



UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA
UNIDAD IZTAPALAPA

Gottfried Wilhelm Leibniz

Principialismo y Monadismo

T E S I S

Que para obtener el título de Licenciado en Filosofía presenta:
ORDÓÑEZ CEPEDA FAUSTO EDUARDO

Asesor:

Dr. Jorge Velázquez Delgado

Lector:

Dr. José Jorge Max Fernández de Castro Tapia

Agosto de 2006
Ciudad de México

*Con Amor y admiración.
A mi padre, a mi madre, y a toda mi familia,
porque sin su apoyo
nunca habría sido posible esta inmensa satisfacción.
Para ti.*

Agradecimientos.

Con especial atención a todas aquellas personas que están convencidas de que la filosofía tiene en sus cimientos una fuente inagotable de amistad.

Al Dr. Jorge Velázquez, porque sin su confianza y apoyo, me habría sido imposible tener la libertad que tuve para escribir. Por tu amistad, gracias.

Al Dr. Max Fernández de Castro, porque gracias a sus sabias palabras encontré la confianza en mi trabajo y en mí mismo.

Al Grupo Estudiantil *Enten-Eller*, sinceramente, gracias.

La búsqueda de la verdad hizo añicos la mayor parte de mis antiguas creencias, lanzándome a cometer lo que probablemente sean pecados y que de otro modo me hubiese evitado. No creo que, en absoluto, me haya hecho más feliz; desde luego, me ha dado un carácter más profundo, disgusto por las trivialidades y las burlas, pero al mismo tiempo se ha llevado mi alegría y ha hecho mucho más difícil que haga amistades profundas; y, lo pero de todo, me ha apartado del libre trato con mis familiares, y los ha hecho extraños a algunos de mis más profundos pensamientos. Si por desdicha los manifiesto, inmediatamente se convierten en el tema de sus burlas, indeciblemente amargas para mí, aunque no sean malintencionadas. Y así, en mi caso particular, diría que los efectos de la búsqueda de la verdad han sido más malos que buenos. Puede decirse que la verdad que yo acepto como tal no es la verdad, y se me dirá que si consigo la auténtica seré más feliz por ello, pero esta es una afirmación muy dudosa. De aquí que sienta grandes dudas de las puras ventajas de la verdad. Ciertamente, la verdad en biología empequeñece el concepto acerca del hombre, lo que resulta penoso. Por añadidura, la verdad aleja a los antiguos amigos e impide hacer otros nuevos, lo que también es malo. Quizá habrían de considerarse todas estas cosas como una especie de martirio, ya que muy frecuentemente la verdad alcanzada por un hombre puede llevar a un aumento de la felicidad de muchos otros, aunque no de la suya. En general, me siento inclinado a ir tras la verdad, aunque la verdad del género que hay en este libro (si es verdad, en efecto) no siento deseos de divulgarla, sino más bien de evitar que se divulgue.

Bertrand Russell
(Russell, 1976: 33)

| | |
|---|-----------|
| Introducción | 6 |
| Capítulo 1 | |
| Gottfried Wilhelm Leibniz | 7 |
| Previo a Leibniz..... | 7 |
| G. W. Leibniz y su época. | 12 |
| Los “principios” como ejes rectores del pensamiento y las ciencias..... | 18 |
| La teoría de las Mónadas..... | 23 |
| La historia de la filosofía y el pensamiento de G. W. Leibniz..... | 29 |
| Capítulo 2 | |
| José Ortega y Gasset | 31 |
| Ortega y Gasset en la filosofía y su historia..... | 31 |
| Principlismo..... | 38 |
| Los modos de pensar y el desarrollo de la historia del pensamiento..... | 44 |
| El modo de pensar de Gottfried Wilhelm Leibniz..... | 51 |
| El lenguaje de Ortega y Gasset en su investigación filosófica..... | 58 |
| Capítulo 3 | |
| Bertrand Russell | 57 |
| Bertrand Russell y la filosofía de su época..... | 62 |
| Las premisas lógicas en Gottfried Wilhelm Leibniz..... | 68 |
| Las Mónadas..... | 74 |
| El lenguaje de Russell en su exposición crítica..... | 80 |
| Capítulo 4 | |
| A Manera de Conclusión | 84 |
| Con respecto a la investigación de Ortega..... | 84 |
| Con respecto a la investigación de Russell..... | 85 |
| Conclusión..... | 86 |
| Bibliografía Primaria | 88 |
| Bibliografía Secundaria | 91 |

INTRODUCCIÓN

Es obligación del filósofo preguntar el *porqué* de todas las cosas, sin embargo, debemos también tomar atención en el *cómo*, pues, el lenguaje que utilizan los filósofos es tan variado como sus pensamientos entre sí.

Por ahora ahondaremos en tres particulares pensadores, de quienes se puede decir, tienen un punto en común, es decir, a cada uno de los tres se le conoce una concepción muy particular del uso del lenguaje. Veamos cómo ocurre que en pleno siglo XX, encontramos posiciones diametralmente opuestas con respecto a la concepción metodológica de su filosofía, comparemos dichas metodologías y con ello, descubramos nuevas formas de intelección en la filosofía.

CAPÍTULO 1

GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ

1.1

Previo a Leibniz.

A continuación desarrollaremos un excursus breve sobre la historia de la filosofía correspondiente al periodo anterior a Leibniz, hacemos referencia a la filosofía cartesiana con la finalidad de encontrar los puntos de la filosofía de Descartes en los cuáles Leibniz estaba en desacuerdo.

En primer lugar, tenemos que Giovanni Reale en su *Historia del pensamiento filosófico y científico* nos dice que es desde la filosofía de Descartes como la de Bacon que se produce un cambio radical en el transcurrir de la filosofía, principalmente porque es a partir de estos filósofos —especialmente Descartes— que “Los parámetros, los módulos y los métodos de las ciencias matemáticas y físicas parecían ser los únicos posibles, incluso en el ámbito de la filosofía (Reale, 1992: 383)”.

Ello será un factor principal para el desarrollo de la filosofía de Leibniz, pues éste constantemente se encontrará en la ardua tarea de intentar conciliar entre la filosofía antigua y la moderna representada por Descartes. La razón es que Leibniz conocía ambas tradiciones, por un lado, conocía de los filósofos antiguos y medievales y, por otro lado, tenía buen conocimiento de la filosofía de Descartes así como de los métodos de la ciencia que se encontraba en gestación. Haciendo de Leibniz un científico¹ muy valioso (Reale, 1992: 384), el poseer amplios conocimientos en ciencia le permitieron distinguir entre un plano de explicación científica y uno de explicación filosófica, esta es una de las razones que hacen que su filosofía sea una mediación entre los puntos de vista modernos y antiguos. Por ello al enfrentarnos al estudio de Leibniz, siempre debemos de tener referentes científicos que llegan a incurrir en su sistema filosófico, como ejemplo, vemos que es a partir de la Física que Leibniz hace una corrección a Descartes.

Para Leibniz extensión y movimiento, figura y número, no son sino determinaciones extrínsecas de la realidad que no van más allá del plano de las apariencias, es decir, son fenómenos. Con esta tesis Leibniz piensa ponerse un

¹ En esta faceta de la vida del filósofo es muy conocido su descubrimiento del cálculo infinitesimal, entre otras cosas, aunque tuvo alguna disputa con Isaac Newton por la primacía del descubrimiento, indudablemente se denominó como principal descubridor a Newton, aunque el método en que ambos llegaron a dicho aporte fue distinto.

paso al frente de Descartes, quien, tenía un “error”² en las cuestiones físicas, que indica que lo que permanece constante en los fenómenos es la cantidad de movimiento³; por su parte Leibniz demuestra que es imposible desde el punto de vista científico, argumentando que lo que permanece es la energía cinética, la cual se obtiene mediante la masa por la aceleración⁴ (Reale, 1992: 388).

Esta observación le lleva a obtener una conclusión importante con respecto a la filosofía cartesiana, corrigiendo el error se admite que: los elementos constitutivos de la realidad son algo que se halla por encima del espacio, del tiempo y del movimiento (Reale, 1992: 388). Lo cual indica entonces, que los elementos que constituyen la realidad son exactamente aquello que los filósofos modernos habían negado —según Reale—, llegar a esta conclusión no ha sido tarea fácil, Leibniz tuvo que, en un primer momento, dejar de lado la filosofía aristotélica, y, concentrarse en el sistema cartesiano, para localizar dicho error y superarlo por medio del atomismo que Gassendi proponía, haciendo que al superar a Descartes, Leibniz volviera una vez más a la noción aristotélica de sustancia pero ahora ya de una manera replanteada y redimensionada (Reale, 1992: 389).

Recordemos que es en la época previa a Leibniz en que se comenzó a dar un auge muy importante a la filosofía, pero desde un punto de vista racionalista; Surgen los filósofos *racionalistas* encabezados principalmente por Descartes. Quienes son filósofos que confían plenamente en la acción de la razón y su dominio por sobre todas las cosas sin recurrir a ninguna clase de intuición mística ni a sentimientos, sin embargo, lo que entendemos en la actualidad por este tipo de filósofos es que son *racionalistas* porque niegan lo místico, lo metafísico, y con ello la idea de la revelación “divina” de misterios, motivo por el cual se puede decir que la Ilustración fue de carácter racionalista, pues los hombres creían que era la razón humana el instrumento ideal para resolver los problemas relacionados con el hombre y la sociedad. Entonces se explica que hoy en día se tiene la certeza de que fueron especialmente los grandes sistemas del siglo XVII los que marcan la ruta de la Ilustración.

Lo que caracteriza a este tipo de filósofos es principalmente que tanto Descartes como Spinoza y con ellos también Leibniz, tienen el ideal de intentar

² Normalmente se le conoce como “el error de Descartes”.

³ Lo cual se expresa en la siguiente fórmula: (Movimiento = Masa X Velocidad)

⁴ Ésta fórmula la expresamos como (movimiento al cuadrado = masa X Velocidad al cuadrado)

deducir a partir de determinados principios un complejo sistema de verdades que nos han de proporcionar información acerca del mundo (Copleston, 1975: 27). Éste es uno de los pilares de la tradición racionalista y es a través de este método que la filosofía moderna intentará acceder a la realidad para así explicarla, teniendo como ideal el desarrollar un sistema deductivo de verdades parecido al matemático que nos permita aumentar la información con la que contamos.

Descartes como Leibniz compartían la idea de que existen verdades innatas, lo que quiere decir que creían que había verdades que eran “virtualmente” innatas, más no pensaban que los niños nacían con determinada información, sino que son verdades en el sentido que la experiencia no hace más que proporcionar la ocasión para que la mente perciba la verdad por sus propios medios (Copleston, 1975: 26).

Con respecto a la relación que existe entre Descartes, Spinoza y Leibniz aclaremos que por muy similares que parezcan sus concepciones es necesario desarrollar la noción correspondiente a la *sustancia*, puesto que desde este punto de vista notaremos una radical disociación entre Leibniz y sus antecesores. Por un lado, Descartes define a la sustancia como una cosa existente que no requiere de alguna otra para existir (Copleston, 1975: 31), por otro lado, Spinoza va más lejos constituyendo a su filosofía en un desarrollo de la cartesiana, definiendo a la sustancia de manera similar, solo que sacando una conclusión más: sólo hay una sustancia y ésta es Dios, y que las criaturas no pueden ser sino modificaciones de la sustancia divina (Copleston, 1975: 31).

Ahora bien, Leibniz nos dice que sí existe una sustancia suprema, y es Dios, pero existe también una infinidad de sustancias activas⁵, que conforman la realidad. En esta tesis Leibniz se aleja de una concepción *Monástica* adoptando una *pluralista*, y acercándose más a la concepción cartesiana que el mismo Spinoza (Copleston, 1975: 31).

Tomando en cuenta el ideal de un pensamiento racionalista como matemático, vemos que antes del pensamiento de Leibniz hay dos posturas filosóficas de considerable importancia, la primera, la de Descartes, y la segunda, la de Hobbes, según Copleston si dejamos de lado a Bacon, éstos dos pensadores encabezan los sistemas filosóficos del siglo XVII, porque sin importar las diferencias que se pueden encontrar entre estos filósofos, ambos sostenían que la labor

⁵ Es precisamente a estas sustancias a las que luego llamaré *Mónadas*, por tanto, aquí estamos haciendo referencia a la teoría de las *Mónadas*

filosófica era principalmente el sistematizar la realidad. Y bien, no podemos negar que es por dicho aspecto de la filosofía leibniziana se relaciona con la cartesiana, aunque después se encontrará con que no hay manera de sistematizar con exactitud matemática la realidad, desarrollando así un pensamiento que se estará moviendo constantemente entre dos aguas.

Esta es la razón de que en la filosofía de Leibniz notamos un constante esfuerzo por tomar todo lo bueno de sus antecesores —principalmente de Descartes— y dejar de lado los errores de dicha concepción, haciendo que por medio de este ejercicio Leibniz no cayera en desarrollar una filosofía igual a la de Spinoza; sin embargo, señalemos que Leibniz no solo estaba familiarizado con Descartes, Hobbes y Spinoza, sino que también tenía conocimiento de los pensadores del Renacimiento, en los cuales se veían ya anticipadas algunas de sus ideas rectoras.⁶

Su incansable preocupación por conciliar entre la filosofía moderna y la antigua hacen de Leibniz el creador de un nuevo racionalismo, no solo porque tiene radicales diferencias con las tesis fundamentales de Descartes, también por su forma de filosofar (Leibniz, 2003; XXII), pero es, sin duda, el racionalismo cartesiano el que lo orienta y lleva por el camino de la filosofía, sin embargo, las críticas a dicho sistema hacen que el sistema de Leibniz se conozca como un post-racionalismo.

En lo que respecta a los puntos principales de acuerdo y desacuerdo con la filosofía de Descartes, Leibniz escribe una carta dirigida a Nicolás Rémond en el año de 1715, en la cual también define la postura de su filosofía con respecto a la de Malebranche quien fuera uno de sus interlocutores más importantes de su vida intelectual, en el documento Leibniz resume en diez puntos su postura ante Descartes y Malebranche.

En el primer punto Leibniz nos dice que:

Se tiene razón en refutar a los cartesianos cuando se dice que el alma no es otra cosa que el pensamiento, como también cuando dicen que la materia no es otra cosa que la extensión. [Argumenta Leibniz] Pues el alma es un sujeto o *concretum* que piensa, y la materia es un sujeto extenso, o dotado de extensión. [Después expone su tesis] Por eso sostengo que no hay que confundir el espacio con la materia, aunque estoy de acuerdo en que

⁶ Con referencia al tema es importante mencionar que la mayoría de los comentaristas afirman que la tesis de la “armonía preestablecida” se le debe a Nicolás de Cusa y Giordano Bruno, la cual también pusieron de relieve Kepler y John Henry Bisterfeld a quien Leibniz menciona con mucho aprecio en su *De arte combinatoria* de 1666 (Copleston, 1975: 251).

naturalmente no hay espacio vacío: [Concluye] La Escuela tiene razón al distinguir los concretos y los abstractos cuando se trata de la exactitud (Leibniz, 2005: 34).

Para Leibniz el problema que se presenta a la filosofía cartesiana de distinguir entre el alma y el cuerpo queda resuelto con la teoría de las *mónadas*. En el segundo punto de la carta Leibniz concede a los cartesianos la idea de que el alma siempre piensa actualmente, sin embargo, muestra su desacuerdo señalando que es imposible que el alma se aperciba de todos sus pensamientos y nos hace la observación de que nuestras percepciones grandes y nuestros apetitos —que son de los cuales nos apercibimos—, están compuestos de una infinidad de pequeñas percepciones e inclinaciones, las cuales no es posible apercibir; es en estas percepciones insensibles en donde se encuentra la razón de lo que ocurre en nosotros. De igual manera, la razón de lo que pasa en los cuerpos sensibles consiste en los movimientos insensibles.⁷

Esta discrepancia es la que más sale a la luz cuando se trata de hablar de la diferencia entre el sistema leibniciano y el cartesiano, y la encontramos en los apartados 14, 19, 23 y 24 de la *Monadología*, también en la ya anteriormente citada sección 4 de los *Principios sobre la naturaleza y la gracia*, pero en donde se expresa de manera muy similar a la que se expresa en la carta a Rémond es en la sección 33 del *Discurso de metafísica*, en donde Leibniz se refiriese principalmente a la distinción entre el alma y el cuerpo, cosa que para él ha dejado de ser problema una vez postulada la teoría de las *mónadas*.

Hasta aquí con las discrepancias entre Descartes y Leibniz, debido a que los ocho puntos restantes de la carta son principalmente las críticas a Malebranche y haremos uso de ellos en la siguiente sección.

Otro lugar en donde encontramos algunas de las críticas más importantes a Descartes es en *Ningún libro he publicado hasta ahora* del mismo Leibniz, de donde agregamos que:

También se equivocan los cartesianos cuando piensan que las mutaciones se producen por salto, como, por ejemplo, que un cuerpo en reposo pueda en un instante pasar al estado de un movimiento

⁷ Con respecto a la distinción entre la *percepción* y la *apercepción* Leibniz señala en sus *Principios sobre la naturaleza y la gracia* en la sección 4: "conviene distinguir entre la *percepción*, que es el estado interno de la *mónada* cuando representa las cosas externas, y la *apercepción* que es la conciencia o conocimiento reflexivo de ese estado interior; esta conciencia no es dada a todas las almas, ni tampoco es dada siempre a la misma alma." (Leibniz, 2003: 486)

determinado, o, viceversa, que un cuerpo puesto en movimiento pueda de repente pasar al reposo sin atravesar por grados intermedios de velocidad; y la razón es que no han comprendido el uso de la fuerza elástica en el choque de los cuerpos (Leibniz, 2005b: 13).

Por otro lado, hay un punto en el que Leibniz se encuentra en desacuerdo no solo con Descartes, sino con la tradición creciente de su época y a la cual contribuyó de manera indirecta, éste es el querer equiparar el pensamiento filosófico a las operaciones matemáticas, el pensar en la labor filosófica de buscar los primeros principios como una ciencia estricta haciendo de lado las premisas metafísicas, sin embargo, Leibniz mismo escribe a Rémond en 1714 "...cuando yo buscaba las ultimas razones del mecanicismo y de las leyes del movimiento, me sentí sorprendido al ver que era imposible encontrarlas en las matemáticas y que era menester volver a la metafísica" (Leibniz, 1981: 14).

Es precisamente por éste tipo de aseveraciones que señalamos que nuestro filósofo siempre se encuentra moviéndose entre dos aguas; otro ejemplo lo tenemos cuando se nos dice que Leibniz es considerado como un "metafísico racionalista" cosa que origina mucho revuelo en las concepciones filosóficas de la actualidad.

1.2

G. W. Leibniz y su época.

Leibniz nació un día 1º de julio de 1646 en la ciudad de Leipzig. De padres de origen eslavo y con un apellido que originalmente se escribiera *Lubenicz*, pero que fonéticamente en alemán se pronuncia *Leibnitz*, nuestro filósofo tiene la afición por firmar con el nombre de *Leibniz*, quien ha pasado a la historia de la filosofía por intentar conciliar entre el pensamiento antiguo y el moderno, también se le ha conocido por intentar siempre encontrar la unidad de las religiones y así conciliarlas, pero de aquello por lo cual se le ha dado un papel muy importante en la filosofía es por buscar siempre una lengua única, o bien, la univocidad del lenguaje.

Haciendo referencia a este último punto Yvon Belaval nos dice que "Durante toda su vida buscó la lengua universal, esto es, el lenguaje de los lenguajes: comprendía que la lengua matemática de su tiempo no había sido formada todavía. Construyó numerosos sistemas deductivos. Jamás perdió la pasión por las cosas del mundo." (Belaval, 2002: 42)

Apenas a la corta edad de quince años ingreso en la universidad, y cursó estudios bajo la dirección de James Thomasius; a lo largo de su vida conoció la

filosofía de pensadores modernos como Descartes, Hobbes, Bacon, Gassendi, Kepler y Galileo, los cuales le parecían un ejemplo de lo que creía una “filosofía mejor”. Es gracias a su formación y a sus desarrollos científicos y filosóficos que Leibniz es, de todos los filósofos modernos prekantianos el que tiene mejor dominio sobre los escolásticos, los conocía mucho mejor que Spinoza, nos dice Copleston. Y su tesis de bachiller elaborada en 1663 trató sobre el principio de individuación, la cual fue escrita bajo la influencia del escolasticismo, aunque de dirección nominalista (Copleston, 1975: 249).

Después, tomará cursos de filosofía en Leipzig al mismo tiempo que cursará de matemáticas y algebra en Jena, para que por fin en 1666 se licenciara en jurisprudencia en la ciudad de Altdorf, cerca de Nuremberg, en donde también obtiene su doctorado (Reale, 1992, 380). Sin embargo, la vida estudiantil que le ofrece la academia al terminar su doctorado le parece demasiado estrecha para sus aspiraciones; lo que él busca es desempeñar un papel cultural en el ámbito europeo con la finalidad de configurar una Europa cultural y política de carácter universal.

Por éste motivo es que Leibniz siempre será marginado por algunos historiadores de la filosofía, pues desempeñaba el papel de diplomático y a la vez el de filósofo haciendo de su obra un reflejo mismo de su manera de vivir, y, como apunta Bertrand Russell, esto iba a generar que su filosofía se dividiera en dos: una de carácter popular, y la otra, de carácter individual *para sí mismo* haciendo que sus lectores se confundan y no sepan distinguir entre una y otra.⁸

Sin embargo, es también su posición de diplomático, la cual le llevó a conocer y en algunas veces trabar amistad con muchos de los pensadores importantes de su época; filósofos, científicos, matemáticos, etc. De entre ellos conoció a Newton, a Leewenhoeck quien era muy conocido por sus investigaciones microbiológicas, en las que Leibniz se mostraba interesado; a Spinoza en La Haya, conoció a Malebranche y a Arnauld con quien trabo una fuerte amistad, conoció a Boyle y por supuesto a Clarke quien se convirtiera en el intermediario entre Newton y Leibniz al momento de surgir la disputa por el calculo infinitesimal.

Es importante mencionar que la gran mayoría de los escritos de Leibniz son redactados originalmente en latín —debido a que es una lengua docta o culta en su

⁸ Con respecto a esta postura ahondaremos mucho mas en nuestro capitulo 3, ahora queda solo como un comentario de paso.

época— y francés; pues, recordemos que para el siglo XVII el alemán no se consideraba como una lengua propia para la filosofía.

A pesar de las dificultades que bien podían habersele presentado por la lengua, Leibniz anticipó lo que años después se conocería como la Lógica Simbólica, de lo cual nos dice Copleston “el desarrollo de sistemas de lógica pura y de matemática pura no era sino un aspecto de su plan total” (Copleston, 1975: 252); Leibniz pensaba que el método deductivo bien podía ser utilizado para desarrollar las verdades esenciales de la metafísica, la física, la jurisprudencia, e incluso la teología. Todo ello en búsqueda de un simbolismo matemático único y adecuado, puesto que éste proporcionaría un lenguaje universal, el cual, a través de su uso en los distintos campos del conocimiento nos llevaría a desarrollar de manera indefinida nuestro conocimiento, haciendo que ya no existan más teorías rivales en la matemática pura.

Unos de los conceptos principales en la filosofía de Leibniz son, en primer lugar, el de “fin” y, en segundo lugar, el de “sustancia”, siendo de tal importancia en su filosofía que es él mismo quien reivindica su validez así como su perennidad. De ésta manera aprendemos lo que para Leibniz significa *philosophia perennis* y *philosophia novi* (Reale, 1992: 383), haciendo de la primera el conocimiento adquirido de la filosofía antigua y medieval; mientras que de la segunda el conocimiento de los filósofos y científicos modernos. La distinción hace posible conciliar entre el pensamiento antiguo y el moderno, cosa que para Leibniz siempre fue una tarea fundamental de su filosofía. Otra manera de entender a la *filosofía perenne* es pensando que “los sistemas filosóficos no envejecen por los años, ni por su edad pasan de moda, cuando sus problemas se mueven dentro del ámbito perenne de la inquietud filosófica.” (Leibniz, 1981: 9)

Una vez explicada la *filosofía perenne* de Leibniz es fácil comprender su labor en la historia del pensamiento, ya que el tener una concepción perenne de los problemas filosóficos le brinda un fácil acceso a los mismos pero con las herramientas que su época le proporciona, haciendo de la filosofía una ciencia siempre viva, y de los problemas de la filosofía algo que siempre tiene la necesidad de ser visto como un verdadero problema filosófico y no histórico o correspondiente al contexto.

Precisamente por esta cualidad de su pensamiento es que Leibniz se adentra en la discusión correspondiente al espacio y el tiempo, diciendo que no son

realidades en sí mismas, sino que son fenómenos consecuentes a la existencia de otras realidades; para Leibniz el espacio es el orden que convierte en situables a los cuerpos, y mediante el cual, éstos al existir juntos, tienen una posición relacionada entre sí; y de igual manera sucede con el tiempo, que es un orden análogo, en relación con sus sucesiva posición. Se define entonces al espacio y al tiempo como una especie de relaciones, o bien, en virtud de las relaciones que podamos expresar del espacio y el tiempo con respecto a determinada situación u objeto.

