

El principio de individuación en Leibniz: la función de las fuerzas primitivas frente a la amenaza spinozista

Leila Jabase. Universidad Nacional de Córdoba, Argentina.

El principio de individuación es un problema filosófico que incluye responder al menos tres cuestiones fundamentales. En primer lugar, la cuestión ontológica o metafísica acerca de qué hace que un individuo sea aquello que es y no otro. En segundo lugar, involucra explicar el proceso mismo de generación de los individuos en la naturaleza. Es decir, supone dar cuenta de algo que envuelve esencialmente un devenir, o sea una transformación de ese algo a partir de otra cosa y, sobre todo, se trata de dar cuenta de una relación de composición. En tercer lugar, para que exista la relación de una cosa con otra debe ser justamente otra, y diferenciarse por alguna denominación intrínseca. Es decir, la individuación refiere al problema de la identidad, y a las condiciones en que un individuo permanece igual a lo largo del tiempo, aunque haya sufrido una serie de cambios. En tal sentido, el proceso de diferenciación y el proceso de individuación constituyen dos expresiones del mismo problema. En cuanto a Leibniz, la cuestión se encuentra antecedida por la dificultad de establecer los puntos de ruptura, así como de continuidad, en su largo y variado desarrollo filosófico general. Pese a ello, podemos decir que, en lo que respecta a su explicación de la individuación, hay ciertas tesis que se mantendrán como tales. Por un lado, la tesis de que aquello que individúa una substancia debe ser totalmente interno a ella. Por otro, la tesis de que la individuación debe dar cuenta del requisito de separabilidad, es decir, que la existencia de cualquier substancia sea metafísicamente independiente de la de cualquier otra substancia excepto Dios. Asimismo, esta explicación de la individuación responde a otra tesis metafísica básica de Leibniz, que es la divisibilidad de la materia al infinito. Dada tal divisibilidad, Leibniz se encuentra en la necesidad de un principio que dé razón de la unidad en la multiplicidad de los elementos que componen todo cuerpo. Esto lo lleva a concebir unidades metafísicas que son el fundamento de lo que se nos presenta a los sentidos. A partir de allí, la individuación encontrará un tratamiento de la mano de los conceptos de substancia y de cuerpo, y de las relaciones o composiciones entre los cuerpos. Asimismo, en cuanto al estatuto ontológico de las relaciones de composición, Leibniz responde que la individualidad o identidad de cualquier substancia se define por la totalidad de sus denominaciones intrínsecas, y son éstas las que determinan las relaciones que se dan entre las substancias.

En la presente ocasión, proponemos analizar la función de las fuerzas primitivas en la explicación de su principio de individuación. Esta explicación presenta un concepto claro de unidad, pero se encuentra en cierto aprieto en cuanto a la forma de explicar las relaciones de composición entre las sustancias individuales. Leibniz probará diversas estrategias, entre ellas la noción de “vínculo substancial”, que presenta en su correspondencia con Des Bosses, pero que le traerá más problemas que soluciones y será posteriormente abandonada. Otra forma que Leibniz encontró fue la tesis que sostiene en su correspondencia con De Volder, según la cual el estatus ontológico de toda composición deriva de la realidad de sus componentes, por lo que en las cosas hay tanta realidad cuanto unidad entra en su composición. Nos interesa ocuparnos del modelo del principio de individuación que Leibniz presenta en esta correspondencia, pues consideramos que expone su respuesta frente a lo que entiende que es la amenaza de la sustancia única spinozista. Este modelo puede ser sintetizado como una legalidad que se expresa en una fuerza primitiva individual, que cifra el despliegue de cada uno de los estados de la sustancia y hace que el pasaje de una percepción a otra sea único. Este modelo es de cierta forma distinto al que puede encontrarse en el período medio de los años del *Discurso de Metafísica* o la correspondencia con Arnauld. Allí, encontramos la explicación de la individuación por medio de la noción individual completa, la cual supone que una sustancia está individuada por todos sus predicados. Esta explicación, si bien Leibniz nunca la abandona, fue problemática por suponer una concepción analítica de la verdad, lo que significa que el predicado está comprendido en la noción del sujeto. Lo cual parecía volver las verdades relativas a los individuos en necesarias, y así se caía directamente en el spinozismo. Por ello, la explicación que figura en la correspondencia con De Volder, agrega un elemento fundamental que es la fuerza primitiva ínsita en cada sustancia, y la ley de la serie que expresa en ellas el despliegue y el pasaje de una percepción a otra, donde lo que las diferencia es el modo en que se despliega esa fuerza según cierta “ley” propia, y donde son expresivas todas de una misma totalidad. Este modelo constituye la evolución del pluralismo substancial, que se verá consolidado en sus escritos maduros, y que contrasta de lleno con los textos juveniles, donde Leibniz no siempre afirmó la existencia de individuos substanciales. Muy por el contrario, sostuvo tanto una tesis atomista, como una monista o panteísta del universo, que lo acercó fuertemente a Spinoza. Sin embargo, Leibniz siempre mantuvo su interés por el problema de la individuación de manera independiente a su curiosidad filosófica por éste. De hecho, su primer texto, la tesis de grado de 1663 dirigida por Thomasius, estuvo exclusivamente

