 2ª Ed., Trad. Edmundo O' Gorman, FCE, México, 1999, p. 23.

²³⁷ John Locke, *op. cit.*, p. 39.

puede pretenderlo así, si no quiere que sus opiniones sean excesivamente paradójicas, pues ni siquiera podemos apercibirnos siempre de los hábitos adquiridos, ni de lo que tenemos almacenado en la memoria, e incluso cuando lo necesitamos no siempre acude en nuestro auxilio, pese a que en cualquier otra ocasión sin importancia que nos lo recuerde lo volvamos a tener presente fácilmente, como cuando para acordarnos de una canción nos basta con el principio²³⁸.

Leibniz añade en otros lugares que los principios innatos determinan nuestros pensamientos de una manera inconsciente:

... el principio de contradicción es utilizado en todo momento, aun cuando no se le considere distintamente, y no hay bárbaro al que no ofenda la conducta de un mentiroso que se contradice en un asunto que le parezca serio. De manera que esas máximas son utilizadas sin considerarlas expresamente²³⁹.

En el fondo, considera Leibniz, todos conocen los principios innatos, aunque solo algunos estén conscientes de su existencia²⁴⁰. En suma, el innatismo de Leibniz es universal. Todos los hombres utilizan de manera inconsciente los principios innatos; y, además, con cierta educación, se pueden hacer conscientes de ellos.

²³⁸ NE, p. 52.

²³⁹ NE, p. 76.

²⁴⁰ Cfr. *Ibid.*

3.2. *El papel de los sentidos en la adquisición de las ideas innatas*

3.2.1. *La ambigüedad del empirismo platónico*

Arriba mencioné que ocurrió un giro drástico en el *Fedón* en relación al *Menón*: se da a entender que todos los hombres tienen acceso a la reminiscencia²⁴¹, y luego se da a entender justo lo contrario²⁴². Este giro drástico que ocurre en el *Fedón* posiciona a los filósofos platónicos con una gran ventaja en la reminiscencia respecto del hombre común. Hasta aquí, todavía es difícil sostener que el hombre común no recuerde, pero la ambigüedad de Platón se vuelve a acrecentar con otros dos pasajes. En el ejemplo de los leños y de las piedras, da a entender que los sentidos le sirven al entendimiento para recordar las Formas:

—Con todo —dijo [Sócrates]—, ¿a partir de esas cosas, las iguales [se refiere a las piedras y a los leños que los sentidos le muestran al entendimiento como iguales o semejantes a lo Igual], que son diferentes de lo igual en sí, has intuitido y captado, sin embargo, el conocimiento de eso?

—Acertadísimamente lo dices —dijo [Simmias].

Mientras que, en otro pasaje, da a entender que las ideas que provienen de los sentidos dependen del conocimiento de las Formas:

²⁴¹ Cfr. *Pl., Phd.*, 74b2-3.

²⁴² Cfr. *Pl., Phd.*, 76b8-c3.

—Yo [planteo la cuestión], del modo siguiente —repuso [Sócrates]—. Reconocemos, sin duda, que siempre que uno recuerda algo es preciso que eso lo supiera ya antes.
—Desde luego —dijo [Simmias]²⁴³.

Ocurre, en este último pasaje, tal como lo dice la proposición (i) indicada por Scott: cuando se recuerda α por β , Platón supone que se tenía conocimiento de α de antemano²⁴⁴. Considerando ambas posturas del *Fedón*, se vuelve evidente que ocurre una *petición de principio*. Y por si la postura de Platón todavía no es demasiado oscura, el ateniense cae rotundamente en las tinieblas cuando se consideran dos posturas que se encuentran en otros de sus diálogos. A saber, manifiesta, en el *Crátilo*, como Ross lo indica, la mayor oposición al subjetivismo: “las cosas poseen un ser propio consistente”²⁴⁵. Mientras que, en el *Teeteto*, afirma que algunas propiedades de las cosas, como la dureza, se captan por medio de los sentidos; mientras que otras propiedades, como la belleza, son captadas solo con la ayuda de la mente, es decir, sin el auxilio de los sentidos²⁴⁶. Para Scott, la postura del *Teeteto* es un rompimiento en el desarrollo de la filosofía de Platón, en relación con el periodo medio²⁴⁷.

²⁴³ Pl., *Phd.*, 73c2.

²⁴⁴ Dominic Scott, *op. cit.*, p. 353.

²⁴⁵ Cfr. David Ross, *op. cit.*, p. 148. Cfr. Pl., *Cra.*, 386d8-e4: “... es evidente que las cosas poseen un ser propio consistente. No tienen relación ni dependencia con nosotros ni se dejan arrastrar arriba y abajo por obra de nuestra imaginación, sino que son en sí y con relación a su propio ser conforme a su naturaleza”.

²⁴⁶ Pl., *Tht.*, 184b ss. Cfr. Dominic Scott, *op. cit.*, p. 364.

²⁴⁷ Cfr. Dominic Scott, *op. cit.*, p. 364.

Pero, considerando el *Fedón*, tal giro ya venía forjándose. Cada una de estas posturas se aproxima respectivamente a las posturas opuestas que mencionamos del *Fedón*. La del *Crátilo*, de alguna forma, apoya la tesis de la influencia de los sentidos sobre la reminiscencia, pues los seres del mundo revelan su ser propio al entendimiento al momento de ser percibidos por los sentidos. Así como los leños iguales y las piedras iguales, del *Fedón*, pueden conducir al entendimiento a la Idea de lo Igual en sí. Por otra parte, la postura del *Teeteto*, en tanto que limita demasiado a los sentidos en su auxilio para conocer, es más afín a la afirmación de que las Formas se deben conocer de antemano al momento de entender aquello que los sentidos nos presentan. Las contradicciones no paran en estos diálogos que la mayoría de los críticos ubican muy cercanos unos a otros; y ni siquiera en un mismo diálogo, como es el caso del *Fedón*.

3.2.2. *El empirismo leibniziano*

En sentido teórico, podemos hablar de un “empirismo leibniziano”, siempre y cuando concibamos a la experiencia como un tipo de percepción mediante la cual las ideas innatas se despiertan en el entendimiento. Esto también ha de interpretarse en sentido absoluto, es decir, en el de un innatismo global, hablando en los términos de Herrera Ibáñez. Para Leibniz, los sentidos despiertan las ideas innatas que el entendimiento lleva en su interior. De esta forma, es preciso utilizar un

concepto muy *ad hoc* de la experiencia sensible. De otra forma sería imposible interpretar todo el valor que Leibniz le otorgó a la experiencia en su incansable labor científica. Cuestión innegable que Javier Echeverría señala con precisión:

... Leibniz también era profundamente empirista, puesto que atribuía gran importancia a las observaciones, los datos, los experimentos y las mediciones. Siempre se refirió en términos elogiosos a las propuestas del canciller Francis Bacon, para quien el método experimental es clave para el avance en el conocimiento.²⁴⁸

Pero, en sentido absoluto, el innatismo global es definitivo. No existe ambigüedad en Leibniz sobre este tema; es decir, *stricto sensu*, todas las ideas son innatas. En los *Nuevos Ensayos*, sin embargo, al utilizar los términos de Locke, el innatismo de Leibniz toma formas muy variadas. Por ejemplo, Leibniz discute en términos de la *tabula rasa*, porque ese concepto forma parte de la terminología de Locke. E incluso, como afirma Gould, Locke hizo famoso el concepto de la *tabula rasa* (propio de la filosofía de Cleantes y de Crisipo) entre los modernos²⁴⁹. Aunque, como se lee en los *Nuevos Ensayos*, Leibniz identifica a Locke y a

²⁴⁸ Javier Echeverría, "Estudio introductorio: La pluralidad infinita", en: G. W. Leibniz, *Escritos*, Edición de Javier Echeverría, Gredos, Madrid, 2011, pp. XI-LXXVI, p. XIV.

²⁴⁹ Josiah B. Gould, "The philosophy of Chrysippus" en *Philosophia Antiqua, A series of Monographs of Ancient Philosophy*, Edición de J. W. Verdenius y J. H. Waszink, Volumen XVII, Leiden/Brill, 1970, p. 54.

Aristóteles como partidarios de esta doctrina²⁵⁰. Leibniz utiliza la metáfora de una “piedra de mármol” para aproximarse a la metáfora de la “tablilla”; en todo caso, la intención es mostrar su postura innatista en términos de un objeto físico susceptible de tener imágenes.

Por eso prefiero utilizar la comparación con una piedra de mármol que tiene vetas, mejor que una piedra de mármol totalmente compacta, o tablillas vacías, es decir, lo que los filósofos llaman *tabula rasa*. Pues si el alma se pareciese a dichas tablillas vacías, las verdades estarían en nosotros como la figura de Hércules está en un mármol, siendo así que a dicho mármol le es completamente indiferente recibir esa figura o cualquiera otra. Mas si en la piedra existiesen vetas que marcasen la figura de Hércules con preferencia a otras figuras, dicha piedra estaría más determinada a ello, y de alguna manera Hércules estaría como innato, aun cuando hiciese falta tomarse trabajo para descubrir esas vetas, y para limpiarlas mediante el pulimento, quitando lo que les impide aparecer. Y así es como las ideas y las verdades nos son innatas, en tanto inclinaciones, disposiciones, hábitos o virtualidades naturales, y no como acciones...²⁵¹

²⁵⁰ Cfr. NE, p. 48. Echeverría remite a Aristóteles, *De anima*, III, 4, 429a15-429b30. Cfr. Leibniz, G. W., *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, 2ª Ed., Edición preparada por J. Echeverría Ezponda, Madrid: Editora Nacional, 1983, p. 40.

²⁵¹ NE, p. 52.

Para Leibniz, la teoría de la *tabula rasa* es tan ficticia, que ni siquiera existe una sola *tabula rasa* en el mundo material: “Las cosas uniformes, que no llevan en sí mismas ninguna variedad, sólo son abstracciones, como el tiempo, el espacio y los demás seres de las matemáticas puras”²⁵². Así que, en la piedra del entendimiento, deben existir imágenes compuestas por vetas, como la imagen del Hércules que describe Leibniz, de modo que esas vetas influyen en la recepción de las imágenes que puedan ser impresas en la piedra posteriormente.

Herrera Ibáñez tiene razón en sostener que Leibniz usa los términos de Locke —como cuando acepta el innatismo restringido— porque si no tuviera ese nivel de apertura, el diálogo con el empirista inglés sería imposible²⁵³. Pero la razón de que Leibniz se expresa en términos empiristas va, a mi modo de ver, mucho más lejos, pues esto le brinda a Leibniz la posibilidad de rebatir los grandes argumentos del empirismo en un terreno empirista, lo cual acentúa el triunfo de la argumentación innatista leibniziana. Desde luego, Leibniz daba por hecho el triunfo de su argumentación. En suma, Leibniz arremetió contra el empirismo en su propio terreno, no solo por el fin (la refutación), sino por los medios empleados (la terminología). La máxima más ilustrativa del innatismo leibniziano, en este sentido, es aquella que es el resultado de “darle la vuelta” a una de las más grandes máximas del empirismo, y en sus

²⁵² NE, p. 110.

