

La recepción por Leibniz del concepto spinoziano de *potentia agendi et patiendi*¹

Leticia Cabañas

Spinoza es uno de los cuatro principales interlocutores del filósofo Leibniz, junto con Descartes, Hobbes y Malebranche. El pensamiento de Spinoza y su personalidad ejercieron un efecto decisivo en Leibniz, resultándole evidente que se trataba de una gran figura filosófica, un poderoso pensador dotado de una mente en extremo original. Nunca negó su gran nivel intelectual generador de profundas ideas, respetando su inteligencia e integridad en tanto que *Aufklärer*. De él dice que era un hombre de una cultura manifiesta y de una “erudición meritoria”.²

Leibniz se mostró por tanto interesado en los planteamientos de Spinoza, que le ayudaron a ordenar sus propias ideas. La recepción de la filosofía de este autor ocupa un lugar central en el *De origine Rerum ex Formis* de abril de 1676. También el tratamiento dado a la causalidad en Leibniz está muy influido por la lectura de la *Ética* de Spinoza, aunque nunca lo llegase a reconocer abiertamente. Resulta imposible no admitir la influencia de Spinoza en Leibniz, las estrechas relaciones establecidas entre estos creadores de los dos máximos sistemas filosóficos tras Descartes.

Y sin embargo puede decirse también que estamos ante dos problemáticas radicalmente diferentes. Leibniz diverge significativamente de Spinoza situándose en completo contraste con él, al ser sus motivaciones muy diferentes de las del holandés. Es obvio que en sus ideas metafísicas esenciales no podía estar de acuerdo con Spinoza, su estricto oponente filosófico. Leibniz nunca fue un spinozista, ni se sintió en ningún momento inclinado a aceptar la filosofía de Spinoza. No podía admitir aspectos que conforman el núcleo de su doctrina: un Dios no personal que no desea nada y que no conoce el bien ni el mal, puesto que todo lo real es perfecto en cuanto que es real. O bien la famosa negación por Spinoza de la distinción entre voluntad e intelecto. Se mostraba también por completo opuesto a la concepción spinozista de la necesidad de la existencia del mundo. Y sobre todo no podía aceptar el estricto determinismo que llevaba aparejada la negación del libre arbitrio.

¹ En: *A paixão da razão. Homenagem a Maria Luísa Ribeiro Ferreira*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2014, pp. 171-180.

² *A Lambert van Velthuysen*, 7 de junio 1671, A II, 1², 196.

La filosofía de Spinoza es una deconstrucción radical de los fundamentos metafísicos dominantes en su tiempo. Las deplorables consecuencias de la noción de sustancia spinoziana provocaron que el propio sistema de Leibniz se presentase como una alternativa al de Spinoza, en un intento por contrastar su posición frente a la del holandés. Lo cual no impidió que el filósofo alemán desplegara su talante altamente innovador con una cantidad notable de agudas anticipaciones y penetrantes intuiciones. Ofrece el proyecto de una nueva racionalidad que se superpone a la establecida tradicionalmente con el objetivo de fundamentar un original modelo metafísico.

Leibniz presentó interesantes objeciones al sistema metafísico de Spinoza exponiendo sus dificultades inherentes. Pero leyó y entendió a Spinoza en el contexto del siglo XVII, lo que dio lugar a una interpretación exagerada y errónea. Su actitud frente al spinozismo es fluctuante y a veces estereotipada, según los interlocutores y los medios a los que se dirige. Esto le hizo emitir juicios muy diferentes y e incluso contradictorios acerca de Spinoza y sus ideas. Se construyó un “spinozismo” que ponía en valor las ventajas de su propia doctrina cara a sus contemporáneos. No escribió lo que veía en la lectura de la *Ética* de Spinoza, sino lo que quería haber visto, lo que estaba dispuesto a admitir en su propio sistema. En este sentido puede hablarse de un “desconocimiento leibniziano” de los conceptos spinozianos de sustancia, atributo y modo. Además Leibniz chocó con la imposibilidad añadida de tener que retraducir la terminología spinoziana en el contexto de su propia filosofía.

