

# Los conceptos de *Realitas*, *Perfectio* y *Bonum Metaphysicum* en Leibniz

Albert Heinekamp

(Hannover)

Georg Gerber collegae nec non amico 8. Sept. 1966

praemature defuncto in memoriam

**E**l concepto de *realitas* y sus análogos acarrear a la filosofía de Leibniz grandes dificultades para su comprensión actual, en primer lugar porque el concepto de realidad tiene en la filosofía del presente un contenido en gran parte diferente que en Leibniz, y en segundo lugar porque la expresión *realitas* tiene en Leibniz múltiples acepciones. Leibniz mismo era conciente de la polivalencia de esta palabra. Refiriéndose a la Proposición 9 de la *Ética* de Spinoza, observa: “*explicandum erat quid intelligatur per realitatem aut esse, sunt enim haec obnoxia aequivocationibus*”<sup>(1)</sup>.

Anneliese Maier ha indicado con énfasis la diferencia entre el significado del concepto de realidad de los siglos XVII y XVIII y el del presente<sup>(2)</sup>. Ella demuestra que la expresión

---

1GP I, 144.

2Kants Qualitätskategorien. Berlin 1930 (Kant-Studien. Ergänzungshefte, Heft 65)

«realidad» se encuentra subordinada en el uso lingüístico actual a la existencia, mientras que en la filosofía continental de los siglos XVII y XVIII pertenecía en general al círculo semántico de la esencia.

El uso lingüístico actual dominante se capta con claridad en particular en la pregunta sobre la realidad del mundo exterior<sup>3)</sup>. Con esta pregunta se plantea el problema de si a los contenidos de conciencia que comúnmente se consideran efectos del mundo exterior les corresponde un ser fuera de la conciencia, o si el «mundo exterior» no es sino la representación de una conciencia. Esta pregunta apunta a la manera de ser, al *modus essendi*, del objeto de la conciencia de las representaciones del mundo exterior. Lo opuesto al concepto de lo real sería en este contexto el concepto de lo imaginario.

Este significado de la palabra *realitas* no le era ajeno a Leibniz<sup>4)</sup>. Basta con recordar el conocido ensayo «*De modo distinguendi phaenomena realia ab imaginariis*»<sup>5)</sup>. A este contexto pertenecen también los usos del par de conceptos real/imaginario en matemática<sup>6)</sup>

3Hasta qué punto este significado ocupa un puesto destacado en la filosofía actual lo muestra un ensayo como el de K. Hartmann (en: *Lebendiger Realismus. Feestschrift für Joh. Thyssen*. Editado por K. Hartmann. Bonn, 1962, 115-30) mejor que cualquier artículo en diccionarios filosóficos. El ensayo se titula «El problema de la realidad», pero trata solamente del problema de la realidad del mundo exterior.

4Esto lo ha puesto particularmente de relieve G. Martin en su ensayo «El concepto de realidad en Leibniz» (*Kant-Studien*, 49, 1957/58, 82-94).

5GP VII, 319 sgs. Ver carta de Leibniz a Fardella, marzo de 1690, en *Nouvelles Lettres et opuscules inédits de Leibniz*, Préc. d'une Introduction par A. Foucher de Careil, Paris, 1857, 320: «*Hinc nisi dentur substantiae quaedam indivisibiles, corpora non forent realia, sed apparentiae [Sic!] tantum seu phaenomena*».

6Por ejemplo, Leibniz a Christiaan Huygens, ca. 1674, GM II, 12; Leibniz a de l'Hospital, 15 de enero de 1696, GM II, 311; Leibniz a Wallis, 29 de diciembre de 1698, GM IV, 53; Leibniz a Johann Bernoulli, 24 de junio de 1702, GM III, 705; Leibniz a Hermann, 18 de enero de 1707, GM IV, 308.

y la cuestión de la realidad de espacio y tiempo<sup>7)</sup>.

En Leibniz, sin embargo, es característico la presencia del concepto de lo real en otros dos contextos: 1) en conexión con las verdades, ideas y formas lógicas, y 2) en conexión con la perfección y la esencia.

Leibniz habla a menudo de la *realitas* de las ideas o verdades y con ello se refiere a lo que en la terminología actual podría llamarse su valor de verdad, su referencia semántica. En este contexto, *realitas* no es un predicado del objeto de conciencia, sino del contenido de la conciencia. Debe acentuarse que Leibniz llama real a un concepto no sólo cuando le corresponde una cosa real sino también cuando puede haber algún ente que corresponda al concepto. A partir de esto podemos entender que Leibniz llame "real" a una definición (en oposición a la definición nominal) en caso de que ella muestre que lo definido es posible y podría existir<sup>8)</sup>.

No podemos ocuparnos ahora de estas conexiones ni intentar seguir el rastro del desarrollo del significado del concepto de *realitas* en la filosofía de Leibniz hasta sus ramificaciones extremas, pero sí quisiera estudiar atentamente el segundo de los significados fundamentales arriba mencionados.

El concepto de *realitas* aparece en Leibniz en dos definiciones de la perfección:

1) "*ego definire malim, perfectionem esse gradum seu quantitatem realitatis*"<sup>9)</sup>;

2) "*Perfectio autem est realitas pura, seu quod in essentiis est*

<sup>7</sup>Ver, por ejemplo, *Specimen Dynamicum*, ca. 1698, GM VI, 247; Leibniz a Schulenburg, 17 de mayo de 1698, GM VII, 242.

<sup>8</sup>Por ejemplo, «*Specimen inventorum*», GP VII, 310; «*De libertate fato gratia Dei*» (¿1683-86?), Grua I, 309 sgs.