²⁵³ Cfr. Alejandro Herrera Ibáñez, *op. cit.*, p. 118.

propios términos: la sentencia original decía “*Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu*”, a la cual Leibniz agregó “*excipe: nisi ipse intellectus*”²⁵⁴.

4. La matemática como prototipo del conocimiento innato

Es importante distinguir entre un innatismo de conceptos y un innatismo de proposiciones. De acuerdo al primero, muchas —si no es que todas— de las nociones que son el *sine qua non* del pensamiento conceptual son innatas en el espíritu humano. Mientras que, desde el punto de vista del segundo, conocemos de forma innata ciertos axiomas especulativos o prácticos²⁵⁵. Scott advierte que lo que más le molestaba a Locke era justamente este último tipo de innatismo²⁵⁶. Ambos tipos de innatismos existen tanto en Platón como en Leibniz. Sobre Platón, hay que señalar que, al principio, en el *Menón*, solo parecía interesarle el innatismo proposicional²⁵⁷, como se ve en el pasaje de la reminiscencia del esclavo. Posteriormente, en el *Fedón*, como enfatiza Ross, Platón introduce por primera vez, en el ejemplo de los leños, a los entes matemáticos (lo Igual, lo Mayor, lo Menor) como intermedios entre las Ideas y las cosas sensibles²⁵⁸. Todos esos entes, en efecto, equivalen a

²⁵⁴ NE, p. 111.

²⁵⁵ Cfr. Dominic Scott, *op. cit.*, p. 346.

²⁵⁶ Cfr. *Ibid.*

²⁵⁷ Cfr. Dominic Scott, *op. cit.*, p. 351.

²⁵⁸ Cfr. David Ross, *op. cit.*, p. 40.

conceptos dentro del entendimiento. A partir de entonces destacará en Platón el innatismo de las Formas.

Por su parte, Leibniz habla, en el *Discurso de Metafísica*, de ideas, formas y esencias innatas; para después moverse fácilmente a las “entidades proposicionales”²⁵⁹. Por esta razón, Hunter e Inwood ven a Leibniz sostener una postura muy liberal²⁶⁰. Hunter piensa, en este sentido, que Leibniz es apto para combinar las posturas del *Fedón* (el innatismo de las Formas) y del *Menón* (el innatismo proposicional)²⁶¹. Pero este liberalismo también existe en los *Nuevos Ensayos*. Allí se abarcan tanto nociones innatas como proposiciones innatas. Sobre las nociones innatas, dice Leibniz: “El alma entraña al ser, la sustancia, lo uno, lo mismo, la causa, la percepción, el razonamiento, y otras muchas nociones que los sentidos no pueden proporcionar”²⁶². Las proposiciones innatas, por otro lado, están compuestas por estas nociones simples; se dividen entre principios especulativos y principios prácticos. Entre los principios especulativos se encuentra el principio de identidad y el principio de contradicción²⁶³. Entre los principios prácticos se encuentra el afecto y la dulzura que un animal muestra naturalmente a los de su especie: “El mismo tigre *parcit cognatis*

²⁵⁹ Cfr. DM, pp. 1570-1571.

²⁶⁰ Cfr. Graeme Hunter y Brad Inwood, *op. cit.*, p. 428.

²⁶¹ Cfr. *Ibid.*

²⁶² NE, p. 111.

²⁶³ Cfr. NE, pp. 75-76.

maculis”²⁶⁴. Se encuentra, también, el instinto de la higiene, es decir, la aversión a las cosas sucias; aunque se objete que, en un pueblo de Bután, había gente que consideraba aromáticos los excrementos del rey²⁶⁵. Y también se encuentra un principio polémico cuya veracidad es puesta en duda por muchos: “el deber de adorar a Dios”²⁶⁶.

Ambos pensadores muestran, pues, una variedad en las nociones y proposiciones innatas en sus filosofías, pero se acentúa la importancia de los principios lógico-matemáticos. De ninguna manera es casualidad que hayan querido justificar en ellos sus doctrinas. Ross dice que en el *Fedón* Platón introduce por primera vez a los entes matemáticos como seres intermedios entre las Ideas y las cosas sensibles²⁶⁷. Pero lo cierto es que en el *Menón* Platón ya está ocupando un ejemplo matemático para demostrar, a través de las interrogaciones que hace al esclavo, que la reminiscencia es posible. Según Scott, la estrategia de Sócrates consiste en interrogar al esclavo sobre un tema en el cual tanto él como Menón estuvieran versados para poder arbitrar²⁶⁸. Pero el *quid* está en algo que Scott ya había afirmado desde antes: la geometría es el ejemplo paradigmático de todas las *μαθήματα*, es decir, de las disciplinas científicas²⁶⁹. Solo desde allí se puede entender la obsesión matemática

²⁶⁴ NE, p. 93.

²⁶⁵ Cfr. NE, p. 94.

²⁶⁶ Cfr. NE, p. 103.

²⁶⁷ Cfr. David Ross, *op. cit.*, p. 40.

²⁶⁸ Cfr. Dominic Scott, *op. cit.*, p. 352.

²⁶⁹ Cfr. *Ibid.*

de Platón, pero también la de Leibniz. Para el de Lepizig, toda la Aritmética y la Geometría son innatas en el espíritu humano. Y no es casualidad que, inmediatamente después de afirmarlo, asevere que Platón logró demostrar esta cuestión en el diálogo del *Menón*:

En tal sentido, hay que afirmar que toda la Aritmética y la Geometría son innatas y están en nosotros de una manera virtual, de suerte que resulta posible encontrarlas si se las considera con atención y dejando de lado lo demás que tenemos en el espíritu, sin servirse de ninguna otra verdad aprendida por medio de la experiencia o por tradición ajena, tal y como Platón lo demostró en un diálogo, en el cual presenta a Sócrates conduciendo a un niño a verdades abstrusas por el sólo medio de las preguntas, sin enseñarle nada²⁷⁰.

Es importante notar que Leibniz no dice que sean innatos solo los principios primitivos de la Aritmética y de la Geometría, sino que ambas disciplinas por completo son innatas. La razón de esto es que “todas las verdades que se pueden deducir de los conocimientos innatos primitivos pueden a su vez ser denominadas innatas, porque el espíritu las puede extraer de su propio fondo, aun cuando a menudo no resulte fácil”²⁷¹. A mi juicio, Leibniz y Platón utilizan a la matemática de

²⁷⁰ NE, p. 77.

²⁷¹ NE, p. 78.

modelo, porque los principios de la aritmética, de la geometría y de las demás ramas de la matemática son menos discutibles que los principios de la moral, de la teología o de la metafísica. Herrera Ibáñez afirma, incluso, que Leibniz enfatizó que solo la aritmética y la geometría son innatas, porque probablemente Leibniz no percibía que toda la lógica, toda la metafísica y toda la moral fueran tan claras²⁷². Es evidente que coincidimos con Herrera, salvo en el caso de la lógica, pues en Leibniz, ella brinda, junto con la matemática, varios de los paradigmas que Leibniz toma como indiscutibles de ideas innatas. Así ocurre, por ejemplo, con el principio de identidad y el principio de contradicción²⁷³.

Por lo demás, esta última meditación revela que, como dice Ortega, la verdad en Leibniz tiene una naturaleza sujeta a la identidad de las proposiciones²⁷⁴. La forma de las proposiciones es A es A. Todas las proposiciones lógico-matemáticas tienen esta naturaleza en la que el predicado aparece de forma manifiesta incluido en el sujeto. Este apego leibniziano por las identidades llevó a afirmar a Couturat, en la *Logique*

²⁷² Alejandro Herrera Ibáñez, *op. cit.*, p. 115.

²⁷³ Cfr. NE, p. 76: "Para replicar aún más a lo que decís contra la general aprobación otorgada a los dos grandes principios especulativos, pese a ser los que han sido establecidos más sólidamente, puedo deciros que, aunque no fuesen conocidos, no por ello dejarían de ser innatos, ya que sólo se les reconoce a partir del momento en que hayan sido escuchados; y añadiré también que, en el fondo, todo el mundo los conoce, y que, por ejemplo, el principio de contradicción es utilizado en todo momento, aun cuando no se le considere distintamente...".

²⁷⁴ José Ortega y Gasset, *Del optimismo en Leibniz*, en: José Ortega y Gasset, *Obras completas*, Tomo VIII, Alianza, Madrid, 1994. pp. 331-332.

de Leibniz, que todas las verdades para Leibniz, ya no solo las de la lógica y de la matemática, sino también las de los hechos sensibles, tienen una naturaleza idéntica: mientras que el principio de identidad o contradicción afirma que toda proposición idéntica (analítica, en terminología kantiana) es verdadera, el de razón suficiente hace la afirmación a la inversa, es decir, toda proposición verdadera es idéntica²⁷⁵. Tal como aparece en la *Monadología*, el principio de contradicción es el fundamento de las *verdades de razón*, mientras que, de manera directa, el principio de razón suficiente es el fundamento de las *verdades de hecho*²⁷⁶. De modo que, siguiendo a Couturat, las *verdades de razón* son, en el fondo, fundamento de las *verdades de hecho*. El ejemplo de la interpretación de Couturat solo es ilustrativo, no es lugar aquí para discutir sobre la naturaleza del principio de razón suficiente. Lo que es un hecho, sin embargo, es que las *verdades de razón* se resuelven como los teoremas de la matemática, cuestión que se afirma explícitamente en los párrafos 33 y 34 de la *Monadología*:

Cuando una verdad es necesaria, se puede hallar su razón por medio del análisis, resolviéndola en ideas y verdades más simples hasta llegar a las primitivas... Es de este modo como, entre los matemáticos, los Teoremas de especulación y los

²⁷⁵ Cfr. Louis Couturat, *La logique de Leibniz: d'après des documents inédits*, Félix Alcan, Éditeur, París, 1901, p. 215.

²⁷⁶ Cfr. G. W. Leibniz, *Monadología*, §§ 31-37 en: MON, pp. 612-613.

Cánones de práctica son reducidos por medio del Análisis a las Definiciones, Axiomas y Postulados”²⁷⁷.

Un ejemplo de reducción por identidades aparece en los *Nuevos Ensayos*: Leibniz está de acuerdo con Locke en que los números enteros pueden ser reducidos a la unidad²⁷⁸. Tómese en cuenta la siguiente demostración:

$$3+2 = 5$$

Demostración:

a)	$2=1+1$	Definición de 2
b)	$3=1+1+1$	Definición de 3
c)	$3+2=(1+1+1)+(1+1)$	Por a) y b)
d)	$3+2=1+1+1+1+1$	Asociatividad
e)	$3+2=5$	Definición de 5

Cada una de las ecuaciones de esta demostración tiene una naturaleza *idéntica*, por ejemplo, en el sujeto “2” está incluido el predicado “1+1”. Postura diametralmente opuesta a la de Kant, quien consideró que todos los juicios de la matemática son “*sintéticos a priori*”²⁷⁹. De acuerdo a Leibniz, puesto que los juicios matemáticos son verdades necesarias, han de poder ser demostrados por medio del análisis, hasta llegar a las ideas simples, como lo refiere en la *Monadología*, §33. Frege encuentra

²⁷⁷ G. W. Leibniz, *Monadología*, §§ 33-34 en: MON, p. 612.

