

# La mónada como tríada. Contribución de Leibniz a la búsqueda de una identidad post-nihilista

Erwin Schadel

Este trabajo expone una continuación resumida de mi conferencia en Hannover<sup>1</sup>, cuya intención sistemática consiste ante todo en esclarecer la actualidad del filosofar leibniziano desde el punto de vista onto-triádico. En la consecución de este cometido se tratará de aclarar de forma especial, en cuanto al concepto de mónada de Leibniz, que la estructura procesual triádica, en él representada, puede aportar al análisis integral del ser inmanentemente constitutivo de lo existente.

En diversos pasajes de sus escritos, Leibniz intentó esclarecer la dimensionalidad «triádica» de su comprensión monádica de la realidad, sobre todo mediante la tríada «*poder*», «*sabiduría*», y «*bondad*», y las modificaciones de sus términos<sup>2</sup>. La investigación leibniziana más reciente, sin embargo, apenas toma en cuenta esta ventaja conceptual o, en la mayoría de los casos, ni siquiera la conoce<sup>3</sup>. Se lleva a cabo dentro de un «olvido de la Trinidad» (más adelante se aclarará cómo llega a ocurrir), y a partir de esto según pa-

---

<sup>1</sup> Cfr. E. SCHADEL: «Zu Leibniz' "Defensio Trinitatis". Historische und systematische Perspektiven, insbesondere zur Theodizee-Problematik». n: I. MARCHLEWITZ (ed.): *Leibniz. Tradition und Aktualität. V Internat. Leibniz-Kongress*. Hannover, 1988, pp. 856-865. Una versión profundamente ampliada con el mismo título en: E. SCHADEL (ed.): *Actualitas omnium actuum. Festschrift für Heinrich Beck zum 60. Geb.* Frankf./M.-Bern-New York-Paris, 1989, pp. 235-305.

<sup>2</sup> Cfr. G. W. LEIBNIZ: *Monadologie*, & 55, además *ibid.*, & 9 y & 48. *Theodizee*, I, & 7; II, & 116 y & 150 (ver aquí la referencia expresa a Tomás Campanella). Respecto de la gran tradición metafísica, con la cual se vincula Leibniz a través de la recepción consciente de tríadas particulares, cfr. en especial: E. SCHADEL (ed.): *Bibliotheca Trinitariorum*, Vo. II. München-New York-London-Paris, 1988, pp. 180-193.

<sup>3</sup> Cfr. por ejemplo, la vaga e incompleta alusión a una concepción triádica de las mónadas en: J. C. Horn: *Monade und Begriff*. Viena, 1965, pp. 27-34.

rece, no es capaz de revelar de modo adecuado la riqueza interna que Leibniz ha indagado y descubierto en su monadología.

Jürgen Mittelstrass, por ejemplo, quiere hacernos creer que Leibniz —en la búsqueda de una alternativa al atomismo físico— ha descubierto un *atomismo lógico*<sup>4</sup> que estaría caracterizado por «unidades indivisibles»<sup>5</sup>. A causa de su reserva criticista respecto de la metafísica, Mittelstrass no puede advertir ninguna actividad interna y originaria en dichas «unidades». Para él no parece ser posible hallar una vía de acceso al propósito central del filosofar leibniziano. Contrariamente a Leibniz, quien subraya que las unidades primeras, es decir, las sustancias monádicas, consisten *en* actividad y subsisten *mediante* ésta<sup>6</sup>, Mittelstrass —con mentalidad aditiva— interpreta las mencionadas unidades simplemente como «materiales elementales»<sup>7</sup>. Con ello pone en evidencia que no ha intentado penetrar en el proceso mediante el cual se constituyen las cosas en sí mismas. Como parece, él mismo introduce justamente esta «abstinencia» —¡la suya propia!— con respecto al genuino punto de vista ontológico en el filosofar leibniziano, cuando propaga la concepción de que este filosofar presenta «un modelo artificial e inútil»<sup>8</sup>.

Al rechazar esta concepción no dinámica del principio del pensar leibniziano, los siguientes comentarios pretenden mostrar que la monadología *per se* supone una *teoría de la creatividad*, es decir, una teoría de la desbordante plenitud y fecundidad del fundamento del ser y de la realidad, el cual se da a conocer, en suma, como estructura en movimiento triádico-trinitaria.

La argumentación será desarrollada en tres pasos: en el *primero*, se trata de esbozar la «pasión» antitrinitaria de la racionalidad moderna centrada en el sujeto, contra la cual Leibniz se opuso enérgicamente. En un *segundo* paso se examinarán más de cerca el método, el alcance y la estructura integrativa de la ontología leibniziana. Se tendrá además especialmente presente la motivadora influencia que Leibniz recibe de la filosofía antigua y medieval. En un *tercer* momento intentaremos establecer por último en qué puede consistir la contribución innovadora y positiva de una monadología triádicamente interpretada —frente a la actual crisis de identidad— para una configuración del futuro ónticamente consistente.