<sup>9</sup>Leibniz a Eckhard, 1677, GP I, 266. Ver también «*Elementa verae pietatis*», ¿1679?, Grua I, 11.

*positivum atque absolutum*<sup>(10)</sup>.

En la segunda definición podemos entender atributos positivos por *realitas pura*, tal como lo muestran textos paralelos<sup>(11)</sup>. En la primera definición, *realitas* indica el grado de perfección que algo determinado tiene, la segunda definición determina las características a partir de las cuales se compone por así decir la perfección de un ente. Leibniz utiliza la perfección por su parte a menudo como *definiens* de la *bonitas metaphysica*. Lo opuesto a *bonum metaphysicum* es *malum metaphysicum*. Leibniz lo define como imperfección y carencia. «*Metaphysicum (bonum et malum) generatim consistit in rerum etiam non intelligentium perfectione et imperfectione*»<sup>(12)</sup>.

Esta caracterización del *bonum metaphysicum* como *perfectio* y de la *perfectio* como *gradus realitatis* ha sido criticada a menudo. Quisiera citar solamente tres de esos argumentos:

1) Max Scheler reprocha a Leibniz que reduzca lo bueno a lo perfecto y lo perfecto a su vez al ser<sup>(13)</sup>. Con ello no se tomaría en cuenta la autosuficiencia del Bien y del Valor<sup>(14)</sup>. Siguiendo a J. Hessen, se podría formular este argumento diciendo: Leibniz confunde valor y realidad<sup>(15)</sup>.

10" *Notationes generales*" (1683-1686), Grua I, 324; Ver «*Quod ens perfectissimum existit*», GP VII, 261.

11Por ejemplo, Leibniz a Jaquelot, ca. 1704, GP VI, 568: «... *les réalités (positives s'entend) ou perfections ...*».

12" *Causa Dei*", §30, GP VI, 443.

13*Der Formalismus in der Ethik und die materielle Werthetik*, en: Max Scheler, *Gesammelte Werke*, vol. 2, 4a edición, Bema, 1954, 276 sgs. y 183; *Wesen und Formen der Sympathie*, 5a ed., Frankfurt, 1948, 199.

14*Der Formalismus ...*, 276.

15" *Seinsethik oder Werthetik?*», en *Kant-Studien*, 50, 1958/59, 150.

2) Susanna del Boca sostiene que en el sistema de Leibniz le falta a la perfección la referencia a una norma y el carácter normativo: “*quella realtà che, platonicamente, per esser tale, doveva ispirarsi alla Perfezione e riprodurla, presa per sè e nella sua totalità diventa la Perfezione medesima*”<sup>(16)</sup>.

3) A partir de la definición del *bonum* mediante la realidad se podría concluir que Leibniz no ha visto la realidad del mal. Frente a ello Nicolai Hartmann, por ejemplo, enfatiza (en verdad sin hacer referencia especial a Leibniz) la realidad del mal: “Existe en el mundo lo imperfecto, lo malo, lo contrario al valor, existe el mal. No es para nada menos real que lo perfecto y el bien. El hombre debe contar con él, no puede quitar del mundo el ser del mal [...] Tampoco ayuda declarar al mal como fútil. No se anula con ello su realidad”<sup>(17)</sup>.

En lo que sigue quisiera investigar si estos argumentos atañen a la doctrina de Leibniz. Mi tesis es que esta crítica no hace justicia a Leibniz, porque no toma suficientemente en cuenta que el concepto de *realitas* tiene en este contexto en Leibniz un contenido diferente al dominante en la actualidad. Por ejemplo, cuando Leibniz niega realidad a *malum*, entiende por *realitas* algo diferente de la actual “realidad”, de manera que la tesis de Leibniz no significa a ojos vistas que *malum* no sea nada real, que no exista, tal como lo supone el tercer argumento.

Que no hay que entender el concepto de *realitas* en Leibniz en numerosos casos en el sentido de realidad, existencia o efectividad lo muestra muy claramente por ejemplo el §44 de *Monadología* (GP VI, 614): “*car il faut bien que s'il y a une réalité dans les Essences ou possibilités, ou bien dans les vérités éternelles, cette réalité soit fondée en quelque chose d'Existant et d'Actuel, et par consequent dans l'Existence de l'Etre nécessaire*”. En este pasaje, la realidad es

16 *Finalismo e necessità in Leibniz*, Firenze, 1936, 79 s.

17 *Zur Grundlegung der Ontologie*, 3a ed., Meisenheim, 1948, 62. Igualmente, J. Hessen, *Thomas von Aquin und wir*, München, Basel, 1955, 100 sgs.

caracterizada como algo que, por un lado, radica en las esencias y posibilidades, y por el otro, está fundamentado en algo existente o actual. En otros pasajes Leibniz define la *realitas* de manera similar a la *essentia*, "*nihil aliud enim realitas quam cogitabilitas*"<sup>(18)</sup>. Podría mencionarse también que Leibniz utiliza en el escrito alemán «De la verdadera teología mística» la expresión «*Selbstwesen*» por *realitas*; en este texto, el concepto opuesto es «*Unwesen*»<sup>(19)</sup>. También en conexión con *perfectio* la palabra *realitas* podría pertenecer al círculo semántico de la esencia. Leibniz parece por momentos utilizar *promiscue* los conceptos *essentia* y *realitas*: «*Perfectio est essentiae gradus*», escribe, «*seu quo quid plus habet essentiae vel realitatis, eo est perfectius*»<sup>(20)</sup>.