²⁷⁸ NE, pp. 155-156.

²⁷⁹ Immanuel Kant, *Critica de la razón pura*, 14ª Ed, Trad. Pedro Ribas, Alfaguara, Madrid, 1998, pp. 51-53.

muy problemática la concepción kantiana de los juicios aritméticos como juicios sintéticos *a priori*. La falta de evidencia inmediata que tienen juicios como $135\,664 + 37\,863 = 173\,527$ [el ejemplo es de Frege] llevó a Kant a sostener que este tipo de enunciados son sintéticos. Frege advierte que, de ser sintéticos, entonces no tienen un grado de evidencia claro y se pregunta cómo es que pueden ser aceptados si no es a través de una demostración. Queda claro que, si se pueden demostrar, entonces son analíticos. Kant, dice Frege, quiere ayudarse de la intuición de dedos o puntos, pero la intuición de 37 863 dedos no es una intuición pura. Concluye que la opinión de Kant aplica solo para números pequeños y que, en cambio, no ve que un número como el 437 986 pueda explicarse de una manera mejor que como lo hizo Leibniz, es decir, mediante su reducción a las definiciones, donde, añade Frege, "... el conjunto infinito de los números es reducido al uno y al aumento en uno..."²⁸⁰.

4.1. La Characteristica Universalis

Arriba mencioné que la sugerencia de Hunter e Inwood de investigar el innatismo desde la *Characteristica Universalis* (CU) podría aportar bastante luz, por ello la considero a continuación²⁸¹. Refiriéndose a la

²⁸⁰ Gottlob Frege, *Fundamentos de la aritmética. Investigación lógico-matemática sobre el concepto de número*, 2ª Ed, Versión castellana de Ulises Moulines, Laia, Barcelona, 1973. pp. 29-31.

²⁸¹ Graeme Hunter y Brad Inwood, *op. cit.*, p. 432.

CU, Leibniz asegura que es posible reducir todos los pensamientos humanos a unos pocos²⁸². El sistema de la CU está pensado por Leibniz para derivar, como en el método matemático, el mayor número posible de proposiciones partiendo del menor número posible de premisas. Pero las derivaciones no son arbitrarias, sino que, como lo muestra Echeverría en *La ciencia leibniziana*, han de ir guiadas por el *Arte de Inventar*: “Dicho método [el de la CU] forma parte del *Ars Inveniendi*: permite descubrir nuevas verdades y nuevos fenómenos, y ofrece nuevas estrategias de investigación empírica”²⁸³. Justamente Leibniz, en su comentario al *Fedón* de Platón, lamenta que la doctrina de las ideas innatas creada por el ateniense sea incapaz de considerar como conocimiento nuevo a aquel conocimiento que jamás había llegado a la consciencia, pues todo conocimiento, para Platón, es un recuerdo; y particularmente Leibniz habla aquí de la imposibilidad del descubrimiento de nuevos teoremas desde la filosofía platónica²⁸⁴. Hunter e Inwood insisten en que ese es el gran problema de Platón: se aferró a una analogía con el recuerdo ordinario²⁸⁵. Desde la óptica de Hunter e Inwood, gran parte de la superioridad del innatismo leibniziano radica en que existen verdades evidentes que son comunes a todos los estados del alma; aunque Leibniz, según ellos, no ha

²⁸² Cfr. GP, VII, p. 205.

²⁸³ Javier Echeverría, “La ciencia leibniziana”, en *La ciencia de los filósofos*, 1996, pp. 127-144, p. 131.

²⁸⁴ F. de C., p. 61.

²⁸⁵ Graeme Hunter y Brad Inwood, *op. cit.*, p. 437.

fundamentado con rigor esta afirmación²⁸⁶. Es decir, Platón diría que cada verdad que se recuerda corresponde al conocimiento que se adquirió en cierta vida pasada²⁸⁷, lo cual limita mucho su innatismo y hasta lo hace parecer infantil. De modo que, mientras Leibniz siempre está derivando nuevas verdades y nuevos sistemas gracias a la CU, Platón habría negado que la Geometría Analítica y el Cálculo Infinitesimal representen un conocimiento nuevo²⁸⁸. En efecto, la CU sirve para generar nuevos sistemas de signos que permiten el tratamiento de nuevas nociones que no podrían manejarse en el lenguaje natural. Echeverría sostiene atinadamente que el Cálculo Infinitesimal permite el manejo de problemas relativos al infinito que, de seguir solo utilizando el lenguaje natural, no podrían resolverse y, peor aún, ni siquiera afrontarse²⁸⁹. Puesto que la CU se propone siempre seguir derivando nuevos lenguajes escritos, estos lenguajes deben estar basados en las *verdades de razón* primarias, mismas que son innatas y que consisten en los axiomas indemostrables de la lógica y de la matemática²⁹⁰. Y, puesto que una verdad es innata, si se puede derivar de otra verdad innata²⁹¹, entonces todas las derivaciones en lógica y

²⁸⁶ Graeme Hunter y Brad Inwood, *op. cit.*, p. 437.

²⁸⁷ *Ibid.*

²⁸⁸ Graeme Hunter y Brad Inwood, *op. cit.*, p. 433.

²⁸⁹ Cfr. Javier Echeverría, "La ciencia leibniziana", *op. cit.*, p. 143.

²⁹⁰ En la *Monadología* §35, Leibniz les llama "principios primitivos". Cfr. MON, p. 613.

²⁹¹ Cfr. NE, p. 78: "todas las verdades que se pueden deducir de los conocimientos innatos primitivos pueden a su vez ser denominadas innatas, porque el espíritu las puede extraer de su propio fondo...".

matemáticas que se hagan a partir de la CU serán innatas también. Echeverría tiene razón cuando afirma que, desde el punto de vista de Leibniz, el Cálculo Diferencial, al igual que sus investigaciones sobre lógica, es un caso particular de la construcción de la CU (dx , dy , etc.)²⁹². Lo mismo se puede predicar del Cálculo Integral y de la Geometría Analítica. De modo que, no es difícil extender la afirmación leibniziana de que toda la Aritmética y la Geometría son innatas en el espíritu humano a las demás ramas de la matemática²⁹³.

²⁹² Cfr. Javier Echeverría, "La ciencia leibniziana", *op. cit.*, p. 136.

²⁹³ Cfr. NE, p. 77.

CAPÍTULO IV: TELEOLOGÍA Y SERES INCORPÓREOS

1. La teleología platónica en el pensamiento leibniziano

En este capítulo, se analizarán algunos ejemplos de la filosofía leibniziana de distintos periodos, que ilustran cómo es que las ideas platónicas fueron tomando fuerza en el contexto de la discusión entre la doctrina del mecanicismo y la doctrina de las causas finales. Se estimará la recepción que Leibniz tuvo de Platón en este aspecto, para determinar si Leibniz conserva un núcleo platónico estructural en esta parte de su filosofía y si intentó contribuir a la fundamentación de esta vertiente.

1.1. Del mecanicismo hacia las causas finales

En una carta a Remond de 1714, Leibniz narra cómo, siendo joven, apostató de la filosofía escolástica para adoptar el mecanicismo:

Después de terminar las enseñanzas triviales, fui a parar a los modernos, y recuerdo caminar en un bosque en las afueras de Leipzig llamado Rosental, a la edad de quince años, y deliberar si debía mantener las formas sustanciales [*si je garderois les*

Formes Substantielles]. El mecanismo finalmente prevaleció y me llevó a aplicarme a las matemáticas²⁹⁴.

Como indica Daniel Garber, en *“Leibniz, la teología y la filosofía mecánica”*, es discutible cuándo exactamente Leibniz adoptó el mecanicismo, pero es seguro que así fue²⁹⁵. El entusiasmo por la filosofía mecanicista durará toda su vida²⁹⁶, pero irá acompañándose de una cada vez más creciente consideración del binomio inseparable Dios-causas finales²⁹⁷. Las filosofías mecanicistas que Leibniz tenía en su mente como paradigmas del mecanicismo diferían en varias cosas, es por ello que Mercer pone atención a la concepción mecanicista de Leibniz, la cual resulta un tanto reduccionista:

Debido a que los mecanicistas designan la magnitud, la figura y el movimiento como las características fundamentales del cuerpo y porque consideran que el cuerpo es una especie de material extendido, Leibniz supone que también deben creer que la causa y la explicación de estas características fundamentales radican en la naturaleza de cuerpo²⁹⁸.

²⁹⁴ GP, III, p. 606.

²⁹⁵ Daniel Garber, *“Leibniz, la teología y la filosofía mecánica”* en AAVV, *Ciencia y Religión en la Edad Moderna*, Edición de José Montesinos y Sergio Toledo, Fundación Canaria Orotava de Historia de la Ciencia, España, 2007, pp. 181-194, p. 183.

²⁹⁶ Cfr. *Ibid.*

²⁹⁷ Cfr. *Ibid.*

²⁹⁸ Mer, p. 72.

Mercer tiene razón en señalar que la visión de Leibniz no es del todo cierta, pues, según Descartes, Dios preserva el movimiento en la materia; mientras que, para Gassendi, Dios les infunde movimiento a los átomos al momento de su creación²⁹⁹. Sin embargo, ni Descartes ni Gassendi mencionan con frecuencia a Dios para fundar sus ideas sobre la física, de modo que, en cierto sentido, la interpretación leibniziana del mecanicismo les cuadra al menos en parte. Mas, sin duda, en quien encaja más es en Hobbes. En primer lugar, porque Hobbes creyó que se podían encontrar las leyes de los cuerpos en sí mismos, utilizando solamente la deducción *a priori* a partir de los términos³⁰⁰. Garber muestra cómo esta concepción hobbessiana de la explicación de los cuerpos influyó notoriamente a Leibniz, pues en dos escritos leibnizianos de 1671 (La *Theoria motus abstracti* y la *Hypothesis physica nova* o *Theoria motus concreti*) se encuentra esta misma visión de Hobbes³⁰¹. En segundo lugar, porque Hobbes no se auxilia de Dios para fundar su física, razón por la cual muchas veces se le tomó por ateo³⁰². Justamente Leibniz reaccionará a la inclinación atea del mecanicismo; no sería raro que Leibniz hubiera tomado a Hobbes como la figura ejemplar de la filosofía mecanicista. Menciono la postura de estos autores respecto a Dios, pues vivieron en un contexto cristiano, en el cual, era forzoso atribuir las causas finales a la voluntad divina. Por lo tanto, eliminar a

²⁹⁹ Cfr. Mer, p. 72.

³⁰⁰ Daniel Garber, *op. cit.*, p. 185.

³⁰¹ Cfr. Daniel Garber, *op. cit.*, p. 183.

³⁰² Cfr. Daniel Garber, *op. cit.*, p. 182.