En referencia a sus obras, se sabe que la *Teodicea* junto con los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* son los de mayor extensión en el *corpus* de su obra, y bien, su obra ha de brindar mejores frutos si se lee a la luz de las cartas con los distintos actores intelectuales de su época, por desgracia no existe en español una obra general en donde se abarque la mayor parte de sus obras, sin embargo, se puede encontrar en distintas ediciones y traducciones, una buena parte de toda su obra.

De los *Nuevos ensayos* tenemos bien claro, que éstos constituyen una minuciosa crítica al *Ensayo sobre el entendimiento humano* de Locke, en donde se niega toda forma de innatismo, haciendo que el alma se reduzca a una *tabula rasa* en la cual sólo la experiencia puede plasmar sus diversos contenidos, mientras que la obra de Leibniz es un intento por llevar a cabo una mediación entre el innatismo y el empirismo. Para ello se parte, en primer lugar del antiguo adagio escolástico que tiene sus inicios en el pensamiento de Aristóteles y que es muy bien acogido por los empiristas, en donde se afirma que en el intelecto o el alma no hay nada que no proceda de los sentidos.⁹ Por su parte Leibniz —muy a su manera— propone hacer la corrección necesaria para que quede de la siguiente forma: *en el intelecto no hay nada que no proceda de los sentidos, excepto el propio intelecto*.¹⁰ Lo que nos quiere decir que el alma es innata a sí misma, y que el intelecto y su actividad son algo *a priori*, es decir, preceden la experiencia, esto constituye una anticipación al proyecto de la concepción kantiana de lo trascendental (Reale, 1992: 407).

Los agudos análisis con respecto a los pensadores de su época y de las épocas anteriores a él hacen de Leibniz una de las figuras más importantes de la época de las Luces, la cual, ha de tener como tarea principal el *ilustrar* a los

⁹ *Nihili est in intellectu quod non fuerit in sensu.*

¹⁰ *Nihili est in intellectu quod non fuerit in sensu, excipe: nisi ipse intellectus.*

hombres. A ésta época histórica le conocemos como La Ilustración, época de las Luces, o, Filosofía del Iluminismo que tiene su desarrollo en el siglo XVIII y toma su nombre de la labor filosófica, que intenta, por medio de la razón, aclarar o iluminar los fundamentos del conocimiento, desde el científico hasta el dogmático religioso (Leibniz, 2003: XIII).

Tocando ya el tema de las discusiones que Leibniz tuvo con los pensadores de su época, encontramos que son dos las principales, una, la sostuvo con Newton y giraba en torno a la primacía del descubrimiento del calculo infinitesimal, de la cual ya se ha comentado el resultado en la sección anterior, y que sin embargo, ésta discusión no es meramente de carácter filosófico, ni mucho menos científico, pues, se esta discutiendo algo que es redundante. Hoy en día sabemos que ambos pensadores llegan al mismo desarrollo matemático desde dos métodos distintos.

La otra discusión —que si es de mayor importancia— es la que sostiene con Malebranche, quien para Leibniz representa uno de los más fervientes cartesianos de su época, y, por tanto, todos aquellos argumentos en contra del cartesianismo estaban ya dirigidos de una manera casi personal a Malebranche, es en su dialogo intitulado *Conversación entre Filareto y Aristo* que Leibniz ésta haciendo referencia especifica a Malebranche y no —como en varias ocasiones y distintos escritos— a Descartes, es también en la carta escrita a Rémond el 4 de Noviembre de 1715, donde encontramos los puntos en contra del pensamiento de Malebranche,¹¹ respecto del cual nos dice Leibniz que se tiene mucha razón al refutarle cuando sostiene que el alma es puramente pasiva, argumentando Leibniz que toda sustancia es activa, especialmente el alma, lo cual quiere decirnos que la *entelequia* de Aristóteles “no es otra cosa que la fuerza o la actividad, es decir, un estado del que sigue naturalmente la acción si nada lo impide.” (Leibniz, 2005: 35).

Otra crítica muy interesante a Malebranche es la siguiente:

El P. Malebranche se había servido de este argumento: que la extensión, no siendo una manera de ser de la materia, debe ser una sustancia. El autor de la *Refutación*¹² distingue (tomo I, p. 91) entre

¹¹ Recordemos que en nuestra sección anterior ya hacíamos alusión a dicha carta, incluso, hemos ya explicado los dos primeros puntos que en ésta se encuentran, ya que están dirigidos al cartesianismo (que como ya dijimos se aplican también al pensamiento de Malebranche), sin embargo, en los ocho restantes, Leibniz hace una crítica especialmente dirigida a Malebranche, es por ello que la exponemos en la presente sección.

¹² Aquí Leibniz se esta refiriendo al escrito del jesuita du Tertre, el cual consta de tres tomos en donde se refuta por completo al sistema de Malebranche, siendo que Leibniz aprueba algunas partes de esta obra, le parece también exagerada una buena parte de la misma. Los tomos le fueron enviados a Leibniz por el mismo Rémond el 4 de septiembre de 1715, es por eso que ahora ya entendemos el

las maneras de ser puramente negativas y las maneras de ser positivas; y pretende que la extensión es una de las maneras de ser del segundo tipo, las cuales cree que pueden ser concebidas por sí mismas. Pero [argumenta Leibniz] no hay maneras de ser positivas, todas ellas consisten en la variedad de limitaciones, y ninguna puede ser concebida sino por el ser del que son las maneras y los modos. Y en cuanto a la extensión, se puede decir que no es una manera de ser materia y, sin embargo, que no es tampoco una sustancia. ¿Qué es entonces? [Se pregunta nuestro filósofo], dirás. Yo respondo es un atributo de las substancias, y hay también diferencia entre los atributos y las maneras de ser (Leibniz, 2005: 36).

Hasta aquí pues vemos cómo es que se vale Leibniz de las afirmaciones que encontramos a lo largo de su obra para así refutar la postura de algunas posturas precedentes a su época como de las contemporáneas también, en la carta a Rémond, Leibniz continua haciendo críticas al sistema de Malebranche, pero también las hace al jesuita du Tertre quien —como ya hemos dicho— es el autor de las *Refutaciones*, sin embargo, no las comentaremos en este estudio, pues dichas críticas versan principalmente sobre problemas que más atañen a la teología y en uno de estos puntos también encontramos una muy ligera mención al problema del infinito, sin embargo, aquí lo que intentamos mostrar es la manera en que Leibniz argumenta contra sus adversarios, además de que notamos que es un filósofo que no sólo se dedica a hablar de los problemas de la filosofía desde el punto de vista de los filósofos del pasado, sino que se encuentra en constante actualización para saber —en su época— a quién refutar y con quién estar de acuerdo.

De lo anterior concluyamos: Leibniz creó su sistema filosófico en un clima de hostilidad intelectual, en donde parece que el requisito principal para abordar a la filosofía era el tener algún sustento científico apoyando su propia teoría, sin embargo, como ya hemos mencionado en nuestra primera sección, sabemos que Leibniz cumplía con este requisito de manera un tanto exagerada, y es por ello que se convierte en uno de los filósofos que nacidos en el siglo XVII, a saber en 1646, tienen una gran influencia en el siglo XVIII —el siglo de las Luces—, a pesar de sus escasos años de vida en este siglo; Su muerte llega un 13 de noviembre, a tan solo 16 años de iniciado el siglo de la *Ilustración*.

porqué sus puntos principales en contra de Malebranche y Descartes se encuentran en ésta carta que hemos venido comentando hasta ahora.

1.3

Los “principios” como ejes rectores del pensamiento y las ciencias.

Una parte fundamental del pensamiento de Leibniz, es la que aborda el tema de los “principios”. La filosofía contemporánea y en especial la Lógica le deben a éste filósofo, su formulación de los principios a partir de los cuales se desarrollará la lógica formal y con ello las bases del razonamiento filosófico póstumo a Leibniz.

Nuestro filósofo siempre estuvo en busca de los primeros principios, ya sea en la metafísica, en la ciencia, en la filosofía, o bien, en la teología, tal vez ello se debe principalmente a su idea de la armonía preestablecida, en donde se parte del todo como una unidad y como tal, ha de tener algún principio fundamental. Preocupación característica de Leibniz que se hace notar desde temprana edad pues, apenas en el año de 1663 presenta su tesis de bachiller que titula: *Discusión metafísica sobre el principio de individuación*; en la cual, nuestro filósofo abordará las principales posturas con respecto al tema, es decir, la postura tomista y la escotista, pero también —y la parte más importante— la síntesis suareciana de las dos anteriores, puesto que es precisamente ésta la postura que defenderá Leibniz.

En primer lugar, Leibniz nos dice que hay distintas maneras de entender los términos “individuo” y “principio”: —para nosotros es muy importante saber a qué se refiere con el segundo— “trataremos de un principio real y, como dicen, del principio físico, el cual es el fundamento —en la mente— de la razón formal de individuo o de individuación o de la diferencia numérica y esto principalmente en los individuos substanciales creados” (Leibniz, 1986: 17); es decir, Leibniz llevará su estudio en torno a los principios, desde tomarlos como aquello que nos permite determinar, qué o cuáles son nuestras razones, nuestros fundamentos en la ciencia, en la filosofía y también en la Lógica, ahora bien, aclarado el término Leibniz tomará en cuenta — para su estudio— sólo las opiniones generales con respecto al principio de individuación, y son cuatro:

Como primera, tenemos que se toma como principio de individuación a *toda la entidad*, digamos que es la letra (A), o no toda ella, la representamos como (-A); pero esto nos lleva a la segunda postura, por que el tomarla como “no toda ella” sería expresar *una negación* (-A), o algo positivo con respecto al individuo; esto nos llevará a la tercera y a la cuarta postura, que significa tomarle como “algo positivo” (B), que sería sin duda una parte física la cual determina la esencia y se estaría haciendo referencia a la *existencia* como principio, en éste caso, se refiere

principalmente a un principio como una entidad determinante, real y existente, sin embargo, tomar un principio, digamos *físico*, no sirve a Leibniz, pues él busca un principio que sirva como fundamento a las ciencias, o bien, si se trata de una parte metafísica, lo representamos con la letra (C), la cual determina la esencia estaríamos hablando de la *haecceidad* como principio de individuación (Leibniz, 1986: 17).

La postura que adoptará será la primera por que excluye todas las dificultades. Definamos a *grosso modo* que la tesis que defenderá Leibniz es que “Todo individuo es individualizado por su entidad total.” (Leibniz, 1986: 17) Por tanto, debemos mostrar los argumentos que Leibniz nos presenta a favor de su tesis:

(i) por aquello que una cosa es, por eso mismo es una en número. Pero toda cosa es por su entidad. Luego... [También es una por su entidad]¹³. Se prueba la [premisa] mayor, porque el *uno* no añade nada real al *ente* (Leibniz, 1986: 19).

(ii) Así como los principios de un ente, tomado como universal, son universales, también, tomado como singular, sus principios son singulares. Pero toda la entidad del universal es principio del ente tomado como universal. Luego... [Toda la entidad es también el principio del ente tomado como individual] (Leibniz, 1986: 20).

(iii) El universal y el singular no difieren realmente; luego tienen los mismos principios; luego la entidad total, que es el principio de la universalidad, será también el principio de la singularidad (Leibniz, 1986: 20).

Estos son los tres principales argumentos a favor de la postura leibniziana ante el problema de la individuación metafísica, los cuales se contraponen —pero no del todo— con la postura tomista y la escotista, Leibniz trata de que con ésta formulación del principio de individuación como una entidad total se haga una síntesis entre dos posturas tradicionales. Ésta es la labor de Suárez quien fungiera como mediador entre ambas posturas.

Vemos una vez más que nuestro filósofo siempre se vio en la ardua tarea de reconciliar entre dos tradiciones filosóficas que, sin duda, contaban —en 1663— con una gran inercia histórica en el pensamiento filosófico, y ello hace que nos sea difícil encasillar a Leibniz en una sola postura histórica dentro de la filosofía.

¹³ Estas anotaciones entre corchetes pertenecen a Mauricio Beuchot, quien tradujo el texto en cuestión, y nos señala en su nota numero 4 que es la costumbre escolástica señalar las premisas y dejar solo la conclusión como un *ergo...* para que el lector concluya lo expresado por el argumento, y la costumbre que sigue Leibniz en su *Diputación metafísica*.

Pero también aclaremos: dicha discusión no es la que hace de Leibniz un pensador digno de pasar a la historia de la filosofía por sus aportes, no es más que su tesis para obtener el grado en filosofía, sin embargo, el postular el principio de razón suficiente —formulado de la manera en que lo hace— es uno de los motivos que hacen de Leibniz un pensador de la claridad mental comparable con el mismo Aristóteles; y pregunta ¿porqué existe algo más bien que la nada? La cual es tratada en sus *Principios de la naturaleza y de la gracia, fundados en la razón* de 1714, en donde al formularse esta pregunta vemos que se toma como un punto de partida ontológico, para así llegar a la razón última de todas las cosas, es decir, a Dios como una sustancia simple y primitiva, la cual es perfecta, omnisciente y omnipotente. De ésta manera nuestro pensador, al intentar probar la existencia de Dios nos hable de su elección y así desarrolla la teoría del mejor de los mundos posibles.

En el párrafo siete de la obra en cuestión Leibniz nos enuncia y explica el principio que estamos comentando: “ahora es preciso elevarse a la metafísica, haciendo uso del gran principio, [...] que dice que nada se hace sin razón suficiente¹⁴; es decir, que nada sucede sin que sea posible, [que también se expresa como] dar razón suficiente a determinar porque es así y no de otro modo (Leibniz, 2003: 488).” Una vez establecido el principio, es sensato el preguntarnos ¿Por qué existe algo en lugar de la nada? Pues la nada aparentemente es más fácil de explicar que el algo, entonces, tenemos que contestarnos con éste principio el porqué debe ser así y no de otro modo, pero no sólo es contestarnos la pregunta de manera simple y contingente, sino que es necesario que encontremos una razón que necesariamente no necesite de otra razón para explicarse y se halle por esto fuera de las cosas contingentes y sea un ser necesario, para Leibniz esta razón última y necesaria es Dios, pues explica la razón de su existencia en sí mismo.

Una vez postulado el principio de todas las cosas, Leibniz procede a explicarnos el *principio de la conveniencia* el cual consiste principalmente en que Dios con su sabia elección ha sabido elegir el mejor de los mundos posibles para nosotros, con ello Leibniz esta haciendo la justificación del mal necesario, dividiendo entre el mal físico, el metafísico y el moral, sin embargo, no es aquí el único lugar en donde encontramos que Leibniz alude a Dios como la razón última de todas las

¹⁴ *Nihili est sine ratio.*

cosas, ésta afirmación se encuentra a lo largo de su obra y en escritos de índole distinta; es por ello que se piensa que la filosofía de nuestro pensador no se encuentra seccionada en el tratamiento de los temas y que requiere de ser vista como una totalidad, o bien, como un *corpus leibniciano*; otra cosa que podemos rescatar de estas aseveraciones y que nos sirve para complementar la semblanza de Leibniz, es que nuestro filósofo piensa en un sólo Dios adorado en distintas religiones, lo que le lleva a buscar una mediación entre las religiones por medio de su lenguaje, haciendo esto Leibniz se adentra nuevamente en el campo de la Lógica y el razonamiento laico. No olvidemos que uno de sus principales motivos al reflexionar con respecto a la humanidad es la búsqueda de una lengua universal y axiomática, es notable que para llegar a definir a Dios como la razón última Leibniz sigue una axiomática que cree adecuada, con la finalidad de demostrar la existencia de Dios y hablar de una mediación entre las religiones. Se hace patente una vez más que Leibniz se mueve siempre entre dos aguas y busca la mediación de los contrarios.

En lo concerniente al principio de razón suficiente y al de contradicción, veremos que Leibniz hace una distinción entre las verdades de uno y otro, en donde tenemos que: hay “verdades de razón” y “verdades de hecho”, en donde las primeras, son aquellas cuyo contrario es imposible, o bien, que son proposiciones evidentes en sí mismas o reductibles a otras que sí lo son, mientras que las segundas son aquello cuyo contrario no es imposible y éstas hacen referencia a la contingencia humana; las verdades de razón son las de la matemática y la geometría, todas ellas son necesariamente verdaderas, y su verdad descansa en el principio de contradicción —el cual nos indica que no se puede negar una verdad de razón sin caer en contradicción, mientras que las de hecho se encuentran ligadas siempre a los hechos contingentes e individuales, o bien, particulares de cada ser humano, para las cuales —si queremos explicarlas— necesitamos reconstruir las condiciones y fenómenos que fueron condiciones para que el hecho individual se produjera.

Las verdades de razón son aquellas que se fundamentan en el principio de identidad, de contradicción y de tercero excluido; por otro lado, las verdades de hecho encuentran su fundamento en el principio de razón suficiente, porque si queremos explicar algún hecho particular, el principio nos dirá que *toda cosa que ocurre tiene una razón suficiente para saber porqué ocurrió*, y más aún, porqué

ocurrió de esa manera y no de otra, en conclusión: las verdades de razón están fundamentadas en una verdad lógico-metafísica y comprenden la esfera de lo posible¹⁵, mientras que las de hecho, se encuentran ligadas a la libre elección divina y se encuentra en la esfera de lo existencial.

Sin embargo, a pesar de su importancia para el pensamiento axiomático, Leibniz extrae el principio de la identidad de los indiscernibles —como normalmente se le conoce— del principio de razón suficiente, con él nos dice que no hay en la naturaleza dos seres que sean indiscernibles, y si tal es el caso, entonces Dios obraría de manera irracional tratando a un ser de manera distinta que a otro si es que son iguales, puesto que no habría una razón suficiente para elegir entre uno u otro; Dios es perfecto¹⁶, entonces, no hay modo que tal caso se produzca.

Pero para demostrarlo, necesitamos que haya una distinción, que nos permita individualizar, pero ya en el principio de individuación se da por sentada, entonces, si tenemos la distinción, será necesario enunciar que no hay dos seres que sean interna como externamente idénticos, si tal es el caso estaríamos hablando del mismo ser, por tanto, el ser es intrínsecamente singular, o bien, individual, de ello, se obtiene que es un absurdo sostener que un ser no es individual, y nos lleva a pensar en que la sustancia es absolutamente individual. Si es individual también es inextensa, puesto que al ser ésta individual es indivisible; tales sustancias reciben el nombre de *Mónadas* dentro del *corpus leibniciano*. Leibniz también se refiere al principio de contradicción como el de identidad (Leibniz, 2003: 324), pero el de contradicción se formula de ésta manera en la obra de Copleston:

El principio de contradicción es en general: *una proposición es o verdadera o falsa*. Eso contiene dos afirmaciones verdaderas, una que lo verdadero y lo falso no son compatibles en una misma proposición, o *que una proposición no puede ser verdadera y falsa al mismo tiempo*; la otra que la oposición o la negación de lo verdadero y lo falso no son compatibles, o que entre lo verdadero y lo falso no hay termino medio, o, mejor: *es imposible que una proposición no sea ni verdadera ni falsa* (Copleston, 1975: 258).

Es decir, cuando hablemos de proposiciones, especialmente dentro de la lógica, vamos a ser testigos de que un juicio, o bien, tiene que ser verdadero, o bien, falso, pero nunca las dos cosas al mismo tiempo. Otra cosa muy importante es que el juicio, dentro de la lógica, siempre tiene que corresponder con lo verdadero, o con

¹⁵ Teniendo en cuenta que Leibniz define lo posible como lo no-contradictorio (Copleston, 1975: 260)

¹⁶ Este es un presupuesto que se toma en cuenta en todo el pensamiento de Leibniz.

lo falso, nunca será *indeterminado*, pues en esto consiste el principio, y como tal, ha de cumplirse a lo largo de toda la Lógica.

Es de esta manera en que nos expone nuestro pensador los principios que para él serán la piedra de toque para las ciencias exactas, además de ello, a través de dichos principios encontramos la respuesta a la pregunta por el fundamento de las cosas. Por tanto, los principios —tal como los formula Leibniz— no pueden sólo pertenecer al campo de la Lógica formal, sino que también han de ser parte fundamental para el desarrollo del conocimiento posterior a Leibniz, ya sea en la filosofía o en la ciencia, vemos de ésta manera cómo es que la historia y el paso del tiempo ha dado la razón a Leibniz, aunque con su formulación y sus reflexiones en torno a los principios creía que estaba en contra de lo que la tradición aristotélica dictaba en sus días de existencia.

1.4

La teoría de las Mónadas.

La teoría de las *Mónadas* tiene una controversial recepción en la filosofía del siglo XX, por un lado, están los pensadores que como Ortega y Gasset afirman que en ésta obra se expone con gran maestría el pensamiento de Leibniz; argumentando que es a la luz de la teoría como nos damos una idea clara de la mayor parte de las ideas de Leibniz, además de que ésta se edita a tan solo dos años antes de la muerte de Leibniz, y nos puede llevar a pensar que ya había una madurez filosófica en su pensamiento; por otro lado, hay la postura que defiende Russell, pensar que la *Monadología* es una obra que pertenece a la faceta popular de la filosofía de Leibniz y que por ello, no debemos dejarnos llevar por sus afirmaciones. Dicha postura parte del supuesto de que la filosofía de Leibniz ésta dividida desde que fue creada.

Sin embargo, a continuación procuraremos dar una exposición de la misma, que sea de manera neutral y sin tomar partido por ninguna de las dos posturas anteriores, para tal efecto comenzaremos tratando de dibujar el motivo por el cual surge la doctrina de las mónadas.

Dentro de la filosofía de Leibniz existen las sustancias simples o primigenias de las cuales hemos hablado ya un poco, y es a éstas entidades a las que Leibniz llama —a partir de 1695— *mónadas*, termino que proviene del griego *monas* y significa “unidad”, el cual ya había usado Giordano Bruno pero con una acepción

distinta a la de Leibniz (Reale, 1992: 389). Las mónadas serán para Leibniz los elementos de todas las cosas, en correspondencia a que la teoría intenta dar cuenta de la constitución última del universo; de tal manera que al conocer la conformación de las mónadas estaremos conociendo la conformación del universo puesto que ellas son un perfecto reflejo del mismo; con las mónadas se representa la realidad desde la simplicidad y la unidad.

Las actividades básicas de cada mónada serán dos: 1) la percepción o representación y 2) el apetito o tendencia a sucesivas percepciones. Cada mónada representara a las demás mónadas y por ende, la totalidad.

Hay una manera de exponer la *Monadología*, tal como se presenta según la temática de sus párrafos, esta exposición es la que hace Francisco Larroyo a la traducción de García Morente en (Leibniz, 2003: 263-265), es importante señalarlo puesto que es la exposición que vamos a seguir: donde apunta que con respecto a los párrafo (1-7) tenemos la doctrina general de las sustancias en el pensamiento de Leibniz, también se define aquí a la mónada.

Ya desde el primer párrafo de la obra es evidente que la mónada es una sustancia simple, sin partes, es decir, indivisible, debido a que lo compuesto no sería más que un agregado de sustancias (§2), es por ello que en el tercer párrafo Leibniz afirma: las mónadas son los elementos últimos de las cosas, o bien, los átomos de la naturaleza y la realidad, (§6) éstas comienzan sólo por creación — puesto que no se podrían formar por composición (§5)— y terminan por aniquilación —porque al ser una sustancia simple, no puede ser dividida (§4)—, de aquí se concluye que: *Las Mónadas no tienen ventanas, por las cuales alguna cosa pueda entrar o salir en ellas (§7)*.

Es necesario aclarar que ésta sección inicial de la *Monadología* es una parte esencial, y si no entendemos que éstas son las sustancias simples, no entenderemos la manera en que se conforma el universo, también es importante señalar que ello corresponde con la búsqueda que siempre ha tenido Leibniz de un principio último, recordemos que ya desde sus inicios en la filosofía Leibniz aclaró la manera en que se ha de tomar el criterio de individuación,¹⁷ ya para 1714 año en

¹⁷ Lo señalamos en la sección anterior en donde se ha de tomar la entidad total como principio universalizador, o bien, a entender que la mónada será entonces una unidad en la cual se refleja la totalidad.

que es creada la obra, Leibniz tiene bien claro que es a las discusiones metafísicas a donde quiere dirigir su pensamiento.

En la sección que va de los parágrafos (§8 - §18) nos hablará de las funciones de las mónadas, así como de sus cualidades y del criterio de diferenciación. En primer lugar, las mónadas han de tener cualidades, en caso contrario no serían seres (§8). Es también condición necesaria que las mónadas se distingan las unas, de las otras (§9), y ello corresponde al principio de los indiscernibles de donde tomamos que: no hay dos seres que sean completamente idénticos; y sí tal es el caso, entonces estaríamos hablando del mismo ser. En la doctrina de las mónadas no es posible que éstas sean iguales ya que se ha tomado como presupuesto fundamental su diferencia. Otra razón es que si todas las mónadas son iguales, estaríamos diciendo que el universo se compone de una sola sustancia simple. Y como estamos hablando del universo y la realidad, entonces se ha de tener en cuenta que éste se encuentra en constante cambio; entonces, se concluye que las mónadas están sometidas al principio de los indiscernibles (§10). Ahora bien, si las mónadas responden a un principio éste ha de ser interno a ellas, porque como se sostiene, las mónadas no tienen manera de ser influidas externamente.