El concepto de esencia se encuentra en Leibniz en oposición al de existencia. "*Quando de existentia loquor, loquor de actuali; opponitur enim essentiae, seu possibilitati existendi*"<sup>(21)</sup>. La esencia significa también la posibilidad, mientras que la existencia indica la actualidad: «*essentia est possibilitas, existentia vero actus*»<sup>(22)</sup>. A la esencia o posibilidad

---

18"De iis quae per se concipiuntur", GP I, 272. Véase también C 437: «*Ens, Res quod distincte concipi potest*». Ms. Bodemann, *Die Leibniz-Handschriften*, 123: «*Essentia est cogitabilitas distincta*». Acerca del significado del concepto *realitas* en Leibniz véase también R. Kauppi, *Über die Leibnizsche Logik mit besonderer Berücksichtigung des Problems der Intension und der Extension* (Acta philosophica Fennica, 12), Helsinki, 1960, 47 sgs.

19Antaios, Bd. 8, 1966, 130.

20Die Leibniz-Handschriften der Kgl. Bibl. zu Hannover. Descriptos por E. Bodemann. Hannover, Leipzig, 1895, 124. Por otra parte, Leibniz diferencia a veces entre *realitas* y *essentia*. Véase «*De iis quae per se concipiuntur*», Septiembre de 1677, GP I, 271: «*Discrimen realitatis et essentiae. Eadem est in omnibus realitas, non vero eadem in omnibus rebus essentia*».

21Nota 12 a la carta de Eckhard, Mayo de 1677, GP I, 229. Véase por ejemplo «*Definitiones*», GP VII, 196.

22Leibniz a Eckhard, 1677, GP I, 223. Ver al respecto T § 235, GP VI, 257 sig.

pertencen las determinaciones objetivas, de contenido, en oposición a las modales, por ejemplo a la existencia.

Para determinar la fuerza de convicción de la tesis según la cual Leibniz reduce la perfección al ser, tenemos por tanto que preguntamos si para él los conceptos de esencia, realidad y perfección tienen igual significado. En otros términos, ¿alude según Leibniz toda proposición objetiva acerca de algo a una realidad? Y en segundo lugar, ¿es toda realidad una *perfectio* como sostiene del Boca, por ejemplo?

Estos problemas son discutidos pormenorizadamente en el debate con el cartesiano Eckhard. El intercambio de escritos con Eckhard es en nuestro contexto particularmente instructivo porque en él Leibniz parece defender diferentes concepciones de la *perfectio*. Como lo prueba Bausola, Leibniz llega en el transcurso de este intercambio de ideas al concepto de perfección que será de gran importancia para sus escritos posteriores<sup>(23)</sup>.

Al pedido de Leibniz de una definición de *perfectio*, Eckhard responde: "*perfectionem esse omne attributum seu omnem realitatem*"<sup>(24)</sup>. Eckhard equipara así los conceptos de esencia (en el sentido de totalidad de atributos) y realidad, y ambos definen a su juicio la perfección. Leibniz considera inadecuada esa definición puesto que de ella se debería seguir que por ejemplo también el dolor sería una perfección. Eckhard replica a esta objeción que el dolor no es algo positivo; indica la privación de la serenidad. Leibniz rebate: llamar al dolor una privación del placer es como llamar al placer una privación del dolor. El dolor sería tan positivo como el placer.

En la carta que sigue a la conversación Eckhard encuentra una diferenciación entre la causa del dolor y el sentimiento del dolor. Lo primero sería un *defectus*, una *negatio* y como tal una imperfección y

---

23A. Bausola, «A proposito del perfezionamento leibniziano dell' argomento ontologico: Il carteggio Leibniz-Eckhard», *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 53, 1961, 289.

24 *Colloquium cum Dno Eccardo*, GP I, 214.

por tanto algo no positivo. Solamente el sentimiento del dolor sería una perfección pues es mejor y más perfecto tener y pensar sensaciones que no tenerlas ni pensarlas<sup>(25)</sup>.

Tampoco con esto está Leibniz de acuerdo; para él el dolor mismo es algo positivo: "*dolor involvit praesentiam rei, quam odimus, quod est positivum, quia duae negationes praesentiae et odii faciunt aliquid quodam modo positivum*"<sup>(26)</sup>. El dolor no significa para él la privación de cierta realidad sino más bien la existencia de realidades desagradables<sup>(27)</sup>. A su juicio, entre el dolor y el placer no existe la relación de la privación al hábito (como sí por ejemplo entre la ceguera y el ver o entre la oscuridad y la luz) sino la relación opuesta de dos realidades diferentes, por ejemplo, de distintos colores<sup>(28)</sup>. Si el placer cesa, no sentimos aún dolor alguno, y un dolor podría ser más fuerte que otro<sup>(29)</sup>.

Leibniz presenta otro argumento contra la definición de Eckhard de la *perfectio* en una nota a esta carta: si todo atributo y toda "realidad" es una perfección, entonces todas las determinaciones de un triángulo, por ejemplo, serían perfecciones. Por tanto tendrían que corresponderle a Dios, dado que es el ser perfectísimo; de lo contrario, no sería el ser más perfecto<sup>(30)</sup>: «*Quicquid omnes continet realitates*», observa en otro pasaje, «*id omnia continet attributa sive proprietates trianguli, circuli, mentis, etc. id enim supra appellavimus realitates*»<sup>(31)</sup>.

---

25Carta de Eckhard a Leibniz, 9 de abril de 1677, GP I, 216.

26Nota 16 a la carta de Eckhard, GP I, 232.

27Nota 13 a la carta de Eckhard, GP I, 230.

28Nota 15 a la carta de Eckhard, GP I, 231.

29Ver «*Colloquium cum Dno Eccardo*», GP I, 214.