Dios de las explicaciones en la física implicaba prácticamente quitar las causas finales. Como lo muestra Garber, la postura de Leibniz es la más inusual al respecto. Leibniz quiso ser a la vez partícipe de la filosofía mecánica y creyente de un Dios que creó a los seres de la naturaleza con finalidades determinadas³⁰³. Esta visión conciliadora entre mecanicismo y religión ya aparece claramente en 1660, en sus *Demonstrationes Catholicae*³⁰⁴, pero lo acompañará hasta su última etapa, como lo testifica uno de los párrafos que se encuentran ya hacia el final del *Monadología*, en el cual utiliza la metáfora de los dos reinos:

Las almas actúan según las leyes de las causas finales, por apeticiones, fines y medios. Los cuerpos actúan según las leyes de las causas eficientes o de los movimientos. Y ambos reinos, el de las causas eficientes y el de las causas finales, son armónicos entre sí³⁰⁵.

³⁰³ Cfr. Daniel Garber, *op. cit.*, p. 182.

³⁰⁴ Cfr. *Ibid.*

³⁰⁵ G. W. Leibniz, *Monadología*, § 79; en MON, p. 620.

2. Platón, Aristóteles y las causas finales

El problema con el que uno se topa al rastrear la influencia platónica en el pensamiento leibniziano sobre las causas finales reside en que tanto Platón como Aristóteles aceptaron la existencia de la finalidad en la naturaleza. Mercer ubica un periodo de la filosofía leibniziana donde Leibniz recupera la substancia aristotélica; esta recuperación está en función, entre otras cosas, de su apego al mecanicismo, pues Leibniz quería explicar los cuerpos, como lo hacían los mecanicistas, sin necesidad de salir de ellos mismos³⁰⁶. A este *principio auto-explicativo* de los cuerpos que Leibniz encuentra como una de los pilares de la filosofía mecanicista, Mercer lo ha llamado “*Principio de Autosuficiencia*”³⁰⁷. En el ensayo “*De transsubstantione*”, Leibniz ya basa completamente el concepto de substancia en la autosuficiencia: “*Substancia* es un ser que persiste per se”³⁰⁸. Parece ser que, para Leibniz, la substancia significa, ante todo, lo que Aristóteles denominó “entelequia” [ἐντελέχεια] y que se refiere, por su etimología, a “aquello que tiene un fin (τέλος) en sí mismo”³⁰⁹. En escritos posteriores al ensayo “*De transsubstantione*”,

³⁰⁶ Cfr. Mer., p. 73.

³⁰⁷ Cfr. Mer., p. 72.

³⁰⁸ A, VI, 1, p. 508.

³⁰⁹ Una aproximación más profunda al sentido aristotélico de la relación entre substancia y finalidad se puede ver en la *Física II*. Primero, Aristóteles identifica a la naturaleza de los seres con su forma, para luego afirmar que la naturaleza es fin y causa final. Cfr. Aristóteles, *Physica*, 194a25-30: “Pero la naturaleza es fin y causa final; en efecto, de aquellas cosas de las que el movimiento es continuo y hay un fin de su movimiento, este fin es no solo <el> último término sino también la causa final”.

Leibniz habla de la recuperación de la entelequia aristotélica, como en el *Nuevo Sistema de la Naturaleza*³¹⁰, pero lo cierto es que muchas veces se confunde con la recuperación que hace de Platón. Esto se debe a que, como ya habíamos adelantado, ambos, Platón y Aristóteles, manejan las causas finales. Esta evocación simultánea de Platón y Aristóteles aparece explícita en el *Examen de la Física de Descartes*, escrito por Leibniz en 1702:

Pero, por otra parte, reconozco en los cuerpos una fuerza activa o ἐντελέχεια (entelequia) —con Platón y Aristóteles contra Demócrito y Descartes— de modo tal que me parece que Aristóteles definió con acierto la naturaleza como principio del movimiento y del reposo, no porque crea yo que hay algún cuerpo que si no está ya en movimiento pueda moverse por sí mismo o ser puesto en movimiento por alguna cualidad, como la gravedad, sino porque considero que todo cuerpo posee siempre una fuerza motriz, incluso un movimiento intrínseco actual, ínsito en él desde el origen de las cosas³¹¹.

¿Cómo distinguir, entonces, la influencia platónica de la aristotélica? La clave está en analizar las diferencias específicas que se manifiestan cuando se refiere a cada uno de ellos por separado. Así, en el *Nuevo Sistema de la Naturaleza* (1695), afirma haber rehabilitado las *formas sustanciales*, mismas a la que alguna vez Aristóteles llamó “entelequias

³¹⁰ Cfr. GP, IV, p. 478.

³¹¹ GP, IV, p. 393.

primeras”³¹². El sentido del término “*formas sustanciales*” es aclarado por el contexto de la obra. Leibniz les atribuye aquí la cualidad de ser “verdaderas unidades”, en contraposición a los seres materiales, pues la materia “no es más que una colección o montón de partes hasta el infinito”³¹³. La otra característica que le atribuye Leibniz a la *forma sustancial* —y que va de la mano con el hecho de ser una “unidad verdadera” — es que posee una fuerza primitiva y original que es análoga al sentir y al apetito³¹⁴.

En el *Discurso de Metafísica* (1686), por otra parte, se encuentra un ejemplo de la influencia platónica en cuanto a la doctrina de la finalidad. Es en el párrafo 20³¹⁵, en el episodio donde se trata el tema de la filosofía de Anaxágoras, donde Leibniz combate a los filósofos “demasiado materialistas”, sirviéndose de la interpretación platónica del *νοῦς* anaxagórico³¹⁶. Primero, Leibniz, en el párrafo 19 del *Discurso*, realiza una defensa de la utilidad de las causas finales en la física y de la sabiduría de Dios: “Así cuando vemos un buen efecto o alguna perfección que sucede o que se sigue de las obras de Dios [en la naturaleza], podemos decir con seguridad que Dios se lo ha

³¹² Cfr. GP, IV, pp. 478-479.

³¹³ Cfr. GP, IV, p. 478.

³¹⁴ Cfr. GP, IV, pp. 478-479.

³¹⁵ Cfr. DM, p. 1562.

³¹⁶ En el *Discurso de Metafísica*, Leibniz evoca su traducción del *Fedón*, aunque esta última aparece en las *Nouvelles lettres et opuscules inédits de Leibniz*, edición de A. Foucher de Careil (Cfr. F. de C., p. 81).

propuesto”³¹⁷. Posteriormente, en el párrafo 20, se adhiere a la manera de pensar de Platón, tomando de Anaxágoras solo lo que tiene que ver con una Inteligencia Superior ordenadora del mundo y desechando la visión materialista y poco verosímil que tuvo el presocrático. Dice la traducción leibniziana del *Fedón*:

Lleno de esperanza tomé y examiné los libros de Anaxágoras con gran entusiasmo, pero me sentí decepcionado en mis expectativas, pues me sorprendió ver que no se servía de esa inteligencia rectora que él había anticipado, que ya no hablaba de la belleza ni de la perfección de las cosas y que introducía ciertas materias etéreas poco verosímiles³¹⁸.

No hay duda de que Platón ataca en este pasaje a un materialismo radical, propio de “los filósofos demasiado materialistas” (*les philosophes trop matériels*). Se puede interpretar, incluso, como un materialismo tosco.

Destrée afirmó que quizás Anaxágoras, a diferencia de Leibniz, no entendió al *νοῦς* como un ser o un ente³¹⁹. Destrée dice que los griegos no separaban la naturaleza de la inteligencia (como los modernos) y que, por ello, Anaxágoras pudo referirse al *νοῦς* como la inteligencia que

³¹⁷ DM, p. 1560.

³¹⁸ F. de C., p. 81. Corresponde al pasaje 97b8-99c6 del *Fedón*.

³¹⁹ Cfr. Pierre Destrée, *op. cit.*, p. 124.

existe en todos los seres de la naturaleza (tomando en cuenta que Anaxágoras era un pluralista)³²⁰. De este modo, Destrée da a entender que Leibniz pudo haber hipostasiado a la razón, pues la identificó con la razón suprema y ordenadora del Dios judeo-cristiano. Sin embargo, pese a lo afirmado por Destrée, la posibilidad de ver al *νοῦς* del pasaje del *Fedón* como un ser, un ente, o por lo menos como algo similar, se puede encontrar en Platón de más de una manera posible. En efecto, el *νοῦς* podría ser la Idea de Bien, la cual mantiene todo el orden del universo en armonía; o bien, el mismo Demiurgo, en quien Ortega encuentra un rasgo platónico distintivo del pensamiento de Leibniz³²¹, pues tal ser, de acuerdo al *Timeo*, “quiso que el mundo fuera el mejor posible”³²². La concepción platónica de un Ser que mantiene en orden al universo es, definitivamente, más afín al Dios cristiano de Leibniz; por lo tanto, cuando Leibniz hace teología natural, se acerca a Platón y se aleja de Aristóteles. En la *Confessio naturae contra atheistas* (1668 o 1669), texto de corte platónico donde se demuestra la inmortalidad del alma y donde se critican los excesos del mecanicismo, Leibniz propone que, si se pretenden explicar a fondo los principios de la naturaleza, es necesario recurrir a Dios³²³. Al final de la primera parte de su *Confessio*, con la mención de Dios como una “Mente directriz del mundo” (*Mens*

³²⁰ Cfr. Pierre Destrée, *op. cit.*, p. 133.

³²¹ Cfr. José Ortega y Gasset, *Del optimismo en Leibniz*, *op. cit.*, p. 341.

³²² Pl., *Ti.*, 29a-30b.

³²³ Cfr. GP, IV, pp. 105-111. Ya el título de la primera parte del ensayo se titula “*Quod ratio Phaenomenarum Corporalium reddi non possit, sine incorporeo Principio, id est Deo*”. Cfr. Daniel Garber, *op. cit.*, pp. 183-184.

Mundi Rectrix), Leibniz pone al descubierto el platonismo que se encuentra en el fondo de su pensamiento:

Pero desde que hemos demostrado que los cuerpos no disponen de figura determinada, de cantidad o de movimiento sin que tengamos que asumir la existencia de un ente incorpóreo, fácil parece que este ente incorpóreo sea uno para todos debido a la *armonía* [el subrayado es mío] que existe entre las cosas, en especial por el hecho de que los cuerpos no se mueven de manera individual gracias a este ente incorpóreo, sino que se mueven unos a otros. Pero no parece haber una razón por la que este ser incorpóreo elija una magnitud, una figura o un movimiento en lugar de otro, a menos que sea inteligente o sabio con respecto a la belleza de las cosas y poderoso con respecto a la obediencia a su mandato. Por lo tanto, este ser incorpóreo será una mente que gobierne el mundo, esto es, Dios.³²⁴

La clave que debe seguirse en este último pasaje, a mi parecer, para el rastreo del platonismo, está en el concepto de “armonía”, noción platónica de origen pitagórico. Esto va conforme a la opinión de Mercer, pues, para ella, la teoría leibniziana de la “Armonía reflexiva” estará lista, aunque de manera embrionaria, para los años de 1669 o 1670³²⁵. Mercer conecta con Platón esta teoría de la “Armonía Reflexiva” mediante la “Relación de Simpatía” (o “Relación de Armonía”) entre los

³²⁴ GP, IV, p. 109. Cfr. Daniel Garber, *op. cit.*, p. 185.