Una cualidad que las mónadas tienen es la *percepción* que se distingue de la *apercepción* (§14), puesto que si no tienen dicha cualidad no hay manera de que éstas se percaten de *lo que ha cambiado* (§12). La función que verifica la acción de cambio de una percepción a otra se llama *apetición* (§15). Mientras que la *apercepción* es el percatarse de lo percibido, y corresponde a cuestiones internas respecto al conocimiento particular de la mónada; la *percepción* corresponde sólo a la representación de cosas externas, y de ambas se puede decir que no es algo que se pueda explicar en términos de mecánica o movimiento, no se puede ver la percepción y su explicación sólo se encuentra en la sustancia simple de igual manera ocurre con las demás acciones internas de la mónada (§17), y sus acciones internas corresponden a cada mónada, y por ello se pueden ver como autómatas incorpóreos (§18). Volviendo a la *apetición*, no queda más que distinguir claramente entre ésta cualidad de la mónada y, la *percepción* y la *apercepción*. Para ser claros digamos que la *apetición* es una cualidad de todas las mónadas que permite regular entre las percepciones y las apercepciones dependiendo sea el caso en cada mónada.

Digamos entonces que las mónadas son unidades que pertenecen a una totalidad —la realidad o el universo—, sin embargo, ellas no son iguales entre sí pero aquello que las hace diferentes unas de otras, es precisamente el grado de *percepción* y hasta *apercepción* que presenten de acuerdo a sus acciones internas, por tanto, tenemos que hablar de especies distintas de mónadas, y de ello se ocupan los parágrafos (§19 - §30).

En primer lugar, hay una distinción entre la *mónada increada* (Dios) y las *mónadas creadas*, ahora bien, las creadas se dividen en tres especies: *las inorgánicas* que cuentan con percepción pero sin conciencia, las mónadas con percepción y conciencia (memoria); y las mónadas que resumen los caracteres de las otras, más la razón (espíritu) (Leibniz, 2003: 464), ésta es la exposición de Larroyo en su análisis, sin embargo encontramos otras exposiciones al respecto, que bien vale la pena mencionar.

Tenemos también la explicación de Reale que nos dice:

Las monadas inferiores se limitan a percibir, mientras que las superiores además de percibir aperciben. Sin embargo, la aperccepción es algo propio de los animales irracionales, tanto como de los seres inteligentes; aquellos sienten, éstos piensan y conocen las causas. Leibniz, sin embargo, no se contenta con esta diferencia y menciona otra muy importante: las mónadas inferiores representan el mundo y no a Dios, mientras que las sustancias pensantes representan a Dios y no el mundo (Reale, 1992: 399).

Otra exposición es la que nos dice que Leibniz establece cuatro clases de mónadas en orden jerárquico que va de lo inferior a lo superior. En primer lugar, están las mónadas primeras que son del mundo inorgánico de las cuales se dice que sus percepciones no llegan a ser concientes; las segundas, las mónadas del mundo animal o *almas* que poseen la capacidad de asociar ideas; en tercer lugar están los *espíritus finitos*, mónadas que tienen conciencia de las leyes de las transformaciones que experimentan; y por último, Dios que es la *mónada de las mónadas* (Leibniz, 1985: 14).

En el parágrafo (§31) se enuncia nuevamente uno de los principales aportes de nuestro pensador a la filosofía, y nos dice que nuestro razonamiento se encuentra fundado en base a dos grandes principios, a saber, el de contradicción y el de razón suficiente, de los cuales, el primero nos indica cómo juzgar lo falso —que implica contradicción— y en virtud de ello también lo verdadero —que sería lo no contradictorio—; y el segundo, es decir, el principio de razón suficiente, mediante

el cual consideramos que no existe ningún hecho o enunciado verdadero sin que haya una razón suficiente que nos explique que el hecho sea así y no de otro modo (§ 32). Después de ello tenemos nuevamente la exposición de las dos clases de verdades —de las cuales ya hemos hablado—, a saber, las de hecho, y las de razonamiento.

En el parágrafo (§51) expone la teoría de la *armonía preestablecida*, y señala que entre las mónadas no hay una influencia directa o indirecta entre una y otra, sino por medio de la intervención de Dios, es decir, que entre mónadas, las acciones y las pasiones son mutuas (§52), con ello Leibniz soluciona el problema de la comunicación entre las mónadas. Sin embargo, una exposición clara de tal teoría la encontramos en la *Segunda aclaración al sistema de la comunicación de las sustancias*, publicada en febrero de 1696 en *Historie des ouvrages des savants*.

Aquí se toma como ejemplo el pensar en dos relojes que concuerdan perfectamente, pero esto sólo se puede conseguir de tres maneras:

La primera consiste en una influencia mutua. La segunda exige un obrero hábil que les dé cuerda y les sincronice a cada momento. La tercera manera es fabricar los dos péndulos con tanto arte y precisión que se pueda asegurar su acuerdo posterior ininterrumpido (Leibniz, 1981: 57).

Con respecto a la primera que es la vía de la influencia, no es posible concebir partículas materiales que puedan pasar de una sustancia a la otra, por tanto, es necesario abandonar la primera proposición; en cuanto a la segunda proposición:

La vía de la asistencia continua del Creador es la del sistema de las causas ocasionales. Pero yo estimo que esto es hacer intervenir un *Deus ex machina* en una cosa natural y ordinaria, en la que, según la razón, Dios no debe concurrir más que del modo como concurre a todas las cosas naturales (Leibniz, 1981: 58).

Queda entonces la tercera vía, la de la *armonía preestablecida* —y es la hipótesis de Leibniz— que nos dice:

Dios hizo desde el principio a cada una de las dos sustancias de tal naturaleza, que no siguiendo más que sus propias leyes, que han recibido con su ser, cada una está tan de acuerdo, sin embargo, con la otra, como si hubiera una influencia mutua, o como si Dios pusiera allí siempre la mano sobre ellas, a más de su concurso general (Leibniz, 1981: 58).

Por tanto, si se quiere que las mónadas tengan comunicación entre sí, además de que actúen de una manera coordinada y ordenada, tenemos entonces que aceptar la teoría de la armonía preestablecida. De éste modo Leibniz termina con las críticas que se le podían presentar a la *Monadología* en lo que refiere a la manera en que estas se organizan, por que con la armonía preestablecida se hace patente la perfección de las obras de Dios.

Una vez admitida la perfección de Dios se explica entonces una de las ideas que han hecho que a Leibniz se le critique en demasía. La idea del mal necesario, debido a que las mónadas, cada una por su parte, tiene un punto de vista distinto al de las otras (§60), y el problema que tienen las mónadas es que su conocimiento del universo es limitado (§62) —a excepción del de la mónada de mónadas—, no podrán saber si algo es malo o no, y no tendrían más criterio que el personal punto de vista para juzgar así y no de otro modo, de tal manera que la mónada nunca sabrá si es que ante la voluntad de Dios su acto es bueno o malo.

Sucede que la *mónada de mónadas* que es Dios, tiene un conocimiento infinito y ve al universo en su totalidad (§87) y no en partes como lo hace una mónada no divina, siendo así ésta mónada tiene el criterio para definir que un acto es bueno, a pesar de que le haga daño, pues con su conocimiento infinito, la mónada de las mónadas sabe que ese mal es *necesario* para un bien mayor que dicha mónada sí puede ver (§88), en consecuencia, Leibniz justifica el mal necesario, pero sólo a merced de que se tenga como presupuesto que existe sólo una *mónada de las mónadas* y que ésta tiene un conocimiento infinito.

Es hasta aquí que nos ocupamos de explicar la teoría de las mónadas, y como podemos ver —cosa que siempre pasa con Leibniz— nuestro pensador termina con una reducción de lo ontológico a lo divino, porque para él ha sido Dios quien ha optado por el mejor de los mundo posibles para su creación, a pesar de que éste no sea perfecto, pero lo que sí es perfecto es la voluntad divina.

1.5

La historia de la filosofía y el pensamiento de G. W. Leibniz.

Ahora veamos —a manera de epílogo del capítulo— cuál ha sido la huella que Leibniz ha dejado en el pensamiento, y señalemos la manera en que su pensamiento fue recibido en épocas posteriores.

Como ya mencionamos las ideas de Leibniz formaron parte fundamental de la Ilustración, debido especialmente a su manera de hacer filosofía, metodología que se encontraba cercana a Descartes; lo que se pretendía con esta metodología filosófica era específicamente hacer de la filosofía una ciencia, además de encontrar los últimos principios de todas las cosas, el punto particular de tal forma de pensar consiste en que se quiere reducir toda explicación filosófica a una explicación mecanicista. La postura de Leibniz al respecto se encuentra en entredicho, ya que nuestro pensador no siempre seguía tal encomienda, motivo por el cual hemos venido exponiendo su pensamiento partiendo de la premisa de que se mueve siempre entre dos aguas que le exigen tomar posturas contrarias una respecto a la otra.

Sin embargo, Leibniz siempre sostenía su pensamiento ante tales críticas, y como bien cita Reale a Vinni Rovighi:

Leibniz vio que podían existir dos tipos de saber acerca de la naturaleza: uno filosófico, que indaga sus principios más universales, pero que no ofrece un conocimiento específico de los fenómenos naturales; otro, científico, que aferrándose a la naturaleza en su aspecto más cognoscible para el hombre, el cuantitativo y matematizable, logra ofrecernos conocimientos específicos de los fenómenos naturales, pero renunciando a determinar cuáles son los principios últimos (Reale, 1992: 388).

Principios a los cuales Leibniz no está dispuesto a renunciar de ninguna manera, demostrando así que se puede trabajar filosofía y ciencia cada cual por su lado, claro que ello le trae como consecuencia que se generen algunos prejuicios ante su obra, porque se ve entonces que Leibniz es la mitad científico y la otra mitad filósofo; el problema viene cuando los pensadores actuales se preguntan de qué manera tratarle, ¿O como filósofo, o bien, como científico?

Esta pregunta no la tenemos que contestar de la manera en que se nos formula; si seguimos —aún después de su exposición— creyendo que en las cuestiones del pensamiento humano y de la historia de la filosofía las ideas se tienen que encasillar en una u otra postura ya sea filosófica o, científica; entonces,

no habremos entendido que Leibniz soñó en una *ciencia universal*, en la cual, las matemáticas como la lógica serían sólo partes de dicha ciencia. Es precisamente tal sueño lo que le llevó a extender el alcance del método deductivo más allá de los límites que proporcionan la lógica formal y la matemática pura, ello corresponde — sin duda alguna— a que Leibniz tenía plena convicción en que el universo constituye un sistema armonioso.

Es por ello que la filosofía de Leibniz no es sólo un sistema filosófico, más bien es algo más. Es la filosofía misma debatiéndose en un intento sincero y altamente estimable hacia formas y estructuras de mayor viabilidad, fuera de causas de escuela, pero con una fundamental fidelidad a la gran tradición filosófica (Leibniz, 1981: 11).

Desafortunadamente, Leibniz no pudo concentrar todo su pensamiento filosófico en una sola obra, cosa que no es necesaria, pero que sin embargo, sería de gran ayuda para su seguimiento y estudio posterior, contrario a ello, la obra de Leibniz constituye un gran *corpus* en el cual se rastrean sus ideas desde una simple carta hasta un tratado completo, pero a pesar de ello e inevitablemente, los aspectos metafísicos de su pensamiento han caído en desuso en contraste con los aspectos lógicos de éste, como prueba de ello tenemos la influencia sobre Russell —por ejemplo.

Otro acierto de la obra de Leibniz es precisamente la influencia que tiene sobre Kant y se explica en virtud de dos factores muy importantes. Uno, Kant emprendió la tarea de los *Nuevos ensayos* en un sistema de epistemología logrando con tal labor el hacer patente la evolución que anteriormente mencionamos. El segundo factor es que Christian Wolff, de quien sabemos fue una de las principales influencias intelectuales que recibe Kant, era discípulo de Leibniz, incluso a la metafísica desarrollada por Wolff se le conoce como metafísica de corte leibniziano-wolffiana.

CAPÍTULO 2

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

2.1

Ortega y Gasset en la filosofía y su historia.

Una vez expuesto el pensamiento de Leibniz —en lo tocante a nuestra investigación— procedamos a elaborar una exposición de la filosofía de José Ortega y Gasset, con la finalidad de situar la importancia de Leibniz dentro del pensamiento de Ortega, dando especial atención a la recepción de Leibniz en el pensamiento Ortegiano. Por lo cual, es necesario dejar en claro la actitud filosófica de Ortega y Gasset.

La obra filosófica de Ortega y Gasset cuenta con dos aspectos muy importantes que logran que los investigadores contemporáneos se interesen por su estudio; el primero, la obra se compone de un gran número de escritos, de los cuales se puede decir que —en general— tratan de tantos y tan variados temas haciendo que sea tarea difícil encasillarlos dentro de una disciplina académica; y en segundo lugar, el modo en que accede a este tipo de temas, los cuales serán siempre de vital importancia no solo para el autor, sino para la circunstancia en la que se encuentra inmerso, buscando siempre conducirse con claridad al abordarlos.

Ortega, ha sido un pensador de gran importancia para el mundo filosófico hispano parlante, ya que él es un fiel propagador y defensor de la filosofía alemana, lo cual se debe principalmente a su formación en universidades alemanas. Pero a pesar de haberse formado en dichos centros de estudio, la tarea que se ha de asignar Ortega mismo dentro de la filosofía será superar positivamente al idealismo alemán, es decir, buscar una teoría que sin negar el espíritu, lo ligue al dato concreto. Esto es un intento por devolver al yo su individualidad vivida, pero sin aislarlo de los valores racionales (Borel, 1969: 23), significa que la filosofía será una actitud de búsqueda en la que el hombre no se sienta desgarrado.

La obra filosófica de Ortega y Gasset ha de entenderse como un todo, pues, si intentamos tomar sólo partes de esta y reflexionar sobre las mismas haciendo caso omiso de sus trabajos previos o posteriores al fragmento que estudiamos, es probable que estemos en el grave riesgo de entenderle solo a medias y tener una comprensión muy limitada de sus ideas, ello se debe en especial a que su obra cuenta con cuatro grandes cualidades: por un lado, variedad y riqueza, pero por el

otro, rigor y matización. Exigiendo con esto al lector a ir de un lado a otro a lo largo de su obra a través de su desarrollo filosófico.

Una cosa que hemos de dejar en claro al comenzar a hablar de la filosofía de Ortega es que para nuestro filósofo siempre hay que tener en cuenta la contingencia y el error humano en la evolución del mundo, o bien, la circunstancia. Con esto Ortega llega a reconocerse con el paso de los años como el filósofo que piensa en la “razón vital”, un concepto que le seguirá a lo largo de toda su vida intelectual pensándolo una y otra vez, sin embargo, entendamos a la “razón vital” como el afirmar la no contradicción entre la vida y la razón. La vida, humana se distingue de la del animal precisamente por su recurrir a la razón para actuar; y la razón es una facultad que el hombre posee para hacer su vida lo mejor posible. Nunca vida humana y razón se han dado la una sin la otra. Esto es la “razón vital” de Ortega y Gasset, una manera distinta de explicarla con pocas palabras es que la razón se vuelve abstracta cuando pierde todo contacto con la vida, pero la vida pierde todo significado si renuncia a la razón (Borel, 1969: 37). Con tales términos Ortega nos está diciendo que la razón no elige sus problemas, sino que ésta debe resolver los que la vida le propone. Ésta razón viviente o histórica es para Ortega un método, y su obra entera es precisamente la búsqueda y práctica de tal método, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* es —según Paulino Garagorri— un testimonio capital de esa praxis innovadora (Ortega, 1979: 10).

Ya refiriéndonos específicamente a su obra *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, tenemos como primer dato que éste es el único escrito orteguiano de carácter técnico, o bien, estrictamente filosófico. Sin embargo, uno de los problemas de la obra es que se encuentra inacabada y falta precisamente la parte correspondiente a Leibniz, pero procurando subsanar el problema, los editores de sus *Obras completas* han colocado, en el sitio en el cual tendría que haber estado la parte consagrada a Leibniz, una conferencia pronunciada con motivo del tercer centenario de su nacimiento¹⁸, la cual lleva por nombre *Del optimismo en Leibniz*¹⁹. Sin embargo, hablar de Leibniz es para Ortega un pretexto

¹⁸ Cabe señalar que con esta conferencia se inauguró el XIX congreso de la *Asociación Española para el Progreso de las Ciencias*, el cual se celebró en San Sebastián del 7 al 13 de Abril de 1947 y se publicó en el año de 1948 por la misma Asociación (Ortega, 1979: 335). Es claro que no coincide la fecha del nacimiento de Leibniz con la fecha en que se dictó dicha conferencia, sin embargo, Ortega nos explica que originalmente estaba previsto que dicho trabajo sería leído en el año de 1946.

¹⁹ Dicho problema en la obra de Ortega no afecta en lo más mínimo a nuestra investigación, ya que si bien es cierto que su libro no cuenta con esta parte, no podemos negar que se puede recopilar

para hacer un análisis de la idea de *principio* a lo largo de la historia del pensamiento y la filosofía.

Antes de que Ortega elaborará *La idea de principio en Leibniz*, sus adversarios juzgaban su trabajo como pseudofilosofía, o en el mejor de los casos como pura literatura²⁰, sin embargo, al escribir dicha obra Ortega hace patente su formación de Lógico, además de darnos fiel testimonio de su sólida formación y penetrante y agudo análisis en un tema tan abstracto como los es la historia de los «modos de pensar».

Ya trabajando en su obra Ortega nos hace ver que la labor filosófica siempre ha de ser una respuesta a determinado problema, haciendo que dicha filosofía sea auténtica en la medida en que su problema lo sea, y para que de esta manera suceda, es necesario entonces que el pensador se busque una nueva y diferente actitud intelectual frente al mundo, un nuevo comportamiento, y por ende un nuevo *modo de pensar* y proceder ante los problemas planteados, con ello se esta reafirmando la tesis de Ortega en donde defiende que la filosofía es una *ciencia de quehacer* (Borel, 1969: 313). En la medida en que la filosofía esta partiendo del intento de resolver un problema, ésta ya partiendo de la angustia, lo cual no indica que la filosofía sea una angustia, solo que se parte de ella y nada más. Siendo así podemos pensar con respecto a la *filosofía* para Ortega que: si la vida tiene un carácter circunstancial, debe entonces también tenerlo la obra filosófica de los pensadores, pero eso sí, teniendo siempre en cuenta que la vida no sólo consiste en el *yo*, sino que cuenta con otra mitad que es la *circunstancia*, la cual determina al pensador puesto que ésta es concreta, sin importar si se trata de una circunstancia temporal o espacial.

En el caso de Ortega, podemos entender a la luz de éstas ideas su actuar mismo en la historia del pensamiento, ya que nuestro filósofo se inventa dos símbolos que marcarán su pensamiento a lo largo de toda su vida, el primero, *Don Quijote* con el cual se hace patente el coraje y los esfuerzos extremados e irreflexivos, el vivir en un naufragio, dibujándonos al filósofo como un héroe apaleado

información muy valiosa con respecto a Leibniz en el resto del libro, a saber, en las dos primeras partes de éste, aunado a ello tenemos también que —como ya mencionamos líneas arriba— la obra de Ortega es un *corpus* y gracias a ello podemos encontrar la información pertinente en distintos escritos de nuestro filósofo.

²⁰ Con respecto a esta idea tenemos que en su escrito *Personas, obras y cosas* de 1916 y específicamente en la sección dedicada a Renan, Ortega nos dice que debemos de creer a Renan cuando hace la afirmación “Mi filosofía es, poco más o menos lo que otros llaman literatura”; y sin duda Ortega ha seguido esta idea a lo largo de su vida (Ortega, 1983a: 454).

pero que a pesar de los fracasos sigue en sus intentos porque en ellos se juega la vida, es la apuesta del todo por nada, porque la vida misma es así ; y el segundo es el *Arquero* el cual representa al héroe de tipo deportivo, y de quien sus esfuerzos son medidos y calculadores, éste es la imagen de la vida tensa que mira hacia lo alto, de una vida en forma llena de satisfacciones que se deben a la reflexiva y medida administración de sus recursos, el cual también intenta dibujar a uno que otro filósofo (Molinuevo, 2002: 12). Por su parte Ortega siempre abrazó al símbolo del arquero como representante de su propia actitud filosófica, sin embargo, ya en sus últimos años coqueteaba enternecido con el del Quijote pues se veía identificado con éste.

Siendo un filósofo educado en el siglo XIX y con la necesidad de vivir y hacerse de una vida en el XX, Ortega se enfrentó a los cambios convulsivos que la transición de la época ocasionaba, haciendo que en su filosofía se encuentre cierto rechazo ante los valores del siglo anterior y con ello se plantee una nueva manera de vivir el siglo naciente. Pero ésta cualidad no le es única y particular a Ortega, sino que le corresponde a toda su generación, a saber, la de 1914, dentro de la cual se encuentran filósofos como Wittgenstein, Heidegger, Hartmann, Benjamín, Adorno, Mannheim y Pérez de Ayala; filósofos que —en general— critican el positivismo y a su vez la conciencia de seguridad y de progreso que caracteriza a la modernidad de la segunda mitad del siglo XIX, una época en la cual, dicen estos filósofos, no hubo filosofía, afirmación que se debe principalmente a que se han percatado de que en su época se vive la crisis de los valores y, por tanto, hay la necesidad de encontrar otros nuevos, es decir, de reinventarse como pensadores con nuevos objetivos a alcanzar.

La tesis de Ortega es que propiamente no ha habido filosofía en la segunda mitad del siglo XIX. Y ello a causa del historicismo, que ha relativizado el tema de la verdad, y el positivismo, que ha revalorizado el papel de la ciencia a costa de la filosofía. A finales de ese siglo se consagra el imperialismo de la ciencia física, con la fijación por los hechos, la búsqueda de la seguridad y de lo práctico (Molinuevo, 2002: 161).

Con tal finalidad Ortega se ve en la necesidad de reclamar la vigencia social de las virtudes laicas fundadas en el respeto y la dignidad humanas, es decir, buscar la construcción de una identidad nacional fundada en los ideales ausentes de la modernidad, debido a que en ésta lo posible es determinado por la ciencia, es decir,

lo real es lo previsto y por ello es que se declara imposible aquello que es imprevisto, o bien, la aventura (Molinuevo, 2002: 70, 73).

Una característica que no hemos de perder de vista en la exposición filosófica de Ortega, es que para nuestro pensador, la cortesía del filósofo es la claridad fácilmente reconocible en sus escritos. Su manera de filosofar es lo que se ha llamado hasta hoy en día el *racio-vitalismo* correspondiendo con su idea de la “razón histórica”, con la cual Ortega nos hace ver que no se trata de que el hombre valla a analizar la historicidad de la humanidad, sino que lo que tiene que hacer es acudir a su historia como medio de acceder a la vida.

De manera tal que Ortega mismo se declara ni racionalista ni vitalista²¹, advirtiéndonos que su filosofía no va en contra de la razón sino en contra del *racionalismo* el cual es un ciclo histórico que da inicio a finales del siglo XVI y acaba a comienzos del XX. En toda su obra hay una crítica a la razón “pura”, pero también a la razón “práctica”, esto no quiere decir que se niegue la razón, pues, si así fuera Ortega estaría cayendo en el misticismo (Molinuevo, 2002: 116), lo que bien podemos resumir diciendo que para Ortega no hay un conocimiento vital, sino que todo conocimiento es racional, es decir, su raciovitalismo significa que la razón es el método y la vida el tema.

Con respecto a la falta de seriedad con que es tomado su trabajo hemos de mencionar que, en primer lugar, Ortega tiene la firme creencia de que a la filosofía corresponde comunicarse por medio de metáforas y tiene que ver con que para nuestro pensador la literatura es la rama del pensamiento en donde el hombre expresa su constante reflexión por el mundo. El sostener este tipo de afirmaciones harán que al pensamiento de Ortega se le tome con tan poca seriedad en algunos sectores de la filosofía; y, según Molinuevo en su magnífica obra *Para leer a Ortega* nos dice:

Ortega pone el ejemplo de un payaso al que le encargan anunciar el incendio de un circo: no se le hace caso y todos perecen. En cierto modo, esta anécdota repetida por Ortega en sus escritos puede ser un preanuncio de quejas posteriores: no se le ha tomado en serio por la confusión entre filosofía y literatura. [...] La metáfora, el

²¹ Incluso, existe un ensayo de Ortega titulado *Ni vitalismo ni racionalismo* publicado en la *Revista de Occidente* en el mes de octubre de 1924, en el cual nuestro filósofo intenta dar cuenta tanto del término *vitalismo*, como del *racionalismo*; pero también es precisamente en donde se admite que “La filosofía sólo puede vivir respirando un aire que se llama rigor mental, precisión, abstracción. [debido a que ésta] Pertenece a la fauna de grandes altitudes y necesita viento fino de sierras, un poco enardecido y de gran sutileza” (Ortega, 1983c: 270).

estilo metafórico, resulta así una clave decisiva de la obra de Ortega, [...] A la altura de 1924 Ortega ha afirmado sin lugar a dudas: «Cuando un escritor censura el uso de metáforas en filosofía, revela simplemente su desconocimiento de lo que es filosofía y de lo que es metáfora. A ningún filósofo se le ocurriría emitir tal censura»²² (Molinuevo, 2002: 128,129)

La propuesta de Ortega no es que debamos de expresarnos por medio de metáforas solamente, sino que tenemos que vernos en la necesidad de pensar en la metáfora como una forma de intelección, puesto que ésta será la percepción de la secreta identidad de las cosas, es decir, es por medio de la metáfora que nosotros somos capaces de percibir detalles en nuestros objetos de estudio que a simple vista serían simplemente imperceptibles.

