La noción de substancia en la filosofía moderna (Descartes, Spinoza y Leibniz)

Abstract. *This article studies the conception of substance according to the following modern thinkers: Descartes, Spinoza and Leibniz. A comparative analysis is carried out between the three ways to understand such notion.*

Resumen. *En este artículo, se estudia la concepción de substancia en tres pensadores modernos: Descartes, Spinoza y Leibniz. Para ello se efectúa un análisis comparativo entre las tres maneras de concebir dicha noción.*

1. La substancia en la meditación cartesiana

La meditación cartesiana sobre la distinción de las substancias, ponía en duda el objeto que la Metafísica tradicional se había propuesto, a partir de la aparición de la ciencia *innominada* en Aristóteles. La substancia era el objeto propio de la metafísica y estaba fuera de toda pluralidad inteligible, de toda diferenciación pensable; era concebida como el Ser, como la forma de las formas, identificándose con lo supremo inteligible y más adelante, con el Dios de la filosofía medieval.

La substancia era identificada "...como lo que permanece a través de las variaciones de las formas, subsistente en los cambios o substratos incognoscibles de unos atributos que son lo único que se conoce, es la materia indeterminada." (Chatelet, 1984, 113)

Descartes, con la primera evidencia, en la lucha contra el genio maligno y la subsiguiente

afirmación del sujeto y la negación de las cosas corporales, "desplaza esos límites, pues cada uno de nosotros, se capta como un individuo perfectamente determinado y percibe en sí, qué piensa y que pensando puede excluir de sí o de su alma toda otra substancia que piense o sea extensa." (Chatelet, 1984, 113) Esta *materia metafísica* prevalece en el flujo de los pensamientos sucesivos donde el yo se capta a través de estos como idéntico.

Para Descartes, la única substancia es Dios, ya que este es *Causa Sui*, sin embargo, también a los seres finitos les atribuye dicho concepto en tanto que su existencia no tiene necesidad de otro concurso que no sea el de Dios. Como señala en la Meditación Tercera: "Bajo el nombre de Dios entiendo una substancia infinita, eterna, inmutable, independiente, omnisciente, omnipotente, por la cual yo mismo y todas las cosas que existen (si existen algunas) han sido creadas y producidas." (Descartes, 1983, 114)

Como podemos observar existen dos clases de substancias; una infinita y otra finita. La primera, la infinita, o sea, Dios, produce la substancia finita que a su vez se despliega en dos: esto es, la substancia pensante *res-cogitans* y la substancia extensa *res-extensa*, las cuales unificadas, en el concepto de substancias finitas, proceden de la única y verdadera substancia infinita. El segundo aspecto concierne a la identificación de la substancia infinita, o Dios, con el Ser, el cual es inmutable, independiente, omnisciente y omnipotente: "... sólo Dios es substancia, ya que nada puede subsistir a través del

tiempo, que es el signo de su contingencia; hay Substancias creadas; sólo necesitan de Dios para existir; entre ellas pueden unirse o combatirse; cada una puede excluir de sí a todas las demás. Más sin Dios ni pueden ser ni pueden ser conocidas con certeza.” (Chatelet, 1984, 114)

2. La idea de substancia

En Descartes la idea de substancia no es una idea evidente; más bien, se desprende de la estructura de la afirmación. “La hipótesis de substancia no se identifica con ninguna de las tres substancias, ni siquiera con la res-extensa. Pero tampoco es la idea universal de substancia, ya que en Descartes no hay un sentido unívoco de la substancia.” (Polo, 1963, 111) Como podemos observar, la idea de substancia no es, ni puede ser, ni una idea objetiva, ni la realidad en cuanto tal: “la idea de substancia es una hipótesis de realidad. La idea de la substancia es puramente programática e hipotética. No es a ella, en cuanto que hipótesis, a lo que se liga el atributo, sino a la substancia real y afirmada.” (Polo, 1963, 121) En otras palabras no debemos entender la *hipótesis genérica de substancia* como lo que Descartes denomina substancia infinita, porque esta última corresponde a una substancia real cuya existencia es demostrable. Además, la idea de substancia infinita es según Descartes la más evidente de todas las ideas, porque, incluso, ni siquiera la evidencia es un elemento que pueda remitir al sujeto cognoscente humano *res-cogitans*, y el contenido eidético no queda reducido a la situación de objeto.

Con todo esto, podemos concluir en primera instancia que “la comparación de la substancia infinita y la substancia finita desde el punto de vista de su realidad objetiva es impropio.” (Polo, 1963, 122)

3. La idea innata de la substancia infinita

Descartes obtiene del cogito la prueba de la existencia de Dios *substancia infinita*, ya que la

causa de mí ser imperfecto es un Ser Perfecto, y ese Ser Perfecto ha creado los entes limitados e imperfectos. Para Descartes, yo no podría tener en mí la conciencia de mi límite y mi imperfección, si no tuviese en mí la idea de un ser ilimitado y perfecto; como lo finito no puede ser causa de lo infinito, la idea de la infinitud fue introducida en mí por este ser infinito. Como él mismo señala: “Dios existe; pues si bien hay en mí la idea de la substancia, siendo yo una, no podría haber en mí la idea de una substancia infinita, siendo yo un ser finito, de no haber sido puesta en mí por una substancia ya sea verdaderamente infinita.” (Descartes, 1983, 114)

Descartes, consecuente con el principio de que el efecto no puede contener en sí nada que no tenga la causa, concluye que la idea que tenemos de Dios debe tener por causa a Dios mismo, y por lo tanto Dios existe: “...puesto que existo, y puesto que la idea de un ser sumamente perfecto, esto es, de Dios, está en mí, la existencia de Dios queda muy evidentemente demostrada.” (Descartes, 1983, 118)