³²⁵ Cfr. Mer., p. 218.

seres del mundo. Garber, por su parte, ve claramente que el Dios al que alude Leibniz en este último pasaje es el Dios de la tradición cristiana³²⁶. La observación de Garber no es inútil, pues Leibniz pudo aludir, como Pascal, al “Dios de los filósofos y lo sabios”, que procede solo de abstracciones, como en la filosofía matemática cartesiana; en oposición al Dios de Abraham, Isaac y Jacob³²⁷. El Dios de Leibniz es el Dios de la fe y el Dios de los filósofos al mismo tiempo —para hablar en términos pascalianos y ratzingerianos. Sin embargo, el Dios de la fe y el Dios de los filósofos están tan fundidos en Leibniz, que, me parece, ni él mismo habría reconocido tal dicotomía.

No obstante, lo más importante que Garber encuentra en este último pasaje es la idea de que lo corpóreo necesita de un principio externo que le dé fundamento³²⁸, es decir, de un principio incorpóreo. Esta idea, me parece, también termina por obtener su desenlace en Platón, por lo cual se analizará en el siguiente apartado.

Sobre la tensión entre el influjo platónico y aristotélico sobre Leibniz, solo resta señalar que, en principio, la nociones platónica y aristotélica de las causas finales son muy semejantes; pero la separación de ambas

³²⁶ Cfr. Daniel Garber, *op. cit.*, p. 185.

³²⁷ Cfr. Joseph Ratzinger, *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*, Trad. Jesús Aguirre, Encuentro, Madrid, 2006, p. 8.

³²⁸ Cfr. Daniel Garber, *op. cit.*, p. 185: “Pero lo que verdaderamente cuenta aquí es Dios como causa *eficiente* de la forma, el movimiento y la *consistentia*: sin un agente inmaterial como Dios no habría otro agente que fijara estos elementos del mundo físico”.

vertientes, concluyo, ocurre con la inclusión del Dios judeo-cristiano en la discusión. Allí es justamente donde se percibe buena parte de la influencia platónica en el pensamiento leibniziano.

3. La superación de la materialidad

3.1. Lo incorpóreo como fundamento de lo corpóreo

Garber tiene razón en que Leibniz reclama a Dios (ente incorpóreo) como el fundamento de lo incorpóreo; pero Dios es la causa última de la realidad y es preciso pasar por las causas intermedias, estas causas intermedias consisten en la pluralidad de las mónadas cerradas, sin puertas ni ventanas. La mónada es el concepto central del último periodo leibniziano, Dios es una mónada, pero también lo son sus criaturas. Existe un ascenso epistemológico desde la materia fenoménica, pasando por las mónadas (criaturas), hasta llegar a Dios. En el Capítulo primero, mencionamos que, de acuerdo a la descripción de Sexto Empírico, los pitagóricos arremetieron contra los que intentaban explicar las apariencias a través de ellas mismas. Es pertinente retomar aquí este asunto, pues en la siguiente parte del pasaje de Sexto Empírico, los pitagóricos arremeten explícitamente contra los que quieren explicar los cuerpos sin salir de la corporalidad:

Pues igual que los cuerpos inteligibles y no evidentes preceden a los cuerpos sensibles, así también los principios de los cuerpos inteligibles deben ser incorpóreos. Y con toda razón, porque, igual que los elementos de una palabra no son palabras, así también los elementos de los cuerpos no son cuerpos; pero resulta que deben ser o cuerpos o incorpóreos; por lo cual son, sin duda, incorpóreos³²⁹.

Y poco después, se explica la razón fundamental de esta postura:

Por lo tanto, los componentes de estos son o cuerpos o incorpóreos. Y no podremos decir que son cuerpos, porque entonces habría que afirmar que también estos últimos cuerpos están compuestos y, dado que este razonamiento procede así hasta el infinito, que el todo carece de principios. Solo queda, pues, decir que los cuerpos inteligibles se componen de incorpóreos, con lo cual se mostró de acuerdo también Epicuro, al afirmar que «el cuerpo viene concebido en función de una agrupación de forma, tamaño, resistencia y peso»³³⁰.

Es decir, la razón de la naturaleza de un ser siempre ha de hallarse en otro ser que tiene una naturaleza distinta del primero, pues de lo

³²⁹ Sexto Empírico, *Adversus dogmaticos IV* (*Adversus Physicos II= Adversus mathematicos X*), 248-251. Traducción al español en: Sexto Empírico, *Contra los dogmáticos*, op. cit., 602-603.

³³⁰ *Ibid.*

contrario no existiría un principio. Ya había señalado arriba que, según Dutens, este pasaje de Sexto Empírico muestra la sintonía entre el sistema de Leibniz y el sistema pitagórico³³¹. Desde luego que, en Leibniz, todo ser que da razón de otro solo es un principio relativo, pues solo Dios es un Ser autosuficiente en el sentido estricto del término. En el párrafo 3 del Nuevo Sistema de la Naturaleza (1695), Leibniz presenta una réplica exacta del argumento de los pitagóricos, buscando las “verdaderas unidades” que en la *Monadología* llamará “mónadas”:

Al comienzo, cuando me había liberado del yugo de Aristóteles di en el vacío y en los átomos porque esto es lo que satisface más a la imaginación. Pero ya de vuelta de eso, después de muchas meditaciones, advertí que era imposible encontrar *los principios de una verdadera unidad* exclusivamente en la materia o en lo que solo es pasivo, puesto que su totalidad no es más que una colección o montón de partes hasta el infinito. Ahora bien, como la realidad de la multitud no puede provenir sino de *verdaderas unidades* que no proceden de la multitud y son completamente diferentes de los puntos —que como es sabido no pueden componer el continuo— entonces para encontrar estas *unidades reales* me vi forzado a recurrir a un átomo formal. En efecto, un ser material no puede ser al mismo tiempo material y completamente indivisible o dotado de una verdadera unidad³³².

³³¹ Louis Dutens, *op. cit.*, pp. 83 y ss.

³³² GP, IV, p. 478.

Tampoco es casualidad que también los pitagóricos del pasaje de Sexto, con el mismo argumento sobre la necesidad de fundar lo corpóreo en lo incorpóreo, ataquen al atomismo: “Y desde luego tampoco es admisible afirmar que los átomos tienen la propiedad de ser eternos y que, por esa razón, aunque sean corpóreos, pueden ser los principios de todas las cosas”³³³. Mencioné también, en el primer capítulo, un argumento de Grosholz que sirve para apreciar cómo esta idea de la fundación de lo corpóreo en lo incorpóreo se da en Platón de una manera directa: Platón afirma en el *Timeo* que los elementos fuego, tierra, agua y aire están compuestos de triángulos³³⁴, por lo cual, Grosholz sostiene que los verdaderos elementos de la realidad no contienen nada material o corpóreo³³⁵. Podría parecer que el argumento de Grosholz no es concluyente, porque quizás Platón consideró que tales triángulos eran materiales, pero por el solo hecho de involucrar el ámbito de lo geométrico, Platón ya está aludiendo a una naturaleza **A**, distinta de **B**, que a su vez es fundamento de la naturaleza **B**. A propósito de esta cuestión, Moreau aporta una observación sobre la crítica de Platón a la física de Demócrito, pues Platón combatió a Demócrito argumentando que el espacio, la extensión y los cuerpos son meros fenómenos; pero no se atrevió a discutir los principios del mecanicismo geométrico del

³³³ Sexto Empírico, *Adversus dogmaticos IV (Adversus Physicos II= Adversus mathematicos X)*, 248-251. Traducción al español en: Sexto Empírico, *Contra los dogmáticos*, op. cit., 602-603.

³³⁴ Pl., *Ti.*, 53c-61c.

³³⁵ Cfr. Emily Grosholz, op. cit., p. 261.

atomista³³⁶. Esto, definitivamente, no puede tomarse como simple casualidad. Platón compartía cierto mecanicismo geométrico con Demócrito, pues los triángulos rectángulos e isósceles del *Timeo* que conforman los elementos, dan cuenta también de las mutaciones que ocurren entre un elemento y otro³³⁷. De este modo, Platón reduce los fenómenos a cierta geometría. Pero Leibniz también calca este proceder platónico. Moreau sostiene que en esta parte ambos pensadores manejan los dos mismos grados de conocimiento intelectual. El primero consiste en obtener ciertas “hipótesis” para reconstruir los fenómenos gracias a la ciencia de la matemática; y el segundo consiste en llegar a la justificación de tales “hipótesis” por medio de “las verdades *a priori* sobre la organización del universo”³³⁸. La justificación de las observaciones de Moreau la encuentro claramente en el ensayo *Sobre la originación radical de las cosas*, un escrito leibniziano con fuerte tendencia platónica, como veremos más adelante. Allí Leibniz 1) muestra su postura de reconstruir los fenómenos con la matemática, pues a las “leyes de la materia” les llama “leyes geométricas” y 2) subordina las “leyes geométricas de la materia” a las “leyes metafísicas”, las cuales equivalen a las “verdades *a priori* sobre la organización del universo”:

Y en efecto, descubrimos que en el mundo, todo se cumple
según las leyes de las verdades eternas, no sólo geométricas

³³⁶ Cfr. Joseph Moreau, *op. cit.*, p. 552.

³³⁷ Pl., *Ti.*, 53c-57d.

³³⁸ Cfr. Joseph Moreau, *op. cit.*, p. 554.

sino también metafísicas, esto es, no sólo según necesidades materiales sino también según razones formales. Esto es en general verdadero no sólo por la razón (que acabamos de dar) según la cual el mundo existe más bien que no existe, y existe de este modo más bien que de otro (razón que por cierto se debe sacar de la tendencia de los posibles a la existencia). Pero también si se desciende a los detalles vemos que las leyes metafísicas de causa, de potencia, de acción se aplican con admirable orden (*ratione*) en toda la naturaleza y que ellas predominan sobre las mismas leyes puramente geométricas de la materia³³⁹.

Así es como Leibniz, según Moreau, subordinará las resoluciones del mecanicismo a las exigencias de la finalidad³⁴⁰. Con Grosholz y con Moreau, hemos podido mostrar qué significa el primer grado de conocimiento en Platón; en Leibniz, no significa otra cosa sino su adhesión al mecanicismo. En el segundo grado de conocimiento están implicados los designios divinos y la noción del mundo como posibilidad, por lo cual, lo explicaremos a continuación, en el último apartado.

³³⁹ GP, VII, p. 305.

³⁴⁰ Cfr. Joseph Moreau, *op. cit.*, p. 554.