Interesa aquí ver la oposición entre Leibniz y Spinoza no desde una perspectiva metafísica, es decir, no como la única sustancia frente a la pluralidad de mónadas, según el modelo hegeliano, sino más bien desde el nivel de lo finito y sus relaciones internas, en cuanto a la mónada frente a los modos, o más exactamente, tomando en consideración a las mentes entendidas como mónadas y como modos. Pues ese ‘modo’ spinoziano, que se caracteriza por el elemento de la actividad generadora de una precisa escala jerárquica,³ anticipa la teoría leibniziana de la mónada. Tal actividad reconocida por Spinoza constituye la esencia de la individualidad en Leibniz, la acción inmanente de la mónada.

Sin embargo, a diferencia de Leibniz, en Spinoza la individualidad viene constituida por unas relaciones que están permanentemente en juego. Porque el aspecto fundamental del modo es su *esse in alio*, su naturaleza intrínsecamente relacional que hace referencia a otro, a una exigencia de intensificación de la relación con el otro,

³ “...todos los cuales [individuos], aunque en diversos grados, están animados”, *Ética* II, Prop. XIII, Escolio (trad. Vidal Peña, Madrid: Alianza, 2011).

buscando aumentar el grado de la propia expresión. Sin embargo ese otro no puede constituir el fundamento último de las relaciones, pues él mismo es una relación; más exactamente, es una relación de relaciones al infinito. Para Spinoza el individuo no es la mónada última en la que inhiere las modificaciones, sino el perseverar de una relación que no puede cerrarse sobre sí misma, sino que necesariamente se constituye en el espacio abierto de una continua interrelación con el ambiente. Según la Proposición XXVIII de la primera parte de la *Ética* toda cosa singular es el producto de una concatenación infinita de causas particulares.⁴

En antítesis metodológica con el spinozismo, el pensamiento de Leibniz está en mutación permanente. Incorpora y asimila aspectos teóricos, reintegra continuamente en su sistema lo que va adquiriendo, es decir, que evoluciona siempre en relación con otro pensamiento y avanza menos por rupturas que por variaciones a partir de teorías ajenas. Hobbes resultó fundamental para el pensamiento de la segunda mitad del siglo XVII. También lo fue para Spinoza, incluso más que el propio Descartes. Y lo mismo puede decirse de Leibniz, aunque su concepción de la racionalidad sea distinta de la del inglés. Como ya anteriormente había hecho con el *conatus* de Hobbes, Leibniz adaptó a su sistema el concepto spinoziano de *potentia agendi et patiendi*, lo que le proporcionó un fundamento para una teoría de la moral y una base mecánica para el sistema del mundo.

La entera teoría de Spinoza de los cuerpos y mentes, afectos y conocimiento, libertad y moral, derecho y política, se construye sobre el aumento y disminución, la *potentia agendi et patiendi*, de los seres humanos (y de todos los seres naturales o individuos). Leibniz se apropia a su manera y de forma crítica de este concepto central en la filosofía de Spinoza. Es decir, que lo modifica, anulando la simetría, la igualdad ontológica entre los dos atributos de la sustancia única: el pensamiento y la extensión.⁵ Pues, como es sabido, para Spinoza la idea y el cuerpo son una misma cosa, expresión de una modificación de la sustancia: la idea participa del atributo del pensamiento, mientras que el cuerpo participa del atributo de la extensión (que no tiene nada que ver con la masa inerte de la extensión cartesiana). Leibniz se opone vivamente a esta interpretación: “Hoc male mea sententia”.⁶ Sólo son sustancias las almas, que son distintas de Dios y, de

⁴ Vittorio Morfino, “Modo o Mónada: la puesta en juego de una alternativa”, en *Leibniz frente a Spinoza. Una interpretación panorámica*, eds. Leticia Cabañas y Oscar M. Esquisabel, Granada: Comares, 2014, pp. 105-106.

⁵ “...el alma y el cuerpo son una sola y misma cosa, que se concibe, ya bajo el atributo del Pensamiento, ya bajo el de la Extensión”, *Ética* III, Prop. II, Escolio (trad. V. Peña, op. cit. p. 213).