30Ver la nota 7 a la carta de Eckhard, GP I, 227.

31Nota 26 a la carta de Eckhard, GP I, 236.



Podemos concluir que según Eckhard no toda proposición afirmativa verdadera indica una realidad, pero toda proposición que indica una realidad quiere decir simultáneamente una perfección: *“Nam si quaeras, quid sit ens? respondeo, quod aliquid in re ponit: quid perfectum? itidem quicquid aliquid in re ponit”*<sup>(32)</sup>. En oposición a esto, podemos caracterizar el punto de vista de Leibniz de la manera siguiente: toda proposición afirmativa objetiva indica algo real, pero no toda realidad es una perfección. Para Leibniz determinados atributos corresponden por de pronto a determinados seres. Por ello, los atributos no pueden ser llamados, sin más, perfecciones, sino solamente con referencia a los seres a los que se atribuyen<sup>(33)</sup>. Pero tampoco todo atributo que corresponde a un ser determinado puede indicar una perfección aunque todo atributo sea una realidad. Así el dolor es en verdad una realidad y algo positivo, pertenece al ser de determinada substancia y agrega al concepto de ese ser una determinación objetiva, pero no es una perfección. Lo decisivo según Leibniz para la perfección de un ente no es la cantidad de determinaciones sino la cantidad y atribución recíproca de perfecciones<sup>(34)</sup>. Leibniz enfatiza: *«Non ergo esse, sed bene esse, perfectio erit»*<sup>(35)</sup>.

En el intercambio de escritos con Eckhard, tal como lo hemos reseñado hasta ahora, Leibniz no equipara los conceptos de esencia, realidad y perfección, como se ha afirmado; antes bien, Leibniz se vuelve

32Eckhard a Leibniz, Mayo de 1677, GP I, 228.

33Véase la nota a la proposición IX de la *Ética* de Spinoza, GP I, 144: *«potest una res plus realitatis habere quam alia, ideo quod ipsa major est in suo genere seu majorem attributi alicujus partem habet»*.

34Ver ibidem, GP I, 144: *«Fateor interim hoc (que la substancia puede tener más atributos en el sentido de Spinoza) admissio et posito attributa esse compatibilia, eo perfectiorem esse substantiam, pro: plura habet attributa»*.

35Leibniz a Eckhard, abril o mayo de 1677, GP I, 221.

decididamente contra el intento de Eckhard de identificar lo perfecto con el ente o la realidad.

No es fácil hacer compatible esta crítica de Leibniz a la concepción de Eckhard de la *perfectio* con el hecho de que Leibniz escribiera en la nota 2 a la carta de aquél: "*Perfectio mihi est quantitas seu gradus realitatis*"<sup>(36)</sup>. Leibniz define en la respuesta a esta carta: «*ego definire malim, perfectionem esse gradum seu quantitatem realitatis seu essentiae*»<sup>(37)</sup>.

Al igual que Eckhard, Leibniz parece equiparar en estos pasajes la perfección con la realidad. Se puede citar gran cantidad de documentos provenientes de sus últimos escritos en los que la *perfectio* es definida mediante la *realitas* y la *essentia* (dicho con más precisión: mediante el grado de realidad). Así en *Teodicea* Leibniz da una definición de la *perfectio* semejante a la propuesta por Eckhard y por él mismo rechazada: "*En general la perfection est positive, c'est une realité absolue; le defect est privatif, il vient de la limitation, et tend à des privations nouvelles*"<sup>(38)</sup>.

Esta diferencia en la interpretación de la relación entre los conceptos de *realitas* y *perfectio* se explica porque la palabra realidad está usada con dos diferentes significados, tal como el mismo Leibniz subraya: "*Reel signifie ou ce qui est positif seulement, ou bien il comprend encor les êtres privatifs*"<sup>(39)</sup>.

Leibniz utiliza la palabra "real" - si lo entiendo bien - en los escritos

36GP I, 225.

37GP I, 266.

38T § 33, GP VI, 122. Ver por ejemplo, *Monadologie* § 41, GP VI, 613; «*Elementa vera pietatis*», ¿1679?, Grua I, 11; «*De rerum originatione radicali*», 23 de noviembre de 1697, GP VII, 303.

39T. «Abregé», GP VI, 383. Ver T § 392, GP VI, 347 sgs.

últimos casi exclusivamente en el primero de los significados. De acuerdo con ello, es "*toute réalité purement positive ou absolue ... une perfection*"<sup>(40)</sup>. Positividad y absolutidad son, de acuerdo con esta determinación, los rasgos característicos de aquellas realidades que pertenecen a las perfecciones. Las realidades hallan su expresión en el «*praedicatum positivum*»<sup>(41)</sup> y son equisignificantes con el *ens* o *aliquid*. Leibniz define al *ens* o *aliquid* como aquello «*cui competit terminus positivus ut A, B, C, si scilicet in explicatione non sit resolvendus in mere privativum*»<sup>(42)</sup>. Podremos considerar esta determinación como criterio suficiente de la positividad. Leibniz define lo positivo en un pasaje como «*quod dicit affirmativum*»<sup>(43)</sup>. De ello se podría concluir que según Leibniz toda proposición afirmativa señala una *perfectio*. Pero entonces todos los argumentos de Leibniz arriba mencionados contra la concepción de Eckhard de la perfección se aplicarían a la propia doctrina de Leibniz. Leibniz puede escapar a la crítica sólo si, a su juicio, no todas las proposiciones afirmativas indican una *perfectio*, y necesita un criterio mediante el cual a partir del conjunto de predicados afirmativos pueda ser escogido un conjunto determinado, es decir, los predicados que indican *perfectiones*. En el *Discours de métaphysique*<sup>(44)</sup> Leibniz da tal criterio. Sólo indican perfección los predicados entre los cuales hay un grado supremo. Recordemos que según Leibniz por ejemplo el concepto de la extensión más grande o del movimiento más veloz son

---

40T. «Abregé», GP VI, 383. Ver nota 10.