dedicado a ello y llevó por título “Disertación metafísica sobre el principio de individuación”. Asimismo, en 1676 escribe la breve “Meditación sobre el Principio de Individuación”, donde argumenta que hay presente en las cosas “algo” que retiene el efecto de lo que las precede, que es la memoria, y que constituye el principio individuante. Asimismo, alrededor de 1668 escribe *De Transsubstantiatione*, donde puede percibirse una manera distinta y superadora de entender la substancia. En efecto, puesto en comparación con la *Disputatio*, en *De Transsubstantiatione* se da el paso de un modelo estático a un modelo dinámico de los individuos y sus procesos de individuación, donde conceptos relacionados como el de forma substancial, se convierten en principios fisiológicos¹. Es decir, en la medida en que remiten a las causas reales y constitutivas en las substancias, explican también sus funciones vitales.

Por otro lado, la concepción leibniziana de la individuación también implica que los sujetos no son entidades abstractas, sino formas concretas que poseen una realidad en sí misma. La cual es también la naturaleza singular que se expresa en la fuerza primitiva u original de cada substancia. De esta fuerza emanan sus acciones, que Leibniz llama internas precisamente porque permanecen en el sujeto, pero de un modo ordenado, pues sus acciones responden a la ley con la que ha entrado al mundo. De este modo, podemos decir que los fundamentos metafísicos de la individualidad son los propios individuos, y que la individuación se da por la totalidad de lo que la sustancia es. Y si bien la esencia individual es anterior a la existencia, puede distinguirse tal esencia de la composición metafísica del individuo. La esencia del individuo que es la ley individual de desarrollo de los estados o percepciones sucesivas, contiene y gobierna dicha composición metafísica. Es decir, los estados de la sustancia están compactados en la esencia individual, y son desplegados según el apetito de cada una de ellas. A la vez, la composición metafísica de toda sustancia creada o finita implica una fuerza activa primitiva y una fuerza pasiva primitiva. Consideramos que el grado y la expresión de esa fuerza activa primitiva es también individuante por dos motivos: primero porque Leibniz mismo sostiene que la noción de fuerza activa “comprende cierto acto o entelequia que se sitúa entre la facultad de actuar y la acción misma, e implica un esfuerzo” (GP IV 469). De este modo se ve llevada por sí misma a actuar y no por otra cosa. A la vez, en *Ipsa Natura*, Leibniz plantea que existe una fuerza o *enérgeia*, ínsita en cada una de las cosas

¹ Cf. McCullough, L. B. (2009) “From Substantial Form to Substantial Function: Individuation as an Anatomic and Physiologic Principle in Leibniz’s Metaphysics”, en Kulstad, M., Lærke, M. & Snyder, D. (eds.), *The Philosophy of the Young Leibniz*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, p. 122.