La idea de Dios es innata en nosotros, es: “la huella que el creador ha impreso en la conciencia de la criatura, ...esta idea ha nacido y ha sido producida conmigo.” (Descartes, 1983, 118)

Para Descartes, al igual que para San Anselmo, es suficiente con tener la idea de Dios para afirmar que existe, ya que la perfección de la existencia está incluida en el concepto y no se puede pensar a Dios como ser perfectísimo sin pensarlo como existente necesariamente; en otros términos: “... no podría tener yo en mí mismo la idea de Dios, si Dios no existiese verdaderamente.” (Descartes, 1983, 119)

4. La idea de substancia y la idea de accidente

Para Descartes la substancia tiene más realidad que el accidente o el modo, y la substancia infinita, más que la finita; por ello, hay más realidad objetiva en la idea de substancia que en la de accidente y en la idea de substancia infinita que en la idea de substancia finita. En la Meditación Tercera, emplea este argumento para probar

que la idea de substancia infinita es anterior a la substancia finita: “hay más realidad en la substancia infinita que en la finita y, por tanto que, en cierto modo, tengo en mí mismo la noción de lo infinito antes que la de lo finito, es decir, antes la de Dios que la de mí mismo.” (Descartes, 1983, 14)

Al sostener que la substancia tiene más realidad que el accidente, quiere decir que la substancia tiene su realidad en sí, y en cambio el accidente, en cuando procedente de la substancia, no tiene realidad en sí, de ahí que su realidad no es separable porque no tiene más realidad que el en sí de la substancia. La substancia es discernible de los accidentes porque los accidentes se objetivan y ella no; y aunque no cabe idea de accidente sin substancia, sí cabe idea objetiva de accidente; por tal razón, mientras que la substancia no es nunca mero objeto, el accidente sí lo es. Como afirma Leonardo Polo, Descartes no establece “una comparación entre la idea de substancia y la idea de accidente desde el punto de vista de la objetividad con una intención previsiva, puesto que la substancia como objetividad es un imposible.” (Polo, 1963, 118)

Para la inteligibilidad de la substancia, Descartes da a conocer lo que él entiende por *Modo, Cualidad y Atributo*, que en última instancia vienen a ser lo mismo y pueden resumirse de la siguiente manera: “Modo es el término que se usará al considerar a la substancia especialmente dispuesta o diversificada. Teniendo en cuenta que de esta disposición resulta para la substancia que se le pueda llamar tal o cual, se usará el término de cualidad. Y al considerar con total generalidad que los modos o cualidades están en la substancia y son sus dependencias, se usa el término atributo.” (Polo, 1963, 122)

5. La substancia finita

En lo que respecta a las substancias creadas o finitas, Descartes las distingue de sus cualidades o atributos; en este sentido la noción de substancia se aplica por igual tanto a las cosas inmatriciales como a las corpóreas, ya que estas pueden existir sin necesidad de ninguna otra cosa creada y es por eso por lo que las substancias creadas se excluyen recíprocamente.

El conocimiento que tenemos de las substancias es difuso ya que no percibimos su existencia directamente, sino a través de sus atributos observables; sin embargo, podemos tener seguridad de la existencia de la substancia: “porque la nada no tiene atributos y por lo tanto, de la presencia de una substancia que lo sostiene.” (Fronzizi, 1950, 25)

Descartes describe la substancia de la siguiente manera: “Toda cosa en la cual reside inmediatamente como en un sujeto, o por la cual existe alguna cosa que percibimos, es decir, alguna propiedad, cualidad o atributo de que hay en nosotros una idea real, se llama substancia...” (Descartes, 1983, 174)

Luego de pasar del atributo a la substancia, concibe la substancia unida íntimamente al atributo, manifestando que se tiene una idea clara y distinta de la substancia con sus correspondientes atribuciones. La substancia se da siempre con sus atributos y no puede separarse una cosa de la otra. La dificultad en la concepción cartesiana de la substancia aparece cuando vemos que la substancia no puede existir por sí misma; esto en contraposición con la propia definición de substancia que no necesita de ninguna cosa para existir puesto que su existencia es imposible sin el correspondiente atributo de la extensión o el pensamiento. “Si es cierto que la substancia no puede existir separada del atributo y éste es el único que conocemos empíricamente, la substancia se transforma como de hecho sucede en Locke y Berkeley en un vacío e incognoscible sostén de sus cualidades.” (Fronzizi, 1950, 27) Es evidente que en Descartes existe una conexión íntima entre la substancia y sus atributos, tan íntima que toda substancia tiene un atributo principal que constituye su naturaleza y esencia. Por ejemplo, en la substancia material es la extensión su atributo principal. “La materia es una substancia cuya esencia sólo es ser extensa; puesto que el espacio es indefinidamente divisible...” (Chatelet, 1984, 115). Por otro lado, en la substancia pensante es el pensamiento el atributo principal, pues “cualquier cosa que encontramos en el espíritu es un modo del pensamiento, de tal suerte que no puede concebirse la imaginación, el sentimiento o la voluntad, por ejemplo, sin el pensamiento, mientras que sí puede concebirse el

pensamiento sin la imaginación o sin el sentimiento.” (Fronzizi, 1950, 27-28) En la substancia material todo aquello que se le pueda atribuir al cuerpo, supone necesariamente la extensión, ya que no podemos concebir sin extensión la figura y el movimiento.