⁶ Leibniz, *J. G. Wachterii de recondita hebraeorum philosophia* (1706), ed. Philipp Beeley, en *The Leibniz Review* (2002), vol. 12, p. 7.

acuerdo con el fenomenismo de la *Monadología*, los cuerpos se reducen a fenómenos, percepciones extraídas de nuestro propio fondo.

Para Spinoza las modificaciones, ya sea vistas bajo el atributo de la extensión, es decir, como cuerpos, ya sea vistas bajo el atributo del pensamiento, es decir como mentes/ideas, comparten esa mencionada *potentia agendi*. Ambos, cuerpos y mentes, actúan y padecen, están constituidos por *potentia agendi et patiendi* en orden a actuar, así como para padecer o permanecer. Luego la *potentia agendi* no es sólo un poder mental para Spinoza, aunque sí lo es para Leibniz. En este último la *potentia agendi* infinita de Dios se convierte en simple mente. Y la *potentia agendi et patiendi* a nivel individual se convierte en las mentes impulsoras individuales, las fuerzas activas originarias o “formes substantielles”, un término que rehabilita Leibniz tomado de la filosofía escolástica. El individuo humano es fuente personal de fuerza y, como Spinoza,⁷ asume Leibniz que todas las cosas están animadas. Esta animación universal que comparten ambos autores va ligada a la superación del mecanicismo cartesiano, que cortó con el vitalismo renacentista atacando las “fuerzas ocultas” de la naturaleza y defendiendo una materia inerte.

La noción de *potentia agendi et patiendi* la pudo recoger Spinoza de la escolástica tardía o de la metafísica protestante de la época, para pasar a convertirla en un su propio concepto. Conecta no sólo el poder de Dios con el de los modos particulares, que existen todos en Dios, sino el poder de las mentes con el de los cuerpos, sin que se observe una relación causal entre ellos.⁸ Según este autor, las acciones y pasiones deben ser consideradas desde un punto de vista que renuncia al principio escolástico repetido a menudo por Leibniz de que *actiones sunt suppositorum*. Pues las pasiones no son propiedad de un sujeto, sino relaciones que lo atraviesan y al mismo tiempo lo constituyen. Hay que entender las acciones en Spinoza según una lógica que tiene en cuenta tanto un nivel subindividual, como supraindividual, sin que estos niveles puedan reducirse el uno al otro o ser armonizados *a priori*. Luego el individuo es un momento provisional entre dos niveles de individualidad.

En Leibniz tal término de *potentia agendi et patiendi* aparece por primera vez en la *Confessio philosophi*, pero es a partir de exponer el concepto de fuerza en *De corporum*

⁷ Una fórmula de la animación universal que toma Spinoza de Giordano Bruno, si bien rechaza su idea de un Alma del Mundo, así como la conexión con la magia.

⁸ Mogens Lærke, Introducción a *Leibniz lecteur de Spinoza. La genèse d'une opposition complexe*, Paris: Champion, 2008.

concurso en enero de 1678 cuando lo empleará en un sentido preciso y de forma exhaustiva, hasta llegar a convertirse en la piedra angular no sólo de su dinámica y su metafísica, sino también de su filosofía del derecho y de la moral.⁹ Al asumir un concepto central de su adversario adaptándolo a sus propias necesidades supera Leibniz a Spinoza en la primavera de 1678, como ya había superado anteriormente a Hobbes en 1669/70. Cree entonces proporcionar una alternativa y haber hallado una mejor solución teórica al problema planteado. Lo cual no impide que la forma de entender Leibniz las acciones y pasiones de las sustancias guarde una fuerte similitud con la interpretación dada por Spinoza de las acciones consideradas como un poder en aumento creciente y de las pasiones como un poder cada vez menor, decreciente.