creadas, y que “la substancia misma de las cosas consiste en la fuerza de actuar y de padecer” (GP IV 508). Esta fuerza es impresa por Dios en las cosas al momento de la creación, y ha de permanecer en ellas “durante algún tiempo”. De modo que el grado de potencia o acción que implica esa fuerza es singular de cada sustancia, como lo son la claridad de sus percepciones. Asimismo, si se niega en esta fuerza ínsita su rol en la individuación, volvemos a caer en el spinozismo. Porque allí es donde, desde la perspectiva de Leibniz, la fuerza devendría una mera tendencia general y abstracta, donde nada permanece y las cosas son meras formas evanescentes y fluidas de la misma y única substancia. De modo que, dice Leibniz, “ninguna substancia creada, ningún alma continuaría siendo numéricamente la misma, y por tanto que nada podría ser conservado por Dios” (GP IV 508). De modo que la fuerza activa primitiva y la fuerza pasiva primitiva no es algo total en el sentido de “general” sino siempre individual. Asimismo, a diferencia del término general de una serie aritmética, la ley de la serie refiere a un *ser viviente*, que también es sujeto no sólo de predicados sino de acciones, ya sean o no racionales. Por eso, cada mónada se ajusta a las demás “en tanto sigue la fuerza ínsita y las leyes de su naturaleza” (GP IV 510). En consecuencia, si la acción implica una ley pero también una fuerza propia de algún sujeto, podemos decir que ambas expresan su identidad, así como su capacidad o facultad.

El segundo motivo para ponderar la función de las fuerzas primitivas en el principio de individuación, es la manera en que Leibniz mismo defiende frente a De Volder la existencia efectiva de estas fuerzas en la naturaleza. Pues le plantea la discusión en términos de que, o bien se aceptan tales fuerzas, o bien caemos nuevamente en el spinozismo. En efecto, Leibniz entiende que Spinoza sostiene una única potencia y no una pluralidad de potencias o fuerzas realmente existentes en las cosas. Por ello, Leibniz argumenta que, a diferencia de Spinoza él sí puede explicar el principio de individuación. Sin embargo, la existencia de estas fuerzas es lo que De Volder no le concede, y es sobre ellas que le pide una demostración *a priori* que finalmente Leibniz no da. A causa de esto, creemos que cabe preguntarse si esto deja abierta la posibilidad de un retorno del fantasma spinozista en la metafísica madura de Leibniz. Como es sabido, la idea de que de los principios de Leibniz se derivan consecuencias spinozistas no es nueva. La misma ha encontrado interpretaciones opuestas a lo largo de la historia de la filosofía, pero también

ha sido recogida de manera renovada, por comentaristas y comentaristas actuales². Leibniz, por su parte, muchas veces respondió a acusaciones directas de spinozismo. Tal vez la más tajante fue aquella que puede verse en la respuesta a Bourguet de 1714: “Él [Spinoza] tendría razón, si no hubiera mónadas”, por lo que es gracias a sí mismo que “el spinozismo es destruido” (GP III 575).

Sin embargo, más allá de la discusión sobre si Leibniz sería o no el “destructor” del spinozismo, es preciso remarcar que era consciente de la amenaza, no solo para con su propio sistema, sino también respecto al cartesianismo y al ocasionalismo de Malebranche. Es en este contexto que, para analizar hasta qué punto la cosmovisión spinozista amenaza o no a la metafísica madura de Leibniz, consideramos que es preciso determinar la función de las fuerzas primitivas. Como decíamos, parte de la respuesta madura a la substancia única puede extraerse de la correspondencia con De Volder, donde Leibniz explica cómo asegurar una metafísica de muchas leyes substanciales inmanentes en lugar de sólo una. En efecto, para que no haya una única substancia, Leibniz defiende que ellas están individuadas por poderes causales permanentes que les son intrínsecos. Por ello, es necesario conceder la fuerza primitiva, la cual es expresada en la ley de la serie de mutaciones en las cosas. Pero de Volder, quien fue acusado de ser un proto spinozista, le cuestiona a Leibniz qué necesidad tenemos de establecer unas fuerzas primitivas indivisibles si ya contamos con las fuerzas derivativas, que son susceptibles de ser estudiadas mediante la ciencia y el experimento. Aún más, las dudas de De Volder apuntan a que una cosa *una* y simple pudiera estar sometida a una mutación desde su propia naturaleza, puesto que considera que toda mutación proviene siempre desde el exterior. La respuesta de Leibniz será, como es de esperar, que no toda mutación proviene del exterior, y que, si no hubiera mutación en lo simple no habría en absoluto mutación en las demás cosas, dado que son los elementos de los que ellas son agregados. Sin embargo, De Volder insiste sobre cuál es el fundamento del nexo entre la materia y la fuerza activa que constituirían las substancias particulares, y plantea que quizás todo este universo corpóreo no es sino una sola substancia. Leibniz interpreta las palabras de De