La íntima conexión entre el atributo y la substancia es la base para afirmar el alma como *res-cogitans*, puesto que si el alma dejara de pensar dejaría de existir, ya que su existencia depende de su atributo principal. En la Meditación Segunda, Descartes afirma que: “una cosa que piensa, es una cosa que duda, entiende, concibe, afirma, niega, quiere, no quiere y, también imagina y siente.” (Descartes, 1983, 101)

El *Yo*, como substancia espiritual, es pensamiento, o sea, *res-cogitans*; pero al haber en el Universo también cuerpo cuyo atributo esencial es la extensión, es entonces *res-extensa*. En Descartes, espíritu y cuerpo son completamente distintos. La *res-cogitans*, para existir, no tiene necesidad de lugar ni depende de ninguna cosa material. En contraposición con la filosofía escolástica que consideraba el alma y el cuerpo como substancias incompletas en sí mismas y dependientes mutuamente, “Descartes sostuvo como uno de los principios cardinales de su filosofía la independencia del pensamiento de la extensión, lo que le permitió concebir el espíritu como una verdadera substancia, esto es, como una cosa que no necesita más que a sí misma para existir.” (Fronzizi, 1950, 29)

Finalmente podemos señalar que Descartes establece que espíritu y materia son dos mundos irreductibles. El espíritu se asienta en el mundo del pensamiento, de la libertad y de la actividad y la materia, por su parte, permanece en el reino de la extensión, del determinismo mecánico y de la pasividad. Resulta obvio y más claro que la *res-cogitans* y la *res-extensa*, imperan por decirlo de algún modo en dos mundos opuestos entre sí; y es por ello que entre espíritu y materia no hay interacción de uno sobre el otro. Pero esta ausencia de relación entre la *res-cogitans* y la *res-extensa* abre el grave problema del conocido dualismo metafísico en Descartes, en tanto que ambas substancias finitas se reúnen en Dios, pues es el creador de ambas, y también del hombre. Al

respecto Michele Federico Sicaa plantea oportunamente la siguiente interrogante: ¿Cómo se explica la relación entre las dos substancias heterogéneas? Y ¿cómo se justifica la realidad de las substancias finitas respecto a Dios, substancia infinita?

Según este historiador de la Filosofía, estos problemas quedan insolubles en la metafísica cartesiana.

6. El monismo de la substancia

Spinoza, aceptando la tesis del dualismo cartesiano en la cual el pensamiento y la extensión son irreductibles, y aceptando la imposibilidad en el tránsito entre una a otra, resuelve el problema del dualismo introduciendo una nueva concepción de substancia. Como él señala: “Entiendo por substancia lo que es en sí y se concibe por sí; es decir, aquello cuyo concepto no necesita del concepto de otra cosa para formarse.” (Spinoza, 1976, 7). Así mismo identifica a Dios con la substancia infinita, que es a su vez absoluta e incondicionadamente causa absoluta de sí; se entiende por causa de sí “aquello cuya esencia envuelve la existencia; dicho de otro modo: aquello cuya naturaleza no puede concebirse sino como existente.” (Spinoza, 1976, 7)

En lo que respecta a la concepción de Dios como substancia, rompe con el concepto tradicional de substancia que dominaba en la teología desde Aristóteles, al considerar a Dios como la única substancia, como el único Ser substancial en donde todas las cosas se nutren; en otras palabras, la substancia vive y actúa en todas las cosas. Dios representa la única substancia, es decir, la causa infinita se expresa en un efecto infinito, o sea, en infinitos atributos. Spinoza se separa de la concepción cartesiana de substancia, ya que concebía, además, dos substancias que no necesitaban de nada para ser, excepto del concurso de la sustancia más verdadera.

Estas dos últimas substancias, la *res-cogitans* y *res-extensa*, las reduce a pensamientos y a extensión sin la categoría de substancia y les da el nombre de dos de los atributos que conocemos en Dios. Al respecto en la Proposición V, de la primera parte de la *Ética*, escribe: “No

puede haber en la naturaleza dos o más substancias de igual naturaleza o atributo." (Spinoza, 1976, 8)

La esencia de la substancia es la misma esencia de los atributos, pues el atributo es "lo que el entendimiento percibe de una substancia como constituyendo su esencia" (Spinoza, 1976, 7).

Spinoza sostuvo que de los atributos infinitos de la substancia el hombre sólo conoce dos: el pensamiento y la extensión y estos atributos se expresan en una multiplicidad de modos singulares, entendiendo por modo "las afecciones de una substancia; dicho de otra manera: lo que existe en otra cosa por medio de la cual también es concedido." (Spinoza, 1976, 7). Los modos son los entes individuales, el hombre y las cosas que constituyen los dos mundos de la extensión y del pensamiento; esto es, los dos atributos y no substancias de la única substancia infinita. En efecto, en Spinoza se llamarán "modos de la extensión divina a las cosas particulares que conocemos como existentes, es decir, bajo el atributo extensión; las cosas que han nacido, que cambian y que morirán; llamándose modos del pensamiento divino a las cosas particulares que conocemos en sus esencias eternas." (Landormy, 1914, 104)

Entre la substancia y los modos hay dos tipos de relación; la primera de ellas es una relación causal, la de causa-efecto, considerada a partir del modelo matemático esencia-propiedades; que implica que de la esencia se derivan propiedades que son como consecuencias de la definición. El efecto es distinto de la causa, pues no tiene su misma estructura; lo que es causado está determinado, mientras que la causa es determinante.