<sup>4</sup> Cfr. J. MITTELSTRASS, *Monade und Begriff*. En: *Studia Leibnitiana* 2 (1970) 171-200, p. 198: «Leibniz busca una alternativa al atomismo fiscalista, el resultado es el *atomismo lógico*» [Cursiva de J.M.].

<sup>5</sup> Cfr. *ibid.*, p. 199.

<sup>6</sup> Cfr. G. W. LEIBNIZ, *Théod.*, III, 393: «Ce qui n'agit point, ne merite point le nom substance» [(Philosoph. Schriften) ed. (C.J.) Gerh(ardt) VI, 350]; Carta a B. de Volder [ed. Gerh. II, 256]: «Monades per se activas cognosco».

<sup>7</sup> Cfr. J. MITTELSTRASS, o.c. p. 199.

<sup>8</sup> Cfr. *ibid.*, p. 200: «El resultado» [de la sustitución leibniziana del atomismo físico por uno lógico] «es...una construcción especulativa: el modelo artificial e inútil de un universo de los filósofos-[!].»

I.

Cuando el joven Leibniz concibió una «Defensio Trinitatis», asumió una idea directriz que puede ser considerada como fundamento estructurador de su filosofar. Lo trinitario permaneció como un elemento activo hasta sus últimas obras (se encuentra tanto en su *Monadología* como en la *Teodicea*). Según parece, Leibniz aún tenía suficiente sensibilidad intelectual para las implicaciones ontológicas que están contenidas en el tradicional teorema de la Trinidad<sup>9</sup>. Gracias a dicho teorema se hallaba en condición de interpretar la realidad de forma diferenciada y a la vez totalizadora. Esto significa, sin embargo, que la filosofía de Leibniz —precisamente a causa de este concepto ontotriádico— arriba a una cierta posición excepcional dentro de la discusión científica del siglo XVII, en la cual estaba representado, de forma racionalista y centrada en el sujeto, un «punto de vista» *anti-trinitario*.

El vínculo aquí supuesto entre racionalismo y antitrinitarismo puede parecer en primera instancia insólito y osado. Sin embargo, tras un minucioso análisis histórico del desarrollo de la subjetividad moderna, puede quedar claro que el mencionado vínculo existe realmente. Es decir, se sería bastante «corto de miras», si se quisiera trasladar el comienzo del filosofar racionalista moderno a la época de la Ilustración y Leibniz se concibiera como un precursor de ésta. Por el contrario, parece ser mucho más conveniente intentar una «ilustración de la Ilustración» en una perspectiva más amplia de la historia de las ideas.

Aquí tenemos que tomar en cuenta ante todo el *nominalismo* de la Edad Media tardía. En esa época, la lógica alcanzó la primacía sobre la ontología. En la «abstracción» lógico-(formal) que se pretendió especialmente en ella, desapareció poco a poco la estructura óptica profunda que es propia del principio trinitario. Los términos desarrollados en su contexto —por ejemplo, «naturaleza» o «persona»— perdieron su significado, porque ya no pudieron ser entendidos en la totalidad del proceso interior de desarrollo del ser. Los intentos desesperados por parte de algunos teólogos de defender contra los lógicos el misterio de la Trinidad mediante sutiles distinciones *lógicas* fracasaron al fin y al cabo. La Trinidad fue finalmente calificada —por ejemplo, en Ockham— como un «solá fide tenendum»<sup>10</sup>. Surgió una separación entre teología y filosofía que es típica en la autocomprensión moderna. Una consecuencia de dicha separación fue que *tanto* los teólogos como los filósofos perdieron el interés genuino en el problema de la Trinidad.

---

<sup>9</sup> Un concienzudo estudio de dicho teorema desde la perspectiva del desarrollo histórico de los dogmas de los primeros cuatro siglos ha sido expuesto en: Th. F. TORRANCE: *The trinitarian faith*. Edinburgh 1988.

<sup>10</sup> Cfr. GUILLELMUS DE OCKHAM: *Opera theologica*, Vol. 3, St. Bonaventura (N.Y.) 1977, p. 275.

Los elementos nominalistas estaban aún vigentes durante la época de la Reforma. La doctrina de la Trinidad adquirió entonces fama de disputa excesivamente sutil y «ajena a la vida real». Grupos reformadores moderados la consideraron como un «herencia sin valor» que intentaron pasar por alto mediante el silencio. Los grupos más radicales, sobre todo los llamados *sozinianos*, la rechazaron categórica y enérgicamente<sup>11</sup>. Y después de que Miguel Servet fuera ejecutado en el año 1553 —a instancias del religiosamente fanático Calvino<sup>12</sup>— a causa fundamentalmente de su obra «De Trinitatis erroribus libri septem», la mentalidad antitrinitaria se expandió por toda Europa como un reguero de pólvora, por lo cual ejerció una fuerte influencia en la vida espiritual desde el siglo XVI hasta el XVIII. El antitrinitarismo soziniano fue, según se ha visto, la «tornavía» sobre la cual fue introducida la separación nominalista de lo trinitario en la filosofía de la Ilustración<sup>13</sup>.