² En efecto, si bien la opinión general en el siglo veinte fue no sólo que no existió un periodo spinozista en Leibniz, sino que tampoco fue un problema para su metafísica madura, tal opinión fue puesta en duda por autores como Kulstad, Goldenbaum, Lærke. Cf. Goldenbaum, U. (2007), “Why Shouldn’t Leibniz Have Studied Spinoza? The Rise of the Claim of Continuity in Leibniz’ Philosophy out of the Ideological Rejection of Spinoza’s Impact on Leibniz”, *The Leibniz Review*, 17: pp. 107-138; Kulstad, M. A. (2005) “The One and the Many and Kinds of Distinctness. The Possibility of Monism or Pantheism in the Young Leibniz”, en Rutherford y Cover (2005, pp. 20-43); Lærke, M. (2008) *Leibniz lecteur de Spinoza. La genèse d’une opposition complexe*. París: Honoré Champion.

Volder en un sentido spinozista, y sostiene que, de no ser así, no se puede dar cuenta del principio de individuación, i.e. de la infinita diversidad del mundo. Sin embargo, dado que Leibniz tiene dificultades para dar un argumento *a priori* de la existencia de la fuerza primitiva, la cual se expresa en la ley de la serie, creemos que esto supone una dificultad para su propia explicación.

Por otro lado, justamente porque las sustancias se definen por tales leyes substanciales, no lo hacen por sus accidentes o denominaciones extrínsecas. Esto también representa un desafío para el vínculo lógico que Leibniz establece entre el principio de individuación y el principio de identidad de los indiscernibles. Tal como supo escribir en la *Confessio*, se trata, en efecto, del ‘espinosísimo asunto del principio de individuación’. Es decir, que siempre debe ser posible discernir la manera en que algo ha sido constituido; debe haber algo, como la fuerza o la memoria, que retenga su historia causal y defina a la cosa como el individuo que es. Y aunque en aquella ocasión de la *Confessio* Leibniz presenta un principio de individuación que es externo a la cosa misma, es decir, por la percepción del tiempo y del lugar, exceptuando dicho pasaje, Leibniz sostiene consistentemente la tesis opuesta. Como puede leerse en los *Nuevos Ensayos*: “si dos individuos fuesen perfectamente semejantes, iguales, y, en una palabra, indistinguibles por sí mismos, no habría principio de individuación (...) o individuos diferentes” (NE LII27 231, E 264).

Ahora bien, decíamos que en la correspondencia con De Volder se encuentra una respuesta clave sobre este punto, dado que éste considera que toda mutación proviene siempre desde el exterior, y que no hay necesidad de postular una fuerza metafísica interna. La respuesta de Leibniz es que no solo hay mutación, sino que es esencial a la sustancia finita la tendencia interna a ello, la cual no puede generarse de manera natural desde afuera, y envuelve la totalidad de sus estados pasados y futuros. (*cf.* GP II 252). No obstante, uno podría no dudar de que una cosa pueda modificarse y, aun así, junto con De Volder, poner en cuestión el hecho de que pueda modificarse desde sí misma y no desde el exterior. Leibniz no puede hacerlo porque parte de la afirmación de que existe en el universo una pluralidad de sustancias que no actúan mutuamente unas sobre otras. Por ello De Volder ataca a Leibniz en este punto, al apuntar sobre cuál es el fundamento del nexo entre la materia y la fuerza activa que constituiría a las sustancias particulares. Leibniz sostiene que él también extrae su demostración a partir de los fenómenos, y que con su argumento destruye sobre todo a los cartesianos, que no reconocen cualidades o