Entre el efecto y la causa no hay medida común, así como tampoco existe medida alguna entre lo finito y lo infinito. Esta relación causal en el ser, introduce una diferencia real de grado de poder o de perfección. La segunda relación causal entre la substancia y los modos se da mediante una relación lógica de inherencia; esto es, la relación entre el todo y la parte, en donde por un lado, hay una regulación entre las relaciones del atributo con el mundo (*relación no causal*) y por otra parte, una regulación de las relaciones de los modos infinitos con los modos finitos, en donde el todo es el modo infinito y las partes de este, los modos finitos. "Ambos sistemas de relación ex-

plican las estructuras de determinación que rigen la naturaleza naturada: Dios es causa de ideas, como es causa del entendimiento infinito; de Dios a las ideas, como a su entendimiento, hay relación de causa a efecto; entre las ideas producidas y el entendimiento, igualmente producido, hay la relación del todo a las partes. El entendimiento infinito está en cada idea de modo indivisible, como el acto está en las partes, y recíprocamente. Por eso el acto de intelección es el mismo en un entendimiento finito y en el entendimiento infinito." (Chatelet, 1984, 181)

Todos los atributos infinitos que no conocemos se encuentran en Dios, porque de él proceden; de la misma manera los dos atributos del pensamiento y extensión —los únicos conocidos por el hombre en tanto que proceden de la substancia infinita— se encuentran en Dios, o dicho de otro modo: Dios es cosa pensante (Spinoza, 1976, 3). Asimismo, Dios es también extensión. Spinoza, en la segunda parte de la *Ética*, proposición II, escribe: "la extensión es un atributo de Dios, o dicho de otro modo, Dios es cosa extensa." (Spinoza; 1976: 36). Para Bréhier, cuando Spinoza sostuvo que la extensión era un atributo de Dios, provocó una aberración en muchos de sus contemporáneos, pues al decir que la extensión es un atributo de Dios equivale a hacer a Dios corporal, atribuyéndole las características de divisibilidad y pasividad. "... la tesis de Spinoza es comprensible gracias a la física cartesiana y a la distinción que hace entre extensión como objeto de entendimiento y extensión como objeto de la imaginación. Sólo la extensión imaginada está compuesta de partes, dividida en cuerpos cuya suma finita constituye; pero, para el entendimiento, la extensión es infinita e indivisible." (Brehier, 1962, 159)

7. Deus sive natura

Para Spinoza todo lo que es, está en Dios y es concebido por Dios; porque Dios es el Ser y el sólo Ser. Dios es infinito, eterno y él no es únicamente causa de la existencia de las cosas, sino que es también causa de su esencia, puesto que concebir las cosas es comprender su esencia

porque son concebidas por Dios. En la *proposición XXXIV (I Parte)* Spinoza escribe: “La potencia de Dios es su esencia misma”, y en su subsiguiente demostración dice: “se sigue de la sola necesidad de la esencia de Dios que Dios es causa de sí mismo y de todas las cosas. Por consiguiente, la potencia de Dios, por lo que él mismo y todas las cosas existen y obran es su esencia misma.” (Spinoza, 1976, 28-29.)

Para Spinoza, Dios como ser trascendente no ha creado el mundo de la nada como en la tradición cristiana. El mundo es una realidad inmanente en Dios; en otras palabras, Dios es la substancia que todo lo expresa. Desde la eternidad, Dios y el mundo se identifican constituyendo una unidad radical. No se puede pensar a Dios fuera del mundo, ni el mundo fuera de Dios. Todo lo que existe, existe en Dios y nada puede existir o ser concebido sin Dios. Dios y el mundo se identifican: *Deus sive natura*. En la substancia todas las cosas encuentran su realidad, pues sin ella no podrían existir ni ser concebidas. En todos los atributos se expresa el único ser, que es el ser de la substancia. En la demostración de la *proposición XXXVI* de la parte primera de la *Ética*, afirma que “todo lo que existe, expresa de un modo cierto y determinado la naturaleza o la esencia de Dios, o dicho de otro modo: todo lo que existe expresa de modo cierto y determinado la potencia de Dios, que es causa de todas las cosas y por consecuencia, debe seguirse de ellas algún efecto.” (Spinoza, 1976, 29)

Los modos se originan de la substancia, mediante un proceso de causalidad inmanente. Dios y el mundo se identifican, Dios no existe separadamente del mundo. Dios es causa del mundo, pero no como causa exterior y trascendente, sino más bien como causa inmanente del mismo Dios. Como causa está en su mismo efecto; sólo idealmente se puede distinguir entre Dios causa y generadora (*natura naturans*) y el mundo causa engendrada (*natura naturata*). Al respecto Brehier señala que “es cierto que Dios es causa, pero la causa es la razón *causa sive ratio* que nos hace comprender el efecto. En este sentido, Dios es causa eficiente, causa de las esencias tanto como de las existencias, causa por sí o absolutamente primera, causa que actúa conforme a las leyes de

la naturaleza o, lo que es lo mismo, causa libre, es decir, que es eficaz por sí misma; causa inmanente también, o sea, que su acción no pasa a un ser exterior a sí; y por ello, Dios no es diferente de lo que los filósofos llaman naturaleza *Deus sive natura*” (Brehier, 1962, 160)

8. Libertad y necesidad en la substancia infinita

Para Spinoza, libertad absoluta e infinita coinciden en Dios. La libertad de Dios consiste precisamente en su necesario determinarse según su esencia: “Actuar sólo por las leyes de la naturaleza, no estar determinado por otro, es ser libre, y Dios es el único que lo es enteramente. Su poder es infinito: es su esencia misma.” (Chatelet: 1984, 182). Libertad es espontaneidad y por consiguiente, necesidad. Dios es libre porque nada puede impedir el desarrollo necesario de su naturaleza y no porque pueda elegir un modo u otro de determinarse. Spinoza llamará libre a: “aquella cosa que existe por la sola necesidad de su naturaleza y es determinada a obrar por sí sola.” (Spinoza, 1976, 7). Esta cualidad sólo la substancia infinita la lleva intrínsecamente.