3.2. *El mundo como posibilidad*

Para explicar con propiedad el segundo grado de conocimiento al que se refiere Moreau, resulta útil la comparación entre el diálogo platónico del *Timeo* y el breve ensayo leibniziano *De rerum originatione radicali* (1697) realizada por Paul Schrecker en *Leibniz and the Timaeus*. Para Schrecker, ambos textos postulan una causa extramundana del mundo, lo cual sirve para evitar una regresión infinita³⁴¹. Con un argumento análogo al que analizamos en el apartado anterior sobre el fundamento de los seres en una naturaleza superior, Leibniz sostiene en *Sobre la originación radical de las cosas*:

De todo lo cual resulta evidente que aun suponiendo la eternidad del mundo no es posible evitar una razón última extramundana de las cosas, es decir, Dios... Así pues, las razones del mundo están ocultas en algo extramundano, diferente del encadenamiento de los estados o serie de cosas, cuyo agregado constituye el mundo³⁴².

Además, Schrecker sostiene que Leibniz desmitologiza y racionaliza los tres factores independientes de la realidad que Platón postula en el *Timeo*: las Formas eternas, el Receptáculo y el Demiurgo. En Leibniz, las

³⁴¹ Cfr. Paul Schrecker, "Leibniz and the Timaeus", en *The Review of Metaphysics* (Artículo publicado por la Philosophy Education Society Inc.), vol. 4, no. 4, junio de 1951, pp. 495-505, p. 499.

³⁴² GP, VII, p. 302.

Formas eternas corresponden a los *posibles* en la Mente de Dios; el Receptáculo corresponde al tiempo y al espacio que definen el orden de las existencias posibles; mientras que el Demiurgo corresponde al Dios omnipotente que les otorga la existencia a las esencias posibles³⁴³. La idea de fondo es que las Ideas, acompañadas de una voluntad, son anteriores a la materia. De esta forma, la materialidad alcanza su superación. Las verdades *a priori* sobre la organización del universo radican justamente en las razones que Dios tiene al crear el mejor de los mundos posibles. Para crear al mejor de los mundos posibles, primero tiene que pensar a todos los posibles, después elegir al mejor de acuerdo a su sabiduría, de acuerdo a las verdades eternas o necesarias; mismas que en Platón corresponden a las Formas, al modelo eterno que contempla el demiurgo³⁴⁴. Los voluntaristas como Descartes dirán que Leibniz ata a Dios a la necesidad de las verdades eternas, pero si ese no fuera el proceder de Dios, dejaría de elegir lo mejor y, por lo tanto, dejaría de ser Dios. Leibniz encuentra en Platón un apoyo fundamental para justificar sus ideas filosófico-teológicas sobre la naturaleza de Dios. El apoyo que aquí encuentra en Platón es un apoyo extramundano, una filosofía elaborada que fue hecha por Platón a partir de sus observaciones particulares del mundo y que se elevó hasta adquirir una multiplicidad de conceptos sobre cosas intangibles. En efecto, en el

³⁴³ Cfr. Paul Schrecker, *op. cit.*, pp. 499-503.

³⁴⁴ La comparación entre las verdades eternas (o verdades necesarias) de Leibniz con las Formas platónicas también es de Schrecker. Cfr. Paul Schrecker, *op. cit.*, p. 499.

Fedón, cuando se defrauda de la filosofía de Anaxágoras, Sócrates piensa su ser propio, particular, y entonces ataca al materialismo vulgar que no considera como causa a la inteligencia determinante de ciertos asuntos y solo recurre a la materia. Sócrates utiliza de ejemplo su condena de muerte:

Me pareció que había sucedido algo muy parecido a como si uno afirmara que Sócrates hace todo lo que hace con inteligencia. Y, luego, al intentar exponer las causas de lo que hago, dijera que ahora estoy aquí sentado por esto, porque mi cuerpo está formado por huesos y tendones, y que mis huesos son sólidos y tienen articulaciones que los separan unos de otros, y los tendones son capaces de contraerse y distenderse, y envuelven los huesos junto con las carnes y la piel que los rodea. Así que al balancearse los huesos en sus propias coyunturas, los nervios al relajarse y tensarse a su modo hacen que yo sea ahora capaz de flexionar mis piernas, y ésta es la razón por la que estoy yo aquí sentado con las piernas dobladas. Y a la vez, respecto de que yo dialogue con vosotros diría otras causas por el estilo, aduciendo sonidos, soplos, voces y otras mil cosas semejantes, descuidando nombrar las causas de verdad: que, una vez que a los atenienses les pareció mejor condenarme a muerte, por eso también a mí me ha parecido mejor estar aquí sentado, y más justo aguar y soportar la pena que me imponen³⁴⁵.

³⁴⁵ Pl., *Phd.*, 98c-e.

Platón, en este pasaje, está defendiendo la existencia de una mente ordenadora del mundo, por lo que, con el ejemplo de Sócrates, está realizando un ascenso epistemológico que parte de la propia experiencia y de la propia inteligencia de Sócrates. Una vez que es verdadero el razonamiento de Sócrates sobre la importancia de la inteligencia para explicar los eventos del mundo, entonces la invitación a pensar que todas las cosas son regidas por una Inteligencia se da en automático. ¿Pero, Leibniz procede de la misma forma? Es decir, ¿Leibniz va de lo concreto, mundano, a lo extramundano? Yo creo que sí. Ortega, en *Del optimismo en Leibniz*, ofrece una visión del leibnizianismo que parte del hombre como un ser que ve, ante todo, la posibilidad:

¿Por qué hay algo y no simplemente nada? ¿Por qué el algo que hay es este y no otro? Como se ve, la presencia de meras posibilidades es más decisiva para el hombre que la realidad misma en que está prisionero. Ellas se interponen entre nosotros y el mundo real. Leibniz fue quien primero vio claramente que el hombre no está en la realidad de modo directo o inmediato como lo está la piedra. Nuestro estar en la realidad es sumamente extraño: consiste en estar siempre llegando a ella desde fuera, desde posibilidades³⁴⁶.

³⁴⁶ José Ortega y Gasset, *Del optimismo en Leibniz*, op. cit., p. 329.

La idea de que lo real es, ante todo, posible, lleva a Leibniz a construir una ontología del ser posible³⁴⁷. Aunque, Dios, en la filosofía leibniziana, sea el gran matemático del mundo de la posibilidad y, con ello, el gran visionario. Creo, con Ortega, que Leibniz pensó y se admiró de la concepción del hombre como un ser que enfrenta la posibilidad. Creyó Leibniz que el hombre está hecho a imagen y semejanza de Dios, pero, para reconstruir el concepto de Dios, es preciso hacerlo a imagen y semejanza del hombre; no porque Dios no exista, sino porque al creador se le puede conocer a través de su creación; y más, justamente, cuando el creador reconstruye su imagen en algunas de sus criaturas. Lo cual consistiría en un proceso epistemológico, pues ontológicamente está claro que Dios es primero y que, como lo dice Leibniz en *De Libertate a Necessitate in Eligendo* (1884), “La raíz de la libertad humana está en la imagen de Dios” (*Radix libertatis humanae est in imagine Dei*)³⁴⁸.

Pensar que Leibniz no partió también de reflexiones concretas sobre el mundo para llegar a sus afirmaciones extramundanas conduciría a pensar que Leibniz no solo asumió dogmáticamente la religión cristiana, sino también la filosofía de Platón; lo cual no se esperaría de un autor que puso en duda hasta las “nociones comunes” de los *Elementos* de Euclides.

³⁴⁷ José Ortega y Gasset, *Del optimismo en Leibniz*, op. cit., p. 330.

³⁴⁸ A, VI, 4, p. 1452.

CONCLUSIONES

1. Sobre la doctrina de las pequeñas percepciones y la armonía universal

En el Capítulo 1, mostré que Leibniz logró fundamentar la conexión universal de las cosas a través de la doctrina de las pequeñas percepciones. La fundamentación de la teoría de la conexión universal de las cosas está en función de la creencia leibniziana en la armonía del universo. Leibniz habla de esta armonía universal al menos desde 1669, como se puede ver en los *Elementos del derecho natural*³⁴⁹. Concluyo, considerando lo expuesto en el Capítulo 4, que, Leibniz, a través de la doctrina de las pequeñas percepciones, fundó una aseveración sobre las causas finales a través de una aseveración sobre las causas eficientes. Es decir, la “armonía universal” es una consecuencia *a priori* de la bondad, la sabiduría y el poder de Dios; su contexto es, por lo tanto, el de las causas finales. En contraparte, la doctrina de las pequeñas percepciones es una vía fenoménica que sirve para llegar a la misma conclusión, pero a través de las causas eficientes. Los ruidos infinitesimales que se producen en el ejemplo de las olas son ejemplos de estas causas eficientes. La conexión universal que se da en los cuerpos es indudable, cada cuerpo recibe la influencia de los otros directa o indirectamente.

³⁴⁹ Cfr. G. W. Leibniz, *Elementos del derecho natural*, op. cit., p. 20.

Pero, como lo dije en el Capítulo 1, esto todavía no es suficiente para demostrar que esta conexión es armónica. La imposibilidad de llegar a la conclusión de que todos los cuerpos existen en armonía, a través de las causas eficientes, se da fundamentalmente por la razón de que la armonía es algo incorpóreo. Esta afirmación aparece en el *Fedón* y lo más seguro es que Leibniz la haya tenido en cuenta³⁵⁰.

2. Sobre la relación entre innatismo y reminiscencia

La postura de Hunter e Inwood sobre el innatismo de Platón me parece muy injusta, porque es excesivamente literal. Esa literalidad los llevó al extremo de afirmar que Platón es un empirista, porque, según ellos, al igual que Locke, usa la analogía ordinaria con el recuerdo para explicar el origen de las ideas. Sostienen que tanto Platón como Locke consideraron que es necesario un conocimiento previo al conocimiento actual, de modo que Locke diría que la fuente de ese conocimiento previo es la experiencia, mientras que Platón también diría que es la experiencia, pero la experiencia obtenida durante las vidas pasadas³⁵¹. Creo que esa interpretación, además de estar demasiado forzada, es incompatible con la visión que Leibniz tenía de Platón. Efectivamente, Leibniz tiene una imagen romántica de Platón, según la cual, hay que interpretarlo alegóricamente. Solo así es posible depurar su doctrina y

³⁵⁰ Cfr. Pl., *Phd.*, 85e-86a.

³⁵¹ Graeme Hunter y Brad Inwood, *op. cit.*, p. 430.

valorar con justicia los resultados a los que llegó el ateniense, como lo describe en el *Discurso de Metafísica*:

Platón ha considerado muy bien esto cuando puso en primer término su teoría de la reminiscencia que tiene mucha solidez, siempre que se la tome adecuadamente, se la depure del error de la preexistencia y no se imagine que el alma debe ya haber sabido y pensado distintamente en otra ocasión lo que aprende y piense ahora³⁵².

La influencia de Platón sobre Leibniz no es mera inspiración. Cuando Platón habla de vidas anteriores, hay que interpretar adecuadamente y considerar que está hablando del conocimiento *a priori*. Eggers Lan expresa esta idea de manera clara:

Así, en la idea de *anámnesis* hay una inequívoca referencia al pasado, que creo debe ser preservada por toda desmitologización que se haga (teniendo en cuenta que el moderno concepto de *a priori* no significa “con anterioridad” cronológica a la experiencia sensible—de hecho ningún apriorista, empezando por Kant, admitiría conocimiento alguno anterior a la experiencia—, sino “con anterioridad lógica”, es decir, independientemente de la experiencia³⁵³.