fuerzas en el movimiento, “y ataca de manera especial a Malebranche y a otros ocasionalistas, que atribuyen sólo a Dios toda fuerza o potencia activa, eliminando de las cosas cualquier principio de diversificación” (GP II 257). La respuesta de Leibniz es clara: o se acepta que las substancias tienen una fuerza primitiva que le es propia y por la cual despliegan de manera ordenada la serie de estados que contienen, o bien caemos en el cartesianismo, el ocasionalismo y el spinozismo, que no pueden dar cuenta de la individuación de las cosas. Es por ello que, en este planteo, Leibniz sostiene que Spinoza no habría hecho más que “llevar más lejos las consecuencias de la doctrina cartesiana de las causas ocasionales” (GP IV 590), y otras veces lo llama un *cartesianismo exagerado*, al confundir las substancias con los accidentes, y al privar de acción a las substancias creadas. Pues las cosas comprendidas en tanto que modos de la substancia única, no serían más que elementos determinados externamente por una infinidad de otros elementos. Por ello, si los accidentes no son distintos de las substancias; si la substancia creada es un ser sucesivo, como el movimiento; si no perdura más allá de un momento, y no permanece igual; Leibniz se pregunta “¿por qué no se dirá, con Spinoza, que Dios es la única substancia, y que las criaturas son sólo accidentes o modificaciones?” (A VI vi 350, §393).

Sin embargo, es justamente esta pregunta que Leibniz se hace a sí mismo la que puede pensarse si permanece abierta en su sistema metafísico, puesto que no termina de justificar que su concepto de fuerza sea necesario. Cabe pensar, pues, si podríamos quedarnos, como hace De Volder, con lo que muestran sólo los fenómenos y los experimentos. Esto puede verse aún más si continuamos analizando el hilo del argumento que Leibniz le presenta a De Volder, donde le dice que lo activo no puede ser modificación de lo pasivo. Dado que ambos sí admiten las fuerzas derivativas que se miden por la experiencia, Leibniz le dice que se trata de concebir en las tendencias primitivas lo que nos vemos obligados a reconocer en las derivativas. De manera que, le dice Leibniz, “tendrá que admitir Vd. mi doctrina o se verá obligado a refugiarse en aquel equívoco que Vd. mismo sugiere: que tal vez el universo no sería más que una única substancia, con lo que pervierte Vd. el sentido que los demás dan al término ‘substancia’. (...) No podrá evitar razonablemente el principio de la mutación intrínseca por más vueltas que le dé ni aun refugiándose en el sistema de B. de S.” (GP II 258). Es importante destacar aquí que Leibniz mismo propone la discusión sobre la individuación en términos que suponen que, si su solución no basta, lo que queda es aceptar la substancia única de Spinoza, con sus fatales consecuencias. Considera que no quedan más argumentos

verosímiles, y que se “pervierte” el sentido que los demás dan al término ‘substancia’, el cual implica una cosa realmente individual. A partir de allí, Leibniz argumenta que las fuerzas primitivas existen para poder inferir el orden de los fenómenos que, de otro modo, serían ininteligibles. Además, sostiene que tal es el caso porque es la acción más ordenada y racional propia de un ser perfecto como es Dios. De lo contrario, no se podría dar cuenta de la mutación en ningún individuo y, por tanto, nada durable existiría en el mundo: tal sería, pues, un mundo “spinozista”. Sin embargo, es preciso apuntalar que lo que De Volder le pedía a Leibniz era una demostración *a priori* de las fuerzas primitivas que postula en las cosas, ya que la experiencia no enseña que “dimanen desde dentro” (GP II 261). Ahora bien, esto no quiere decir que el sistema leibniziano se “derrumbe” en el spinozismo, sino que, más bien, dado que Leibniz no logra ofrecer una respuesta definitiva sobre la existencia real de las fuerzas primitivas, puede entenderse que la vía spinozista sigue presente, como una amenaza latente, incluso en su sistema maduro. Y son ellas, junto con la ley de la serie, el principio individuante por el cual se cifra el despliegue de cada uno de los estados de la sustancia.