Para Spinoza no hay finalidad en la naturaleza, en tanto meta preconcebida por un acto libre de creación; la causalidad divina es un proceso natural necesario sin finalidad alguna, porque Dios, la naturaleza, o la substancia infinita es eterna. Dios es eterno, o dicho de otro modo, todos los atributos de Dios son eternos.

Spinoza explicita lo que entiende por eternidad, en la definición VII de la parte primera, al afirmar lo siguiente: “Entiendo por eternidad la existencia misma en tanto que es concebida como consecuencia necesariamente de la sola definición de una cosa eterna.” (Spinoza, 1976, 7)

8. El Dios de Spinoza

La concepción de Dios como substancia infinita y como naturaleza (panteísmo) rompe con la noción tradicional de concebir a Dios. El Dios de Spinoza no es el Dios de la religión, de

la tradición judeocristiana, sino más bien el Dios producto del racionalismo moderno; el panteísmo Spinoziano es, también, la más ruda negación del concepto de un Dios personal. Por otra parte, para otros autores: “el Dios de Spinoza, infinito, productividad que existe necesariamente por sí y en sí, excluye al Dios personal, creador ex nihilo, incomprehensible...” (Chatelet, 1984, 180-181). En otras palabras, el concepto Spinoziano de Dios como necesariamente productivo, destruye el concepto judeocristiano de creación; Spinoza niega a Dios en cuanto a divinidad como *natura naturans*, esto es, como entendimiento y voluntad. Anterior a las cosas no existe inteligencia divina: Dios engendra las cosas al mismo tiempo que las va entendiendo.

9. La mónada

El sistema Leibniziano pretende darnos cuenta del todo mediante la Razón; su sistema filosófico no es el de la Razón Universal, ni tampoco se asemeja a un panteísmo como el de Spinoza. “A menudo se ha observado que su sistema es todo matices, más bien todo ambigüedad lógica y paradojas.” (Chatelet; 1984: 185). La noción de substancia, que Leibniz en el *Discurso de metafísica* llama substancia individual, tiene su asidero en las otras tradiciones. En este *Discurso de metafísica*, Leibniz emplea un lenguaje Aristotélico. Más tarde nos hablará de mónadas, vocablo tomado sin duda de Giordano Bruno. Este término neoplatónico mediante el cual “Proclo designaba esas unidades inferiores al Uno Supremo, que bajo variados aspectos, contenían la multiplicidad entera del universo.” (Brehier; 1962: 221)

Leibniz, en el *Discurso de metafísica*, al referirse a la substancia individual, abarca el problema teológico del concurso de Dios con las criaturas, siguiendo un método analítico, al mostrarnos cómo “la noción de substancia individual y, después, las nociones de los atributos divinos, siguen a la investigación de las condiciones de lo que se llama una verdad contingente.” (Brehier, 1962, 221)

Para Leibniz no hay una única substancia como lo concebía el monismo de Spinoza, sino más bien, infinitas substancias, poseyendo cada una de

ellas una individualidad propia, porque donde hay actividad no puede haber individualidad. Leibniz le da el nombre de mónadas a las substancias simples y activas. En la primera parte de la *Monadología*, nos dice: “La mónada de que hablaremos aquí no es otra cosa que una substancia simple, que forma parte de los compuestos; simple, es decir, sin partes.” (Leibniz; 1975: 25)

Es en la *Monadología* donde encontramos la estructura de la obra de Leibniz, en donde se dan a conocer tres momentos, que son: 1, la mónada (o sea, la substancia); 2, la Razón y 3, Dios.

En el primer momento hemos podido ver que la mónada es una unidad simple, que no es compuesta ni divisible. En el mundo no hay más que mónadas, siendo ellas infinitas.

Las mónadas como Substancias simples y activas, son fuerzas primitivas que actúan para fundar los principios generales de la naturaleza y no precisamente para dar cuenta de los problemas particulares de ella.

Para Leibniz, la mónada, como la verdadera substancia, es real como los átomos físicos y como los puntos matemáticos: “Ya estas mónadas son los verdaderos átomos de la Naturaleza y, en una palabra, los Elementos de las cosas.” (Leibniz, 1975, 26)

La mónada consta de fuerza y de unidad, en donde la fuerza es la *vis activa* impresa desde la creación en cada mónada. El concepto de fuerza implica unidad, y niega que la mónada sea algo material. La mónada, nos dice Leibniz, como substancia simple, no tiene ni nacimiento ni fin; su comienzo es la creación: “se puede decir que las Mónadas no podrían comenzar ni terminar de una vez, es decir, no podrían comenzar más que por creación y terminar más que por aniquilación; por el contrario, aquello que está compuesto comienza y termina por partes.” (Leibniz, 1975, 26-27) Las mónadas en su infinitud son distintas unas de otras, diferenciándose entre sí más por la cualidad y por los caracteres psíquicos que por el número. En la primera parte de la *Monadología*, Leibniz excluye la relación entre las mónadas, al estar cada una de ellas encerrada en sí mismas. “Las mónadas no tienen ventanas, por las cuales alguna cosa pueda entrar o salir de ellas.” (Leibniz, 1975, 27) Sin embargo, más

adelante veremos cómo Leibniz intentará superar la dificultad que hay entre la impenetrabilidad de las mónadas.