Es necesario señalar que en el momento en que Ortega se encuentra elaborando *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* él ve a la filosofía como una necesidad histórica, y es por ello que se pregunta si es que ésta no ha llegado a su final, o bien, que nos encontramos en la “madrugada” del día en que es preciso plantearse otra forma de afrontar intelectualmente el universo, la cual no sea ninguna de las anteriores a la filosofía ni mucho menos ésta misma (Molinuevo, 2002: 204). Es por tal motivo que en dicha obra se plantea el problema de los *modos de pensar*, para que de dicha forma razonar un nuevo punto de orientación que sirva como el modo de pensar contemporáneo.

Puesto que la filosofía para Ortega, tiene que reconquistar su posición de independencia frente a las otras ciencias, y para ello es necesario que ésta se haga consciente de que frente a las ciencias, la filosofía es distinta incluso desde su *modo de pensar* el cual es conocimiento precisamente por *el carácter de su problema como tal*, es decir, que los problemas filosóficos se plantean a sí mismos, o bien, se presentan ante el hombre quiera este o no (Ortega, 1979: 36).

Dicha investigación surge como una posible respuesta a la pregunta ¿Qué es filosofía?, la cual, es para Ortega no una pregunta por la esencia de la cosa, sino más bien es una pregunta existencial, es decir, ¿Por qué se filosofa? Y el recurrir a la historia misma de la filosofía no es con la finalidad de recabar información, sino de pensarla, o bien, razonarla.

La manera de pensar de Ortega tiene la característica principal de ser un pensar dialéctico, es decir, se rechaza el pensar lógico en conceptos y a su vez se

²² Referencia tomada de (Ortega, 1983b: 387).

destaca frente a ellos la intuición; pero esto no es el renunciar al concepto sino es pedirle que sea sugerente y lleve a las cosas, para lo cual es necesario elaborar una nueva terminología, Ortega propone que ésta sea poética ello en correspondencia con su afán intelectual por la metáfora (Molinuevo, 2002: 241).

La idea de principio en Leibniz se ve como una revisión cuasicompleta de los modos de pensar en la historia de la filosofía, con la necesidad de —como ya lo hemos mencionado— replantearse un nuevo *modo de pensar* pero el punto de partida para esto es que Ortega se ha dado cuenta de que “El especialismo ha «idiotizado» a los hombres de ciencia” (Ortega, 1979: 231), cosa de la cual se ha percatado Ortega en su obra *La rebelión de las masas* publicada en el año de 1930. Sin embargo, a pesar de su evidente rechazo a la filosofía moderna —en el sentido cartesiano del término— Ortega no es capaz de negar que la filosofía comience con la duda, solo nos dice que debemos de admitir que el merito de ello se debe no a Descartes con su «duda metódica», sino a Santo Tomas quien la llama «duda universal»; (Ortega, 1979: 260). Puesto que con ésta lo que se hace es denunciar los principios de todo, es decir, se cuestiona al mundo mismo y, por tanto, la duda es el alfa y omega de la filosofía, y el dudar es la ocupación del filósofo.

Es decir, que la filosofía es el movimiento dialéctico que nos lleva a salir de la duda, ahora bien, una característica esencial de la iniciación filosófica es caer en la cuenta de que se *ha creído saber* y dicha creencia se ha revelado como un error, pero para que así se revelara la creencia fue necesario el poner en duda aquel conocimiento que se creía haber tenido (Ortega, 1979: 297). Sin embargo, para Ortega la filosofía es una cuestión personal, en la cual *le va al filósofo la vida*, es por ello que la filosofía y la razón son dos de los compromisos que el hombre tiene consigo mismo y su obligación básica será entonces, el hacerse cargo de la dubitabilidad constituyente de todo lo humano (Ortega, 1979: 323).

Se entiende entonces que Ortega recurra a Leibniz en su andar filosófico, puesto que la tendencia que inicia Leibniz en la filosofía es aquella que representa el clímax del momento en que hombre ha creído poseer un instrumento infalible para interpretar la realidad, es decir, la Lógica formal a la cual Leibniz contribuyó de manera invaluable.

2.2

Principialismo.

Es ahora el momento preciso en cual podemos ya adentrarnos en la tesis orteguiana con respecto al pensamiento de Leibniz, a saber, el señalar y demostrar —en la medida que la investigación lo permita— que a lo largo de la historia de la filosofía y el transcurrir del pensamiento es a G. W. Leibniz a quien hemos de llamar *El hombre de los principios*. Lo cual implica que de Leibniz se puede enunciar que fue un *principialista*, ello se debe esencialmente a la estructura de su filosofía, la cual tiene una base teórica sumamente fuerte que nos lleva siempre a los principios. Pero para no tomarnos con tanta ligereza el asunto hemos de proceder de la misma manera en que lo hace nuestro filósofo madrileño al abordar el tema del principialismo en Leibniz, es por ello que nos vemos en la necesidad de explicarnos y aclarar qué es un principio.

La obra que abordamos ahora, a saber, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* es la columna vertebral del presente ensayo, es más, me atrevería a decir que la necesidad de su análisis es la principal causa de la elaboración del presente trabajo de investigación, es éste el motivo principal para que ahora nos tomemos un tiempo para reflexionar con respecto al modo de pensar del madrileño.

Dicha obra comienza con una afirmación que nos dice que ya sea de manera formal, o incluso, informal el conocimiento siempre es la contemplación de algo a través de un principio (Ortega, 1979: 11), es decir, que de manera inevitable en la historia del conocimiento siempre vamos a tener nosotros un último principio el cual se encuentre como fundamento primero de nuestra materia de estudio.

Pero ya desde aquí encontramos diferencias entre la ciencia y la filosofía que tienen que ver con la manera de recurrir y tratar los principios en estas. Por un lado, la ciencia tomada como un método hace uso de los principios para que éstos sirvan a manera de “explicación” del fenómeno en cuestión; por el otro, la filosofía, la cual no sólo se preocupa por el carácter explicativo que tienen los principios, sino que como tarea principal ante éstos se ve en la necesidad de exigir que los principios sean últimos, o bien, como Ortega lo indica que sean *en sentido radical «principios»* (Ortega, 1979: 11). Y la filosofía será la labor intelectual por excelencia consagrada a la tarea de llegar a dichos “últimos” principios, por muy alejados que se encuentren de nuestro conocimiento de uso cotidiano, por tanto, la filosofía es, un

radicalismo o extremismo intelectual, es *formalmente viaje al descubrimiento de los principios* (Ortega, 1979: 12).

Ahora bien, Ortega argumenta que entre los principales filósofos es Leibniz quien debe portar el título de “hombre de los principios”, para ello nos da cuatro motivos que intentan soportar dicha afirmación: el primero, es que Leibniz ha usado el mayor número de principios generales en su filosofía. Segundo, no conforme con el simple uso de tantos principios, se encomendó la tarea de introducir el mayor número de principios nuevos en la teoría física. Tercero, a lo largo de toda su obra tanto la filosófica como la científica encontraremos siempre que recurre a uno u a otro principio. Cuarto, para Leibniz el conocimiento depende siempre de los principios. Es al conjunto de dichos motivos que nos dice Ortega podemos llamar el *principialismo de Leibniz* (Ortega, 1979: 12-13). Sin embargo, el mismo Ortega se percata de que hay también los suficientes elementos para encontrar en Leibniz al filósofo menos principialista, ello se debe a que: en primer lugar, Leibniz juega con la manera de enunciar los principios, haciéndonos ver que no hay rigor en lo que enuncia, y que bien, podemos tenerlo como un elemento de menor importancia en su filosofía, lo que lleva a Ortega a la conclusión de que Leibniz quiere los principios pero no los respeta o toma con seriedad; en segundo lugar, tenemos que siendo el orden en los pensamientos lo constitutivo del conocimiento para Leibniz, éste nunca se ocupó de formular un orden a sus principios; y en tercer lugar, y de mayor importancia —nos dice Ortega:

Leibniz insiste una y otra vez en que es conveniente y es preciso probar o intentar probar los principios. Ahora bien [reflexiona el madrileño]; solía entenderse por principio lo que ni puede ni necesita ser probado, sino que es precisamente lo que hace posible bajo sí toda prueba (Ortega, 1979: 14).

Tal contradicción nos hace preguntarnos qué entenderemos entonces por principio, en primera instancia tenemos que un principio es aquello que en un orden dado se halla siempre antes que otro, sin embargo, nos encontramos con que en un orden lineal *finito* siempre habrá un primer elemento, detrás del cual no haya nada éste será un principio en sentido radical o absoluto, también se le conoce como “primer principio”. A los principios que preceden algún conocimiento, pero que también son precedidos por otro principio se les conoce como “principios relativos”. De ello podemos decir que sólo el *principio absoluto* es con todo rigor un principio.

Ahora bien, la manera en que a nosotros nos interesa estudiar los principios, es precisamente la que mejor se adentre en el pensamiento de Leibniz. Ésta manera a la que nos referimos es el abordar el problema preguntándonos qué es lo que significa un principio en el orden lógico; el orden lógico se encuentra constituido por diversas proposiciones verdaderas y falsas, las cuales adquieren dicho valor de verdad de manera seguida, es decir, una (*A*) es el principio de la verdad de la otra (*B*), es decir *B* es la consecuencia de *A*; y es así como ocurre en la lógica, pero cuando se llega a determinadas proposiciones que son independientes entre sí y no tienen un precedente o principio, estamos ante los principios absolutos —principios que ya en nuestro capítulo anterior abordamos—. Es decir, el principio de *identidad*, el de *contradicción* y el del *tercer excluso*, y a excepción de dichos principios dentro de la lógica encontraremos que todas sus proposiciones son principio y consecuencia al mismo tiempo, y ello es lo que da a la lógica su perfecta continuidad.

Así dentro de la lógica toda proposición es verdadera puesto que tiene su razón o principio²³, el cual es otra proposición. De aquí podemos tomar pues, que para Leibniz lo más importante para la lógica y el desarrollo del pensamiento es el *probar*, o bien, que un principio sea verdadero. Ello anuncia lo que normalmente se conoce como el principio de razón suficiente o «principio de dar razón», es decir, de la prueba. Ahora bien, la prueba de una proposición consiste solamente en hallar la conexión necesaria entre el sujeto y el predicado de la misma; pero dicha conexión —dice Ortega— es algunas veces manifiesta, como cuando decimos *A* es *A*; o bien, en algunos casos es preciso obtenerla descomponiendo los conceptos del sujeto y predicado en sus componentes. Para Leibniz, como antes para Platón, y entre medias para Descartes, la racionalidad radica en la capacidad de reducir el concepto a sus elementos primarios, los cuales tanto Descartes como Leibniz llamaban *simplices*. Ésta aguda observación lleva a Ortega a pensar que en Leibniz, así como en el pensamiento moderno lo «lógico» es igual a lo «racional», y dicha formula representa la operación de inventario que hacemos al descomponer lo complejo en sus términos, y es por ello que en Leibniz se define formalmente a la Lógica como la ciencia de la relación entre el continente y el contenido, es decir,

²³ Tengamos presente que también a los “principios” les podemos llamar “fundamento”, y en virtud de que son fundamento de algo son su “razón”, es decir, su “prueba”; en consecuencia, Ortega utiliza dichos términos cual sinónimos (Ortega, 1979: 17).

entre el compuesto y sus componentes (Ortega, 1983c: 274-275). Otra manera en que Leibniz define a la Lógica es pensarla como la ciencia de lo *cogitable*, argumentando que lo racional es por excelencia, lo ideal, o bien, lo que es igualmente lo lógico, o lo *cogitable* (Ortega, 1983c: 278).

Sin embargo, ante tales afirmaciones y conclusiones que Ortega va obteniendo se ve orillado a argumentar de la siguiente manera:

Prueba es «razonamiento», y probar es razonar. Pues bien, el pensamiento con que se piensan las proposiciones primeras no razona, es irracional, por tanto y cuando menos, ilógico²⁴ (Ortega, 1979: 88).

Tal afirmación tiene su fundamento simplemente partiendo de que para Leibniz el pensar es probar, y ello, lo tenemos sabido de antemano al adentrarnos en su filosofía y en su “modo de pensar”.

La importancia de indagar sobre la idea de *principio* radica en que es alrededor de dicha idea en que comienza la labor filosófica del hombre. En el caso de Leibniz vamos notando que para él es de suma importancia el formular aquellos principios que sirvan de efectivo fundamento a la Lógica, puesto que ésta es una herramienta imprescindible para el filósofo; sin embargo, en el pensamiento de Ortega y Gasset notamos un cierto respeto y acaso un reconocimiento de la importancia de dicha herramienta, pero a pesar de ello no se hace patente una filosofía tal como la de Leibniz, y se debe principalmente a los problemas que enfrentaba su generación —los cuales hemos mencionado líneas arriba²⁵—; ahora bien, en el caso de Leibniz la influencia generacional se hace igualmente patente en su pensamiento; recordemos un poco el capítulo anterior, en donde se mencionaba que el ámbito intelectual en donde se desarrolla Leibniz es por excelencia científico-filosófico²⁶.

La manera de definir y tomar el término *principio*, nos dirá mucho del pensador que estemos tratando —señala Ortega—, puesto que con respecto a dicho tema los pensadores se dividen en dos grandes clases: por un lado tenemos a los que atienden más a que el principio sea «lo primero». Dentro de ellos se

²⁴ Es de suma importancia señalar que con respecto a tal afirmación, Ortega en el párrafo 19 de su obra en cuestión señala: El principio de contradicción no nos «parece evidente» o razonado, sino simplemente porque lo hemos mamado. Esa evidencia más que de la intelección proviene de la lactancia (Ortega, 1979: 196).

²⁵ Sección 2.1 página 4 en donde se hablaba de Adorno, Wittgenstein y Benjamín, por mencionar algunos.

²⁶ Afirmación que se encuentra en la sección 1.1 del presente ensayo.

encuentra Aristóteles porque a pesar de que nombra al principio mediante la partícula «de donde», la verdad es que éste siempre lo ve desde la cara de su primordialidad (Ortega, 1979: 163). Y por el otro lado, nos encontramos con los pensadores que acentúan más que el principio es «aquello de donde otras cosas se siguen», y dentro de este grupo encontramos a Leibniz:

Para quien lo más importante del principio es que de él se sigan o saquen consecuencias, [debido a que] tendera a buscar como tal principio conceptos o proposiciones de que, en efecto, se deriven *muchas* otras verdades. [Y agrega Ortega] A ser posible, que se deriven de él todas las verdades de una ciencia; más aún: a soñar con que puedan derivarse *todas* las verdades de todas las ciencias de un número mínimo de principios, a que haya, pues, no muchas ciencias sino una sola, una «*Science universelle*» o «*Mathesis universalis*» (Ortega, 1979: 163).

Ahora veamos, para Platón el principio es designado como *hipótesis* o *suposición*, siendo que es la admisión promisorio de que partimos de algo. En Aristóteles se designa como *Arkhé*, y nos indica que es aquella proposición de que parte el conocimiento. Y para Leibniz *suficiente* es el adjetivo con que se designa al principio, puesto que consiste en proclamar la necesidad de que haya principios, esto es, el *principio de razón suficiente*; De tal modo que principio es para Leibniz «lo suficiente» (Ortega, 1979: 167).

Lo relevante del pensamiento de Leibniz con respecto al reflexionar en torno a la idea de principio, radica principalmente en que para Leibniz los principios no aparecen al pensamiento de manera evidente como tales, sino hasta que el pensamiento se *formaliza* y se *formuliza*, es decir, cuando se hace explícita su estructura; tal tipo de afirmación no se encuentra en el pensamiento de Platón, sin embargo, ya en Aristóteles vemos los inicios de dicha idea (Ortega, 1979: 169). Pero en el estudio de Leibniz es precisamente ésta afirmación la cual va a iluminar el resto del modo de pensar leibniziano, ya que al referirnos a un pensamiento formalizado nos estamos refiriendo a una estructura como lo es la lógica formal, y es en la lógica en donde se hace patente la aportación de los principios formulados por Leibniz, que claramente, ello no significa que él los haya descubierto, sin embargo, sí se le debe su formulación para cumplir los fines que a la lógica convienen.

El tema de los principios sirve a Ortega para elaborar una crítica en contra de la manera en que Aristóteles los abordaba, para ello se ayuda de las concepciones

leibnicianas, cosa que no quiere decir que estuviere en completo acuerdo a favor del modo de pensar de Leibniz —ya hemos señalado su postura principal al respecto:

La afirmación de que en los sentidos se hace presente el Ser es el primer principio del aristotelismo, y es un puro error de Aristóteles y la escolástica subsecuente suponer que el primer principio es el de contradicción. Para Leibniz lo será; con buen derecho, porque en él no significa primariamente un principio ontológico sino lógico. Pero en Aristóteles el principio de contradicción presupone el principio de la presencia de lo Real. Y esta presencia, según él, tiene lugar en la *aísthesis*, en la intuición sensible; [...] Lo que acontece es que ese principio es tan primero, está de tal modo antepuesto en Aristóteles y en el vulgo a todo otro pensamiento, que ni siquiera se tiene conciencia a parte de él, y menos, concepción teórica de él como tal principio (Ortega, 1979: 252).

Leibniz sabe que para darnos razón alguna del mundo existente, es necesario recurrir a algún principio ajeno a la Lógica, y recordemos que si es que Leibniz es *principialista* se debe en parte a que no sólo se ocupa de «formalizar y formular» los principios que atañen a la lógica, sino que también se encarga de aquellos que no tienen que ver con ella. Y para darnos dicha razón Leibniz recurre al principio que se denomina como «el principio de lo mejor o de la conveniencia», el cual en palabras de Ortega se explicaría así: Mientras el ser posible es porque no contiene contradicción, el ser existente, el mundo efectivo, es porque es el mejor, porque es óptimo (Ortega, 1979: 354). Y ya refiriéndonos a los que en poco o nada atañen a la Lógica, tenemos también «el principio de lo contingente», el cual interpreta Ortega como una elección que Dios ejercita entre los posibles, dicha elección no es sin razón, sin embargo, ésta no es implícita o analítica; es más bien, una razón que brota de su bondad, nos dice Ortega, es la voluntad de lo mejor que fulmina el decreto creador y a su vez se vuelca en el principio causal de lo contingente (Ortega, 1979: 365).

Y paginas más adelante agrega Ortega dejándonos ver un poco más de su interpretación de Leibniz con respecto a los principios:

Nunca llegaremos a hacernos manifiesta la razón suficiente de lo «real», pero siempre podemos aproximarnos a ella en avance infinito. Esta posibilidad de un progreso infinito en la racionalización de lo «real» tiene para nosotros el valor de razón suficiente, puesto que siempre podemos descubrir más razones de ser a cuanto es «real». En el principio de la razón suficiente incluye, pues, Leibniz su principio de la continuidad (Ortega, 1979: 366).

Lo cual se explica también diciendo que toda explicación de lo «real» del mundo es deficiente, pero no por ello será la última posible, sino que siempre queda tras ella otra mejor. Ahora bien, para Ortega el principio de continuidad de Leibniz, si se piensa hasta el fin nos llevará a la continuidad entre la verdad y el error, puesto que se considerará verdad todo error menor que cualquier otro dado (Ortega, 1979: 366).

Una vez entendida la interpretación que hace Ortega sobre la tesis de que Leibniz es un *principialista*, vallamos pues a exponer la idea de Ortega con respecto a los *modos de pensar*, ello con la finalidad de entender, en primer lugar, el término que Ortega propone; y en segundo, que una vez explicado el término aclararemos aun más el porqué Ortega se ocupa de escribir una obra en la cual su objeto principal sea Leibniz.

2.3

Los modos de pensar y el desarrollo de la historia del pensamiento.

En *La idea del principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* Ortega y Gasset nos habla de los “modos de pensar”; término que intuitivamente es fácil de entender, pero que sin embargo, no por ello se desocupa de exponerlo Ortega.

Notamos la importancia que para nuestro estudio tiene explicar dicho término —a pesar de que ya lo hemos venido utilizando—, porque para Ortega Leibniz representa una ruptura en la historia del pensamiento principalmente por plantearnos un nuevo *modo de pensar*.²⁷

Para desarrollar dicha idea, se parte en primer lugar, de aceptar que la filosofía es una cierta idea del Ser; por tanto, la filosofía que se muestra innovadora en su propia época es precisamente porque de cierta manera está aportando una nueva idea del Ser. Sin embargo, dichas filosofías descubren una nueva idea del Ser gracias a que en primera instancia han descubierto ya una nueva idea del *Pensar*, es decir, un nuevo método intelectual con el cual intentan acceder a los problemas del pensamiento y la reflexión.

Una nueva idea del Pensar es el descubrimiento de un modo de pensar radicalmente distinto de los hasta entonces conocidos, aunque conserve tal o cual *parte* común con aquellos. Equivale, pues, al descubrimiento de una nueva «facultad» en el hombre, y es entender

²⁷ Al respecto ahondaremos en la siguiente sección.

por «pensar» una realidad distinta de la conocida hasta entonces (Ortega, 1979: 20).

Teniendo en cuenta dicha idea de la filosofía nos es posible entender los *modos de pensar* en el sentido que Ortega refiere, y eso es de vital importancia para nuestra investigación; porque de tales aseveraciones deducimos que una filosofía se diferencia de otra por su *modo de pensar*, es decir, por su «lenguaje intelectual» que es igual a *su decir* mismo; y no necesariamente por *lo que* nos dice del Ser.

En la filosofía encontramos dos tipos de pensadores. Los primeros, que son los que dedican una parte de su filosofía a exponer su método, es decir, su *modo de pensar*, y entre ellos contamos a Platón, Descartes, Kant, Hegel, Comte, y Husserl, entre otros; de los cuales Ortega nos dice: que hacen previa exhibición de los bíceps con que van a levantar la pesa enorme que es el problema del Universo (Ortega, 1979: 20). Y los otros pensadores —no por ello menos importantes— son los que no se ocupan de exponer su método de manera explícita como los mencionados; sin embargo, ello no representa peligro alguno, puesto que el *modo de pensar* se hace latente al momento de trabajar en su obra, lo que significa que no es que sean menos «metódicos».

De tal manera que el proclamar o no el *modo de pensar* se torna en una cuestión indiferente, lo importante en los filósofos radica en que tienen un *modo de pensar*. El problema viene cuando a lo largo de una obra filosófica nos es imposible encontrar un *modo de pensar*, o bien, una manera de proceder en la filosofía, ello es para Ortega un “mal síntoma” de dicha filosofía. Ahora bien, que quede claro que el *modo de pensar* no solo atañe al pensador, sino que éste es en la mayor de las ocasiones un producto de su época²⁸.

En el caso de la Grecia antigua —nos dirá Ortega— es la filosofía quien inventa el Conocimiento como un modo de pensar riguroso, con ello se descubre el pensamiento necesario o «necesitativo», de tal manera que la filosofía como pensar necesario era *el* Conocimiento, *el* Saber, y el modo de pensar sobre los asuntos del Universo es *el* Filósofo. Por tanto, las ciencias²⁹ nacieron como una particularización de los temas filosóficos; pero su método no dejaba de ser el mismo

²⁸ Y en ello radica la importancia de exponer —en el presente ensayo— el contexto previo al pensamiento de Leibniz y después colocar su biografía intelectual. Dicha idea claramente nos indica que un pensamiento no nace de la nada, es más, cualquier *modo de pensar* es siempre la respuesta a las preguntas anteriormente planteadas, a saber, ¿Qué es filosofía? Y ¿Por qué se filosofa?

²⁹ Tengamos muy en cuenta que para este estudio, como para Aristóteles y Descartes, entendemos que *ciencia* es exclusivamente la teoría o las teorías deductivas (Ortega, 1979: 231).

que el de la filosofía, solo que en dichas particularizaciones se modifico parcialmente de acuerdo a su asunto particular; y para afianzar su idea Ortega nos dice:

Es preciso que los hombres de ciencia actuales se traguen, *velis nolis* y de una vez para siempre, el hecho de que el «rigor» de la ciencia de Euclides no fue sino el «rigor» cultivado en las escuelas socráticas, especialmente en la Academia de Platón (Ortega, 1979: 23).

Sin embargo, en los siglos XVI y XVII se dio un desmedido y favorable desarrollo tanto en la Mecánica como en la Astronomía, el cual pone en serios problemas a la filosofía haciendo que ésta deje de ser *el Saber* y *el Conocimiento*, para volcarse simplemente en *un saber* y *un conocimiento* frente a otros. Dichos acontecimientos ponen en evidencia que la filosofía no ha evolucionado en su modo pensar, a diferencia de las matemáticas las cuales han ido modificando el suyo.

Con esto, ya no será sólo la filosofía la que se enfrenta al Ser sino que las otras ciencias se convierten en maneras de enfrentarse al Ser. Por tanto, la filosofía no se sentirá mas que otra ciencia, sólo que con un método más torpe, lo cual, la orillara a imitar a otras ciencias. Por ello no podrá ya mirar frente a lo real y ordinario, sino que tendrá que mirar el método exacto de las ciencias; de ahí que Ortega nos diga: la filosofía moderna tiene una mirada doble; por eso la filosofía moderna es bizca (Ortega, 1979: 24).