Para finalizar, destacamos esta suerte de esfuerzo de Leibniz por “destruir” el spinozismo, al expresar la manera en que el pensamiento de uno se refracta en el del otro. No solo por ser una filosofía con la que Leibniz compartió compromisos metafísicos en el pasado, sino ante todo por ser tan opuesta a su vocación conciliatoria, por la que es tan conocido. En efecto, la de Spinoza es la única doctrina filosófica de envergadura que es completa y explícitamente excluida de lo que suele denominarse como su ‘eclecticismo conciliatorio’. Es decir, su pretensión de integrar toda la tradición filosófica al seno de su propio sistema, al modo de un centro de perspectiva en el que todas las doctrinas se encontrarían reunidas. Spinoza es aquí objeto de una exclusión sorprendente, al tratarse Leibniz de un pensador que muy raramente margina por completo cualquier filosofía. Sin embargo, pese a la sustracción de un sistema filosófico sin explicitar la razón, una puede sospechar cual es: el temor de Leibniz de ser asociado al espíritu e ideas de un pensador polémico, maldecido no solo por su propia comunidad, sino por todo el sistema teológico-político de una época que ambos compartían. No obstante, nos parece que tal excepción refleja una tensión de su pensamiento; y puede pensarse que el lugar que ocupa el filósofo judío no se agota en ser la excepción a su eclecticismo, o la *anomalía salvaje*, como bien

supo sintetizar Toni Negri³, sino que también perdura en el pensamiento leibniziano como una presencia tácita. En efecto, aunque Leibniz se jacte de citar sin dificultad al “sutil judío” cuando éste dice “cosas buenas” (NE IV, xii, § 13), su filosofía es sustraída en un intento por evitar que su propio sistema corra el riesgo de confundirse con ella. Sin embargo, esto último constituye una posibilidad que la tradición filosófica le machacó a Leibniz desde muy temprano. La amenaza de la substancia única no perdió su potencia, no solo en los años juveniles en París, sino también hacia el final de sus días. En tal sentido, creemos que la presencia de la filosofía de Spinoza en el pensamiento leibniziano persiste, hasta el punto que esa misma tradición filosófica puede seguir preguntándose hasta hoy, si no ha tomado algo prestado de una doctrina que ha seguido tan de cerca para refutarla⁴.

BIBLIOGRAFÍA:

- Goldenbaum, U. (2007), “Why Shouldn’t Leibniz Have Studied Spinoza? The Rise of the Claim of Continuity in Leibniz’ Philosophy out of the Ideological Rejection of Spinoza’s Impact on Leibniz”, *The Leibniz Review*, 17: pp. 107-138.
- Kulstad, M.A. (2005) “The One and the Many and Kinds of Distinctness. The Possibility of Monism or Pantheism in the Young Leibniz”, en Rutherford y Cover, pp. 20-43.
- Lærke, M. (2008) *Leibniz lecteur de Spinoza. La genèse d’une opposition complexe*. París: Honoré Champion.
- Leibniz, G.W., *Sämtliche Schriften und Briefe*, Academia de Ciencias de Berlín (ed.), Berlín: Akademie Verlag, 1923 ss.
- Leibniz, G.W., *Philosophische Schriften*. Vols. 1-7, C. Gerhardt (ed.), Berlín 1875-1890.
- Leibniz, G.W. (2007), *Obras filosóficas y científicas*, editadas por la Sociedad Española Leibniz, con la dirección de Juan Antonio Nicolás, Granada: Comares.
- McCullough, Laurence B. (2009) “From Substantial Form to Substantial Function: Individuation as an Anatomic and Physiologic Principle in Leibniz’s Metaphysics”, en Kulstad, M., Lærke, M. & Snyder, D. (eds.), *The Philosophy of the Young Leibniz*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, pp. 121-127.
- Moreau, P.-F., Andrault, R. & Lærke, M. (2014) “Introduction” en Moreau, P.-F., Andrault, R. & Lærke, M. (eds.) *Spinoza et Leibniz Rencontres, controverses, réceptions*. Paris: PUPS, p. 9-18.
- Negri, A. (1993) *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*. Barcelona: Editorial Anthropos.

³ Cf. Negri, A. (1993) *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*. Barcelona: Editorial Anthropos.

⁴ Cf. Moreau, P.-F., Andrault, R. & Lærke, M. (2014) “Introduction” en Moreau, P.-F., Andrault, R. & Lærke, M. (eds.) *Spinoza et Leibniz Rencontres, controverses, réceptions*. Paris: PUPS, p. 10.