Cuando se entiende la mónada como *vis activa*, esto presupone el cambio continuo en cada mónada, cambio continuo con efecto de un principio interno a la mónada; es por ello que Leibniz nos dice que la mónada posee espontaneidad. En la *Monadología* manifiesta que “los cambios naturales de las Mónadas vienen de un principio interno, puesto que una causa externa no puede influir en su interior.” (Leibniz: 1975: 28)

10. Percepción y apercepción

La actividad de la mónada es la fuerza representativa de una variedad de contenidos psíquicos que, desde su inmanencia, la mónada saca unificándola en la percepción. Para él toda percepción es un instante vivencial porque incluye la pluralidad de los momentos pasados de la vida de la mónada, siendo ella misma un momento singular de una percepción futura “*El presente está cargado de futuro*”, nos dice Leibniz.

La mónada, en su actividad, no tiene pausa. La actividad es como un esfuerzo de expresarse a sí misma, con el fin de adquirir una conciencia progresiva de lo que contiene virtualmente. Percibir es a la vez apetecer; por ello, la mónada, además de fuerza representativa, posee fuerza apetitiva. Esta actividad no solamente se da en la mónada-alma, sino también en todas las mónadas que constituyen el mundo; incluso en aquellas mónadas que parecen que no tienen vida.

Para Leibniz, se puede tener representaciones sin conciencia de tenerlas; se puede percibir sin saber que se percibe. Leibniz introduce aquí los conceptos de conciencia e inconciencia. La conciencia es experimentada únicamente por las mónadas-alma, al dar cuenta de sus representaciones. A este tipo de conciencia Leibniz le da el nombre de apercepción, que coincide con el esfuerzo de la mónada de tener progresivamente percepciones distintas; pero como la tendencia es hasta el infinito, la mónada nunca alcanza su completa perfección. En lo referente a los dos tipos de atributos de la mónada, Brehier escribe:

“Cada mónada tiene dos atributos: la percepción o variedad en la unidad, por la que se representa en cada momento el infinito detalle de las cosas, y la apercepción o tendencia espontánea a pasar de percepciones oscuras a percepciones más claras.” (Brehier, 1962, 227)

Leibniz distingue las percepciones en claras (cuando un objeto se diferencia de otros), oscuras (cuando los objetos no los distingue entre sí), distintas (cuando discierne las particularidad del objeto) y confusas (cuando no las discierne). La percepción distinta que la conciencia conoce es la apercepción, y de las que no tiene conciencia son las percepciones insensibles. Para Leibniz, siempre tenemos percepciones aunque no nos demos cuenta de ellas. El alma es siempre activa aunque no siempre se percata de lo que percibe. La mónada-alma siempre tiene una infinidad de percepciones, aunque algunas sin apercepción y reflexión.

La teoría de la percepción inconsciente es la que establece el principio de la jerarquía de las mónadas. La perfección del alma depende del grado de distinción de sus percepciones. Leibniz distingue tres grados infinitos: el viviente (posee únicamente la percepción y la apetición pura y simple) el animal (posee una percepción más distinta, o sea, sensibilidad) y el hombre (posee razón y reflexión). El sentir es, según Leibniz, el grado intermedio entre la percepción y la apercepción; sensibilidad que encontramos en el animal.

Todo el universo es una inmensa jerarquía de mónadas, que van de las más insignificantes a las más elevadas; las primeras sólo tienen percepción y las segundas además tienen conciencia. Al final de la jerarquía se encuentra el espíritu puro, en el que todo está en acto.

En este aspecto, nos preguntamos, ¿hay o no una jerarquía infinita de las mónadas? Desde un punto de vista podemos opinar que no, puesto que el límite es el *Espíritu puro*. Pero si tomamos en cuenta que la perfección a la que tiende la mónada, sólo se puede concebir precisamente como esfuerzo y no como acto, (pues a pesar de que la mónada busca alcanzar la percepción consciente de todo el Universo, su aspiración es imposible, ya que ella ve el Universo siempre desde un punto de vista específico en cada cual), entonces hemos de aceptar tal jerarquía infinita.

En lo que respecta a las mónadas como punto de vista, Halbwachs explica que: “las mónadas, tanto en virtud de su simplicidad como de su diversidad, tienen en sí mismas un principio interno que las impulsa a pasar de una percepción a otra; es la apetición o la tendencia...” (Landormy, 1914, 188). Por otra parte, es natural que la percepción de la mónada cambie: “... no es más que un punto de vista incompleto, del cual ciertas partes son aún oscuras; trata automáticamente de completarse, y si no lo consigue siempre, cuando menos se renueva.” (Landormy, 1914, 190)

11. La armonía preestablecida

El principio de la impenetrabilidad de las substancias, era para Leibniz un obstáculo para explicar las relaciones entre alma y cuerpo, hasta que proclamó el principio de la armonía preestablecida, la cual supone que cuando Dios (substancia increada o substancia suprema) creó las mónadas (substancias creadas) a través de continuas fulguraciones, siempre tuvo presente a todas las demás; porque Dios, nos dice Leibniz: “comparando dos substancias simples, halla en cada una de ellas razones que le obligan a acomodar la una a la otra; y por consecuencia, lo que desde cierto punto de vista es activo, es pasivo si se considera de otro modo: Activo, en tanto que lo que se conoce distintamente en una cosa, sirve para dar razón de lo que ocurre en otra; y Pasivo, en tanto que la razón de lo que pasa en una cosa se halla en lo que se conoce distintamente en otra.” (Leibniz, 1975, 43)

La verdadera relación entre mónadas es una influencia ideal interna. Únicamente de modo metafísico las mónadas actúan entre sí; la armonía preestablecida “permite explicar en qué sentido (puramente ideal) actúa o padece una mónada: en una mónada cuyo ser es íntegramente representativo, la acción designa un paso a un grado superior de claridad; y la pasión, el paso a un grado inferior. Y, en virtud de la armonía, el aumento de claridad en una mónada tiene como correlativo necesario, la disminución de claridad en otra u otras mónadas; puede decirse entonces que la primera actúa sobre las segundas.” (Brehier, 1962, 228)

El grado de imperfección de cada mónada está en razón del grado de imperfección de las otras y viceversa. Leibniz conoce, por formación de agregados de mónadas, la subordinación de las mónadas más imperfectas a las menos imperfectas.