Aunque el antitrinitarismo adquiere su máximo significado en lo tocante a la constitución de la conciencia moderna, está asombrosamente poco investigado desde el punto de vista de la historia de las ideas. Esto puede entenderse porque entre las secuelas de la mencionada eliminación de la Trinidad, también se eliminó el examen crítico del antitrinitarismo moderno. No obstante, se observan huellas de éste en el transcurso del «experimento de autonomía» característico del pensamiento moderno. Pues éste se efectúa —desde sus comienzos hasta su «culminación» en el nihilismo— bajo el postulado de la crítica a la Trinidad (aun cuando la conciencia expresa lo alejé de ello algunas veces). A partir de ésto, podemos entender la «tríada negativa» del *dialecticismo* relativizante, del *positivismo* dualista y del desesperado *existencialismo* como descomposición sucesiva de aquella originaria integridad del ser, la cual (por ejemplo, en el filosofar agustiniano) se plasmó a través del ternario de *ser*, *conocer* y *amar*.

La «reacción» de Descartes al respecto parece ser característica del racionalismo moderno: cuando percibió que mediante esa tríada podía descubrirse en el hombre interior una «image de la Trinité», no procuró profundizar más en esa concepción. Sin comentarios estableció más bien un «*moy*,

<sup>11</sup> Cfr. E. SCHADEL «Das Trinitätsproblem im reformatorischen und sozinianischen Umfeld». En: *Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 34 (1987) pp. 399-413.

<sup>12</sup> Ver al respecto los detallados comentarios de FRANCISCO SÁNCHEZ BLANCO en: *Michael Servets Kritik der Trinitätslehre. Philosophische Implikationen und historische Auswirkungen*. Frankf./M.-Bern-Las Vegas 1977.

<sup>13</sup> Sobre esto véanse, por ejemplo: Günter MÜHLPFORDT, «Arianische Exulanten als Vorboten der Aufklärung. Zur Wirkungsgeschichte des Frühationalismus polnischer und deutscher Arianer vom 16. bis ins 18. Jahrhundert». En: J. IRMSCHER (ed.), *Renaissance und Humanismus in Mittel- und Osteuropa*. Vol. II, Berlin 1962, pp. 220-246; E. SCHADEL, «Antitrinitarische Sozinianismus als Motiv der Aufklärungsphilosophie». En: K. SCHALLER (ed.), *Zwanzig Jahre Comeniusforschungsstelle in Bochum/Dvacet let hochumské kolenologie*, St. Augustin 1990, pp. 260-287; Siegfried WOLLGAST, *Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung, 1550-1650*, Berlin 1988, especialmente pp. 346-422.

qui pense» como principio de su pensamiento<sup>14</sup>. Pero con ello fueron «pre-programados» —menos por la argumentación que por la refutación contrapositiva— el sujetocentrismo del filosofar moderno (como también su auto-contradicción «constitucional»).

## II.

Actualmente hemos alcanzado —en medio de la confusión «universal» de aparente falta de sentido, que fue suscitada por el «auto-despliegue» del sujetocentrismo— la era de transformaciones fundamentales, y con ella, el «turning-point». En lo tocante a la lógica del derrumbe que está implícita en la mencionada desaparición del horizonte trinitario, podemos ahora vislumbrar que el rechazo leibniziano de los «proyectiles socinianos»<sup>15</sup>, de ningún modo supone un quijotismo. Hay que entenderlo más bien como un hecho filosófico-intelectual cuya significación, con respecto a los intentos de renovación post-nihilista, apenas puede ser sobrevalorada.

Leibniz no se contenta con el concepto de «sustancia» que le es ofrecido por los filósofos de su tiempo. De este modo señala, por ejemplo, con respecto al cartesiano De Volder, que la «extensio» o la «materia» no pueden ser identificadas con la «sustancia», pues éstas presentan simplemente «attributa»<sup>16</sup>, es decir, atribuciones secundarias, que aparecen en el despliegue de la sustancia-energía primaria.

Podemos ver aquí que el intento leibniziano de definir, del modo más completo posible, qué es la sustancia está guiado por la pregunta aristotélica por el «principio del movimiento» (ἀρχὴ κινήσεως). Pero a causa de ello el pensamiento leibniziano en modo alguno puede estar en paz con forma alguna del atomismo materialista, o con una descripción mecanicista de los «fenómenos» espaciales o temporales (o conformarse con ellas). Porque en esta misma dimensión, la simple agrupación de una multiplicidad de partes no queda superada, no puede detenerse ni contenerse aquí la búsqueda de la «verdadera» sustancia (aunque sea al precio de la ambigüedad doctrinal). Más bien tiene que «transgredir» toda particularidad. Esto significa lo siguiente: la unidad real del ser, el «átomo sustancial» no puede ser hallado ni en cosas compuestas ni en movimientos movidos. Se trata más bien del movimiento en sí mismo. Se trata de la «fuente» universal de todos los movimientos particulares, o dicho de otro modo, el proceso elemental de

<sup>14</sup> Cfr. R. DESCARTES, *Oeuvres*, Vol. III: *Correspondance*. Paris 1956, p. 247.