41Nota 3 a la carta de Eckhard, GP I, 226.

42Manuscrito de alrededor de 1695, en: G. W. Leibniz, *Fragmente zur Logik. Ausgewählt ... von F. Schmidt*, 1960, 478.

43Ms. GP VII, 195.

44§1, GP IV, 427.

contradictorios<sup>(45)</sup>. Por el contrario, los conceptos del poder, sabiduría o bien más elevados no contienen contradicción alguna. «*Motus celerimus esse non potest, quia mutatio loci, unde terminatio ea. At cogitationem perfectam seu omnium esse nil impedit*»<sup>(46)</sup>. De acuerdo con los presupuestos de la ontología de Leibniz estos predicados podrían ser llamados «absolutos», puesto que se refieren al ser de las mónadas mismas, mientras que las cualidades que se refieren a los fenómenos (por ejemplo, las determinaciones cuantitativas), tienen un carácter relacional. Solamente se puede considerar entre las perfecciones a los atributos que no son sólo positivos (o afirmativos) sino también absolutos: «... *perfectio sive forma absoluta affirmativa*», leemos por ejemplo en «*Elementa philosophiae arcanae*»<sup>(47)</sup>.

En este sentido, las perfecciones se identifican con los atributos de Dios. Ellos tienen que corresponderle a Dios en tanto ser más perfecto<sup>(48)</sup>. Dios es el ente «*qui n'enferme aucunes bornes, aucune negation*»<sup>(49)</sup>. En tanto las perfecciones se encuentran en la Creación, su origen debe ser buscado solamente en Dios. Las limitaciones y privaciones por el contrario resultan de la imperfección originaria de las creaturas que limita su capacidad de recepción de las perfecciones<sup>(50)</sup>. De estas limitaciones fundadas en la esencia ideal de las cosas resultan

---

45 Véase por ejemplo «*Meditationes de cognitione, veritate et ideis*», 1684, GP IV, 424.

46 Ms. abril 1676, *Leibniziana. Elementa philosophiae arcanae de summa rerum*, Hrg. Ivan Jagodinsky, Kazan, 1913, 96. Véase también allí, 122 s. Cf. P. Burgelin, *Commentaire du Discours de métaphysique de Leibniz*, Paris, 1959, 79s.

47 *Ibidem*, 132.

48 *Discours de métaphysique*, § 1, GP IV, 427; «*Elementa verae pietatis*», Grua I, 11s.

49 *Monadologie*, § 45, GP VI, 614.

50 T § 30, GP VI, 119; T. «Abregé», GP VI, 383; «*De libertate*», 1683-86, Grua I, 318; *Monadologie*, § 42, GP VI, 613.

lo dañoso y lo malo<sup>(51)</sup>. Lo malo carece por consiguiente de realidad, consiste (como la oscuridad) solamente en una carencia o privación: «*le mal est un défaut, c'est à dire une privation ou negation, et par consequent vient du neant ou non estre*»<sup>(52)</sup>. Si el mal fuera algo positivo - así argumenta Leibniz -, entonces habría que aceptar, o bien que Dios ha creado el mal, o conceder que Dios no ha creado todo lo positivo<sup>(53)</sup>. Leibniz admite con ello que el mal no es algo positivo, y ve como una tarea de la «Teodicea» el mostrar «*comment on doit concevoir la nature privative du mal*»<sup>(54)</sup>.

En lugar de la oposición real entre bueno y malo, entre dolor y placer, como la hemos podido observar en el intercambio de escritos con Eckhard, aparece en los escritos posteriores la contraposición lógica de realidad y nada en correspondencia con el principio leibniziano de continuidad, según el cual no existe diferencia de esencia sino solamente de grado<sup>(55)</sup>. Mientras que en la controversia con Eckhard lo perfecto se comporta respecto a lo real como la especie al género<sup>(56)</sup>, posteriormente se equiparan los conceptos «perfecto» y «real» - al menos respecto a su extensión<sup>(57)</sup>.

51\* *Unvorgreifliches Bedencken*, 1698-1701, Grua I, 436; T § 20, GP VI, 115; T § 335, GP VI, 313.

52\* *Dialogue effectif*, 25 de enero de 1695, Grua I, 364; T § 32, GP VI, 121s.; T § 153, GP VI, 201.

53 Véase por ejemplo T § 153, GP VI, 201.

54 T, «Prefacio», GP VI, 37.

55 NE IV, 16, § 12, GP V, 456.

56 Véase al respecto J. Jalabert, *Le Dieu de Leibniz*, Paris, 1960, 86.

57 Véase, por ejemplo, la carta de Leibniz a Bayle, ca. 1698, GP III, 58; T § 33, GP VI, 122.

El “gradualismo” leibniciano tiene su formulación más significativa en la tesis: *“comme un moindre mal est une espece de bien, de même un moindre bien est une espece de mal”*<sup>(58)</sup>.

La doctrina leibniciano del carácter negativo del mal ha encontrado numerosos críticos. Charles Joumet, por ejemplo, escribe: *“En conséquence, toute créature, comme telle, est affectée par le mal métaphysique; elle est mauvaise du moins en un sens, et précisément pour être ce qu'elle est, c'est-à-dire pour n'être pas infinie. Le bien, en tant que limité, est mal; l'être, en tant que limité, est privation. La définition traditionnelle du mal comme privation est conservée, diffusée, jetée au grand public. Mais elle est trahi: la privation est confondue avec ce qui n'est plus la privation, le mal est confondu avec ce qui n'est plus le mal. La vision traditionnelle du mal et de ses ravages s'est effacée”*<sup>(59)</sup>.