En lo que respecta a la relación entre alma y cuerpo, no hay agregados definitivos. Cuando el alma pierde el cuerpo se da la muerte y cuando adquiere un nuevo organismo, ocurre el nacimiento; sin embargo, en sentido metafísico no hay ni muerte ni nacimiento, pues a través de las continuas vicisitudes de nacimientos y muertes, las mónadas están destinadas a durar lo que dura el mundo. No hay metempsicosis, sino metamorfosis como devenir y evolución.

La Armonía preestablecida es el fundamento de la idea de Dios. Leibniz echa mano de la prueba a priori (deducida de la esencia de Dios) y de la prueba a posteriori (deducida de la armonía preestablecida) para demostrar la existencia de la substancia pura, o Dios.

En la prueba a priori, el concepto de Dios no implica contradicción. Por ello Dios es posible como Ser perfectísimo, en donde su tendencia a la existencia se traduce inmediatamente en acto. Si Dios es posible, entonces existe. Para Leibniz, posibilidad de existir y existencia real se identifican.

La prueba a posteriori deducida de la armonía preestablecida —como ya dijimos— presupone un acuerdo entre las mónadas, de donde se desprende la necesidad de que una substancia suprema exista como productora de ellas. Dios es, por consiguiente, autor de la armonía preestablecida y de las cosas contingentes, pues todo lo que existe debe tener una razón suficiente de todo el universo y Dios es esa razón suficiente de todo el Universo. Leibniz, en la *Monadología*, escribe: “Dios es la Unidad primitiva, o la substancia simple originaria, del cual son producciones todas las mónadas creadas o derivadas; y nacen, por decirlo así, por fulguraciones continuas de la Divinidad de momento en momento.” (Leibniz, 1975, 41-42) Estas mónadas creadas o derivadas del Acto Puro, son igualmente inmortales, indestructibles, porque conservan siempre la conciencia de sí y el recuerdo, siendo la memoria, en la substancia, la actividad por excelencia.

Conclusión

El pensamiento de Spinoza, es para algunos estudiosos de la Filosofía, una reestructuración muy original del cartesianismo en la medida que continúa la metodología racionalista cartesiana, renovándola al introducir nuevas temáticas que lo conducen a establecer una nueva imagen del universo y del hombre; retoma de Descartes el procedimiento matemático de la deducción filosófica, lo cual se hace evidente en la *Ética*, la cual tiene el aspecto de un tratado de geometría, al separarla en postulados, definiciones, teoremas, corolarios, etc. Sin embargo, Spinoza concibe la Filosofía como religión racional, es decir, como ética, como problema de vida y no como en Descartes, como pensamiento abstracto.

Descartes nos habla del conocimiento claro y distinto de la esencia de la substancia gracias a su atributo principal. Spinoza sigue este planteamiento al definir el atributo como: "lo que el entendimiento percibe de la substancia como constitutivo de su esencia." (Brehier, 1962, 159). Para Spinoza, limitar una substancia a un solo atributo es limitar su realidad. Por ejemplo, "Dios, el ser absolutamente infinito, tendrá, por tanto, una infinidad de atributos, cada uno de los cuales expresa su infinitud, la extensión y el pensamiento, infinitos ambos son dos de estos atributos de Dios." (Brehier, 1962, 159)

Recordemos que, a pesar de que Descartes, en sentido estricto nos hablaba de una sola substancia, concebía en sentido amplio dos substancias diferentes entre sí, pero que provenían, o fueron creadas por una única substancia. Estas dos substancias, la *res-cogitans* y la *res-extensa*, se encontraban también en Dios, la substancia verdadera. Spinoza, por su parte, concebía una única substancia, esto es, Dios en el mundo o el mundo en Dios (panteísmo); que en realidad no creó el mundo, sino que siendo inmanente a él, se produjo en la eternidad junto con el mundo. Para Spinoza, Dios y mundo se identifican. Existe una única substancia con infinitos atributos, los cuales, los únicos que conocemos son la extensión y el pensamiento. Es aquí cuando Spinoza elimina de su filosofía la *res-cogitans* y la *res-extensa* que encontraban asidero en el pensamiento cartesiano. En la proposición V, de la parte primera de la *Ética*, Spinoza asegura que: "no puede haber

en la naturaleza dos o más substancias de igual naturaleza o atributo." (Spinoza, 1976, 8), y niega que una única substancia produzca otra. Más bien afirma: "Una substancia no puede ser producida por otra substancia." (Spinoza, 1976, 9)

Spinoza, refutando el planteamiento cartesiano referente a la supuesta unión del alma con el cuerpo, mediante la glándula pineal (luego de que Descartes negara cualquier unión entre una y la otra), deja entrever el absurdo de tal proposición, empleando las mismas armas cartesianas, pues la glándula pineal, como glándula, es materia. En el prefacio de la quinta parte, afirma haciendo referencia a este pensador que: "dicho filósofo había concebido el alma distinta del cuerpo, de tal modo, que no pudo asignar causa alguna similar ni de esta unión ni del alma misma, y le fue necesario recurrir a la causa de todo el universo, es decir a Dios..." (Spinoza, 1976, 162)

Es Spinoza quien efectúa una ruptura con la filosofía tradicional, porque excluía la relación entre espíritu y materia cuando sostuvo que la materia es realidad metafísica.