<sup>15</sup> Cfr. G. W. LEIBNIZ, *Demonstrationum catholicarum conspectus* III, c. 7: «Depulsio Telorum Socinianorum» [*Sämtl. Schriften. und Briefe*, serie 6. Vol. I, Berlin 1970, p. 495].

<sup>16</sup> Cfr. LEIBNIZ, *Briefwechsel mit B. de Volder* [ed. Gerh. II, 183]: «Extensio attributum est: extensum seu materia non substantia est, sed substantiae»; *ibid.* [ed. Gerh. II, 268]: «Unitates...substantiales non sunt partes, sed fundamenta phaenomenorum»; LEIBNIZ, *Briefwechsel mit B. des Bosses* [ed. Gerh. II, 519]: «Quod vulgo substantias dicunt, revera non sunt nisi substantiata».

conformación interna mediante cuya acción se constituyen en suma los seres existentes compuestos<sup>17</sup>.

Tras estas reflexiones queda claro que el programa leibniziano de «rehabilitación de las formas sustanciales»<sup>18</sup> pretende una crítica del modelo dualista o pluralista de la racionalidad centrada en el sujeto. Al mismo tiempo está también dirigido contra la concepción monista de la sustancia (del modo como ésta fue presentada sobre todo por Spinoza). Así, Leibniz critica la definición espinosista: «Substantia prior est naturâ suis affectibus», porque deja sin clarar el «*quid sit esse "naturâ prius"*»<sup>19</sup>. De modo similar observa críticamente sobre el primer axioma de Spinoza: «Omnia quae sunt, vel in se, vel in alio sunt», que éste permanecerá incomprensible en la medida en que el «*quid sit esse in se*»<sup>20</sup> tampoco se aclare. Pero esto significa que, mediante su investigación de las formas sustanciales, Leibniz ha recuperado — en contraposición con la «tendencia» de las principales corrientes filosóficas de su época— la dimensión metódica de la «*metaphysica generalis*», en el sentido de la «filosofía primera»<sup>21</sup> de Aristóteles, la «ciencia que considera lo ente en cuanto ente»<sup>22</sup>.

En virtud de un genuino principio onto-lógico del pensar, Leibniz está en condiciones de poner de relieve el «punto débil» del espinosismo (y con éste, también el proyecto «idealista» del sistema en su totalidad). Pues en este sistema se presupone —como principio de la certeza de sí— que nada, la «nada», debe ser presupuesto. Esto significa en palabras de Hegel: «El puro ser y la pura nada son ... lo mismo»<sup>23</sup>.

De aquí, sin embargo, —de la suposición como hipótesis de que el fundamento de todo lo existente haya que determinarlo como indeterminación— se desprende que la pregunta «leibniziana»: «¿por qué hay algo más bien que nada?»<sup>24</sup>, ya no pueda ser satisfactoriamente respondida. La argu-

<sup>17</sup> Ver al respecto la «espesa» argumentación en: LEIBNIZ, *System nouveau de la nature et de la communication des substances* [ed. Gerh. IV, 482]: «Les Atomes de matiere sont contraires à la raison: outre qu'ils sont encor composés de parties, puisque l'attachement invincible d'une partie à l'autre (quand on le pourroit concevoir ou supposer avec raison) detruiroit point leur diversité. Il n'y a que les *Atomes de substance*, c'est à dire, les unités reelles et absolument destituées de parties, qui soyent les sources des actions, et les premiers principes absolus de la composition des choses, et comme les derniers elemens de l'analyse des choses substantielles. On les pourroit appeller *points metaphysiques*» [Cursiva de G.W.L.].

<sup>18</sup> Cfr. *ibid.* [ed. Gerh. IV, 478 ss]: «...Il fallut dons rappeler et comme rehabiliter les *formes substantielles*, si décriées aujourd'huy» [Cursiva de G.W.L.].

<sup>19</sup> Cfr. G. W. LEIBNIZ, *Briefwechsel mit Spinoza* [ed. Gerh. I, 140]: [Spinoza] «non explicuit, quid sit esse "naturâ prius"».

<sup>20</sup> *Ibid.* [Primum axioma] «obscurum est, quam diu non constet quid sit esse in se».

<sup>21</sup> Cfr. ARISTOTELES, *Metaph.* XI, 4 [1061 b.19]: πρώτη φιλοσοφία.

<sup>22</sup> Cfr. *ibid.*, IV, 1 [1003 a. 21]: ἐπιστήμη ... ἡ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν.

<sup>23</sup> Cfr. G. W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik* I. Frankf./M. 1983, p. 83.