Como ejemplo en la historia de la filosofía tenemos que mientras Descartes y Leibniz se orientan en la matemática pura, puesto que no existe aún una física consolidada —la cual ellos contribuyeron a crear—, la generación de Kant bizquea hacia la física, lo que la lleva a constituirse como una *regina scientiarum*, pero recordemos que ya en la época de Kant se habla de una física como la de Newton (Ortega, 1979: 25).

Respecto a ello Ortega nos dice que la filosofía se ve en la necesidad de reconquistar el terreno que ha perdido, y para ello será necesario que ésta se haga conciente de que es distinta de las otras ciencias por su modo de pensar, el cual es conocimiento, y también por el *carácter de su problemática* (Ortega, 1979: 35-36).

Después de ello Ortega se ocupa de analizar el algebra en cuanto a «modo de pensar» y nos resume dicho progreso en tres puntos:

- 1.- El algebra hace ver que el número consiste en puras relaciones.

2.- El número aparece en ésta sustituido por su definición, lo cual quiere decir que es una cadena de definiciones, por tanto, es pura deducción.

3.- Obliga a no interpretar el término sino en los términos de su definición; en el algebra, la aritmética tiende a convertirse en la lógica del número³⁰ (Ortega, 1979: 52).

Abordando ya en lo lógico como un «modo de pensar», tenemos que para Ortega: Lógico es un «modo de pensar» en que se atiende exclusivamente a las puras relaciones existentes entre los conceptos como tales conceptos; pero a la vez pretendiendo que lo válido para estos conceptos valga también para las cosas concebidas (Ortega, 1979: 57); se entiende también como *pensar lógico* aquel que nos ayuda a encontrar un *pensar exacto*, el cual nos es de gran interés, puesto que cuando se descubre un pensamiento caracterizado por lo exacto, es cuando nace el conocimiento.

En el modo de pensar exacto según la tradición aristotélico-euclidiana, la formulación del concepto, el cual no es más que la definición, consiste principalmente en precisar las partes de una intuición como tal. Es por ello que el definir es descomponer —que ya en tiempos de Aristóteles se llamaba *análisis*—, es decir, reducción de un compuesto a sus simples, o bien, de un todo en sus partes (Ortega, 1979: 71-72). Dicha manera de pensar es reducir lo compuesto a lo simple, lo concreto a lo abstracto, esto se llama deducción, y no es un pensar intuitivo, es más bien, un pensar analítico que en otras palabras se trata de un pensar intraconceptual.

Ahora bien, veamos que este *modo de pensar* es el de Euclides, que pertenece a una ciencia exacta; nótese también que en esencia es el mismo *modo* que ha prevalecido en la historia del pensamiento filosófico, a saber, desde Aristóteles hasta Descartes, sólo que con la reserva que las matemáticas han sido distintas. Dicha similitud se explica en razón de que la matemática aprende lo fundamental de su *modo de pensar* principalmente del filosófico. Agreguemos ahora que en el *modo de pensar* precartesiano, o bien, euclideo-aristotélico-escolástico tenemos dos clases de verdad, a saber, la probada o racional y la evidencial que es el fundamento de la probada, por ello, es más verdad (Ortega, 1979: 91).

³⁰ Formulaciones matemáticas que se deben a Vieta (1540-1603) nos dice Ortega, en las cuales encontramos ya gran parte de lo que serían las matemáticas posteriores al mismo, señalando a Vieta como el padre del álgebra moderna.

Lo más importante de éste modo de pensar —el tradicional— consiste principalmente en partir de las cosas sensibles, para extraer de ellas, por medio de la abstracción, conceptos. Es también un modo de pensar que insiste mucho en la prueba. Pero la modernidad invierte este modo de pensar tradicional, pues para Descartes el pensar analógico es auténticamente lógico y exacto; lo que la modernidad reclama al modo de pensar aristotélico-escolástico es que no pueden *pensar exacto*, es decir, que eran incapaces de construir una verdadera teoría deductiva fuera de la lógica, ello porque eran empiristas; y agrega también Ortega que en los albores del siglo xx los pensadores se han olvidado de que la corriente filosófica que va de Descartes-Leibniz-Kant, ha sido en la historia del pensamiento un combate en contra del empirismo, al cual los modernos veían como un efectivo método³¹, por ello dice Ortega que es un pensar con los pies (Ortega, 1979: 148, 152).

En el método moderno, la definición de una cosa es lo último a que se llega en el proceso cognoscitivo. En Aristóteles y los escolásticos es por donde hay que comenzar. No es extraño que al moderno le parezca que tienen estos la cabeza en los pies. La definición es para la escolástica principio, como los axiomas. Nunca, ni Aristóteles ni ésta, han sabido discriminar la función de los axiomas frente a la de las definiciones. Se les confunde en cuanto principios, no obstante la patente diferencia de su aspecto verbal mismo. (Ortega, 1979: 153)

Siguiendo en su comparación entre el modo de pensar *aristotélico-escolástico* y el *cartesiano* o moderno, Ortega señala que nunca en la filosofía se ha dado tanta importancia a la experiencia como sucedió en la época del método aristotélico-escolástico; nuestro autor nos dice que incluso si exageramos un poco nos encontraremos con que si Descartes y Leibniz tenían algún problema recurrente con alguna noción de la filosofía, ésta era la *experiencia* puesto que ambos filósofos no sabían qué papel encomendarle dentro de la constitución del saber exacto (Ortega, 1979: 159).

Ortega también encuentra que Aristóteles comete un par de errores, los cuales —según Ortega— le hacen perder la diferencia entre el campo de lo *Real* y lo *Lógico*; en primer lugar, el aristotelismo como primer principio hace la afirmación de que en los sentidos se hace presente el Ser, y en segundo lugar, el suponer que

³¹ Ortega lo señala así: El empirismo o experiencia es, pues, un efectivo «andar y ver» como método, un pensar con los pies, que es lo que, según los modernos, hacían los escolásticos (Ortega, 1979: 152).

el primer principio es el de contradicción, el error radica en que en Aristóteles dicho principio presupone el principio de la presencia de lo *Real*, ahora bien, en Leibniz el principio de contradicción claro que puede servir como primer principio puesto que se refiere a él en un sentido lógico, sin embargo, en los escolásticos no es así porque la manera en que se refieren a éste es en el sentido ontológico.

Aclaremos que la manera en que se retoma a Descartes es sólo en cuestión de su *modo de pensar exacto*, lo que claramente nos indica que no abordamos con ello en su *Discurso del método*, cuestión que se explica en virtud de que lo que se quiere hacer explícito con el término *modo de pensar* es precisamente su efectivo comportamiento en la práctica de sus creaciones físico-matemáticas,³² puesto que nunca hemos de negar que es Descartes *el hombre del método*, y su *modo de pensar* consiste en que parte ya de una idea de lo que es el *conocer mismo* muy distinta a la tradicional.

A Descartes se le reconoce que con él —dirá Ortega— hay un renacer de la filosofía, y ello nos hace patente que el filosofar era para Descartes una necesidad vital, puesto que se da cuenta de que las filosofías anteriores simple y sencillamente parecen no filosofar. El resultado de tales observaciones le condujeron a encontrar en su principio su *modo de pensar*, ya que al darse cuenta de la falta de filosofar Descartes principia por dudar de todo el saber humano y, cuando se principia así se es de verdad filósofo —nos dice Ortega—; Descartes tiene como principio el dudar de todos los principios lo que claramente implica el tener a la duda como su único y suficiente principio.

Pero para Ortega los modos de pensar que hemos expuesto hasta ahora no son todos en la historia del pensamiento, son sólo los de mayor importancia en la historia del pensamiento, ya que éstos representan una coyuntura histórica que bien vale la pena ahondar en sus características. Para el filósofo del escorial hay en la historia de las civilizaciones un modo de pensar que le es particular a cada una, por ejemplo:

Los sueños son el «modo de pensar» metafísico de los primitivos. Pues conviene recordar que antes que del «modo de pensar» perceptivo-conceptual que hizo posible a la filosofía, usaron los hombres de otros muy distintos durante centenas de miles de años. Antes, en efecto, predominó en la Humanidad el «modo de pensar» emotivo-

³² De tal manera que Descartes nos aparece como un continuador de Vieta y un predecesor de Leibniz.

imaginista o mitológico, y aún antes, decenas de milenios antes, el «modo de pensar» visionario (Ortega, 1979: 289).

Con esto Ortega esta recalcando cómo es que las creencias de un pensar primitivo precedieron a las ideas filosóficas por excelencia; haciendo un particular hincapié en señalar que es la crisis de las creencias del pensar mítico y la necesidad de rellenar el hueco que este dejaba, lo que realmente origino el pensar filosófico. De tal manera que Ortega justifica con ello el porqué explicar la historia de los «modos de pensar» desde un punto de vista filosófico, pero siempre teniendo la reserva de tomar sólo atención en el modo de pensar. Podemos decir que dicha historia es una historia de los *estilos filosóficos*, sin embargo, es probable que con dicho término se le de muy poca importancia al problema que representa una metodología distinta en cada filósofo.

Como vimos, dicha importancia y repercusiones se hacen explicitas en ejemplos como el que usamos de “los errores Aristóteles”; pues, notamos que el simple hecho de partir del mismo principio no hará que ambos pensamientos sean igualmente correctos, es necesario acudir con la mayor objetividad a ver qué o cuáles ramas de la filosofía se encuentran como rectoras del *modo de pensar* en cuestión. En el caso de Aristóteles nos dimos cuenta de que era la ontología, lo cual hacia que cualquier principio que se enunciara, refiriera especialmente al campo de lo *Real*, por tanto, el principio en cuestión resultaba insuficiente como *principio absoluto*. Ahora bien, en el caso de Leibniz vemos que se refiere a un campo estrictamente Lógico cuando nos habla de principios,³³ por eso se encuentra en lo correcto, sin embargo, sería cuestión interesante ver si es que dicho principio funciona como *absoluto* en algunas otras ramas de la filosofía. Dicha cuestión es de mínima importancia para nuestra investigación porque tenemos en cuenta que la Lógica como tal, es un lenguaje o instrumento por medio del cual los filósofos comunican ideas y argumentos, haciendo una reflexión sobre los temas filosóficos por excelencia.

³³ Al menos, en lo referente a la investigación que hace Ortega con respecto a Leibniz, porque como lo mencionábamos en nuestro capítulo anterior, Leibniz no sólo se ocupó de los problemas de la reflexión desde un punto de vista lógico, éste usó distintos puntos de vista, los cuales representaron distintas visiones en una sola filosofía, sin embargo, entendemos que por el desarrollo de la obra de Ortega éste se refiere al aspecto lógico de Leibniz en dicho ejemplo.

2. 4

El modo de pensar de Gottfried Wilhelm Leibniz.

Ya explorado el término *modo de pensar* y además, entendido la tesis principal de Ortega en *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* es el momento adecuado de exponer el «modo de pensar» de Leibniz, con la finalidad de enlazar entre nuestro primer capítulo y este segundo, hagamos con ello una comparación entre la exposición de su biografía intelectual y su *modo de pensar*; lo primero, es ya camino andado en el capítulo primero, mientras que lo segundo es ahora el momento de hacerlo.

Tenemos ya bien claro que el definir un *modo de pensar* no es tarea fácil ya que la mayoría de los filósofos no han sido del todo claros con su «modo de pensar»; sin embargo, en el caso de Leibniz la cuestión no es tan difícil, puesto que podemos partir, en primer lugar, definiendo lo que entiende Leibniz por *pensar*, y ello es precisamente *probar*; una vez entendido que para Leibniz el pensar es probar, sabemos que su modo de proceder en la filosofía consiste fundamentalmente en probar una u otra afirmación por medio de los principios que o bien, formula o articula de manera adecuada para su teoría lógico-filosófica, a pesar de lo simple que puede parecer la respuesta, es necesario recordar que la época en la cual Leibniz desarrolló gran parte de su pensamiento, era una época en la que se daba mayor importancia al carácter científico de la actividad intelectual, favoreciendo un pensamiento lógicamente estructurado como el de Leibniz; otro factor que hace que el «modo de pensar» de Leibniz consista en la prueba, es la formación e intereses científicos de nuestro filósofo, de tal modo que sería completamente absurdo reclamar a Leibniz por tener como principal fundamento metodológico la máxima de *pensar es probar*, si es que nosotros no conocemos el contexto científico y filosófico en el cual se desarrolló.³⁴

Recordemos entonces que el pensamiento de Leibniz corresponde a lo que bien se puede considerar la primera etapa en el desarrollo de la Física, puesto que su filosofía no se orienta en la Física, mucho menos encuentra fundamento en ella o algún objeto de estudio; sin embargo, sucede porque junto con Newton —y a pesar de la disputa que ambos protagonizaron— se les puede considerar como los

³⁴ Cuestión que abordamos en las dos primeras secciones de nuestro capítulo 1.

creadores de la Física,³⁵ con ello se hace presente en la actualidad que Leibniz es el filósofo de quien encontramos el mayor número de tesis vigentes en la época de Ortega (Ortega, 1979: 43), aunque hay indicios para afirmar lo mismo en los inicios del siglo XXI, sería una irresponsabilidad hacerlo, porque de mediados del siglo XX a inicios del XXI hemos sido testigos de grandes cambios en la física como en la ciencia.

Podemos decir que es en lo referente a lo lógico en donde se origina el «modo de pensar» de Leibniz, sostenemos dicha afirmación en virtud de que es principalmente el ámbito lógico el que se mantiene a lo largo del *corpus* leibniziano, a partir de las afirmaciones lógicas, Leibniz construye sus teorías y formula sus tesis, al relacionar el carácter lógico del modo de pensar de Leibniz con su máxima de *pensar es probar*, tenemos una de las características fundamentales de dicho *modo de pensar* y Ortega lo señala de la siguiente manera:

Demostrar consiste, pues, en mostrar que lo nuevo es lo viejo, lo ya sabido; que hablar del triángulo es *lo mismo* que hablar de ángulos, y que, consecuentemente, la nueva proposición es una *tautología* de las anteriores o genéricas. La nueva proposición es verdadera *porque* dice lo mismo que las ya conocidas, porque tautologiza (Ortega, 1979: 78).

Este modo de pensar es un pensar reductivo de lo complejo a lo simple, en donde lo que se busca es lo *a priori*, de tal manera que sería adecuado que le llamemos un *pensar analítico*, y que por supuesto no es nada intuitivo, es pues, un modo de pensar en donde la *deducción* juega el papel más importante y central en la manera de proceder ante la filosofía.

A través de dicho método Leibniz se esfuerza a lo largo de todo su pensamiento para construir un fundamento a la idea que tenemos de lo que es verdad por «evidencia», con ello, Leibniz busca una y otra manera de comunicarnos sus demostraciones lógicas, intentando que nos percatemos de que la verdad de la que nos habla tiene un fundamento, pero dicho fundamento no es de orden *Real*, o que bien podamos partir de él en la ontología, sino que es un fundamento de carácter únicamente lógico, el cual, hace posible la demostración de uno y varios problemas

³⁵ Con respecto a la relación entre Leibniz y Newton ya hemos hablado un poco, sin embargo, es importante señalar que Ortega nos dice que todo Newton coincide con Leibniz, pero que aun así a Leibniz le sobra estatura y como muestra nos señala: “Recuérdese que el primer principio de la física actual no es ninguna de las *leges motus* de Newton, sino el principio de la acción mínima, que fue Leibniz el primero en contemplar y al que llamaba «principio de las vías brevísimas o de las formas óptimas» (Ortega, 1979: 43).

que se presentan al pensar lógico, pero es muy difícil —o bien, prácticamente imposible— que dicho orden trascienda en lo *Real*, pues, una cadena de afirmaciones debidamente estructuradas —en el sentido lógico del término— no harán real dicha proposición; y es precisamente sobre tal *modo de pensar* que se encuentra reflexionando Ortega al hablarnos del error de Aristóteles y los escolásticos³⁶.

El método leibniciano de proceder en la filosofía es muy distinto al cartesiano, sin embargo, es imprescindible aceptar que gracias a su *modo de pensar* es que los matemáticos de épocas posteriores han encontrado una manera muy formal de hablar en la matemática; de igual manera ocurre con la ciencia, ya que al plantear de manera formal el *modo de pensar analítico*, dentro del cual podemos conjuntar a ambos, están sembrando las bases del lenguaje científico, matemático y racional por excelencia de los años venideros a su época, con ello se dio un gran paso en la historia universal del pensamiento, generando nuevos conocimientos y resolviendo problemas anteriores; se entiende el interés de Ortega por tomar a dichos *modos de pensar* —aunado también el *euclideo-aristotélico-escolástico*— como los verdaderos paradigmas en el desarrollo humano. De igual manera se asoma ante nosotros la explicación del porqué tomar a Leibniz como un pretexto para hablar de los *modos de pensar* a lo largo de la historia, y ello es principalmente porque en el «modo de pensar» de Leibniz se conforman por completo las ideas que ya los modos de pensar anteriores venían planteando.

Desde este punto de vista metodológico, nos encontramos con un Leibniz que representa la punta del iceberg que nos aparece en cuanto nos preguntamos por los «modos de pensar», y especialmente por el *modo de pensar* que representa la última mitad del siglo XIX y la primera mitad del XX, a pesar de la distancia que los años marcaron desde que Leibniz procedió con su propio modo hasta dichos siglos. Claro que no hemos de pasar por alto que en ese periodo de tiempo hubo también modificaciones a su modo de pensar, y es de mucha importancia señalar que entre dichos modos de pensar encontramos el importantísimo proyecto que representa la obra de Kant.

Otro de los motivos que llevan a Ortega a abundar sobre las tesis leibnicianas es que el madrileño siente gran admiración por Leibniz, ello se corrobora cuando en

³⁶ Cuestión que ya hemos tratado en la sección anterior.

su discurso inaugural que antes mencionamos³⁷ hace una serie de halagos que parece necesario citemos aquí:

No era bueno que ésta Asociación [la Española para el Progreso de las Ciencias] dejase de consagrar alguna de sus manifestaciones al recuerdo de una de las mentes más poderosas con que ha sido regalado el destino europeo. Se ha dicho muchas veces, y no sin fundamento, que si Aristóteles fue el intelecto de más universal capacidad en el mundo antiguo, lo es Leibniz en el moderno. No hay disciplina entre las fundamentales del «globo intelectual» que Leibniz no haya poseído y, lo que es más sorprendente, en que no haya dejado huella creadora. Renueva la lógica en la forma más original, amplía fabulosamente los dominios de la matemática, reforma los principios de la física, fecunda la biología con nuevas hipótesis, depura la teoría jurídica, moderniza los estudios históricos, da a la lingüística nuevos horizontes proponiendo el gran tema de la gramática comparada. Sobre todo esto, construye uno de los doctrinales filosóficos más completos y más pulcros en su detalle (Ortega, 1979: 335-336).

Es con éstas palabras que Ortega señala el *modo de pensar leibniciano* como uno de los más importantes para Europa y también para la historia del pensamiento; se hace notar con ello que el pensamiento de Leibniz refleja lo que se convertiría en el destino de Europa, sin embargo, en dicho modo de pensar se reflejan también los términos y defectos de la cultura occidental. Pero no podemos negar que en la mente de Leibniz como en su *modo de pensar* encontramos una cualidad muy particular que le hace un filósofo grande: En ella convergen la herencia de la antigüedad clásica con la rehabilitación del pasado medieval y la más potente innovación de las ciencias que caracterizan la modernidad (Ortega, 1979: 337).

Por otro lado, tenemos que también en el *modo de pensar leibniciano* encontramos un intento de conciliar entre fe y razón, es decir, entre el pensar religioso y el racional, para Ortega dicha cualidad es de llamar la atención en las generaciones nacidas en torno a 1626 y 1641, dentro de las cuales se encuentra Leibniz, Malebranche, Newton (por citar algunos); sin embargo, hemos de reconocer que tal cualidad no le es única a dichas generaciones, sólo basta con echar un vistazo a la historia del pensamiento y nos daremos cuenta de que éstos pensadores —y en particular Leibniz— no son descubridores de la panacea universal, ni mucho menos inventan desde cero o descubren todas aquellas proposiciones que a su pensamiento hicieron grandes.

³⁷ A saber, en la nota 1 del presente capítulo.

Claro que no se les resta mérito al decirlo, al contrario se refuerza la idea de que ninguna teoría, idea o pensamiento surge de la nada, en el caso de Leibniz tenemos que la grandeza de su *modo de pensar* consiste en la exactitud quirúrgica para hacer converger las tradiciones antiguas y proyectarlas en lo que después de su época sería la ciencia moderna; y éste es el motivo que exigía a los viejos manuales de filosofía a calificar la doctrina filosófica de Leibniz como un «eclecticismo», pero decir de una filosofía que es ecléctica, equivale —para Ortega— a decir que no es una filosofía, ahora bien, decirlo de la doctrina de Leibniz es ser lo más infiel a su pensamiento.

Leibniz no fue un ecléctico, sino todo lo contrario, un genial integrador, es decir, una mente que acierta a transformar lo múltiple y de apariencia divergente en auténtica unidad. [Agrega Ortega] El error que implica esa calificación de «eclecticismo» proviene de atribuir la gran empresa de unificación teórica que Leibniz ejecutó a una propensión personal que le llevaba más a afirmar que a negar, más a la conciliación que a la polémica (Ortega, 1979: 338).

Y si recordamos un poco lo que ya hemos mencionado en nuestro capítulo anterior —especialmente en las dos primeras secciones— en donde señalábamos la cualidad que tiene el «modo de pensar leibniziano» de integrar y conciliar entre pensamientos distintos, nos explicaremos la incesante búsqueda que tiene Leibniz de una lengua universal. De ello podemos nosotros rescatar que el *modo de pensar leibniziano* se caracteriza principalmente, por ser el único en la historia del pensamiento que tiene como eje rector la integración de distintas tradiciones, *modos de pensar* y concepciones del mundo en la historia de su desarrollo mismo.

Otra de las cualidades que Ortega encuentra en Leibniz es que su *modo de pensar* le permite ser el primero en darse cuenta de manera clara que el hombre no está en la realidad de un modo directo, o bien, inmediato, como lo es el caso de una piedra por ejemplo. Lo que señala Leibniz es que nuestro *estar* en la realidad consiste principalmente en un *estar* siempre llegando a ella desde fuera, es decir, desde las posibilidades (Ortega, 1979: 341). Con respecto a lo de las posibilidades Ortega subraya un par de cosas: en primer lugar, lo posible incluye todo ser, ya que el ser real es uno de los posibles; en segundo lugar, —dice Ortega— estando lo posible, diríamos, hecho de no-contradicción y, por tanto, de identidad su estructura coincide con la estructura de los conceptos o, lo que es igual, que el ser es íntegramente lógico, coincidente en sus leyes constitutivas con las leyes del pensar,

que se deja, por tanto, penetrar totalmente por éste, en suma, que el ser es radicalmente inteligible (Ortega, 1979: 343). Con ello nos damos cuenta de que a Leibniz bien lo podemos ver como aquel que ha llevado a su forma más extrema el racionalismo, y que en la cuestión metodológica lo que han hecho los racionalistas posteriores, no es más que seguir sus pasos, tanto para tratar cuestiones de la metafísica, como para hablar del concepto y sus relaciones lógicas y ontológicas. Nuevamente el *modo de pensar leibniziano* queda reafirmado como uno de los pilares principales del desarrollo del pensamiento de los últimos tres siglos.

Ahora bien, para consolidar correctamente la relación entre el término *es*, que refiere un estado individual y el *modo de pensar* de Leibniz, Ortega nos resume en pocas líneas a qué es a lo que se refiere cuando habla de dicha cualidad en Leibniz:

Una proposición es falsa merced a su simple forma cuando enuncia una contradicción. La contradicción es la falsedad, porque aniquila el sentido de la proposición, hace que ésta no diga nada. La forma de la proposición verdadera será, pues, la forma capaz de expresar que excluye la contradicción. Esta es la forma de proposición idéntica: A es A. en ella el predicado aparece de modo patente como incluido en el sujeto, o dicho de otro modo, que no hay en el predicado sino lo que ya había en el sujeto. Esto es lo que enuncia el término *es*, en su puro valor de copula, por tanto, en su estricto significado lógico: significa *ser* en el sentido de in-ser, *inesse*, inclusión, «estar en» —un concepto en otro. Las identidades son las verdades prototípicas o, como Leibniz las llama, las *vérites premières*. No hay verdades evidentes porque nada es sin razón. Toda verdad tiene que ser probada (Ortega, 1979: 342).

Notamos que para Ortega, hay una manera congruente de enlazar entre el sistema lógico, el metafísico y el *modo de pensar* de Leibniz, y todo ello por medio de lo *posible*, recordemos también que en cuanto a lo metafísico se refiere, ya hemos hablado de dicho concepto, además de que ya ahondamos en ello³⁸, ahora tenemos lo que constituye su parte lógica dentro del pensamiento de Leibniz. Ambos aspectos de los *posibles* los podemos expresar diciendo, en primer lugar, que los *posibles* consisten en no implicar contradicción alguna, es decir, no ser imposibles, con ello se cumple con su aspecto lógico; pero, en segundo lugar, tenemos que *posibilidad* significa también, posibilidad de «existir real», y con ello tenemos la parte ontológica para completar el cuadro completo que hemos mencionado.

³⁸ Específicamente en la sección 3 de nuestro capítulo anterior.