También para Leibniz el universo está regulado por la reciprocidad de acciones y pasiones, de modo que una acción de un individuo se corresponde con una pasión en otro individuo. En la acción de una sustancia finita sobre otra ambas se acomodan mutuamente, es decir, aumenta el grado de su expresión en la una, mientras que disminuye el grado de su expresión en la otra. En este sentido puede decirse que las sustancias actúan unas sobre otras, por verse obligadas a acomodarse entre sí.¹⁰ Se observa aquí un eco de la rivalidad spinoziana de los *conatus*. Por tanto las sustancias se limitan mutuamente, pues aun siendo infinitas son también limitadas por la manera más o menos perfecta de su expresión.¹¹ Nuestra naturaleza representativa es ontológicamente limitada, una limitación cognitiva, pues lo que distingue a la mónada de Dios es la confusión en su percepción del detalle del mundo: “Ce n’est pas dans l’objet, mais dans la modification de la connoissance de l’objet, que les Monades sont bornées. Elles vont toutes confusement à l’infini, au tout, mais elles sont limitées et distinguées par les degrés des perceptions distinctes”.¹² La sustancia conoce todo en el universo de manera confusa y sólo alcanza la claridad en un determinado ámbito.

Leibniz concibe el universo como un agregado de una infinidad de seres representativos de la infinitud del mundo. Las sustancias son perspectivas, puntos de vista proyectados sobre el mundo que expresan “toutes tout l’univers, comme chaque situation

⁹ Ursula Goldenbaum, “La fascinación de Leibniz por Spinoza”, en *Leibniz frente a Spinoza*, op. cit., p. 48.

¹⁰ *Monadología* § 56, GP VI, 616 (trad. OFC/2, 336).

¹¹ “Ainsi une substance qui est d’une étendue infinie, entant qu’elle exprime tout, devient limitée par la maniere de son expression plus ou moins parfaite”, DM § XV, A VI, 4B, 1553 (trad. OFC/2, 178).

¹² *Monadología* § 60, GP VI, 617 (trad. OFC/2, 336).

exprime la ville”.¹³ Al ser representativo el estado interno de la sustancia, la infinidad de mónadas genera una infinidad de grados en la claridad y distinción de la representación del universo.¹⁴ Actuar es un ejercicio de perfección del que se desprende placer (*delectatio*), que es el sentimiento de una perfección. Sin embargo la acción de una sustancia sobre otra, la influencia mutua entre dos mónadas, es ideal, no se trata de un influjo físico, pues para Leibniz los individuos son sistemas cerrados que no pueden interactuar físicamente entre sí.¹⁵ La causalidad interna es la única admitida por nuestro filósofo, por lo que la acción intersustancial resulta imposible. Un ser ejerce su potencia cuando se eleva a un grado superior de perfección, de intensidad en su dinamismo, pues ser es ‘ser más’ y actuar es pasar a un grado más elevado. Una vida plenamente realizada es aquella que se eleva al máximo de perfección de que es capaz.

Acción y pasión son los dos términos límites dentro de una variación continua en el grado de percepción, en el aumento de perfección de una sustancia. En el ámbito del saber la acción es la percepción distinta, mientras que la pasión es la percepción confusa.¹⁶ Las sustancias se distinguen en el grado en que expresan el contenido de su conciencia. Así, una mónada actúa cuando su conciencia presenta un contenido claro y padece cuando el contenido de su conciencia es confuso.¹⁷ La concepción leibniziana de las perfecciones es por lo tanto dinámica.

Se produce una rehabilitación del concepto de fuerza, que ya no hay que entender como una entidad oculta, ni como una manifestación reductible a la extensión y a la simple velocidad, sino que adopta ahora en Leibniz el sentido aristotélico de forma sustancial o principio de acción. La fuerza es la llave de la crítica leibniziana no sólo a la física mecanicista de Descartes, sino también a su metafísica, en cuanto que las manifestaciones fenoménicas de la fuerza remiten a fuentes de acción que son materia de

¹³ *Al landgrave Ernst von Hessen-Rheinfels para Antoine Arnauld*, 12 de abril 1686, A II, 2, 19 (trad. OFC/14, 17).

¹⁴ “...chaque chose animée contient un monde de diversités dans une véritable unité”, *A Arnauld*, 30 de abril 1687, A II, 2, 189 (trad. OFC/14, 106).