<sup>24</sup> Cfr. G. W. LEIBNIZ, *Principes de la nature et de la grâce*, 7 [ed. H. Herring, Hamburg 1969, 12]: «La première question qu'on a droit de faire, sera, *pourquoi il y a plus tôt quelque chose que rien*».

mentación ontológica queda aquí «sustituída» por descripciones fenomenológicas. Pero con ello queda «metódicamente» bloqueada la indagación general en lo interno de la sustancia-estructura. Todo lo existente es interpretado entonces de modo irrevocablemente relativista. Lo existente aparece a partir de ésto tan indeterminado como lo no existente, el conocimiento tan ilusorio como el engaño, y el sentimiento de la felicidad tan fútil como el de la desesperación.

El estilo de pensamiento así caracterizado (el llamado dialecticismo), debido a la carencia de un criterio óptico positivo, presenta los fenómenos negativos como algo creativo (Hegel, por ejemplo, habla en este sentido del «colosal poder de lo negativo»<sup>25</sup>). Como rechazo a una confusión de esta índole en lo tocante a la comprensión de la realidad, Leibniz formula la tesis según la cual la negación no puede ser algo óptico primario; que ésta, dicho de otro modo, supone siempre y de forma necesaria un contenido positivo<sup>26</sup> (de otro modo la negación sería una negación de nada, una no-negación, es decir, no podría realizarse como tal).

Con lo anterior se evidencia que la investigación leibniziana del significado del «es e "naturâ prius"» y del «esse in se» revela implicaciones críticas tanto en lo tocante a la dialéctica (y los absurdos contenidos en ella) como también con respecto al anti-trinitarismo moderno, que representa su condición previa. Si *ervet* supone que los esfuerzos agustinianos por encontrar analogías con la Trinidad en la interioridad del espíritu humano no significaban sino «fantasías»<sup>27</sup>, hay que reconocer entonces como propósito sistemático —que se manifiesta en el polémico rechazo de la «Analogia entis»— la declaración de que no hay ningún «esse "naturâ prius"». ¿Por qué? ¿Porque el «esse in se» no es nada! Pero con ello se evidencia que —como consecuencia de una hiperbolizada «Theologia negativa»<sup>28</sup>— tanto el «abismo» de Böhme como la «indiferencia absoluta» de Schelling han de reducirse en última instancia a una «orientación antitrinitaria del pensamiento».

Con esto se aclara también que el problema leibniziano de la «mónada», es decir, la «sustancia», está íntimamente vinculado a la pregunta por qué son el «esse "naturâ prius"» y el «esse in se». Desde esta perspectiva, Leibniz rechaza dos posiciones extremas desde bases ontológicas: la primera supone la sola multiplicidad e hipostasía las diferencias. La segunda tiende a la sola unidad e hipostasía la superación de todas las diferencias. Pero esto significa que la «verdad» de la mónada (es decir, «sustancia») puede ser revelada exclusivamente «en el medio». Critica la unilateralidad de los citados ex-

<sup>25</sup> Cfr. G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*. Frankf./M. 1974, p. 36.

<sup>26</sup> Cfr. G. W. LEIBNIZ, *Disputatio metaphysica de principio individui*, & 12 *led.* Gerh. IV, 21: «Omnis negatio est alicujus positivi, alioqui erit solum verbotenus negatio».

<sup>27</sup> Cfr. M. SERVET, *Christianismi restitutio* (1553), repr. Frankf./M. 1966, p. 32: «Augustinus ... internas ... de trinitatis nobis esse mentis illusiones somniat. En esta frase hay una precipitada crítica que podría expresarse así: Augustinus internas de trinitatis nobis esse mentis [processiones] somniat [quae ego, M. S.] illusiones [esse] putol».

<sup>28</sup> Cfr. *ibid.*, p. 110: «Per *solam* abnegationem Deum posse diffiniri» [Cursiva de E.S.]

tremos, pero a la vez conserva el contenido positivo que puede encontrarse tanto en la multiplicidad como en la unidad.

Pero desde esta base, la mónada sustancial del «esse in se» y del «esse "naturâ prius"» no puede interpretarse ni como descomposición continua de unidades estructurales ni como inerte inmovilidad en la nivelación de las diferencias. Más bien significa un horizonte que todo lo abarca, en el cual el vuelco dialéctico de un extremo a otro puede ser re-integrado de forma crítica en la actualidad originaria del «esse in se». Aparece entonces la «diferencia» (o mejor, la diferenciación) —en el sentido de un movimiento distintivo-compositivo— como una procedencia interna del ser a partir del ser (y *no* de la «nada», como el idealismo parece entenderlo). Esta procedencia —la fase de apertura en el interior del ser— representa la condición óntica previa para un segundo y definitivo movimiento: para la unidad como consumación del ser en sí mismo. Pero con esto queda claro que el «esse in se» monádico ha de ser obligatoriamente interpretado como circulación triádicamente estructurada. A partir de ello entendemos por qué Leibniz rechazó de forma tan enérgica el socinianismo antitrinitario: Leibniz —al igual que el pansofista checo Jan Amos Comenius<sup>29</sup>— temía que, mediante ese estilo de pensamiento, fuera destruido el conocimiento totalizador de la realidad.