Más importante que una crítica a la doctrina de Leibniz me parece ser la pregunta sobre los fundamentos que llevaron a Leibniz a reemplazar la oposición real entre el bien y el mal por la oposición lógica y por tanto a confundir *privatio* y *negatio*<sup>(60)</sup>.

Siguiendo a Aristóteles, la escolástica entiende por *privatio* la falta de una determinación que *“nata est et debet haberi”*<sup>(61)</sup>. Por tanto

58T § 8, GP VI, 107; ver «Causa Dei», § 67, GP VI, 449; *Discours de métaphysique*, § 3, GP IV, 428.

59Le Mal. *Essai théologique*, Bruges, 1961, 44.

60Ver para ello G. Schulze, «Darstellung und Kritik der negativen Auffassung des Bösen bei Leibniz nebst Versuch einer positiven Auffassung», *Jarhbuch der Kgl. Akademie zu Erfurt*, 7, 1907, 64 sgs.

61Thomas de Aquino, *Summa theologiae*, p. I, q. 48, a. 5 ad 1; Aristóteles, *Metafísica*, 5, 22, 1022 b 22. Esta definición se encuentra también en Leibniz, por ejemplo en carta a Jaquelot, ca. 1704, GP VI, 568: «Le formel du péché est une privation volontaire de la perfection due». G. Schulze, en «Darstellung und Kritik ...», 65, ya hizo referencia al hecho de que a pesar de todo no hay para Leibniz diferencia entre *negatio* y *privatio*.

no toda no-existencia de una determinación es una *privatio*; pues «*malum distat et ab ente simpliciter, et non ente simpliciter: quia neque est sicut habitus, neque sicut pura negatio, sed sicut privatio*»<sup>(62)</sup>. La forma o eidos determina qué rasgos característicos debe poseer un ente determinado, y conforma las privaciones en caso de estar ausentes. Forma o eidos son lo común a una especie. Esto común constituye, entre otras cosas, la norma y el telos para los elementos de la especie<sup>(63)</sup>.

Luego de un corto intervalo de tiempo en el que defendió la filosofía atomística, Leibniz se empeñó en revivir la doctrina escolástica de las *forma substantialis*<sup>(64)</sup>. Pero al hacerlo efectúa una decisiva transformación: todo individuo, toda mónada singular, es *species infima*: «*Hinc porro sequitur singularia esse revera species infimas*»<sup>(65)</sup>, afirma. Entre las mónadas singulares no existe ninguna diferencia de género en el sentido aristotélico - puesto que todas tienen solamente dos atributos esenciales, la *perceptio* y el *appetitus*<sup>(66)</sup> - sino solamente una diferencia de grado<sup>(67)</sup>. Podemos llamar a todas las distinciones entre substancias, «diferencias esenciales», porque todos los atributos son expresión de la esencia<sup>(68)</sup>. El reino de las mónadas puede ser pensado como una serie infinita de substancias que se diferencian solamente

62Sto. Thomas, *Summa theologiae*, p. I, q. 48, a. 2, ad 1.

63Ver por ejemplo Aristóteles, *Metafísica*, 5, 16, 1021 b 21; Sto. Tomás, *Summa theologiae*, p. I, q. 18, a. 5.

64Por ejemplo, en *Discours de métaphysique*, § 10, GP IV, 434.

65«*Notationes generales*», 1695, en: G. W. Leibniz, *Fragmente zur Logik*, hreg. von Schmidt, 476. Véase también «*Reponse aux Reflexions*», GP IV, 566.

66Por ejemplo, *Monadología*, § 19, GP VI, 610; *Principes*, § 2, GP VI, 598.

67Ver nota 52.

68Ver por ejemplo, NE III, 6, § 14, GP V, 287.

por el grado. Por tanto no hay según Leibniz ninguna forma común a un determinado grupo de mónadas que represente la norma y finalidad para las substancias del grupo, sino que, o bien cada una tiene su telos específico, o todas tienen el mismo. A partir de los presupuestos del sistema leibniziano se puede decir que toda mónada tiene una finalidad propia, es decir aquella que le ha sido dada por el orden y armonía del todo. Pero no podemos prestar atención a estas conexiones aquí. Queda pues la posibilidad de que haya solamente un fin para todas las mónadas, en caso de que se suponga en general algún fin. En este caso la perfección de cada individuo puede medirse de acuerdo al punto en que ese fin ha sido o no alcanzado. En la medida en que las substancias han realizado el telos, Leibniz las llama reales; en tanto estén lejos de este cometido, pueden ser llamadas no-reales. Dado que no existe la perfección específica que una especie determinada de cosas debería poseer, todo lo que le quita perfección a una cosa, por tanto, todo *non-ens*, toda *negatio*, no es solamente una imperfección, sino una privación, un mal<sup>(69)</sup>. Por otra parte se justifica la pregunta de si existe un mal en el sentido específico si se entiende toda *negatio* como *malum*.