¹⁵ *Monadología* § 51, GP VI, 615 (trad. OFC/2, 335); “...dans la rigueur des expressions métaphysiques, nous sommes dans une parfaite indépendance à l’égard de l’influence de toutes les autres créatures”, *Système nouveau*, GP IV, 485 (trad. OFC/2, 248); “Modificationes unius Monadis sunt causae ideales modificationum alteris monadis...”, *A des Bosses*, 24 de enero 1713, GP II, 475 (trad. OFC/14, 405); “Et una Monas non dependet ab alia per influxum physicum, sed per idealem, dum autor rerum initio unam alteri accommodavit”, *A Wolff*, 9 de julio 1711, *Briefwechsel zwischen Leibniz und Christian Wolff*, ed. C.I. Gerhardt, Hildesheim/New York: Olms, 1971, p. 140.

¹⁶ Adelino Cardoso, “Leibniz”, en *Ensinar filosofia? O que dizem os filósofos*, coord. Maria José Vaz Pinto y Maria Luisa Ribeiro Ferreira, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2013, pp. 112-115.

¹⁷ “Ainsi l’on attribue l’Action à la Monade en tant qu’elle a des perceptions distinctes, et la Passion en tant qu’elle a des confuses”, *Monadología* § 49, GP VI, 615 (trad. OFC/2, 335); NE II, 21, 72, A VI, 6, 210.

la metafísica. El concepto de “fuerza ínsita”, la capacidad de las criaturas de producir acciones inmanentes es asimismo el punto de distinción entre la filosofía de Leibniz y el ocasionalismo. Y si se rechaza atribuir a las cosas esa ‘fuerza activa ínsita’ se cae necesariamente en el spinozismo, en ese mundo spinoziano fluido, efímero, de meros agregados, entes privados de unidad y por lo tanto no auténticos entes. Pues el ser es para Leibniz actividad, *potentia sive conatus agendi*, mientras que las cosas del mundo son sólo manifestación fenoménica, un resultado de la actividad de las mónadas. Entendida la sustancia en términos de actividad inmanente –una noción que desarrolló Leibniz incluso antes de sus años de París– no sólo la mente divina es sustancia, sino también las mentes creadas son *res agens*.

Un aspecto central en Leibniz es la afirmación de que todas las acciones y pasiones de un ser individual le suceden intrínsecamente por una causalidad inmanente. Para Spinoza la mente es activa cuando desarrolla ideas adecuadas y es pasiva al desarrollar ideas inadecuadas. Leibniz añadirá a este análisis spinoziano de la reflexión su noción de causación mental inmanente. La mente está en continua actividad, en un movimiento permanente de pensamiento, y esa actividad es intencional, apunta a un objeto. En *Réfutation inédite de Spinoza*¹⁸ Leibniz opone al *conatus* spinozista la actividad de la mente tal como él la entiende y adopta la teoría de Hobbes del ‘apetito’ o deseo de las mentes, que lleva aparejado sensaciones de placer o dolor. En efecto, en el capítulo VI del *Leviatán* se explica la causalidad como derivada de la representación de una cosa que produce un sentimiento de placer o de dolor. Pero Leibniz sustituye el *conatus* hobbesiano, los movimientos corporales mínimos generados, por un sentimiento de placer o dolor, por una causalidad a la que da el nombre de *entelechia*, la potencia interna de acción o “fuerza primitiva”, una formulación que emplea muy tempranamente.

La percepción, que deriva de un principio inmanente al agente, es el prototipo de la acción, un flujo interminable de estados sucesivos que imprime a la actividad un carácter tendencial, pasajero. Surge la dinámica del flujo perceptivo, regulada por la apetición, el operador del pasaje de una percepción a otra¹⁹, la tendencia o fuerza impulsora que actúa de acuerdo con la ley individual de la sucesión de percepciones dirigida al perfeccionamiento de la mónada. La percepción nunca aparece aislada ni estática. El espíritu no puede inmovilizarse y la teoría leibniziana de la percepción pasa a

¹⁸ *Réfutation inédite de Spinoza par Leibniz*, ed. Alexander Foucher de Careil, Paris, 1854.

¹⁹ “L’action du principe interne, qui fait le changement ou le passage d’une perception à une autre, peut être appelé *Appetition*”, *Monadología* § 15, GP VI, 609 (trad. OFC/2, 329).

formar parte del ámbito de la dinámica, la lucha por la realización de unas posibilidades ontológicas,²⁰ el esfuerzo por alcanzar un placer que perdure.