En la concepción de que la sustancia monádica constituye un «per se completum seu se ipsum complens», Leibniz estuvo sin duda fuertemente influido por la idea aristotélica de la ἐντελέχεια<sup>30</sup>. Y con respecto a los comentarios antes hechos, no resulta asombroso que Josef Stallmach interprete las fases de desarrollo de la ἐντελέχεια como triple complejidad: como «origen» (arché), «forma» (morphé) y «finalidad» (télós)<sup>31</sup>.

Esta concepción muestra un indudable parecido con el teorema pitagórico según el cual todas las entidades están triádicamente estructuradas por un «comienzo» suscitante, un «medio» conformante y un «fin» culminante<sup>32</sup>.

Esta tríada (u otras semejantes que se formen al efecto) pueden ser aplicadas «principalmente» a todo ente en cuanto ente. Con ello ha de analizarse entonces el buscado «esse "naturâ prius"»: éste se revela como un proceso triádico idéntico al orden del «actus essendi»<sup>33</sup>. Este proceso —la

<sup>29</sup> Véase la «introducción» en: J. A. COMENIUS, *Antisozinianische Schriften*. Ed. por E. Schadel, Hildesheim-New York 1983, pp. 7'-72'.

<sup>30</sup> Véase al respecto la acotación marginal en: G. W. LEIBNIZ, *Briefwechsel mit B. de Volder* [ed. Gerh II, 224]: «Substantia est ἄτομον αὐτοπληροῦν, Atomon per se completum seu se ipsum complens. Unde sequitur esse Atomon vitale seu Atomon habens ἐντελέθειαν. Atomon idem est quod vere unum».

<sup>31</sup> Cfr. J. STALLMACH, *Dynamis und Energeia*, Meisenheim 1959, especialmente pp. 180-183.

<sup>32</sup> Cfr. ARISTOTELES, *De coelo* I, 1 [268 a. 10-13].

<sup>33</sup> Hay aclaraciones detalladas al respecto en: Heinrich BECK, *Der Akt-Charakter des Seins. Eine spekulative Weiterführung der Seinslehre Thomas von Aquinas aus einer Anregung durch das dialektische Prinzip Hegels*, München 1965; del mismo autor: «Die rhythmische Struktur der Wirklichkeit», en: *Philosophia naturalis* 9 (1965) 485-504; del mismo autor: «Analogia Trinitatis —ein Schlüssel zu Strukturproblem der heutigen Welt», en: *Salzburger Jahrb. für Philos.* 25 (1980) 87-99.



sustancialidad monádica de lo ente como tal— significa sin duda aquella potencia «entelequial» de la cual, *por medio* de la cual y *tras* la cual todos los movimientos de este mundo son regulados, o dicho en términos leibnizianos, son «preestablecidos».

Con respecto al espacio y al tiempo, dicho proceso triádico «entelequial» da lugar a transformaciones espaciales y temporales. Éste, sin embargo, permanece estructuralmente inalterado en sí mismo<sup>34</sup>: *Tripliciter in se ipso manens innovat omnia*.

Si estas discusiones parecen un poco «abstractas», tenemos la posibilidad de descubrir —como Leibniz dentro de su argumentación contra los anti-trinitarios— una base experiencial «real» para el análisis ontotriádico de la sustancialidad monádica en la interioridad de nuestro ser espiritual. Aquí tropezamos con asombrosas conexiones, sobre todo aquella según la cual, desde una perspectiva ontológica no existe ninguna diferencia esencial entre la idea aristotélica de la ἐντελέχεια y el modo de obrar del espíritu humano, lo cual el «Padre de la Iglesia» Agustín o Tomás de Aquino presentan en el método introspectivo para caracterizar al espíritu humano como una «imago trinitatis»: de modo similar a como Aristóteles (sobre todo en «De anima») concibe el «alma» como una unidad «entelequial», Leibniz también caracteriza al espíritu humano como «aliquid vivum et actuosum»<sup>35</sup>. E indaga sobre la estructura general del movimiento «en el fondo de nuestro espíritu, por cuanto éste se *conoce* y se *ama* a sí mismo»<sup>36</sup>.

Considerando lo anteriormente dicho, podemos precisar tres estadios ónticos diferentes: 1- el espíritu *in-sistente* como memoria real de todas las circunstancias, sobre todo pensables («poder» originario); 2- el conocimiento *ex-sistente*, por medio del cual el contenido de la memoria es expresado en la distancia ideal y esclarecido de ese modo («sabiduría» diferenciadora), y 3- el amor *con-sistente*, cuya «atracción» tiene lugar en una poderosa realidad y una iluminadora idealidad, con lo cual ambos momentos confluyen y se funden el uno con el otro (la «Bondad» unificadora como condición final para el ser creador «ad extra»).

---

<sup>34</sup> Cfr. G. W. LEIBNIZ, *Briefwechsel mit B. de Bosses* [ed. Gerh. II, 306]: «Materia instar luminis mutatur, manente Entelecheia».