Luego, todo ente es diferente incluso de los otros solamente porque no es determinado. Si tuviera todas las perfecciones, sería entonces idéntico a la totalidad de las perfecciones, a Dios. La limitación de las creaturas se explica por el hecho de que las creaturas no son dioses: "el hecho de que las creaturas estén provistas de tales imperfecciones se explica porque Dios no quiso crear dioses, lo que es imposible, sino creaturas"<sup>(70)</sup>. Por necesidad las creaturas están provistas

---

69Por ejemplo, «*Conversation sur la liberté*», 1699-1703, Grua II, 486: «*les bornes ou limites qui sont quelque chose de negatif, puisqu'ils nient une perfection ulterieure, estant le propre des creatures puisqu'elles sont finies, font seuls l'ignorance, la malice et le mal*»; «*Dialogue*», 25 de enero de 1695, Grua I, 364. En «*De organo sive arte magna cogitandi*» (C, 430), dice expresamente: «*nihilum seu privatio*».

70«*Unvorgreifliches Bedencken*», 1698-1701, Grua I, 436.



por consiguiente de imperfecciones y males.

A partir de estas consideraciones debería ser evidente que una crítica a la doctrina leibniziana del *malum metaphysicum*, es decir, a la doctrina de que todo lo creado está cargado con males, sólo podría llevarse adelante con pleno sentido si se prestara atención al fundamento metafísico de esa doctrina, es decir, al gradualismo del mundo monádico.

La concepción leibniziana de la *realitas* y de la *negatio* se vuelve en particular claramente evidente en los pasajes en los que Leibniz, con sólo la ayuda de dos principios, *realitas* y *nihil*, explica cómo puede ser “construída” la realidad, viendo en la aritmética binaria una imagen de esta construcción de la realidad<sup>(71)</sup>. A mi juicio Leibniz no ha dejado ningún intento detallado de realización de estos planes, y la pregunta, cómo puede explicarse a partir de esos dos principios la totalidad de las determinaciones, depara algunas dificultades para el entendimiento.

En verdad hay que buscar la solución a este problema en el hecho de que Leibniz considera a la realidad como una totalidad ilimitada de las perfecciones y de todas las determinaciones positivas en el sentido arriba explicado. Esta realidad es común a todas las substancias. “*Eadem est in omnibus realitas*”<sup>(72)</sup>. Pero no todas las cosas participan de igual manera en la realidad, porque no todas son en igual medida capaces de admitir la *realitas*. La receptividad de las substancias pone límites a la realidad infinita. «*Nimirum fines seu limites*», escribe Leibniz, «*sunt de essentia creaturarum, limites autem sunt aliquid privativum consistuntque in negatione progressus ulterioris*»<sup>(73)</sup>. Sin las limitaciones todas las cosas serían no solamente infinitas sino también idénticas entre sí. Lo discreto

---

71Ver, por ejemplo, carta de Leibniz a Johann Bernoulli, 29 de abril de 1701, GM III, 661, y *Leibnitz's deutsche Schriften*, hrsg. von G. E. Guhrauer, Bd. 2, Berlin, 1838, 401 sgs.

72«*De iis quae per se concipiuntur*», septiembre de 1677, GP I, 271.

73Leibniz a Schulenburg, 29 de marzo de 1698. *Der Briefwechsel des Gottfried Wilhelm Leibniz in der Kgl. öff. Bibl. zu Hannover*. Beschrieben von E. Bodemann, Hannover, 1890, 270.

existe solamente en base a los límites. Por tanto, la *limitatio* es el principio para la diferenciación entre los seres singulares. «*Modificatio*» significa «*limitatio*»: «*La modification bien loin d'ajouter quelque perfection, ne pouvant estre qu'une restriction ou limitation variable*<sup>(74)</sup>».

Finalmente la realidad de una cosa quiere decir según Leibniz - igual que la perfección - participar en el ser y en la perfección de Dios o, como dice Mabileau: «*non aliud in entibus realitatis et perfectionis principium inesse quam Dei participationem et emanationem, vel potius, ut Leibnitiana voce utar, fulgurationem*<sup>(75)</sup>. «*Suam perfectionem*», escribe Leibniz a de Volder, «*quantum fas fuit suprema substantia in substantias multas ab ipsa pendentes diffudit*<sup>(76)</sup>. Por tanto la perfección de las creaturas es una participación, limitada por cierto; en la perfección de Dios: «*Il est vráy que ce (el obrar de las mónadas) n'est que par une participation, bien que limitée des perfections divines*<sup>(77)</sup>».

Me permito resumir:

1. En el transcurso de nuestro intento encontramos cinco diferentes significados de «*realis*» y «*realitas*»:

a) En oposición a lo meramente pensado, «*realidad*» puede indicar lo efectivamente existente, es decir, aquello a lo que le corresponde un ser independiente de la conciencia.

b) En oposición a conceptos o proposiciones meramente pensados (es decir, imposibles para Leibniz), «*real*» caracteriza aquellos conceptos y proposiciones que tienen valor de verdad.

c) en oposición a los predicados modales y negativos, las determinaciones positivas, es decir tales que «*agregan*» algo al objeto,

74Leibniz a Bayle, finales de 1702, GP III, 67; NE, «Prefacio», GP V, 58s.

75L. Mabileau, *De perfectione apud Leibnitium*, Phil Diss., Paris, 1881, 64.

76Ca. 1705, GP II, 278; ver Leibniz a des Bosses, 2 de febrero de 1706, GP II, 295.

77«*Systeme nouveau*», GP IV, 475; Ms. GP VII, 148.

son llamadas realidades.

d) El significado de la palabra "real" se limita habitualmente a las determinaciones que indican perfecciones.

e) "Realitas" puede querer decir lo positivo del ente, lo que está limitado mediante la *limitatio* en los distintos entes singulares en una medida para cada caso diferente.

Esta multiplicidad de significados es de gran importancia para comprender la metafísica de Leibniz. La relación recíproca de los significados singulares no podrían ser investigados aquí en detalle.