Esta dinámica de la percepción aparece expresada con claridad en la discusión con Bayle. Cada percepción es momentánea y transitoria, un elemento en una sucesión continua de un orden sucesivo de modificaciones en el tiempo que apunta a un grado superior de conocimiento.²¹ La sustancia permanente se opone dialécticamente a unos accidentes evanescentes, a estados pasajeros en donde a un estado anterior le sucede otro posterior, en una duración continua de modificaciones de la fuerza primitiva que se ve sometida a un cambio permanente. El principio de continuidad rige la percepción, que queda integrada en una serie que consta de una fase inicial infinitamente pequeña²² de “petites perceptions”, tratadas por Leibniz como los diferenciales de la matemática, las magnitudes incomparablemente menores que cualquier cantidad dada, y que sin embargo son distintas de cero. La serie no es una colección o agregado de unidades, sino una ley de generación, una conexión continua y causal entre todos los estados pasados presentes y futuros de la sustancia. El proceso se desarrolla según esa ley perfectamente determinada en donde la causa de una percepción es siempre otra percepción y en donde una pequeña inclinación –“pressentiments confus”, “dispositions insensibles”– anticipa el conocimiento de una percepción futura, pudiendo afirmarse que el futuro está ya en el momento presente, a pesar de la aparente asimetría.²³ El estado representativo de cada instante contiene los estados futuros de la sustancia y del universo. Bayle rechazó el que una fuerza pudiese conocer la sucesión de sus acciones, a lo que Leibniz replica:

“Je reponds, que cette vertu, ou plustost cette ame ou forme même, ne les connoist pas distinctement, mais qu’elle les sent confusement. Il y a en chaque substance des traces de tout ce qui luy est arrivé, et de tout ce qui luy arrivera. Mais cette multitude infinie de perceptions nous empeche de les distinguer, comme lorsque j’entends un grand bruit confus de tout un peuple, je ne distingue point une voix de l’autre”.²⁴

²⁰ *De ratione cur haec existant potius quam alia*, marzo-agosto 1689?, A VI, 4B, 1634 s.

²¹ Hans Poser, “Leibniz’ Theorie der Perzeption heute”, en *Leibniz neu denken*, eds. Erich Barke, Rolf Wernstedt y Herbert Breger, *Studia leibnitiana*, Sonderhefte 38 (2009), pp. 29-30.

²² El término *infinite parva* pertenece al vocabulario de la época y se puede encontrar en Pascal.

²³ Marc Parmentier, “Leibniz et la perception du futur”, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2:2 (2011), pp. 224-230.

²⁴ *Eclaircissement des difficultés que Monsieur Bayle a trouvées...*, GP IV, 521; “Or c’est selon moy la nature de la substance créée, de changer continuellement suivant un certain ordre, qui la conduit spontanément (s’il est permis de se servir de ce mot) par tous les estats qui luy arriveront, de telle sorte que celui qui voit tout, voit dans son estat present tous ses estats passés et à venir. Et cette loy de l’ordre qui fait l’individualité de chaque substance particuliere, a un rapport exact à ce qui arrive dans toute autre substance, et dans l’univers tout entier”, *Ibid.* GP IV, 518.

La teoría de las pequeñas percepciones conecta con una teoría de las “pequeñas inclinaciones” que impide al alma permanecer en una indiferencia de equilibrio.

“...ce sont ces petites perceptions qui nous déterminent en bien de rencontres sans qu’on y pense, et qui trompent le vulgaire par l’apparence d’une *indifférence d’équilibre*, comme si nous estions indifférens de tourner par exemple à droite ou à gauche”.²⁵