<sup>35</sup> Cfr. LEIBNIZ, *Briefwechsel mit B. de Volder* [ed. Gerh. II, 184]; *ibid.* el alma humana se caracteriza como «fons idearum». Véase al respecto: ARISTÓTELES, *De anima* III, 4 [429 a.27ss]; además G. W. LEIBNIZ, *Gegen Descartes* [ed. Gerh. IV, 393]: «Vim activam sive ἐντελέχειαν agnosco, ut ita recte mihi Aristoteles naturam definisse videatur principium motus et quietis».

<sup>36</sup> Cfr. G. W. LEIBNIZ, *Theologisches System* [ed. C. Haase, Tübingen 1860, repr. Hildesheim 1966, p. 19]: «[Trinitatis] simulacrum aliquod in mente nostra seipsam cogitante et amante intelligimus»; sobre esto: TOMÁS DE AQUINO, *Summa theol.* I, q. 43, a. 3: «Cognoscendo et amando creatura rationalis sua operatione attingit ad Deum»; AUGUSTINUS, *De Trinitate* IX, 5, 8: «Cum se novit mens et amat se, manet trinitas "mens", "amor", "notitia", et nulla commixtione confunditur».

## III.

Mediante la breve fórmula: «*in-ex-con-sistencia*», se puede caracterizar el ritmo fundamental en el cual se actualiza lo que Leibniz llama «*action interne*»<sup>37</sup>. Aquella breve fórmula puede ser aclarada en ese marco, sin duda sólo insuficientemente en su riqueza interior. Se trata aquí del intento de delimitar el fundamento de la realidad como tal. Se harán aquí simplemente diez observaciones preliminares como sugerencias para ulteriores investigaciones sobre la monadología leibniziana:

1- La «*in-ex-con-sistencia*» supone una dimensión *óptica* («*actualidad*»/«*poder*»), una (gnoseo-) *lógica* («*reconocer*»/«*sabiduría*») y una *ética* («*amor*»/«*bondad*»). En relación con esta totalidad *onto-logo-ética*, se da la posibilidad de una crítica constructiva de las tendencias «*metódicamente*» aislantes, las cuales se observan tanto en diversas teorías de la ciencia como también en la investigación behaviorista de la conducta.

2- La «*in-ex-con-sistencia*» caracteriza la estructura constitucional de lo existente sólo de un modo general<sup>38</sup>, es decir, en el sentido de la antes mencionada «*metaphysica generalis*». Pero todo lo «*ente, en cuanto ente*», está «*arraigado*», por así decirlo, en dicha estructura. A causa de la «*triadicidad*» generada a partir de esto, cada individuo puede —tanto en sí mismo como con otros— formar una plena comunidad armónica<sup>39</sup>.

3- La actualidad *in-ex-con-sistencial* de la sustancia monádica debe buscarse primero en el presente inmediato del espíritu humano que se expone en su interioridad<sup>40</sup>. Pero sería un gran error pensar que el proceso ternario

<sup>37</sup> Cfr. G. W. LEIBNIZ, *Principes de la nature et de la grace*, & 3 [ed. Herring, Hamburg 1969, p.4]: «Chaque Monade est un Miroir vivant ou doué d'action interne».

<sup>38</sup> La «*in-ex-con-sistencia*» se comprende a partir de una formulación *agustiniana* que dice: «*Omne quod est, aliud est quo constat, aliud quo discernitur, aliud quo congruit*» (*De divers. quaest.* 3, q. 18).

<sup>39</sup> Con respecto al concepto de «*armonía*», que está íntimamente vinculado con la idea de una monadología triádica, véanse entre otros: Y. BELAVAL, «L'idée d'harmonie chez Leibniz». En: *Studium generale* 19 (1966) 558-567; M. MUGNAI, «Der Begriff der Harmonie als metaphysische Grundlage der Logik und Kombinatorik bei J. H. Bisterfeld und Leibniz». En: *Studia Leibnitiana* 5 (1973) 43-73; W. SCHNEIDERS, «Harmonia universalis». *Ibid.*, 16 (1984) 27-44; B. MEYER, *APMONIA. Bedeutungsgeschichte des Wortes von Homer bis Aristoteles*, Zürich 1932.

<sup>40</sup> Cfr. las indicaciones de la nota 36; además, LEIBNIZ, *Discours de metaphysique*, & 27 [ed. H. Herring, Hamburg 1985, 68]: «[Les notions] que j'ay de moy et de mes pensées et par consequent de l'estre, de la substance, de l'antion, de l'identité,...viennent d'une experience interne»; TOMÁS DE AQUINO, *Summa c. gent.* IV, c. 11: [Quid sit «*naturalis*» processio Verbi divini] «*ex his quae in intellectu nostro accidunt, perspici potest*». De forma similar parece discurrir el pensamiento de A. SCHOPENHAUER: «*dass die letzten und wichtigsten Aufschlüsse über das Wesen der Dinge aus dem Selbstbewusstsein geschöpft werden können*» (*Die Welt als Wille und Vorstellung* II. Ed. por W. von Löhneysen, Darmstadt 1980, p. 231. Schopenhauer confunde aquí la «*condición*» del acto del pensar humano con su «*origen*», cuando intenta referirse a movimientos espirituales, al intelecto y a la voluntad, sobre el «*punto de equilibrio*» del yo (Cfr. *ibid.*, p. 261). Una concepción distintiva de la te-