Por los *posibles*, Leibniz entenderá que son esencias, y como tales conforman el mundo, porque para Leibniz el mundo es un agregado de esencias, sin embargo, Ortega estará en desacuerdo argumentando que:

La idea de mundo es la menos refinada de Leibniz, porque una mayor reflexión haría ver que el mundo no resulta de la agregación de sus partes, sino que, inversamente, para que una cosa sea, es menester que haya previamente un mundo en orden al cual la cosa es (Ortega, 1979: 352).

En el *modo de pensar leibniziano* se busca la razón o fundamento, de aquello que se presenta sin un fundamento o una razón; por tanto, decimos que el principio de razón suficiente en Leibniz se refiere principalmente al conocimiento de lo «real», dicha operación se prolonga de tal manera que se convierte en una cadena de causas y consecuencias, las cuales nos han de llevar a una causa que por definición sea necesaria y no contingente; sin embargo, es aquí en donde el pensamiento de nuestro Leibniz se torna a un campo teórico en donde se refiere principalmente a lo divino, ya en nuestro capítulo anterior mencionábamos que esta cualidad, es una de las características más del *modo de pensar* de Leibniz; entonces, si buscamos que un principio —en el sentido de *principio absoluto*— sea necesario y no contingente sólo encontraremos en el pensamiento de Leibniz que ese principio será Dios. Y es tal la importancia de éste principio en el pensamiento de Leibniz que para él lo necesario será Dios y no precisamente su acto creador (Ortega, 1979: 365).

Todo parece indicar que para Ortega no es una cualidad favorable del «modo de pensar» de Leibniz el recurrir a lo divino. Después de haber argumentado y reflexionado en favor de una integración completa entre las distintas tradiciones filosóficas y *modos de pensar*, aunado a ello la búsqueda de una convivencia y organización concreta y armoniosa de las distintas ramas del conocimiento que son características únicas y fundamentales del pensamiento de Leibniz.

2.5

El lenguaje de Ortega y Gasset en su investigación filosófica.

Hablar sobre el lenguaje que utiliza Ortega y Gasset será la labor de nuestra presente sección, sin embargo, a manera de aclaración es importante señalar que, en primer lugar, hablaremos sobre el lenguaje de Ortega en una manera general; y en segundo lugar, abordaremos el lenguaje que el madrileño ocupa en su exposición de Leibniz, con el fin de darnos cuenta de el cambio que se da en *La idea de principio en Leibniz*, puesto que como hemos venido recalcando, dicha obra se puede considerar —sólo por el rigor y técnica mostrados— como una obra aparte en el *corpus* orteguiano, de tal modo que la explicación que tengamos sobre el lenguaje general de Ortega nos ayudará a rastrear los principios de ese rigor y técnica depurados que se presentan en *La idea de principio en Leibniz*.

Para Ortega como para sus colegas de la generación de 1914, quienes vivieron el drama del cambio de siglo y el convulsivo mundo naciente con el siglo XX, la palabra «ensayo» en términos literarios significo por completo una forma de vida y con ello, una forma de escritura. Ésta es la razón principal que explica el porqué Ortega mantiene desde la juventud la tesis que dice *la vida es un genero literario* (Molinuevo, 2002: 13,15), es decir, —en palabras de Molinuevo— es una cuestión de estilo. En el caso de Ortega, del estilo de Renan retoma que la filosofía es la buena literatura, con ello, las mejores ideas son las metáforas; y esto le sirve a Ortega para formular su tesis en la que se defiende a la metáfora como un modo de conocer y de ser, puesto que ésta llega a donde la ciencia no puede llegar, además de que permite el paréntesis de un modo de existencia virtual distinta a la cotidiana, se convierte en un recreo... una aventura.

En correspondencia con dicha tesis, Ortega hace suyo el estilo de Cervantes y así es como interpreta en esencia lo que en su época llamo *el pathos del Sur*³⁹. Éste constituye una cultura que se complementa con el *pathos* del Norte, cada uno por su lado son una concepción completa del mundo, una forma de ver los problemas y de afrontarlos desde la filosofía. Ortega ha optado por el *pathos* del Sur, porque se da cuenta de que en su circunstancia intelectual, y la Europa en que le ha tocado vivir, las ciencias limitan los aspectos de la vida, es decir, objetivan la vida desde fuera,

³⁹ El *pathos* del Norte y el *pathos* del Sur son para Ortega los modos literarios, o estilos clásicos de Europa, el del Norte tiene como rasgo característico lo «trascendente», mientras que el del Sur es el «materialismo» (Molinuevo, 2002: 59).

sólo como un tema de estudio y nada más, dejando de lado el aspecto vivencial que también debe ser expresado.

Contrario a ello está el Arte, la cual es para Ortega el punto de vista de la totalidad puesto que es una la visión estética de lo verosímil, y es precisamente ahí en donde se intenta expresar la totalidad de relaciones en que consiste lo real y además se encuentran visibles en cada individuo, y como bien lo explica Molinuevo:

Esta totalidad nunca está dada realmente y su expresión es una ficción, algo ideal, que intenta expresar relaciones, conexiones, en la diferencia, mediante un proceso de destruir lo real (desrealización) y de construcción, de plasmación de lo ideal (idealización). El ejemplo más acabado de este idealismo estético es la metáfora, que para Ortega es un modo de ser y de conocer, un modo de fusión sin confundir ni confundir las cosas (Molinuevo, 2002: 62).

Siendo que para Ortega el modo de expresión más adecuado es la metáfora, es de esperarse que en su pensamiento el uso del “concepto” no sea la cuestión central en sus obras, ello es cierto, sin embargo, para el madrileño, no se llega a la definición solo por medio del concepto —como lo es en la mayor parte de la tradición filosófica; sino que es necesaria también la metáfora, es decir, no sólo mediante la claridad y la distinción se llega a definir las cosas, sino que es necesario también el descubrir sus afinidades secretas, escudriñar en lo más profundo de la cosa que se está definiendo, para así encontrar la mejor manera de expresarle, para ello es necesaria la metáfora dentro de la labor filosófica (Molinuevo, 2002: 66,67).

Con esto no se niega por completo la labor del concepto, más bien se delimitan sus funciones dentro de la reflexión, es por eso que el papel que juega el concepto dentro de dicho modo de pensar es justamente el de establecer los límites, puesto que éste hace que las cosas se respeten entre sí y se unan sin llegar a una invasión, lo que busca es que convivan de manera tal que se concatenen entre sí para formular teorías (Ortega, 1983a: 351,352). Las metáforas se ven como el medio de acceder a las cosas más allá del concepto y al mismo tiempo acercarnos a eso inefable que es la vida; y es precisamente esa inefabilidad la que hace que Ortega piense que la vida tiene una *existencia metafórica* (Molinuevo, 2002: 95).

No solo se necesitan las metáforas para dar nombre a lo nuevo, sino también para pensarlo. Normalmente se utiliza la metáfora como una forma de expresión, pero lo que Ortega intenta hacer comprensible es que es una forma de intelección. Se trata de expresar lo nuevo por el nombre viejo y de comprender lo nuevo a través de lo ya conocido. La metáfora es la percepción de la secreta identidad de las cosas en la

diferencia de la individualidad de éstas. La metáfora es también [...] el órgano general del arte y también el modo de llegar a la existencia sin objetivarla. Pero la metáfora es, además de un modo de conocer, un modo de ser: la existencia metafórica, y a ello apuntará su concepción de la vida como un teatro, la metáfora existencial. [...] Y también aparece en el artista político, toda vez que la «estética es una cuestión política». De modo que «he aquí que el edificio integro del universo y de la vida viene a descansar sobre el menudo cuerpo aéreo de una metáfora»⁴⁰ (Molinuevo, 2002: 129).

La metáfora y el concepto están siempre trabajando unidos, con la única finalidad de hacer posible la intelección del objeto y el sujeto, de lo real. Por un lado, esta el concepto que delimita y traza la frontera de aquello que es inteligible al lenguaje correcto del pensador, sin embargo, por el otro lado y complementándose con el concepto en favor de la intelección, se encuentra la metáfora, la cual hace posible e inteligible lo que al lenguaje del pensador es inefable. Por tanto, podemos asegurar que para Ortega nunca es posible la intelección si es que no hay un equilibrio y colaboración de ambas formas de expresión. De este modo es posible entender que en un solo *modo de pensar*, a saber, el de Ortega y Gasset convivan — en la totalidad de su obra— temas tan variados y dispersos que hacen pensar al lector que se trata de un trabajo tomado a la ligera, faltarle seriedad y se le adjective de pseudo filosófico.

Sin embargo, para explicar la multiplicidad de temas que se encuentran en toda la obra, además de la construcción y enriquecimiento de las tesis de juventud, es necesario recurrir a dos factores, los cuales son fundamentales en el pensamiento de Ortega; el primero, el *modo de pensar* en Ortega y Gasset siempre es un mismo modo de proceder, fundado en la premisa principal de que la claridad ha de ser la guía a seguir en la filosofía, en la búsqueda de la perfecta comunión entre la vida y la razón, es decir, la *razón vital*; el segundo, tener siempre presente que el concepto no solo juega un papel dentro de todo pensamiento, sino que el papel que éste juega es de suma importancia, trazando los límites de la reflexión a través de la claridad, la cual será la firma del filósofo. Es precisamente ésta cualidad la que hace que Ortega este de acuerdo en llamar «término» al concepto, puesto que es un pensamiento que acota de manera definitiva y exacta (Ortega, 1979: 66).

Podemos decir que el pensamiento orteguiano se explica en cierto modo desde un punto de vista dialéctico, en donde se busca la propia identidad de la

⁴⁰ Tomado de (Ortega, 1983b: 396,397)

metáfora como del concepto precisamente en las diferencias que ellas puedan presentar, haciendo de la intelección algo no solo inteligible, sino también vivencial, de ésta manera se afirma que la metáfora no es sólo un simple recurso literario, sino que también constituye al pensador, al escritor, al individuo. Es un recurso vivencial. De modo que lo que se va construyendo poco a poco es un lenguaje de terminología poética entendida como una teoría del nombrar (Molinuevo, 2002: 240-241); Ortega lo señala diciéndonos que “Toda lengua es metáfora, o dicho en mejor forma: toda lengua esta en conjunto proceso de metaforización (Ortega, 1979: 285).”

CAPÍTULO 3

BERTRAND RUSSELL

3.1

Bertrand Russell y la filosofía de su época.

Filósofo de gran importancia y suma claridad en su expresarse, Bertrand Russell es uno más de los pensadores que han logrado consolidar su pensamiento como un punto de partida fundamental para el estudio de la filosofía del siglo xx. Al igual que Ortega y Gasset, Russell nació en el siglo xix, a saber, en el año de 1873.

Russell no fue indiferente a los problemas de su época, participó activamente dentro de la política en su vida, pero a diferencia de la gran mayoría de los filósofos de éstas generaciones, nuestro pensador se ocupó de problemas que no representaban una necesidad primordial de su época. Su mayor preocupación fue siempre estudiar la filosofía de lógica y la filosofía de las matemáticas, siendo en éstas ramas del discurso filosófico en donde la huella que deja Russell es prácticamente imprescindible.

El mundo parecía esperanzador y solidó; estábamos todos convencidos de que el progreso del siglo xix continuaría y de que nosotros seríamos capaces de aportar algo valioso. Debe ser difícil imaginar la felicidad de aquellos días para quienes han sido jóvenes después de 1914 (Russell, 1999: 51).

Sus declinaciones filosóficas le exigieron siempre tener una preocupación que a lo largo de toda su vida le acompañó: el encontrarse siempre en un estado de ansiedad que le obliga a preguntarse seriamente por cuánto es aquello que puede decirse que conocemos, y con que grado de certeza o, en su caso, de duda.

Por otro lado, su interés por el estudio de la filosofía se debe principalmente a dos factores, como él mismo nos explica en su obra *La evolución de mi pensamiento filosófico*:

Por una parte, me sentía ansioso por descubrir si la filosofía podía procurar una defensa, por vaga que fuese, de cualquier cosa que pudiéramos llamar ciencia religiosa; por otra parte, quería persuadirme de que algo podía ser conocido, al menos en matemática pura, si no en otro campo (Russell, 1976: 9).

Como punto de partida, estos factores le han llevado muy lejos en la historia del pensamiento, con respecto al primer fundamento, es sabido que conforme pasaron los años Russell se desechó de la creencia de Dios, a pesar de que su

familia se declaraba católica.⁴¹ Pero en lo que toca al tema de las matemáticas, Russell logró colocarse como uno de los principales filósofos de las matemáticas del siglo XX.

En el presente ensayo trabajaremos con el Russell que aún no tenía conocimiento de la obra de Peano⁴², es decir, previo a 1900, nos limitamos a su obra *Exposición crítica de la filosofía de Leibniz* por los motivos que a nuestra investigación convienen, pues, para comparar su método de trabajo en la filosofía su encuentro con Peano no representa alteración grave que se pueda considerar, sin embargo, no por ello es menos importante la reacción que tuvo su encuentro, sabemos que gracias a dicho encuentro, la obra de Russell se vio dividida en lo referente a las matemáticas y la aritmética, gracias a la obra de Peano, Russell pudo desarrollar una nueva técnica y filosofía en las matemáticas. Por otro lado, su metodología filosófica fundada en el *análisis* se mantuvo prácticamente intacta a lo largo de toda su vida, es por ello que lo que vamos a examinar en su *Exposición crítica* no necesita de la parte matemática.

Elaborar una biografía intelectual de un pensador como Russell representa una ardua labor, pero no imposible, desafortunadamente dicha tarea ocupa demasiado espacio en un ensayo como éste, atendiendo a tales problemas señalaremos los momentos más importantes de su vida intelectual y como bien señala Alan Wood:

Todo informe completo acerca de la obra de Russell escrito por una sola mano debe basarse en cierta medida sobre el conocimiento por descripción, tanto como sobre el conocimiento directo. Y es deber de quienquiera que escriba sobre Russell ser explícito acerca de los límites que da al alcance de su investigación, a fin de que sus propias limitaciones no puedan ser tomadas por limitaciones de su tema, y dejar claro cuánto trabajo queda para otros en el mismo campo (Russell, 1976: 271).

Como Russell nos señala, de 1910 a 1914 se ocupó de problemas referentes al mundo físico, teniendo como búsqueda fundamental el cómo podemos llegar a conocerlo. Además se ocupó de la relación entre la percepción y el mundo físico,

⁴¹ Aquí hacemos referencia a la persona con la que creció y forjó su carácter, pues, su madre murió cuando él tenía dos años y su padre un año después, y su abuelo Lord John Russell en 1878, por tanto, su familia más cercana es su hermano y su abuela paterna Lady Amberley, de quien se puede decir que a pesar de que influyó de manera directa en su educación, ya en su adolescencia tuvo diferencias importantes en su forma de pensar (Russell, 1999: 45).

⁴² Russell conoció a Peano en el año de 1900 en el marco del Congreso Internacional de Filosofía celebrado en París (Russell, 1976: 66).

problema que vemos le ocupó hasta el último día de su carrera intelectual. Ya para el año de 1917 se encontró con otro problema que marcó su pensamiento, a saber, la relación entre el lenguaje y los hechos, el cual para Russell tenía dos aspectos, uno referente al vocabulario, y el otro, a la sintaxis (Russell, 1976: 12).

En su obra se adjudicó —como Leibniz— la responsabilidad de encontrar los principios rectores de la ciencia, específicamente, pretendió encontrar un principio distinto al de la inducción en la ciencia, con sus escritos intentó marcar el camino a seguir, sin embargo, es un problema de difícil o, tal vez, de imposible solución. En su búsqueda se encontró con el *análisis* que para él constituyó el único medio para el progreso del pensamiento humano. Su búsqueda a partir de las matemáticas correspondía claramente con que, al encontrar unas matemáticas perfeccionadas que no dieran lugar a duda alguna, era posible extender su certeza a las demás ciencias y campos del saber.

Por la naturaleza de sus obras y además por su formación, los problemas a los que se enfrentaba Russell eran de índole matemática y también filosófica, es importante mencionar que los problemas matemáticos se acentuaron con la publicación de *Los principios de la matemática* del año 1902, y *Principia Mathematica* de los cuales se sabe que el tercer volumen fue publicado hasta 1913, sin embargo ya en 1910 la obra se hallaba completa; dicha obra fue elaborada en coautoría con Whitehead, en donde Russell se ocupará de los problemas filosóficos mientras Whitehead lo hacía de los matemáticos (Russell, 1976: 75).

Ya en estos años Russell había elaborado la mayor parte de sus obras por las cuales fuera reconocido en la actualidad como un pensador de grandes alcances. Los años de 1903 y 1904 estuvieron prácticamente dedicados al tema de las paradojas que se le presentaron en 1901. El año de 1905 fue cuando publicó su valiosísimo trabajo *On denoting* donde se establece su teoría de las descripciones, trabajo que en la actualidad se ha considerado como su mayor contribución a la Lógica como a la filosofía del Lenguaje.

El nombre de Ludwig Wittgenstein dentro de la biografía de Russell representa un tema imprescindible para la exposición de su pensamiento:

Las doctrinas de Wittgenstein influyeron en mí profundamente. He llegado a pensar que en muchos puntos llegué demasiado lejos al avenirme con él, [...] La influencia de Wittgenstein se produjo sobre mí en dos oleadas: la primera, antes de la primera guerra mundial; la segunda, inmediatamente después de la guerra, cuando me envió el

manuscrito de su *Tractatus*. Sus últimas doctrinas, como aparecen en sus *Investigaciones filosóficas*, no han influido en mí en absoluto (Russell, 1976: 115).

Otro de sus interlocutores contemporáneos —aunque igualmente tan joven como Wittgenstein— era Ramsey quien hiciera algunos comentarios a la segunda edición de *Principia Matemática* entre los años de 1925 y 1926 (Russell, 1976: 127). Estos dos jóvenes significaron para Russell sus principales interlocutores, quienes lograron influir en sus teorías independientemente de su juventud; lo que bien podemos traducir en que Russell siempre estuvo dispuesto a mejorar sus teorías encontrando los argumentos correspondientes.

De Wittgenstein reconocía plenamente que había sido sobrepasado: No precisamente por las paradojas por lo que él deseaba ser conocido, sino por una suave evasión de las paradojas. Era un hombre muy singular, y dudo que sus discípulos supiesen qué clase de hombre era (Russell, 1976: 225).

Detrás del pensamiento y búsqueda de Russell siempre se halla oculta una pasión casi religiosa por alguna verdad que fuese más que humana, independientemente de la mente del hombre, y aún de la existencia del hombre. Y como bien sintetiza Wood, la vida intelectual de Russell siempre giró en torno a tres investigaciones primordiales: buscar la verdad objetiva e impersonal en la religión, en las matemáticas y en la ciencia (Russell, 1976: 278), no en la filosofía, pues, su búsqueda siempre fue en pos de un conocimiento certero y objetivo.

En el caso de los problemas realmente filosóficos, Russell los trataba cual si fueran solo problemas de análisis; haciendo del análisis una herramienta imprescindible para el filósofo, ya que en los problemas analíticos el mejor método es el que parte de los resultados para llegar a las premisas. De este modo, la filosofía se convierte en un medio para lograr encontrar la verdad en sus investigaciones, para Russell, la filosofía no es un fin en sí mismo, es más bien el medio para acceder a la solución de los problemas que le acontecen a l conocimiento humano.

Dicha postura es muy interesante en Russell, pues éste es tratado en la filosofía como un pensador que elaboró distintas teorías muy importantes, sin embargo, el adentrarse en esas teorías hace que fácilmente se haga de lado su verdadera aportación a la filosofía, es decir, el análisis. Para él los avances

filosóficos se obtienen por medio del análisis y la intuición.⁴³ La tarea de Russell siempre fue una tarea de dimensiones titánicas, el intentar encontrar la verdad de aquello que se da por sentado es prácticamente imposible, más aún cuando se habla de la ciencia y las matemáticas.

Creo que el método filosófico de Russell jamás se hubiese desarrollado si al principio no hubiese estado inspirado por la esperanza de llegar al conocimiento cierto. Si se hubiese dado cuenta desde el comienzo de que la certeza es inasequible, hubiese abandonado la filosofía y se hubiese dedicado a la economía o a la historia. Su obra resulta así un ejemplo clásico de lo que puede conseguirse intentando lo imposible (Russell, 1976: 282).

Su filosofía fue un campo de batalla en el que reñía una lucha perdida contra sí mismo; unas veces yendo hacia un lado, otras, hacia otro; y recorrió todo el campo antes de alcanzar conclusiones en general diametralmente opuestas a las que había esperado (Russell, 1976: 287).

A pesar de todo ello, la filosofía de Russell es hoy considerada como una valiosa obra de la historia de la filosofía, su habilidad consistía en tener la capacidad de tomar ideas de distintas fuentes y combinarlas en un sistema completamente estructurado, sin duda, en ello consiste el genio inventivo de Russell.

Su método filosófico, es decir, el análisis filosófico se puede concretar en dos tesis principales: la primera, filosofar es definir; y la segunda, las definiciones filosóficamente relevantes han de ser constructivas. Si seguimos dicha definición del método, entonces veremos que éste se aplica por igual a toda su obra (Russell, 1999: 13). Para Russell una de las características primordiales de su método es que es científico, correspondiendo a su idea de que la ciencia debe ser la impulsora de la investigación filosófica (Russell, 1999: 21). Con ello no queremos decir que su preocupación fuera la del método, sino todo lo contrario, su preocupación fue principalmente el buscar los resultados que se pueden arrojar utilizando un método como el que elaboró, especialmente en las matemáticas y la ciencia.

En otro ensayo, Russell afirma que su filosofía bien puede ser llamada *Realismo Analítico*. *Realista* porque sostiene la existencia de entes no mentales, y además las relaciones cognitivas para él son relaciones externas, en donde se establece un vínculo directo entre el sujeto y un objeto el cual puede ser no mental. Y *analítica* porque en ella se sostiene que es necesario buscar los elementos simples

⁴³ Cf. (Russell, 1976: 283).

de los que se compone lo complejo, aunado a ello el que las cosas complejas presuponen siempre lo simple, mientras que las cosas simples no presuponen a las complejas.

La filosofía del realismo analítico es la metodología filosófica que ocupa Russell en su *Exposición crítica de la filosofía de Leibniz*, obra que fue realizada a partir de estudiar el *Discurso de metafísica*, la *Monadología* y las cartas de Arnauld, sin embargo, las tesis que defiende Russell en dicha obra correspondían en su gran mayoría con la obra inédita de Leibniz, aclaremos, en el año de 1900 desafortunadamente no existía la publicación de los escritos inéditos de Leibniz, la cual, se llevo a cabo por el trabajo de Louis Couturat *La Logique de Leibniz*⁴⁴, en ella se encuentra gran parte de la filosofía en la cual se tratan de manera seria los problemas de la lógica. Afortunadamente para Russell, su interpretación correspondía con la obra de Leibniz:

[...] Russell argumenta que todo el sistema de Leibniz se encuentra basado, muy a semejanza de la geometría, en unas cuantas premisas sencillas. El hecho de que su sistema se derive realmente de éstas es la prueba de su excelencia. ¿Pero cuál es el *status* de estas premisas? Russell sostiene que de no ser por las conclusiones que de ellas se extraen “muchos, si no es que los más” de los filósofos, habrían aceptado las premisas de Leibniz. Pero, dado que según Russell se descubrirá que llevan realmente a contradicciones, la conclusión inevitable es que una o más son falsas (Kilmister, 1992: 43).

Es decir, el argumento que presenta Russell sobre la geometría, descansa en el presupuesto ontológico de que las relaciones son reales, lo que significa que los puntos geométricos pueden adquirir el *status* de real como los términos de las relaciones. Por otro lado, la *Exposición Crítica de la filosofía de Leibniz* es principalmente un ejercicio para poder obtener un sistema completamente lógico, a partir, solo de un pequeño número de supuestos. En ésta obra, la realidad de las relaciones desempeña un papel en el análisis, especialmente al momento de evaluar la definición de Leibniz del *sujeto* como el conjunto de sus *predicados*.

⁴⁴ Aunado a ello, ésta también la recopilación de manuscritos inéditos que habían pasado inadvertidos en las investigaciones sobre Leibniz antes de 1903, fecha en la que se publican dichos manuscritos bajo el título de *Opuscules et fragments inédits de Leibniz* (Russell, 1937: 9).

3.2

Las premisas lógicas en Gottfried Wilhelm Leibniz.

Ahora, analicemos la tesis de Russell con respecto a Leibniz, a saber, intentar demostrar con su *Exposición crítica de la filosofía de Leibniz* que la filosofía del propio Leibniz era casi en su totalidad una simple derivación de su Lógica. Cabe señalar que la investigación de Russell se publicó en el año de 1900, sin embargo, sólo un año después Couturat publicó *La Logique de Leibniz* y en 1903 los escritos inéditos de Leibniz, en ellos se confirma que Russell tenía razón al afirmar que la filosofía de Leibniz parte de un mínimo número de premisas.

En su prefacio a la segunda edición de la *Exposición crítica de la filosofía de Leibniz* en el año de 1937, Russell nos informa de la manera en que verifico la veracidad de su tesis:

Ningún lector imparcial de los *Opuscles* puede dudar de que Leibniz hizo derivar su metafísica de la lógica de sujeto y predicado. Así lo revela, por ejemplo, el trabajo denominado “*Primae Veritates*” [cita Russell la Obra] (*Opuscles*, págs. 518-523), en el cual todas las doctrinas principales de la *Monadología* se deducen, con escueto rigor lógico de la siguiente premisa:

“Por lo tanto, el predicado o consecuencia está siempre contenido en el sujeto o antecedente, y precisamente en esto consiste la naturaleza de la verdad en general... Pero ello ocurre en todas las verdades afirmativas, universales o singulares, necesarias o contingentes” (Russell, 1937: 9).