³⁵² DM, p. 1571.

³⁵³ Egg., p. 63.

Moreau también defiende que en Leibniz la reminiscencia platónica tiene que ser interpretada metafóricamente: “La reminiscencia no debe tomarse literalmente; ella no supone la preexistencia del alma; no es sino una metáfora para expresar el origen *a priori* del conocimiento. Lo innato, asimismo, es puramente virtual”³⁵⁴. Esta es, pues, la interpretación que hay que seguir para penetrar en la intención leibniziana de abrazar la filosofía platónica.

3. Sobre la doctrina del alma, la teleología y los seres incorpóreos

A diferencia de lo que ocurre con la “conexión universal de las cosas” y el innatismo, Leibniz no fundamenta desde un conocimiento nuevo la doctrina del alma de Platón, sino que, más bien, como lo señalé en el Capítulo 2, asume dogmáticamente el dualismo platónico sobre el alma y el cuerpo y, con ello, la inmortalidad del alma. La demostración leibniziana de la inmortalidad del alma no es en rigor una demostración, pues Leibniz simplemente presupone la veracidad de algunos planteamientos muy polémicos; en particular, que tener partes es una propiedad exclusiva de los cuerpos, no de las ideas.

³⁵⁴ Joseph Moreau, *op. cit.*, p. 551.

Otro tanto podemos decir de la postura leibniziana sobre el mundo como el mejor de los mundos posibles. En el Capítulo 4, decía que Platón, al igual que Leibniz, parecen partir de la naturaleza humana inteligente, capaz de pensar en términos de la posibilidad, para decir que el mundo es obra de una Inteligencia Superior. Pero, a decir verdad, esta cuestión es muy oscura en Leibniz. Aunque se tenga fe y se piense que Leibniz se basa por completo en cosas tangibles, es inevitable pensar en la posibilidad de que, en el fondo, lo que más deseaba era adecuarse a las enseñanzas platónicas del *Timeo*, es decir, a la creación del mundo por un Demiurgo que contempla el modelo eterno.

Leibniz, sin embargo, logra apropiarse de un elemento de la tradición platónica que, por su carácter lógico, no se debe pensar que sea una simple apropiación dogmática. Me refiero a la idea de buscar el fundamento de los cuerpos fuera de los cuerpos mismos. Y, en general, los elementos, no importa el contexto, siempre tienen una naturaleza distinta de los compuestos. Es por ello que Leibniz siempre está buscando los elementos de las cosas. Como puntualiza Serres:

... las mónadas son a la naturaleza de las cosas lo que las notas son a la combinatoria, las letras a las lenguas escritas o los sonidos a las palabras, los puntos a la geometría, las verdades a la lógica de la certeza, y así sucesivamente: *στοιχεῖα*. No es que las mónadas sean puntos, notas, átomos...; son elementos

naturales, como los otros son elementos lingüísticos,
matemáticos, musicales, etc.³⁵⁵

Lo cual se corresponde a la perfección sobre el pasaje de Sexto Empírico en el que se revela la concepción de los pitagóricos, pero extendida a todos los campos.

4. Conclusiones generales

En la *Introducción* de este trabajo, cuando enuncié la tesis, no dije que Leibniz depura, demuestra y se apropia de algunos contenidos de la filosofía de Platón, sino que *intenta* depurarlos y demostrarlos para apropiarse de ellos. Esto debido a que, como se ha podido apreciar, lo logra algunas veces y otras veces no. Lo logró con la “conexión universal de las cosas”, con la “interpretación alegórica del innatismo” y con la idea de “fundar lo corpóreo con lo incorpóreo”. Pero, en el caso de doctrinas como “la armonía universal de las cosas”, “la naturaleza del alma” y “la creación del mejor de los mundos posibles por un Ser Superior”, parece que simplemente son asumidas como dogma. No creo que se le deba reprochar nada a Leibniz, pues es uno de tantos filósofos que se han refugiado en la filosofía de Platón, porque percibieron una gran afinidad entre esta filosofía y la religión cristiana. Además, Leibniz encuentra evidentes muchas cosas que otros filósofos no encontrarían.

³⁵⁵ Michel Serres, *op. cit.*, p. 39.

Rémi Brague dice, por ejemplo, en una de sus reflexiones sobre el nihilismo, que Leibniz es uno de los filósofos para los cuales “cae por su peso” que el Ser vale más que la nada³⁵⁶. Brague se remite a los *Principios de la naturaleza y de la gracia*, de 1714, donde Leibniz se pregunta: ¿por qué hay algo y no más bien nada³⁵⁷? Pues, dice Leibniz, “la nada es más simple y más fácil que algo”³⁵⁸. Brague afirma que esta evidencia sobre la superioridad del Ser respecto de la Nada posee más de dos milenios de antigüedad y se encuentra, no solo en la cultura griega, sino también en la Biblia. Sobre el primer relato bíblico de la creación apunta Brague: “lo que Dios acaba de crear, que ya era ‘bueno’ tomado por partes, una vez visto en su totalidad, es considerado ‘muy bueno’, lo que quiere decir también ‘muy bello’ [*tov meód*]”³⁵⁹. Brague cita algunos pasajes aristotélicos en los que se muestra la ecuación entre el Ser y la Bondad y donde se afirma la superioridad del Ser respecto de la Nada³⁶⁰, pero lo cierto es que la Idea de Bien platónica consiste ya en un principio de orden que sintetiza la Unidad, la Bondad, la Armonía y la Belleza; además de que da origen a todos los seres. En el nihilismo ya no aplican estas nociones, como lo dice Brague. En el nihilismo, el Ser ya no es considerado como algo bueno, sino como algo neutro e, incluso, como

³⁵⁶ Rémi Brague, *Moderadamente moderno*, Trad. Pedro Ignacio Fraile Yécora, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2016, p. 37.

³⁵⁷ Cfr. GP, VI, p. 602.

³⁵⁸ *Ibid.*

³⁵⁹ Rémi Brague, *op. cit.*, p. 38. El pasaje bíblico al que se refiere Brague es Gén. 1, 31.

³⁶⁰ Rémi Brague, *op. cit.*, p. 38.

malo³⁶¹. Me parece que casi todos los filósofos pecan de dogmáticos, de tal forma que, así como Leibniz puede apegarse dogmáticamente a la bondad del Ser, los nihilistas pueden apegarse dogmáticamente a la neutralidad o a la maldad del Ser. Así, lo que debería ser una conclusión que resulta de una serie de argumentaciones, se convierte en un postulado de muchos de sus razonamientos. ¿O es que realmente se puede asegurar que, existiendo dos cosas α y β , la superioridad de α pueda garantizarse debido solamente a que α es más simple y más fácil que β ?

Por lo demás, Leibniz también realiza una búsqueda sincera de la verdad en la filosofía del ateniense. Terminaré con una cita de Foucher de Careil que, para mí, encarna visible e ilustrativamente el espíritu leibniziano sobre la afinidad que Leibniz sentía por Platón y sobre la lectura que el de Leipzig hizo del *Fedón*:

El *Teeteto* y el *Fedón*, que tradujo, no dejan más dudas sobre sus intenciones; la elección misma de estos dos diálogos fue significativa. Leibniz no admitió que Descartes proporcionó la verdadera demostración de la inmortalidad del alma... e interpretó el *Fedón*, es decir, el diálogo sobre la inmortalidad del alma, con la apología más enérgica que jamás se había levantado a su favor³⁶².

³⁶¹ Rémi Brague, *op. cit.*, p. 38.

³⁶² F. de C., p. X.

BIBLIOGRAFÍA

1. BIBLIOGRAFÍA PRIMARIA

1.1. *Fuentes de los escritos de Leibniz en lengua original*

LEIBNIZ, G. W., *Sämtliche Schriften und Briefe*, hrsg. Von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Akademie Verlag, Berlin 1923-.

—, *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, Edición de Gerhardt C. J., 7 vol., ed. Weidmann, Berlín, 1875-1890.

—, *Nouvelles lettres et opuscules inédits de Leibniz*, edición de A. Foucher de Careil, Durand, París, 1857.

—, *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, edición de Louis Couturat, París, 1903. Reimpresión: Olms, Hildesheim, 1961.

—, *Gothofridi Guillemi Leibnitii Opera Omnia*, Edición de Louis Dutens, Geneva, 1768. Reimpresión en seis volúmenes: Georg Olms, Hildesheim, 1989.

1.2. *Fuentes de los escritos de Platón en lengua original*

PLATÓN, *Platonis Opera*, edición de J. Burnet, 5 Vol., Oxford Clarendon Press, 1899-1907, con múltiples reimpresiones.

1.3. *Traducciones de escritos de Leibniz*

LEIBNIZ, G. W., *Escritos metodológicos y epistemológicos; Escritos filosóficos; Escritos lógico-matemáticos...*, edición y estudio introductorio de Javier Echeverría, Madrid, Gredos, 2011.

—, *Escritos filosóficos*, edición de Ezequiel de Olaso, Charcas, Buenos Aires, 1982.

—, *Tratados fundamentales*, Primera serie, Trad. Vicente P. Quintero, 2ª Ed., Losada, Buenos Aires, 1946.

—, *Correspondencia con Arnauld*, Trad. Vicente P. Quintero, Losada, Buenos Aires, 1946.

—, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, 2ª Ed., Edición preparada por J. Echeverría Ezponda, Madrid: Editora Nacional, 1983.

—, *Monadología*, Edición Trilingüe, Traducción y notas por Julián Velarde, Oviedo, Pentalfa Ediciones, 1981.

—, *Elementos del derecho natural*, Traducción de Tomás Guillén Vera, Tecnos, Madrid, 1991.

1.4. *Traducciones de escritos de Platón*

PLATÓN, *Diálogos I: Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hippias Menor, Hippias Mayor, Laques, Protágoras; Introducción general y bibliografía*

de Emilio Lledó. Traducción e introducción a los diálogos de E. Lledó,

C. García Gual y J. Calonge; Gredos, Madrid, 1981.

—, *Diálogos II: Gorgias, Menexeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*; Traducción e introducción a los diálogos de J. Calonge, E. Acosta, F.J. Olivieri y J.L. Calvo; Gredos, Madrid, 1983.

—, *Diálogos III: Fedón, Banquete, Fedro*; Traducciones, introducciones y notas por C. García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó Íñigo; Gredos, Madrid, 1986.

—, *Diálogos IV: República*; Introducción, traducción y notas de Conrado Eggers Lan; Gredos, Madrid, 1988.

—, *Diálogos V: Parménides, Teeteto, Sofista, Político*; Traducciones, Introducciones y notas María Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos, Néstor Luis Cordero; Gredos, Madrid, 1988.

—, *Diálogos VI: Filebo, Timeo, Critias*; Traducciones, introducciones y notas de Ma. Ángeles Durán y Francisco Lisi; Gredos, Madrid, 1992.

—, *Diálogos VII: Dudosos, Apócrifos, Cartas*; Traducciones, introducciones y notas por Juan Zaragoza y Pilar Gómez Cardó; Gredos, Madrid, 1992.