2. Las realidades de un ente en su totalidad no constituyen para Leibniz la perfección si por realidades se entiende tanto determinaciones objetivas como hechos empíricos. No todas las determinaciones de una cosa son importantes para la cuestión de su perfección, sino - como subraya Leibniz en oposición a Wolff - sólo las "armónicas": "*Posses etiam dicere (la perfección) esse gradum essentiae, si essentia ex proprietatibus harmonicis aestimetur, quae ut sic dicam faciunt essentiae pondus et momentum*"<sup>78)</sup>. La concepción leibniziana de la realidad según la cual las mónadas son el ente propiamente dicho, mientras que todo lo demás - por ejemplo las determinaciones corporales - debe ser asignado al reino de los fenómenos, obliga a esta interpretación. Solamente los atributos de la mónada, es decir, las propiedades «espirituales» *perceptio* y *appetitus*, pueden constituir la perfección de una cosa.

Hay que tener presente la limitación del significado de la palabra "realidad" a esta clase de propiedades cuando preguntamos por la relación recíproca de los conceptos de *perfectio* y *realitas* en la filosofía leibniziana. En Leibniz, la perfección no se reduce a la realidad sino que el significado del concepto *realitas* se limita a las perfecciones. La cuestión si la teoría de Leibniz de la autosuficiencia del bien es legítima, si no ha sucumbido a un sofisma naturalístico, no se ha resuelto con

---

78Leibniz a Wolff, 15 de mayo de 1715, *Briefwechsel zwischen Leibniz und Christian Wolff*. Hrsg. von C. I. Gerhardt. Halle, 1860, 172.

ello evidentemente.

Quisiera señalar que la palabra “grado” o “cantidad” en la definición “*perfectio est gradus seu quantitas realitatis*” tiene un significado particular, diferente del habitual, porque la perfección y la realidad pertenecen a las “magnitudes intensivas”. Por tanto no puedo estar de acuerdo con Couturat cuando escribe<sup>(79)</sup> que Leibniz habría entendido la perfección más como algo cuantitativo que como algo cualitativo. Leibniz subraya: «*On peut douter, si la perfection consiste dans l'addition, et si elle se forme par composition comme les nombres; puisqu'il paroist plustost, qu'elle se forme par la negation des limites*»<sup>(80)</sup>. Como Descartes<sup>(81)</sup>, Leibniz está convencido de que el concepto de la infinitud intensiva o del absoluto presupone el de lo finito y limitado<sup>(82)</sup>.

3. En la concepción de Leibniz no le falta a la perfección la referencia a una norma. Puesto que todas las mónadas son iguales de acuerdo con la esencia, la perfección infinita de Dios constituye para todas la meta y la norma. Todas las mónadas expresan el mismo universo, pero cada una desde puntos de vista diferentes y cada una con diferente claridad<sup>(83)</sup>. La tarea de cada una de ellas es obtener una *repraesentatio mundi* lo más perfecta posible y con ello asemejarse a

79L. Couturat, *La logique de Leibniz*, Paris, 1901, 224, nota 3.

80"Relation du Livre de Mons. Luttichau envoyé à Mons. Chauvin", L. Stein, *Leibniz und Spinoza. Ein Beitrag zur Entwicklung der Leibnizischen Philosophie*. Berlin, 1890, 344.

81 *Oeuvres de Descartes*, Publ. par Ch. Adam & P. Tannery, T. 7. Nouv. présentation, Paris, 1964, 45 («Meditatio III»).

82" *Meditatio de principio individui*", 1º de abril de 1676. *Leibnitiana. Elementa philosophiae arcanae de summa rerum*. Hrag. von I. Jagodinsky, Kazan, 1913, 70: «*Totum in continuo est prius partibus, absolutum prius limitato. Adeoque interminatum - habente terminum, cum terminus sit accessio quaedam*». NE II, 14, § 27, GP V, 141.

83Ver, por ejemplo, «*Primae Veritates*», C 521.

Dios.

4. No es exacto que Leibniz no haya visto la existencia y realidad del mal. Cuando le niega *realitas a malum*, eso quiere decir, en base a lo que hemos dicho, que lo *malum* no pertenece a las perfecciones. En este punto podrían todos coincidir con Leibniz. Pero sigue siendo cuestionable que se haga más justicia al problema del mal concibiendo bueno y malo de acuerdo con Kant como una oposición real, y no como una oposición lógica como la considera Leibniz<sup>(84)</sup>. La concepción negativa del mal conduce a dificultades particulares cuando se considera que Leibniz determina la realidad y la perfección a veces como fuerza<sup>(85)</sup>, y que consecuentemente para él lo *malum* se vuelve carente de fuerza.

Sin embargo, la interpretación de Leibniz es, como hemos visto, una consecuencia necesaria de su monadología. También en este punto es verdadero lo que Leibniz reivindica para su filosofía: *"De la maniere que je conçois mon systeme, il n'y a rien qui ne soit lié"*<sup>(86)</sup>.

*Traducción: Alberto Guillermo Ranea*

---

84Para la doctrina de Kant ver P. Olivier, *Zum Willensproblem bei Kant und Reinhold*, Berlin, 1941 (*Philosophische Abhandlungen*, H. 12), y T. Kadowaki, *Das radikal Böse bei Kant*, Phil. Diss. Bonn, Tokyo, 1961, 71 sgs.

85Ver, por ejemplo, Leibniz a Schulenburg, 29 de marzo de 1698, GM VII, 239; Ms. GP VII, 87; Leibniz a Arnauld, 14 de enero de 1688, GP II, 133.

86Leibniz a Jaquelot, 1707, Grua I, 67.