Después de que Russell confirma su tesis con los manuscritos inéditos de Leibniz, se dedica a evaluar nuevamente el caso de la lógica de Leibniz en el prefacio a la segunda edición de su obra. En ella hace notar que el principio de razón suficiente afirma —dentro de la lógica leibniziana— que toda proposición verdadera es analítica; en el principio de contradicción se invierten los papeles, es decir, toda proposición analítica es verdadera. Con esto, Russell se da cuenta de que la lógica de Leibniz es mucho más simple de lo que él la había explicado en su *Exposición crítica*.

Cuando Russell estudia los manuscritos inéditos de Leibniz, refuerza su tesis en la que afirma que Leibniz tiene dos filosofías distintas, a saber, una buena filosofía, la que se encuentra en las cartas a Arnauld principalmente, la cual, guarda para sí mismo; y una mala filosofía que tenía la finalidad de ganar fama y dinero, dentro de dicha filosofía se encuentra la *Monadología* (Russell, 1937: 10). Sin embargo, a pesar de ser una mala filosofía, ésta se encuentra también fundada sobre

la estructura lógica del pensamiento de Leibniz. Aparentemente, la tesis de Russell es un poco aventurada, en cambio, si se analiza la obra de Leibniz se verá que sí hay una diferencia considerable de estilo entre algunas obras de Leibniz, pero ella se debe a que en sus obras como la *Monadología* sus interlocutores no serían personas que conocieran su modo de pensar; con respecto a su correspondencia, se entiende que su interlocutor está familiarizado con el pensamiento de Leibniz y que por esto, será diferente la manera en que se va a dirigir el escrito.

Marcada la diferencia entre sus tipos de filosofía, agrega Russell:

Su filosofía del mundo empírico es hoy sólo una curiosidad histórica, pero en el reino de la lógica y en los principios de la matemática muchos de sus sueños se han realizado, y han resultado, finalmente, algo más que las imágenes fantásticas que les parecieron a todos sus sucesores hasta nuestros días⁴⁵ (Russell, 1937: 14).

Desafortunadamente, la filosofía de Leibniz nunca fue presentada en su totalidad, o bien, en su máximo esplendor en una sola obra, en donde se apreciará la claridad y alcances de su sistema filosófico. Russell afirma que el elaborar un estudio profundo de dicha obra partiendo de un método muy parecido al leibniziano, dará resultados sorprendentes con respecto a la obra de Leibniz. Este tipo de resultados son los que busca Russell, en donde se haga evidente que Leibniz fue precursor de la lógica formal moderna y que también, fue el filósofo que formuló los principios de la lógica como hoy la conocemos.

Las opiniones que analiza Russell se limitan solo a lo que él llama, las opiniones maduras de Leibniz, las cuales comprenden el periodo de 1686 hasta su muerte en 1716, señala también que con las cartas de Arnauld y el *Discurso de metafísica* es cuando inicia dicha madurez filosófica. El sistema lógico-filosófico de Leibniz descansa sobre cinco premisas:

- I. Toda proposición tiene sujeto y predicado.
- II. Un sujeto puede tener predicados que sean cualidades existentes en diversos momentos. (Tal sujeto recibe el nombre de *sustancia*).
- III. Las proposiciones verdaderas que no afirman existencia en determinado momento son necesarias y analíticas, mientras que las que afirman son contingentes y sintéticas. Estas últimas dependen de causas finales.

⁴⁵ Se refiere al año de 1937, cuando se elaboró la segunda edición de su obra.

IV. El *ego* es una sustancia.

V. La percepción proporciona el conocimiento de un mundo exterior, o sea, de existentes distintos de mí mismo y de mis estados (Russell, 1937: 22).

Partiendo de que la filosofía de Leibniz se fundamenta en dichas premisas, Russell intentará demostrar que la filosofía de Leibniz tiene dos inconsecuencias graves. La primera, proviene solamente del temor de admitir consecuencias susceptibles de herir las opiniones prevalecientes de la época de Leibniz, por ejemplo, el creer en el argumento ontológico como la prueba contundente e irrefutable de la existencia de Dios, ésta inconsecuencia fácil de eliminar, corresponde sólo a prejuicios que corresponden más a la cuestión de la época y la historia, que a alguna repercusión grave en el sistema lógico. Sin embargo, la segunda inconsecuencia es un poco más grave, pues, las mismas premisas, pueden parecer lo mas congruentes y coherentes a simple vista, sin embargo, e inevitablemente llevan a resultados contradictorios, es decir, una o más de estas premisas son falsas (Russell, 1937: 21-22).

Para iniciar su demostración, Russell parte de analizar el principio de contradicción en la filosofía de Leibniz, pues, se inicia por examinar las proposiciones que son verdaderas en todos los mundos posibles, y ello sólo se comprobará por medio de los principios de la lógica leibniziana. Dentro de la cual, toda proposición puede reducirse, en su última instancia, a la forma en la que se le atribuye un predicado a algún sujeto. En todas las proposiciones de éste tipo, el predicado está contenido en el sujeto, a excepción de aquellas en las que la existencia sea el predicado en cuestión. Con esto se hace que todo juicio verdadero y además, compuesto de sujeto y predicado sea analítico y, las proposiciones necesarias lo son en tanto que analíticas (Russell, 1937: 27). Para Leibniz, todas las proposiciones de la lógica, la aritmética y la geometría pertenecen a los juicios analíticos.

La noción de que todas las verdades *a priori*⁴⁶ son analíticas está esencialmente vinculada con la doctrina del sujeto y predicado. Juicio analítico es aquél cuyo predicado está contenido en el sujeto. Se supone que el sujeto está definido por un número de predicados, de los cuales se toman uno o más para la predicación en un juicio analítico (Russell, 1937: 35).

⁴⁶ Lo *a priori* en Leibniz —dirá Russell— se opone a lo empírico, no a lo contingente, éste no es, como en Kant, sinónimo de lo necesario (Russell, 1937: 54).

La existencia es el único predicado que no se encuentra contenido en las nociones de los sujetos existentes. De tal manera que cuando se refiera a la existencia en una proposición, estaremos hablando de una proposición sintética en donde, no habría contradicción alguna si los sujetos que en realidad existen no existieran, éste tipo de proposiciones son siempre contingentes. Es decir, son sintéticas todas aquellas proposiciones existenciales, excepto la existencia de Dios (Russell, 1937: 35).

Con respecto a la labor de indagar, si es que todas las proposiciones son reductibles en un último término a la forma sujeto-predicado, no es una labor particular de la filosofía leibniziana, es más bien, una labor fundamental para la filosofía, dicha labor requiere de una cuidadosa atención. De esto podemos concluir que, Leibniz admite como única forma válida en el juicio a aquella que tenga en su estructura la forma de sujeto-predicado, con respecto a dicha postura Leibniz no difiere de sus predecesores.

Con respecto al estudio del principio de contradicción en el sistema leibniziano Russell concluye:

En efecto, el principio sólo afirma que toda proposición debe ser, o verdadera, o falsa, pero que no puede ser ambas cosas. Nada dice acerca de qué alternativa podría escogerse, y no puede, por sí mismo, decidir si una proposición dada es verdadera. Tampoco puede, de por sí, brindar la conclusión de que tal o cual proposición es verdadera o falsa, pues ello implica la premisa de que “tal y cuál son proposiciones”, cosa que no se deduce del principio de contradicción. De modo que la doctrina de las proposiciones analíticas parece ser completamente errónea (Russell, 1937: 41).

Prosigue Russell con su estudio, una vez demostrado que el principio de contradicción leibniziano es errado, demostrará el de razón suficiente. Pero para llegar al fin establecido, es necesario continuar con el análisis que a los tipos de proposiciones refiere. Es fácil deducir que las proposiciones necesarias no provienen del principio de contradicción, sin embargo, las no necesarias, son pocas las que no provienen del principio de contradicción. Es necesario un principio que permita que las proposiciones se dividan en dos clases, esto nos lleva al principio de razón suficiente, y el estudio de Russell arroja el resultado de que, es necesario advertir

que bajo el nombre de éste principio se alojan dos principios⁴⁷. Uno de ellos es general y se aplica a todos los “mundos posibles”; mientras que el segundo, es especial y sólo se aplica a la existencia *actual*.⁴⁸ Ambos principios difieren del principio de contradicción, cosa que es de esperarse, pues, estos se aplican a existentes, ya sean posibles, o bien, actuales.

El primero, como hemos de comprobar, es una forma del principio de causalidad, según la cual todas las causas posibles son deseos o apetencias, mientras que el segundo en cambio, constituye la afirmación de que toda la causación *actual* está determinada por el deseo del bien (Russell, 1937: 50).

De estos principios, el primero es metafísicamente necesario, y es un principio de contingentes posibles; mientras que el segundo es contingente, y por ende, sólo a contingentes se aplica, es decir, a contingentes actuales. Después, nos dirá Russell que una vez que se investiga la relación entre el principio de contradicción y el de razón suficiente, se hace patente que Leibniz hizo muy pocas observaciones al respecto; además de que las que formuló refiriéndose al principio de razón suficiente, aparentan un significado que lo hace válido en todos los mundos posibles. Por tanto, es necesario otro principio, que sólo se aplique al mundo actual y, con el cual, pueda inferirse la existencia actual (Russell, 1937: 55), de tal manera que:

El principio que sólo se aplica a los entes actuales, que está realmente coordinado con el principio de contradicción, y que proporciona la fuente del mundo existente, es el principio según el cual los designios siempre están determinados por la idea de lo bueno o de lo óptimo. Dios podría haber deseado cualquiera de los mundos posibles, y su deseo habría sido razón suficiente para su creación. Pero es un hecho contingente que haya deseado el mejor de todos, que la razón suficiente actual de la creación fuera el deseo del máximo bien, y no de ninguna otra cosa que los demás mundos posibles habrían realizado. Por ello dice Leibniz: “es razonable y seguro que Dios hará siempre lo que sea óptimo, aunque lo que es menos perfecto no implique contradicción”⁴⁹. Lo mismo vale para las criaturas libres, con la limitación de que éstas suelen equivocarse en cuanto al bien. Sería posible desear lo que no parece óptimo, pero es un hecho contingente que los deseos actuales, que son razones suficientes

⁴⁷ Con respecto a dicha postura, Russell señala que no está seguro de que el mismo Leibniz tuviese una concepción perfectamente clara de estos dos principios de razón suficiente, más bien, designo a dos principios distintos con el mismo nombre (Russell, 1937: 50).

⁴⁸ Con éste término se está refiriendo al mejor de los mundos posibles, es decir, al real, o bien, al mundo en que vivimos, el que fue elegido como el mejor de los posibles. Russell argumenta de ésta manera profundizando en la filosofía de Leibniz, recordemos que ya se había mencionado el problema de los mundos posibles en el capítulo 1 de nuestro ensayo.

⁴⁹ Texto que Russell toma de: *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, editados por C. J. Gerhardt, Berlin, 1875-1890.

actuales, estén siempre dirigidos hacia aquello que el espíritu libre considera lo mejor posible (Russell, 1937: 56-57).

Ahora bien, el designio de Dios al crear el mundo aparentemente corresponde con una acción ética, sin embargo, al momento de crear el mundo, sea cual fuere, era necesario un designio, sin importancia de que el mundo creado no fuera el mejor de todos posibles; éste designio es, entonces, metafísicamente necesario. Por tanto, sólo se puede pensar que el designio corresponde aun acto psicológico y no ético, y ello significa que las buenas condiciones de Dios son contingentes, pues corresponden a su criterio y no al criterio universal de la ética, y además, son sólo verdaderas en el mundo actual. Russell señala que las buenas acciones de Dios no son necesarias, y Leibniz no se ocupó de explicar el porqué. Tal vez porque de hacerlo, Leibniz hubiera caído en el espinosismo, y el único remedio para ello habría sido declarar que la existencia de Dios es contingente, como las demás existencias. Sin embargo, en su filosofía Leibniz siempre trato de ser una superación del espinosismo, entonces, de hacerlo habría corrompido sus principios fundamentales en su sistema filosófico.

El otro principio a analizar es el de la identidad de los indiscernibles, que a diferencia del de razón suficiente, que fue expresado por Leibniz de distintas maneras, el de la identidad nos indica que no hay en la naturaleza, y, en la existencia actual, dos seres reales absolutos e indiscernibles, o bien, no hay dos sustancias que sean completamente similares. Con base en este principio es que para Leibniz se puede enunciar que, aquella sustancia que es diferente a otra, lo es siempre en cuanto a su predicación, es decir, el sujeto del que se hable es diferente al otro en virtud de todo lo que se puede predicar de cada uno. Por tanto, en el principio de la identidad de los indiscernibles, la diferencia es sólo de predicados, pues estos son inherentes a la sustancia. No por ello es cosa mínima, sino todo lo contrario, pues recordemos que Leibniz adopta una metodología en la cual toda proposición es reductible a la forma sujeto-predicado⁵⁰.

⁵⁰ Al respecto, Russell nos dice en *La evolución de mi pensamiento filosófico*: Me di cuenta, por primera vez, de la importancia de ésta cuestión de las relaciones, cuando estaba trabajando sobre Leibniz. Descubrí —cosa que los libros sobre Leibniz no aclaraban— que su metafísica estaba explícitamente basada en la doctrina de que toda proposición atribuye un predicado a un sujeto y (lo que le parecía casi lo mismo) que todo hecho consiste en una sustancia con una propiedad. Descubrí que ésta misma doctrina sirve de base a los sistemas de Spinoza, Hegel y Bradley, quienes, en realidad, desarrollaron la doctrina con mucho más rigor lógico del que muestra Leibniz (Russell, 1976: 62).

Otra diferencia de éste principio con el de razón suficiente, es que no es una premisa de la filosofía de Leibniz; sin embargo, como es un principio deducido en distintas obras, las pruebas son diversas en cada caso. El problema es que los resultados también lo son, haciendo que algunas veces aparezca como contingente; y en otras, como metafísicamente necesario (Russell, 1937: 75).

Con respecto a Dios, el principio de la identidad de los indiscernibles solo admite un Dios, el cual, es compatible con muchas sustancias. Puesto que sólo hay una forma clara de percibir el mundo, ésta es precisamente la forma en que Dios lo percibió, es decir, realmente tal y como es, sin embargo, hay un número infinito de formas de percibirlo confusamente (Russell, 1937: 171), pero como Leibniz acepta la perfección como un atributo de Dios, éste es el único que goza de dicho privilegio. Una vez más nos encontramos que dentro de la filosofía de Leibniz, Dios trasciende en los límites de la razón, ahora, haciendo su aparición en la reflexión de Leibniz con respecto a los principios.

3.3

Las Mónadas.

La teoría de las mónadas es para Russell una teoría, que para entenderse, es necesario ir más allá de la *Monadología* del propio Leibniz, ésta, se explica y se aclara por completo en su *Discurso de Metafísica* y sus cartas a Arnauld. Russell nos explica que es mejor entender la teoría de las mónadas como una rígida deducción de un pequeño número de premisas; con ésta explicación, la mónada no aparecerá al comienzo de la exposición, sino después de una cadena de razonamientos preeliminares de los que se ocupa Russell (Russell, 1937: 18).

Un ejemplo del que se puede deducir la teoría de la mónadas a partir de sencillas premisas, es que la naturaleza de una sustancia individual, es tener una noción tan completa que baste para comprender y deducir todos sus predicados. Concluyendo que ninguna sustancia puede ser perfectamente igual a otra. Después, con ayuda de premisas empíricas es tarea fácil deducir la teoría de las mónadas (Russell, 1937: 29). En palabras de Leibniz se explica de esta manera:

“...por la persistencia de la misma ley de la serie, o de la transición simple continua, que nos conduce a la opinión de que un mismo sujeto o mónada está cambiando. La existencia de una ley persistente, en la cual están incluidos los estados futuros de aquello

que concebimos como lo mismo, es precisamente lo que a mi entender hace de esto una misma sustancia” (Russell, 1937: 68).⁵¹

Sin embargo, piensa Russell que, si la mónada hubiera sido reducida tan solo a una serie causal, ésta habría sido identificada por la simple suma de sus predicados; con ello, Leibniz asumiría una unidad puramente formal, lo que significa que no habría sujeto actual en su teoría.

Como Leibniz intento demostrar con su teoría de las mónadas que toda porción de materia tiene su propia fuerza y es la única fuente de sus propios cambios; tenía el compromiso de sostener la pluralidad de las series causales independientes, de ésta manera se presenta a la fuerza como algo que influye solamente en el cuerpo en que se halla, y no en otros cuerpos en los cuales actúa de manera aparente.

Para Russell, Leibniz cometió un gran error en su teoría de las mónadas, éste consiste en que la idea de la extensión y la duración son previas al espacio y al tiempo. Su orden lógico —para Russell— es el siguiente: primero viene la noción de sustancia, en segundo lugar, la de muchas sustancias, en tercer lugar está la de extensión, la cual viene de la repetición de las anteriores, y, en cuarto lugar, la del espacio, que depende de la extensión, pero se le agrega la idea de orden, mientras que elimina la de dependencia respecto de las sustancias *actuales* (Russell, 1937: 124). Sin embargo, la existencia de muchas sustancias se infiere del hecho de la extensión, mediante la certeza de que ésta implica repetición. Es importante señalar que para Leibniz la extensión o *materia prima*, es cierta repetición de las cosas en la medida en que son similares o indiscernibles.

En virtud de tales afirmaciones, se explican también, dos puntos importantes en la filosofía de Leibniz, en primer lugar, se demuestra porqué todas las mónadas poseen materia prima, cualidad común que permite que una colección de mónadas sea extensa; y en segundo lugar, vincula la identidad de los indiscernibles con la naturaleza abstracta y fenomenal de la extensión. Porque la extensión es una repetición de las cosas, en la medida en que éstas son indiscernibles; y como no hay dos cosas que lo sean, la extensión implica la abstracción a partir de esas cualidades en que difieren. De todo ello Russell concluye: una colección de mónadas solo es extensa cuando dejamos de lado todo menos la *materia prima* de cada mónada y la

⁵¹ Russell toma la cita de: *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, editados por C. J. Gerhardt, Berlin, 1875-1890, (II. 264).

propiedad general de la actividad, y consideramos meramente la repetición de estas cualidades (Russell, 1937: 126).

Para Russell, la parte más importante de la filosofía de Leibniz, es la doctrina de la extensión y de la continuidad, pues en ella se ocupa del problema del “laberinto del *continuum*”. La tarea principal de la teoría de las mónadas es precisamente, hallar un hilo conductor dentro de ese laberinto. De la necesidad de explicar el *continuum* es que se deducirá la existencia y la naturaleza de las mónadas. Puesto que sólo la mónada es una sustancia, y el cuerpo es varias sustancias, no sólo una; de otro modo no podrían eludirse las dificultades de la composición del *continuum*, ni otras afines. Ya que solamente la geometría puede proporcionarnos el hilo conductor para recorrer el laberinto de la composición del *continuum*, de los máximos y de los mínimos, y de lo indesignable, y del infinito, y nadie llegará a una metafísica sólida sin haber recorrido dicho laberinto. Por tanto, los puntos matemáticos son los puntos de vista de las mónadas, es decir, son modalidades y no partes del espacio. Sin embargo, Russell afirmará que la filosofía de Leibniz puede describirse como una negación completa del *continuum* (Russell, 1937: 134).

En su teoría de las mónadas lo que hace Leibniz es refugiarse en la mente, pues sólo ella sintetiza la diversidad de las mónadas, porque cada mónada por separado, es real aparte de la percepción que de ella se tenga, sin embargo, una colección de mónadas sólo adquiere una realidad precaria y derivada de la percepción simultánea, de tal manera que cualquier juicio que se pueda expresar con respecto a la pluralidad, será un juicio sobre el estado de cada una de las mónadas que perciben; a ello es a lo que Leibniz se refiere cuando habla de una multitud en la unidad. Sin embargo Russell encuentra un problema muy grave:

Si la pluralidad reside *sólo* en el percipiente, no puede haber muchos percipientes, y así toda la doctrina de las mónadas se desmorona. Si la pluralidad *no* reside solamente en el percipiente, entonces, hay una proposición no reducible a la forma de sujeto y predicado, se desploma el fundamento del uso de la noción de sustancia y la afirmación de los agregados infinitos, con todas sus contradicciones, se vuelve para Leibniz inevitable. De este modo, la decantada solución de las dificultades del continuo se disipa en humo, y todos los problemas de la materia quedan sin respuesta (Russell, 1937: 140).

Se toma en cuenta que la prueba de que todas las mónadas posean percepciones y supone de antemano que uno mismo las tenga; ello queda como

premisa en la teoría de las mónadas. Se puede llegar a pensar que lo que Hizo Leibniz con su teoría, fue extender a un número infinito de sustancias una teoría inventada solamente para dos sustancias.

Para Russell, el dilema en que se ve colocado Leibniz en su teoría de las mónadas, se debe específicamente, a la combinación de tres premisas que son completamente incompatibles entre sí: 1) todas las proposiciones tienen un sujeto y un predicado. 2) la percepción otorga conocimiento de un mundo distinto de mí y de mis predicados. 3) el *ego* es un sujeto lógico final (Russell, 1937: 141). En síntesis, se puede concluir que el problema de Leibniz —y es la principal crítica que hace Russell a Leibniz— es que nunca examinó su punto de partida. Por éstas críticas es que Russell se ocupa de analizar la postura de Leibniz, y señala que si se quiere fundar una filosofía de la sustancia, es indispensable refutar la realidad del espacio. Por un lado, el monista debe alegar que el espacio es un atributo; y un monadista dirá que el espacio es un conjunto de relaciones; sin embargo, Leibniz es determinante contra la primera de estas posiciones, pero con respecto a la segunda, no es concluyente⁵² (Russell, 1937: 143). Ahora bien, las relaciones espaciales no se establecen entre las mónadas, sino únicamente entre los objetos simultáneos de percepción de cada una de ellas, es decir, que la relación entre mente y cuerpo, es en realidad, una relación entre mónadas. Por tanto, existe fundamento válido para el monadismo, pero también para el monismo, pero el monadista como Leibniz, debe sostener la independencia recíproca de las sustancias.

Es decir, que cada mónada representa el universo entero, es por ello que los estados de todas las mónadas se corresponden en cada instante del tiempo, sin la necesidad de una interacción externa; y lo que éstas representan es el universo entero, por tanto, será una visión de manera objetiva en todas, solo que presentan el problema de que no pueden verificar si su percepción es correcta, y esa tarea se delega por completo a la mónada de mónadas, es decir, a Dios:

Sólo hay una forma de percibir claramente el mundo, a saber, la forma en que Dios lo percibió, o sea, tal como es realmente. Pero hay un número infinito de formas de percibirlo confusamente. Así, la identidad de los indiscernibles sólo admite un Dios, y es sólo compatible con muchas otras sustancias si todas ellas tienen percepciones que son más o menos confusas (Russell, 1937: 171).

⁵² Por su parte Russell, argumentará que la realidad de las relaciones establece que el pluralismo más que el monismo, es una teoría correcta acerca de la estructura del mundo (Kilmister, 1992: 45)

Con respecto a la manera en que Leibniz postula el espacio en su teoría de las mónadas, surge la pregunta ¿Dónde está el cuerpo? Pues, éste consta de mónadas. Se concluye que: Leibniz no encuentra la manera de escapar a un espacio objetivo, que sea previo al espacio fenomenal y subjetivo de las percepciones de cada mónada, dado que no hay tantos espacios como mónadas, sino un sólo espacio.

Las confusiones en las cuales Leibniz incurre son su castigo por considerar la extensión como anterior al espacio, y revelan una objeción fundamental a todos los monadismos. Pues éstos, al suponer la sustancia deben negar la realidad del espacio; pero para obtener la pluralidad de las sustancias coexistentes, deben aceptar subrepticamente esa realidad. Puede decirse que Spinoza había demostrado que el mundo actual no podía ser explicado por medio de una sustancia; Leibniz demostró que no podía explicarse por medio de muchas sustancias. Por lo tanto, se hizo necesario basar la metafísica en alguna noción que no fuera la de sustancia —tarea que hasta hoy no se ha llevado a cabo (Russell, 1937: 151).

Todo esto parece indicar que Leibniz tenía —de manera tal vez inconsciente— dos teorías del espacio y del tiempo, de las cuales, una refería sólo a las relaciones entre las percepciones de cada mónada, por tanto, termina siendo subjetiva; y la otra, la que proporciona a las relaciones entre las percepciones aquella replica, en los objetos de la percepción, la cual es una misma para todas las mónadas, e incluso para todos los mundos posibles, y por eso es objetiva.

Uno de los problemas que presenta la teoría de las mónadas, es que tiene, al igual que un sistema dualista, que explicar la relación entre el espíritu y la materia, o bien, en el pensamiento leibniziano es el problema entre el alma y el cuerpo. Es en la explicación que nos da Leibniz al respecto de dicho problema, en donde se ve la menor originalidad de su obra, incluso, nos dice Russell que lo que Leibniz se propone con ello es solamente adaptar teorías previas a la teoría de las mónadas, especialmente la de Spinoza (Russell, 1937: 164).