—, *Diálogos VIII: Leyes (Libros I-VI)*; Introducción, traducción y notas de Francisco Lisi; Gredos, Madrid, 1999.

—, *Diálogos IX: Leyes (Libros VII-XII)*; Introducción, traducción y notas de Francisco Lisi; Gredos, Madrid, 1999.

—, *Fedone*; Edición bilingüe Griego-Italiano; prefacio, ensayos introductorios, traducción y notas de Giovanni Reale; Bompiani: Testi a fronte, Milán, 2002.

1.5. *Sobre Leibniz*

AGUADO REBOLLO, Javier, “¿Por qué, según Leibniz, vivimos en el mejor de los mundos posibles?”, en *Thémata* (Revista de filosofía de la Universidad de Sevilla) no. 42, 2009, pp. 19-37.

AITON, E. J. *Leibniz: Una biografía*, Versión española de Cristina Corredor Lanás, Alianza, Madrid, 1992.

BELAVAL, Yvon, “Leibniz, 1. El hombre y la obra”, en AAVV, *Historia de la filosofía, Volúmen 7, La filosofía alemana de Leibniz a Hegel*, 13ª Ed; Trad. José María Artola Barrenechea, José Antonio García Junceda, Isidro Gómez Romero, Joaquín Sanz Guijarro y Pablo Velasco Martínez; Al cuidado de Yvon Belaval, Siglo Veintiuno, España, 1999.

—, *Leibniz: Initiation a sa philosophi*, Vrin, París, 1975.

BUENO MARTÍNEZ, Gustavo, “Introducción a la Monadología de Leibniz”, en: Leibniz, G. W., *Monadología*, Edición Trilingüe, Traducción y notas por Julián Velarde, Oviedo: Pentalfa Ediciones, 1981, pp. 11-47.

COUTURAT, Louis, *La filosofía de las matemáticas en Kant*, Prólogo y traducción de Miguel Bueno, UNAM; México, D. F.; 1960.

—, *La logique de Leibniz: d'après des documents inédits*, Félix Alcan, Éditeur, París, 1901.

ECHEVERRÍA, Javier, “Estudio introductorio: La pluralidad infinita”, en: G. W. Leibniz, *Escritos*, Edición de Javier Echeverría, Gredos, Madrid, 2011, pp. XI-LXXVI.

—, “La ciencia leibniziana”, en *La ciencia de los filósofos*, 1996, pp. 127-144.

ECHEVERRÍA, J. y Mary Sol de Mora, “Leibniz crítico de Euclides: El método del Analysis Situs”, en *Kairos* (Journal of Philosophy and Science, Lisbon University) no. 16, 2016, pp. 99-123.

GARBER, Daniel, *Leibniz: Body, Substance, Monad*, Oxford University Press, Nueva York, 2009.

—, “Leibniz, la teología y la filosofía mecánica” en AAVV, *Ciencia y Religión en la Edad Moderna*, Edición de José Montesinos y Sergio Toledo, Fundación Canaria Orotava de Historia de la Ciencia, España, 2007.

HERRERA IBÁÑEZ, Alejandro, “El innatismo de Leibniz”, en *Diánoia*, vol. 36, no. 36, 1990, pp. 111-120.

—, “La ontología del Leibniz joven”, en *Diánoia*, vol. 27, no. 27, 1981, pp. 87-91.

MERCER, Christia, *Leibniz's Metaphysics: Its Origins and Development*, Cambridge University Press, Reino Unido, 2004.

ORTEGA Y GASSET, José, *Del optimismo en Leibniz*, en: José Ortega y Gasset, Obras completas, Tomo VIII, Alianza, Madrid, 1994. pp. 331-332.

—, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, en: Ortega y Gasset, José, *Obras completas*, Tomo VIII, Madrid: Alianza Editorial, 1944.

PARADINAS FUENTES, Jesús, “Leibniz y la religión”, en *Thémata* (Revista de filosofía de la Universidad de Sevilla) no. 42, 2009, pp. 123-135.

ROLDÁN, Concha, *Leibniz: en el mejor de los mundos posibles*, Batiscafo, Madrid, 2015.

RUSSELL, Bertrand, *Exposición crítica de la filosofía de Leibniz*, Traducción directa de la 2ª Ed. por Hernán Rodríguez, Siglo Veinte, Buenos Aires, 1977.

1.6. Sobre Platón

BERNABÉ, Alberto, *Platón y el orfismo: diálogos entre religión y filosofía*, Abada, Madrid, 2011.

CORETH, Emerich, S. J., *Metafísica: Una fundamentación metódico-sistemática*, Ediciones Ariel, Barcelona, 1964.

EGGERS LAN, Conrado, *El “Fedón” de Platón*, Eudeba, Buenos Aires, 1971.

GALLOP, David, *Plato's Phaedo*, Clarendon Press, Oxford, 1975.

GARCÍA PEÑA, Ignacio, “Aproximación al problema del movimiento en Platón”, en *Pensamiento (Revista De Investigación E Información Filosófica)* No. 67 (254 S.Esp), pp. 959-982.

GRUBE, G. M. A., *El pensamiento de Platón*, Trad. Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1987.

HARTMANN, Nicolai, *Aristóteles y el problema del concepto / Sobre la doctrina del eidos en Platón y Aristóteles*, Trad. Bernabé Navarro B., UNAM, 1964.

—, *Introducción a la filosofía*, Trad. José Gaos, UNAM; México, D. F.; 1961.

KRÄMER, Hans, *Platone e i fondamenti della metafisica*, Introducción y traducción de Giovanni Reale, Vita e Pensiero, 1987.

MASCHIO, E. A. dal, *Platón: La verdad está en otra parte*, Madrid, Batiscafo, 2015.

PIEPER, Josef, *Sobre los mitos platónicos*, Herder, Barcelona, 1998.

REALE, Giovanni, *Il grande tema dell'immortalità dell'anima e le tre dimostrazioni fornite da Platone*, en: *Platone, Fedone*, [Edición bilingüe Griego-Italiano; prefacio, ensayos introductorios, traducción y notas de Giovanni Reale], Bompiani: Testi a fronte, Milán, 2002.

—, *Il mito e il suo significato in Platone e in particolare nel «Fedone»*; en: *Platone, Fedone*, [Edición bilingüe Griego-Italiano; prefacio, ensayos

introdutorios, traducción y notas de Giovanni Reale], Bompiani: Testi a fronte, Milán, 2002.

ROSS, David, *Teoría de las ideas de Platón*, 3ª Ed., Trad. José Luis Díez Arias, Cátedra, Madrid, 1993.

SCOTT, Dominic, "Platonic *Anamnesis* Revisited", en *Classical Quaterly* No. 37 (ii), Gran Bretaña, 1987, pp. 345-366.

TAYLOR, A. E., *Platón*, Trad. Carmen García Trevijano, Tecnos, Madrid, 2005.

1.7. *Escritos sobre la relación entre Leibniz y Platón*

DESTRÉE, Pierre, "Platon et Leibniz, lecteurs d'Anaxagore. Note sur le sens de la finalité naturelle en philosophie grecque", *L'antiquité classique*, Tomo 68, 1999, pp. 119-133.

DUTENS, Louis, *Recherches sur l'origine des découvertes attribuées aux modernes*, Tomo primero, Duchesne, París, 1766.

GROSHOLZ, Emily, "Plato and Leibniz against the Materialists, en *Journal of the History of Ideas*, vol. 57, no. 2, abril de 1996, pp. 255-276.

HUNTER, Graeme y Brad Inwood, "Plato, Leibniz, and the Furnished Soul", en *Journal of the History of Philosophy*, vol. 22, no. 4, octubre de 1984, pp. 423-434.

MERCER, Christia, *Leibniz's Metaphysics: Its Origins and Development*, Cambridge University Press, Reino Unido, 2004.

MOREAU, Joseph, "Ce que Leibniz a reçu de Platon", en Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie, Volumen V, Viena, 1970, pp. 549-555.

POLI, Alessandro, *In mente Dei: Ragion sufficiente e platonismo nella formazione della metafisica di Leibniz*, Aracne, Roma, 2010.

SCHRECKER, Paul, "Leibniz and the Timaeus", en *The Review of Metaphysics* (Artículo publicado por la Philosophy Education Society Inc.), vol. 4, no. 4, junio de 1951, pp. 495-505.

1.8. Otros autores

ARISTÓTELES, *Física: Libros I-II*; Traducción, introducción y comentario por Marcelo D. Boeri; Biblos, Buenos Aires, 1993.

BRAGUE, Rémi, *Moderadamente moderno*, Trad. Pedro Ignacio Fraile Yécora, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2016.

EUCLIDES, *Elementos, Libros I-IV*, Introducción general de Luis Vega y traducción de María Luisa Puertas Castaños, Gredos, Madrid, 1991.

JAEGER, Werner, *La teología de los primeros filósofos griegos*, Trad. José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 1952.

KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, 14^a Ed, Trad. Pedro Ribas, Alfaguara, Madrid, 1998.

LOCKE, John, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, 2^a Ed., Trad. Edmundo O' Gorman, FCE, México, 1999.

MORENO ROMO, Juan Carlos, *Vindicación del cartesianismo radical*, Anthropos, Barcelona, 2010.

SVENSSON, Manfred, "Un caso de antiaristotelismo agustiniano: Lutero y la recepción de Aristóteles en la Reforma protestante", en *Tópicos* (Revista de filosofía de la Universidad Panamericana) no. 50, 2016, pp. 41-59.

2. BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

2.1. Autores diversos

BARKER, Stephen F., *Filosofía de las matemáticas*, Trad. Carlos Moreno Cañadas, UTEHA; México, D. F., 1965.

CUVILLIER, A, *Filosofía general: Metafísica*, Trad. Roberto Bula Píriz, Alfa, Buenos Aires, 1962.

DE UNAMUNO, Miguel, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, Alianza Editorial, Madrid, 1997.

GOULD, Josiah B, "The philosophy of Chrysippus" en *Philosophia Antiqua, A series of Monographs of Ancient Philosophy*, Edición de J. W. Verdenius y J. H. Waszink, Volumen XVII, Leiden/Brill, 1970.

GRAU, Kurt Joachim, *Lógica*, 3ª Ed, Trad. D. Domingo Miral, Labor, Barcelona, 1937.

GUALENI, Stefano, *Virtual Worlds as Philosophical Tools: How to Philosophize with a Digital Hammer*, Palgrave Mcmillan, Reino Unido, 2015.

HICK, John, *Filosofía de la religión*, Trad. Carlos Gerhard, UTEHA; México, D. F., 1965.

PAPINI, Giovanni, *Il crepuscolo dei filosofi: Kant, Hegel, Schopenhauer, Comte, Spencer, Nietzsche*, Società editrice Lombarda, Milán, 1906.

RATZINGER, Joseph, *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*, Trad. Jesús Aguirre, Encuentro, Madrid, 2006.

VERNEAUX, Roger, *Histoire de la philosophie modern*, Beauchesne et ses fils, París, 1963.

VERNEAUX, Roger, *Crítica de la «Crítica de la razón pura»*, Trad. J. M. Martín Regalado, RIALP, Madrid, 1978.