Ya Descartes, mediante su teoría mecanicista desarrollada en los *Principia philosophiae* de 1644 había tratado una antigua y compleja cuestión, la de solucionar el problema de la relación entre las dos sustancias, el cuerpo y el alma. La explicación filosófica de Spinoza acerca de la relación entre lo que es corpóreo en nosotros y lo que es espíritu es una aportación mayor durante el siglo XVII que deja su huella en Leibniz. En *Considerations sur la doctrine d’un Esprit Universal Unique* de 1702 trata Leibniz el paralelismo entre el alma y el cuerpo.²⁶ Aparentemente ese paralelismo se ajusta a una concepción muy similar a la defendida por Spinoza de una correspondencia biunívoca entre el alma y el cuerpo,²⁷ y que Leibniz formula por primera vez cuando en 1678 anota en la *Ética*: “nam series idearum distincta a serie corporum, et tantum sibi mutuo respondent”.²⁸ Sin embargo la correspondencia entre el alma y el cuerpo en Spinoza y en Leibniz sólo muestra una semejanza superficial. Para Leibniz el paralelismo está fundado en la armonía preestablecida, en la concomitancia entre los fenómenos internos de las diversas sustancias que son representaciones de un mismo universo.²⁹ Toda forma de cambio en una sustancia encuentra una forma de correspondencia, consciente o inconsciente, en el resto de sustancias.

En su estudio crítico del mecanicismo cartesiano Leibniz rechazó el concepto de sustancia de Descartes y buscó una nueva definición. El problema de la fundamentación sustancial lo trata en la *Correspondencia con Arnauld* y en el *Discurso de metafísica*, ambos de 1686.³⁰ Tras el fructífero intercambio epistolar con Arnauld, de una importancia capital para la reelaboración conceptual de la noción de sustancia y de la formulación de la dinámica de Leibniz, aparece en 1695 el *Système nouveau*, una obra dirigida contra el

²⁵ NE *Prefacio*, A VI, 6, 55-56.

²⁶ GP VI, 533.

²⁷ “El orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas”, *Ética* II, Prop. VII (trad. V. Peña, op. cit., p. 129).

²⁸ *Notas a las Opera Posthuma de Spinoza*, A VI, 4, 1722.

²⁹ “...chaque ame represente exactement l’univers tout entier”, *A la electora Sofía*, 4 de noviembre 1696, GP VII, 542.

³⁰ “Cela estant, nous pouvons dire que la nature d’une substance individuelle, ou d’un Estre complet, est d’avoir une notion si accomplie, qu’elle soit suffisante à comprendre et à en faire deduire tous les predicats du sujet à qui cette notion est attribuée”, DM § VIII (trad. OFC/2, 169).

panteísmo y el spinozismo que ofrece una nueva visión y definición de la teoría de la sustancia, aspecto que se sitúa en el centro del sistema metafísico leibniziano. La “*hypothèse des accords*” o “*système de l’harmonie préétablie*” asegura la comunicación de las sustancias, el acuerdo entre el sistema general de las representaciones del universo y el punto de vista de cada mónada. Mientras que para Spinoza la comunicación se basa en la unidad de los atributos de extensión y pensamiento en la sustancia, la tesis de la sustancia única expresada en atributos diferentes. Porque el alma es el mismo cuerpo pero expresado según un diferente atributo. Lo cual significa que las mentes deben ser pensadas según los infinitos modelos de complejidad con que se describe la estructura de los cuerpos en la Proposición VII de la segunda parte de la *Ética*.

En *De ipsa natura* de septiembre de 1698 y en *Considérations sur les principes de vie et sur les natures plastiques* de mayo de 1705, aparece nuevamente una noción reformada de la sustancia, comprendida esta vez no ya como soporte y sujeto de atribución, sino como esfuerzo y sujeto de producción. Y en 1714 la *Monadología*, el texto representativo de la última fase del pensamiento de Leibniz, ofrecerá una definitiva formulación de la sustancia, las mónadas inextensas semejantes a mentes o almas, junto con una visión idealista del cuerpo.

REFERENCIAS:

- A: G. W. Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, ed. Deutsche Akademie der Wissenschaften, Darmstadt, Leipzig, Berlin: Akademie Verlag, 1923 y ss. [Nótese que la sigla A II, 1² se refiere a la nueva y mejorada edición de A II, 1].
- G: Carl Gebhardt (ed.), *Spinoza Opera*, 4 vols. (Heidelberg: Carl Winter), 1925.
- GP *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, ed. C. I. Gerhardt, Berlin: Weidmann, 1875-1890 [reimpr. Hildesheim: Olms, 2008].
- OFC *Leibniz. Obras filosóficas y científicas*, ed. J. A. Nicolás (Granada: Comares), 2007ss.
- DM: *Discurso de Metafísica*.
- NE: *Nuevos Ensayos*.