Ahora bien, para tratar de entender el vínculo entre el alma y el cuerpo, dentro de la filosofía leibniziana, encontramos dos teorías —dice Russell— las cuales, son incompatibles en la obra de Leibniz. Esto ha llevado a una ligera división entre los comentaristas de su obra, pues, unos se pronuncian a favor, mientras que otros lo hacen en contra. La primera de estas teorías referentes al alma y al cuerpo, indica que un cuerpo es una colección de mónadas cambiantes, que sólo adquiere su unidad gracias a estar siempre sujeta a una misma mónada dominante, es decir, a la

mónada de mónadas. La segunda de estas teorías, afirma que la mente y el cuerpo unidos entre sí, forman una sustancia, la cual posee la verdadera unidad, porque la mente convierte al cuerpo en un *unum per se*, en lugar de un mero agregado. Para Russell ésta segunda teoría debe ser rechazada, pues afirma que no corresponde con la filosofía general de Leibniz.

Para Russell, la parte más débil y contradictoria del pensamiento leibniano, se encuentra en su recurrir a la divinidad, más aún cuando se está hablando en términos metafísicos.

Podemos decir, en general, que una filosofía de la sustancia debe constituir un monismo, o bien un monadismo. Todo monismo es necesariamente panteísta, y todo monadismo, cuando es lógico, es con igual necesidad ateo. Pero Leibniz creía que cualquier filosofía que no estableciera la existencia de Dios era inservible, y no puede negarse que algunos huecos de su sistema fueron remendados con referencias al Poder, a la Bondad o a la Sabiduría divinos (Russell, 1937: 199).

Sólo basta con que recordemos la explicación de la teoría de las mónadas, que hicimos en nuestro primer capítulo, para que fácilmente concedamos la razón a Russell. Uno de los principios fundamentales de la teoría de las mónadas es que Dios, no sólo ve a las mónadas y sus diversos estados, sino que también, tiene la capacidad de mirar las relaciones entre las mónadas, y es en ello en que consiste la realidad de las relaciones (Russell, 1937: 205). Agregando más críticas a ésta cualidad del pensamiento leibniano, Russell señala:

Leibniz advirtió que las voliciones de Dios no podrían en propiedad llamarse buenas, a menos que el bien fuera independiente de ellas, pero en cambio no se dio cuenta de que los pensamientos de Dios no podían, en rigor, llamarse *sabios*, a menos que la verdad consistiera en algo independiente de ellos. Así, la sabiduría y la bondad concurren a la creación de un mundo bueno, pues la primera es necesaria para saber lo que es bueno. En cambio, el poder se necesita para la creación del mundo, pero no para determinar su naturaleza (Russell, 1937: 212).

Sin embargo, Leibniz se preparó ante la contradicción que ello puede representar, pues, para eso es que crea la teoría de los juicios contingentes, en la cual, toda proposición existencial que no se ocupe de la existencia de Dios, es contingente, de tal manera que puede suponerse, para evadir la contradicción, que Dios causa la existencia de la sustancia. Y es en éste sentido en que la armonía preestablecida se debe a Dios, puesto que él optó por crear a las mónadas, de tal

forma que armonizaran entre sí. Por ello es que Leibniz se ve orillado a afirmar que las mónadas difieren de Dios sólo en menos o en más, sin embargo, poseen las mismas perfecciones, a reserva de que son en grado inferior (Russell, 1937: 212).

3.4

El lenguaje de Russell en su exposición crítica.

Ya hemos hablado un poco sobre el método filosófico de Russell, sin embargo, en su obra, no sólo se refleja un método claro, sino también un uso particular del lenguaje. Es de esperarse que con un método tan claro y exigente, el lenguaje necesario para éste método es el de Russell, pues, es un lenguaje claro, explícito y sencillo. Fuera de ser un lenguaje oscuro, o bien, con conceptos que son innecesarios. Es decir, que con respecto a un filósofo, se habla solamente lo que la investigación exige, no más, no menos.

La manera de proceder de Russell en su exposición, es a partir de siete preguntas principales al hablar de la metafísica de Leibniz⁵³:

- 1) ¿Son todas las proposiciones reducibles a la forma sujeto-predicado?
- 2) ¿Existen proposiciones analíticas y, en caso afirmativo, son fundamentales y las únicas necesarias?
- 3) ¿Cuál es el verdadero principio de la distinción hecha por Leibniz entre las proposiciones necesarias y las contingentes?
- 4) ¿Cuál es el significado del principio de razón suficiente, y en qué sentido las proposiciones contingentes dependen de él?
- 5) ¿Cuál es la relación de este principio y la ley de contradicción?
- 6) ¿La actividad de la sustancia presupone indebidamente el tiempo?
- 7) ¿Es válida la deducción de Leibniz de la identidad de los indiscernibles? (Kilmister, 1992: 44-47).

Es claro que ya hemos tratado la respuesta a dichas preguntas, abordemos ahora, solo la manera en que Russell se refiere a la filosofía leibniziana, en primer lugar, nos dice que en el carácter y las circunstancias de Leibniz hallaremos la explicación de su forma de escribir, pues lo que escribió, parece haber exigido algún estímulo inmediato, o bien, un incentivo próximo y apremiante (Russell, 1937: 19).

⁵³ Tema que abordamos —en parte— en las dos secciones anteriores.

Parece que ello se aplica a cualquier filósofo, en el caso de Ortega, ya vimos que sí se aplica dicha regla, sin embargo, ¿es también aplicable a Russell?

Russell es un filósofo que ha sido acusado de continuos cambios en su filosofía, e incluso de producir nuevos sistemas filosóficos cada pocos años⁵⁴. Sin embargo, ésta afirmación exige un análisis dividido en dos temas: por un lado, ésta el factor de que su método usado al proceder en la filosofía es el mismo, el cual se deriva de su unicidad, y que ha soportado los cambios en la filosofía de su época; por otro lado, está la continuidad en las doctrinas u opiniones concretas, que efectivamente no existe, salvo en aquellos temas que afectan directamente al método, es decir, en la Lógica, en la epistemología, ontología y la filosofía del lenguaje.

Cabe, en consecuencia, decir que lo único que cambió en todo ello fue el tipo de entidades utilizadas como materia prima de las construcciones, y la relación a través de la cual tales entidades cobraban existencia como «simples»: primero la intuición, después la familiarización, más tarde las sensaciones (que eliminan ya al sujeto), y por último el *noticing*, es decir, las percepciones (más acordes con la acentuación de la tendencia holística). Pero la idea de que filosofar consiste en dar definiciones y de que éstas deben formar una cadena única de lo (tomado como) simple a lo complejo permaneció siempre, incluso en los matices holísticos introducidos en las últimas obras. La unicidad y continuidad del método son pues innegables (Russell, 1999: 20).

El método de Russell, es indiscutiblemente uno de sus aportes más valiosos para la filosofía del siglo XX, éste parte de la creencia de que la investigación filosófica debe de ser impulsada por la ciencia, pues, el mismo Russell admitía que uno de los rasgos característicos de su método filosófico, es precisamente, el ser científico (Russell, 1999: 21). El método, parte de algo vago, que bien puede parecer sin importancia, o bien, falto de precisión, sin embargo, que es problemático. Después, se descubren detalles que no son tan fáciles de percibir, ello, fijando la atención en eso que se nos presenta como problema, de ésta manera salen a relucir las imperfecciones que se ocultan detrás de lo que puede aparentar una clara argumentación. La creencia en este proceso es el prejuicio más fuerte e inamovible

⁵⁴ Al respecto Russell dirá que: “personalmente siempre he opinado que es hasta cierto punto absurdo censurar a un filósofo cuando cambia de idea en razón de un nuevo trabajo científico. Pienso que éste es el producto de muchos años de afinidad entre la filosofía y la teología. En el área teológica, se piensa que el hombre debe preferir la muerte en la hoguera antes que aceptar un cambio de idea. Pero a medida que la filosofía se asocia cada vez más con la ciencia y menos con la teología, las opiniones del filósofo deben adquirir cierta flexibilidad...” Citado en *Bertrand Russell responde*, Barcelona, Gedisa, 1977, Pág. 156. (Russell, 1999: 22).

respecto a los métodos de investigación filosófica para Russell. Desafortunadamente para Russell, hay muchos que se muestran escépticos de este método, pues, no creen que con el método del *análisis filosófico* sea posible encontrar nuevo conocimiento sin destruir el anterior conocimiento; pero ello es verdad, y el método se puede aplicar tanto a objetos, como a conceptos, principalmente, el método fue concebido pensando en ésta segunda opción (Russell, 1999: 25-26).

Éste proceso de simplificación conduce a dos tesis incompatibles, que ponen de manifiesto la tensión entre el atomismo y el holismo, tensión que se puede detectar en toda la obra de Russell. La primera de ella es el atomismo lógico.

Y en su forma pura equivale a la afirmación ontológica de aire leibniano de que el mundo consiste en una pluralidad de entidades simples e independientes y en sus relaciones mutuas, con las correspondientes consecuencias lógicas (los objetos lógicos simples y complejos), lingüísticas (lo indefinible y lo definible) y epistemológicas (Russell, 1999: 27).

En nuestra exposición se adopta la idea de que el método filosófico de Russell, fue siempre el mismo, nunca cambio, y ello fue lo que lo consolido como un método filosófico que brinda resultados. Sin embargo, a pesar de que nos puede parecer evidente que el método fue siempre el mismo, hay aun quienes piensan que su método ha cambiado, es por ello que es necesario agregar que, cuando se dice que el método de Russell es el mismo siempre, lo que hacemos es formular el método de una manera tal que *responda a la tesis atomística de una manera lo suficientemente amplia como para admitir también en su seno las definiciones basadas en el tipo de «análisis», propio del holismo, que fue necesario admitir a riesgo de renunciar a toda forma de análisis* (Russell, 1999: 28).

Podemos concluir que:

El lugar de Russell en la historia de la filosofía es el del filósofo que pretendió llevar la idea común a racionalistas y empiristas, es decir, la hipótesis atomística, basada en la distinción primitivo/derivado en materia definicional y reforzada por el mito de la intuición, hasta sus ultimas consecuencias, incluso más allá de lo que había hecho Frege. Su tragedia fue que, en el camino, creyó poder superar a su gran enemigo, el holismo encarnado en el fantasma de Bradley, tratando de asimilar algunos de sus rasgos esenciales al mismo esquema analítico atomista (Russell, 1999: 33).

Los problemas por los que se intereso Russell, fueron los mismos que trato Frege, y después Wittgenstein, incluido también todo el positivismo lógico y los

problemas del holismo contemporáneo; pero siempre con la diferencia de que Russell siempre luchó contra estos problemas al mismo tiempo, pues estuvo siempre interesado por los avances de la ciencia, para después intentar adaptar su filosofía a éstos, cosa que le era posible gracias a la versatilidad de su método general (Russell, 1999: 33). A diferencia del pensamiento de muchos filósofos de su época, se puede decir que ésta cualidad es el sello particular de toda su obra. Con ello, vemos a un Russell preocupado por los problemas que en su circunstancia se presentaban, debemos de entender, que el interés principal de Russell siempre fue la ciencia en general, es por ello que en el estudio de su pensamiento se tome con poca importancia lo que escribió acerca de problemas sociales, que poco tienen que ver directamente con el avance de la ciencia, pues, con respecto a ésta, se interesaba en su método y sus resultados, no en su impacto social. Russell es concluyente a favor de su método filosófico y su amor por la ciencia, señala que:

El verdadero método, tanto en la filosofía como en la ciencia, será inductivo, minucioso, respetuoso del detalle, sin creer que cada filósofo debe resolver los problemas por sí mismo. Es éste método el que inspira el realismo analítico, y es sólo mediante él, si no me equivoco, que la filosofía logrará éxito en obtener resultados tan sólidos como los de la ciencia (Russell, 1999: 74).

El análisis, como lo utiliza Russell, sirve de herramienta para el filósofo, sólo de esta manera, pues, se puede ver como un método correcto para acrecentar nuestros conocimientos, pero se parte de que cuando se hace el análisis se sabe lo que se está haciendo, ya que sería fácil caer en la falsificación de términos y conceptos, sin embargo, Russell —como acertadamente señala Wood— estaba en lo cierto al llevar tan lejos como fuera posible la filosofía del análisis, siempre como un método para aumentar el conocimiento llevándole a explorar los límites más lejanos del pensamiento (Russell, 1976: 289).

CAPÍTULO 4

A MANERA DE CONCLUSIÓN

4.1

Con respecto a la investigación de Ortega.

Una vez ya señalada la metodología filosófica de Ortega es necesario puntualizar algunos aspectos señalados en el segundo capítulo de nuestro ensayo. Aunque nuestra exposición puede parecer desordenada con respecto al pensamiento de Ortega y también a lo que nos dice de Leibniz, es importante que tengamos en cuenta que *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, fue una de las obras más esperadas y anunciadas de Ortega; sin embargo, el trabajo nunca fue terminado, y el libro que ahora conocemos como *La idea de principio en Leibniz* contiene solamente los capítulos que Ortega había concluido. Desafortunadamente la parte que faltó a la obra es precisamente la que tiene que ver con Leibniz, ello no marcó ningún impedimento a nuestra investigación, nos fue posible dar cuenta de su manera de filosofar y su forma de expresar lo referente a Leibniz.

Es por muchos sabido que la obra de Ortega es difícil en distintos aspectos, entre ellos, el más importante, es que sus escritos son intrincados y complejos, parece que al escribir sobre Ortega es imposible evadir dicha cualidad, ello hace que nuestra exposición parezca —en cierto sentido— enredada, sin embargo, lo que hemos tomado del pensamiento de Ortega es sólo la manera en que éste dice las cosas que a Leibniz conciernen.

Es fácil deducir que Ortega siempre tuvo una deuda con sus lectores, pues, ya que siempre se le calificó de pseudo filósofo, o bien, faltó de formalidad en sus escritos, éste tenía la necesidad de demostrar a sus lectores que conocía esa parte tan formal y abstracta de la filosofía, para ello, era importante recurrir a un filósofo que le permitiera demostrar que también él podía ser sistemático, pero sin perder la libertad que su método le exigía, y ese filósofo es precisamente Leibniz.

Lo que tomamos de la exposición y método filosófico de Ortega es precisamente el uso de la metáfora en la filosofía, pues, de ésta manera nos es posible acceder —desde un punto de vista filosófico— a temas diversos y discusiones variadas, no sólo eso, sino que también, se reafirma el espíritu inquieto y cuestionador del filósofo, ya que con el uso de la metáfora éste no se verá condicionado a preguntarse sólo por cuestiones referentes a la ciencia, sino que

tiene la facilidad de moverse en los ámbitos del saber humano en donde la esencia radica principalmente en lo inaprensible por el lenguaje.

Si bien la metáfora es un lenguaje, éste no sólo tiene que ser escrito, es más bien el lenguaje de lo indecible, de aquello que siempre se queda en el tintero, ello porque gracias a las figuras que se puedan formar a través del discurso filosófico, es posible comunicar lo inasequible de los lenguajes formales y escritos, los que tienen una conformación exacta, y aunque su formación se encuentra en constante renovación, siempre hay cuestiones que se le presentan incomunicables, precisamente en ello radica la importancia del uso de la metáfora en la filosofía, pues gracias a la metáfora, el discurso filosófico se enriquece, haciendo de la labor del filósofo una labor de comunicación a través de las formas lingüísticas, pero permitiendo que esta comunicación lingüística nos lleve, por medio de la metáfora, a preguntarnos por la esencia de las cosas.

En conclusión, el método filosófico de Ortega nos permite tener un acercamiento a lo inaprensible, independientemente de lo que el mismo Ortega nos hable, nos es posible mirar qué es lo que hay detrás de ello, ya que el uso de la metáfora se lo permite, es decir, Ortega tiene la capacidad de comunicar aquello que intuye con respecto a Leibniz.

4.2

Con respecto a la investigación de Russell.

Ahora bien, Russell, con un método filosófico radicalmente distinto al de Ortega, demuestra que hay una forma de comunicar las cosas tal y como se nos presentan, claro que las cosas de las que nos habla Russell siempre corresponden a un orden abstracto, difícilmente pueden transgredir el orden de lo real —en lo que respecta nuestra exposición—, sin embargo, es innegable que el *análisis filosófico*, que vemos como el legado de Russell a la historia del pensamiento humano, es una herramienta imprescindible del filósofo.

Seria falta de agudeza mental el afirmar que el método filosófico de Russell es inservible para la filosofía, tenemos que reconocer que el método russelliano es uno de los más legibles y sencillos a lo largo de la historia del pensamiento, y que si es que éste ha permanecido con el paso de los años se debe principalmente a la claridad y rigor que exige, gracias a ello se obtienen textos que son didácticos y de gran ayuda para la reflexión. Pero también hay que admitir que es un método que

difícilmente expresa cuestiones que buscan ir más allá de texto mismo, es pues, un texto que nos encierra dentro de un ámbito específico, no por ello menos importante.

El lenguaje de Russell es la claridad en la filosofía, y podemos decir que dicha claridad se debe especialmente al dominio de los temas que nos habla. Con respecto a Leibniz, Russell se muestra como un lógico precavido, el cual tiene la obligación de mirar la manera de argumentar de Leibniz; Russell siempre está en la búsqueda de la contradicción lógica, ya que ello será indicio del error de Leibniz, y como hemos señalado, el trabajo de Russell produce resultados que son imperceptibles a simple vista en la obra de Leibniz.

4.3

Conclusión.

No se trata de ver cuál es la mejor metodología filosófica entre Russell y Ortega, la labor del presente ensayo consiste principalmente en hacer patente la diferencia de métodos, es decir, mostrar que en la filosofía, cada pensamiento y método filosófico representa una historia de la filosofía, ello dependiendo del filósofo del que hablemos.

En éste caso hablamos de Leibniz, y comparamos lo que dos filósofos tan distintos nos pueden decir sobre él, tomamos a Leibniz, porque su pensamiento va de un lado a otro, moviéndose del campo metafísico al lógico, y hablar de Ortega se explica porque siempre fue un docente de la Metafísica, pero no olvidemos que Russell lo es de la Lógica.

Es claro que son dos pensamientos y tradiciones que metodológicamente se encuentran radicalmente opuestos, sin embargo, con nuestro ensayo demostramos que a pesar de la diferencia metodológica, siempre hay un común denominador en la filosofía, en el caso de Leibniz son los principios, e independientemente del método filosófico utilizado, no queda más que decir que cada filosofía lleva en su explicación una particular forma de hacer historia de la filosofía.

La historia del pensamiento queda como un gran conjunto de ideas que difieren unas de otras dependiendo el caso y la circunstancia que se trate. La historia de la filosofía, por su parte, no escapa a la subjetividad que le imprime el carácter humano del pensador; no hay, por tanto, una historia de la filosofía que sea determinante en todos los aspectos de los pensadores del pasado, sin embargo, a pesar de que no la hay, sí existen los criterios generales para dictar cuáles son los

rasgos principales de un pensamiento, dependiendo siempre del autor que se trate. A dichos criterios se accede independientemente del método y lenguaje que usemos para dirigirnos y movernos dentro de la filosofía.

Cada pensamiento, cada idea, y toda formación de un pensador, ya desde sus más remotos inicios, representa una constitución nueva de la historia de la filosofía, pues, siempre se va diferir en detalles que al pensamiento refiere, sin embargo, estará siempre el lenguaje que permite comunicar dichas ideas, la elección del método y con ello, del lenguaje, corresponde siempre al individuo, es decir, a quien se constituye como filósofo.

BIBLIOGRAFÍA PRIMARIA.

- Ares Somoza, Paulino, (1973), *Bertrand Russell en torno a su filosofía*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Argentina.
- Belaval, Yvon (Coordinador), (2002), *Historia de la Filosofía Vol. 7 La Filosofía alemana de Leibniz a Hegel*, Siglo Veintiuno Editores, México.
- Borel, Jean-Paúl (1969), *Introducción a Ortega y Gasset*, Ediciones Guadarrama, Madrid.
- Copleston, Frederick, (1975), *Historia de la filosofía*, Vol. IV *De De Descartes a Leibniz*, Segunda edición, Editorial Ariel, Barcelona.
- Echeverría, Javier (1981), *Leibniz*, Barcanova, España.
- Garagorri, Paulino (1970), *Introducción a Ortega*, Alianza Editorial, Madrid.
- Kilmister, C. W. (1992), *Russell*, Traducción de Alfredo Herrera Patiño, F. C. E. México.
- Leibniz, G. W. , (1981), *Sistema nuevo de la naturaleza y de la comunicación de las sustancias, así como también de la unión entre el alma y el cuerpo*, traducción de Enrique Pareja, tercera edición, Aguilar, Argentina.
- , (1985), *Monadología y discurso de metafísica*, traducción de Manuel Fuentes Benot y Alfonso Castaño Piñán, SARPE, España.
- , (1986), *Discusión metafísica sobre el principio de individuación*, traducción de Mauricio Beuchot, UNAM, México.
- , (2003), *Discurso de Metafísica (y varios)*, Varios traductores, Porrúa, México.
- , (2005), *Conversación de Filareto y Aristo*, traducción de María de Paz, Ediciones Encuentro, España.

- , (2005b), *Ningún libro he publicado hasta ahora*, traducción de Bernardino Orio de Miguel, en:
<http://www.leibnizsociedad.org/secciones/mater/trd/traduccion.html>
- Marías, Julián (1983), *Ortega. Circunstancia y Vocación*, Alianza Editorial, Madrid.
 - Molinuevo, José Luís (2002), *Para Leer a Ortega*, Alianza Editorial, España.
 - Ortega y Gasset, José (1979), *La idea de Principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, Revista de Occidente en Alianza Editorial, España.
 - (1983a), *Obras completas*. Tomo I, Alianza Editorial-Revista de Occidente, Madrid.
 - (1983b), *Obras completas*. Tomo II, Alianza Editorial-Revista de Occidente, Madrid.
 - (1983c), *Obras completas*. Tomo III, Alianza Editorial-Revista de Occidente, Madrid.
 - (1997), *¿Qué es Filosofía?*, Alianza Editorial, España.
 - Reale, Giovanni y Antiseri, Daris, (1992), *Historia del Pensamiento filosófico y científico*, tomo segundo *Del Humanismo a Kant*, Herder, Barcelona.
 - Rescher, Nicholas, (1991), *G. W. Leibniz's Monadology: An edition for students*, University of Pittsburgh Press.
 - Russell, Bertrand, (1937), *Exposición Crítica de la filosofía de Leibniz*, Traducción de Hernán Rodríguez, Editorial Siglo Veinte, Argentina. (Desafortunadamente, no es posible conocer el año de la edición que se usó, es por ello que ponemos el año de la segunda edición de la obra)
 - , (1976), *La evolución de mi pensamiento filosófico*, Alianza Editorial, Madrid.

-----, (1978), *Historia de la filosofía occidental, II la filosofía moderna*, Espasa Calpe, Madrid.

-----, (1999), *Análisis Filosófico*, Edición de Francisco Rodríguez Consuegra. Paidós. España.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA.

- Belaval, Yvon (Coordinador), (2003), *Historia de la Filosofía Vol. 6 Racionalismo, Empirismo, Ilustración*, Siglo Veintiuno Editores, México.
- Dilthey, Wilhelm (1978), *Obras de Wilhelm Dilthey Tomo III. De Leibniz a Goethe*, traducción de José Gaos y Varios. F.C.E. México.
- Leibniz, G. W. (1976), *nuevo tratado sobre el entendimiento humano*, vol. II, UNAM, México.
- , (1980), *Nuevo tratado sobre el entendimiento humano, I de las ideas innatas*, Eduardo Ovejero y Maury, tercera edición, Aguilar, Argentina.
- Marías, Julián (1962), *Historia de la filosofía*, Revista de Occidente, Madrid.
- Ortega y Gasset, José (1983d), *Obras completas*. Tomo IV, Alianza Editorial-Revista de Occidente, Madrid.
- (1983e), *Obras completas*. Tomo V, Alianza Editorial-Revista de Occidente, Madrid.
- (1992), *La deshumanización del arte e ideas sobre la novela, Velázquez, Goya*, Porrúa, México.
- Quintín Racionero, Concha Roldan (Comps.) (1995), *G. W. Leibniz Analogía y Expresión*, Editorial Complutense, España.
- Roberts, George W. editor (1979), *Bertrand Russell memorial volume*, George Allen & UNWIN, Great Britain.
- Rodríguez Huescar, Antonio (1985), *Perspectiva y Verdad*, Alianza Universidad, España.
- Rossi, Alejandro (et. al.) (1996), *José Ortega y Gasset*, F. C. E. México.
- Russell, Bertrand, (2001), *Los Problemas de la Filosofía*, Centro Mexicano de Estudios Culturales, México.

-
- Tomasini Bassols, Alejandro (1994), *Los atomismos lógicos de Russell y Wittgenstein*, UNAM, México.
 - Ulloa Cuellar, Ana Lilia (1991), *El problema de los universales en la época realista de Bertrand Russell*, Universidad Veracruzana, Mexicana.



UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA
UNIDAD IZTAPALAPA

Gottfried Wilhelm Leibniz

Principialismo y Monadismo

T E S I S

Que para obtener el título de Licenciado en Filosofía presenta:
ORDÓÑEZ CEPEDA FAUSTO EDUARDO


Dr. Jorge Velázquez Delgado
Asesor


Dr. Max Fernández de Castro Tapia
Lector



Agosto de 2006
Ciudad de México