Otro rasgo original del Spinozismo acerca de la idea de Dios es la superación conceptual de la antítesis materia-espíritu. Como portador, por igual, de los atributos de conciencia y extensión, Dios es una cosa pensante, sí, pero también una cosa espacial. La filosofía anterior enseñó que el espíritu es cualidad y el cuerpo cantidad. La misma filosofía infiere que estas dos realidades se excluyen. En Spinoza desaparece tal oposición. La materia es realidad metafísica. Lo corporal es una constante de la existencia.

La influencia del pensamiento cartesiano, no fue únicamente importante para Spinoza, sino también para Leibniz. Podemos ver que la verdadera substancia, que Leibniz denomina mónada, es real como los puntos matemáticos de Descartes. Por otra parte, cuando Leibniz pretende demostrar la existencia de la substancia pura (Dios) recurre, al igual que lo hizo Descartes, al argumento ontológico a priori que encuentra su cuna en San Anselmo, donde posibilidad de existir y existencia real se identifican, pues si Dios es posible, por consiguiente debe de existir y existe. Sin embargo, Leibniz se separa de Descartes y también de Spinoza, al concebir la infinitud de las substancias. Leibniz, al hablarnos de una única substancia que crea las otras,

no rompe con Descartes; su ruptura se da cuando establece que no son dos las sustancias procedentes de la sustancia pura como concebía Descartes (*res-cogitans* y *res-extensa*) sino más bien, una infinitud de sustancias (mónadas) provienen de Dios. Leibniz al igual que Spinoza nos habla de una única sustancia, con la diferencia de que la sustancia de Spinoza no crea el mundo, porque es en y con el mundo al mismo tiempo; Leibniz sostiene que la sustancia pura crea el mundo y el mundo es todo mónadas. En Leibniz hay infinitud de sustancias provenientes de una sola; en Spinoza hay infinitud de atributos desde la óptica de Leibniz en la naturaleza. Dios y naturaleza, son en Spinoza una misma cosa.

Leibniz retoma de Descartes y de San Anselmo el argumento ontológico de la existencia de Dios, y lo modifica, ya que "La existencia de Dios se deduce de su idea, es cierto, pero a condición de que esta idea sea posible, es decir, que no implique contradicción." (Brehier, 1962, 224). En Leibniz: "la prueba se transforma así: Dios es necesario en virtud de su esencia; por tanto, si es posible, existe. Para mostrar esta posibilidad recurre Leibniz a veces a la simplicidad de Dios, ya que no existirá contradicción sino en un concepto cuyos elementos sean incompatibles entre sí y a veces a la prueba ontológica." (Brehier, 1962, 225)

Hay otra diferencia entre los planteamientos de Leibniz y el cartesianismo. Para los segundos Dios crea las cosas con un decreto arbitrario, o sea, es indiferente; para Leibniz, en cambio, Dios creó el mundo pensando en el mejor de los mundos posibles.

En lo referente a la relación entre alma y cuerpo que Descartes negaba (puesto que no había influencia real entre uno y otro) Leibniz sostiene que tal relación es gracias a una armonía preestablecida, como si fueran dos relojes exactamente sincronizados por su constructor, para que marcaran indefinidamente la misma hora. Algunos autores señalan que: "no existe acción directa de una mónada sobre otras; pero debe existir una correspondencia que no ha podido establecer o ser establecida más que en su origen: existe, entre las mónadas, una armonía preestablecida." (Landormy, 1914, 190)

Leibniz no rechaza ninguna doctrina filosófica porque todas expresan lo mismo desde dis-

tintos enfoques, excepto la de Spinoza, porque "es el único que ha supuesto que la mónada es única, que la sustancia es una, y por ello su doctrina impide toda multiplicidad de puntos de vista." (Landormy, 1914, 190) Para Leibniz, Spinoza rompe con toda la tradición filosófica de la sustancia. transmutando la idea de Dios no como creador del mundo de la nada, como en la tradición cristiana, sino como constituyendo una radical unidad con el mundo.

Bibliografía

- Descartes, Rene. (1983) *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Brehier, Emile. (1962) *Historia de la filosofía*, 2 vols. Buenos Aires: Sudamericana.
- Chatelet, Francois. (1984) *Historia de la filosofía*, 4 vols. Madrid: Espasa-Calpe.
- Ferrater, José. (1984) *Diccionario de grandes filósofos*, 2 vols. Madrid: Espasa-Calpe.
- Fraile, Guillermo. (1986) *Historia de la filosofía*, 5 vols. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Fernández, Clemente. (1970) *Los filósofos modernos*. Madrid: Editorial Católica.
- Fronzizi, Risieri. (1950) *Substancia y función en el problema del yo*. Buenos Aires: Losada.
- Gilson, Etienne. (1967) *Filosofía moderna*. Buenos Aires: Emecé Editores.
- Landormy, Chatier y Halbwichs. (1914) *Filósofos modernos*. Barcelona: Casa Editorial Estvdio.
- Leibniz, G. W. F. (1975) *Monadología*. Buenos Aires: Aguilar.
- Polo, Leonardo. (1963) *Evidencia y realidad en Descartes*. Madrid: Rialp. S.A.
- Sciacca, Michele Federico. (1966) *Estudios sobre filosofía moderna*. Barcelona: L, Miracle.
- Spinoza, Baruch. (1976) *Ética y tratado teológico-político*. México: Editorial Porrúa.
- Zweig, Arnold. (1939) *El pensamiento vivo de Spinoza*. Buenos Aires: Losada.

Víctor Manuel Alvarado Dávila
Alexis Fco. Sandoval Vásquez
Departamento de Artes, Filosofía y Letras
Sede de Guanacaste
Universidad de Costa Rica