que se descubre en el automovimiento de la conciencia humana tiene validez única y exclusivamente para dicha conciencia. El análisis ontológico comienza sin duda con la observación del modo real de operación del espíritu, pero no puede detenerse aquí (si no, se formaría un «cortocircuito» psicológico). Dicho análisis puede considerarse como exitoso cuando las condiciones temporales que son específicas del espíritu humano —la «nada» de la indiferencia, y la ambigüedad— se descubren como irrelevantes respecto de la problemática de su constitución. Pero de este modo se logra una comprensión de la estructura que se puede transferir a diferentes dimensiones del ser<sup>41</sup>, tanto a la natural y a la concerniente al mundo como a la divina.

4- Por cuanto el espíritu humano está afectado esencialmente por la potencialidad temporal, no podemos decir que éste constituye una «causa sui». El espíritu humano se realiza *en sí mismo*, pero no por entero *desde* de sí mismo. Para poder descubrir su verdadera «mismidad», tiene que trascenderse a sí mismo insistentemente. En el acto de esa progresiva trascendencia interior, el ser humano percibe su vinculación estructural con el fundamento divino, pero a la vez su abismal diferencia con respecto a él. Leibniz ilustra esta experiencia interior cuando dice: «Las perfecciones del Dios son las mismas que las de nuestras almas, pero El las posee sin medida. El es un océano, del cual no recibimos sino gotas. En nosotros hay alguna *fuera*, algún *conocimiento* y alguna *bondad*, pero ellas están sin límites en Dios»<sup>42</sup>.

5- Pero mientras que la mónada del espíritu humano aún está oscurecida por la temporalidad, a la mónada divina le corresponden la mayor nitidez y también la mayor energía de fulguración. Esta se despliega desde dentro, de un modo in-ex-con-sistencial a través del «poder», del «conocer» y de la «bondad». Su ser es un «derramarse» a torrentes en «pericorética» abundancia<sup>43</sup>. De forma similar, al igual que el pensamiento humano no se disminu-

---

oría del ser se encuentra en Tomás de Aquino cuando dice: «Anima ... perfecte Trinitatem imitatur, secundum quod meminit *actu*, intelligit *actu*, et vult *actu*» (*De veritate*, q. 10 a. 3).

<sup>41</sup> Así presenta Leibniz por ejemplo su noción de la mónada en una forma generalizadora, cuando expresa «conocer y amar» (los dos movimientos especiales propios de la mónada del espíritu humano) mediante «perceptio» y «appetitus». Cfr. G.W. LEIBNIZ, *Briefwechsel mit B. de Volder* [ed. Gerh. II, 270]: «Rem accurate considerando dicendum est nihil in rebus esse nisi substantias simplicies et in his perceptionem et appetitum»; además ARISTÓTELES, *De anima* III, 10 [433 a. 9]: δύο ταύτα κινούντα, ἡ ὄρεξις ἡ νοῦς; *ibid.* III, 9 [432 b. 5-6].

<sup>42</sup> Cfr. G. W. LEIBNIZ, *Théod.*, Pref. [ed. Gerh. IV, 27]: «Les perfections de Dieu sont celles de nos ames, mais il les possède sans bornes; il est un Ocean, dont nous n'avons reçu que des gouttes; il y a en nous quelque *puissance*, quelque *connoissance*, quelque *bonté*, mais elles sont toutes entières en Dieu» [cursiva de E.S.]. El método de pensamiento aquí empleado se aclara en: TOMÁS DE AQUINO, *Summa c. gent.* I, c. 98: «Omne ... quod est per participationem, reducitur ad id quod est per seipsum»; del mismo autor, *De potentia*, q. 7, a. 1: «Deus a beatis mente attingitur *totus*, non tamen *totaliter*».

<sup>43</sup> Leibniz conoce el mencionado término de la teoría de la Trinidad περιχώρησις.

ye en modo alguno cuando se exterioriza y se transmite, tampoco disminuye o se modifica la abundancia interior de la mónada divina cuando produce entidades espirituales o materiales. Puede dejarlos ser «sin envidia».

Pero de este modo ella representa —más allá del espacio y del tiempo— la «razón suficiente» de todo lo existente. En virtud de su ser pleno garantiza la paulatina culminación «en devenir» de los procesos espacio-temporales, los cuales participan de la actualidad triádica de su perfección «realizada». (A partir de esto, parece hallarse una vía para comprender la intención de la «Teodicea» leibniziana.)

6- La sustancia divina supratemporal es más simple que la sustancia del alma humana, la cual —sobre la base de su incorporeidad— es por su parte aun más simple que lo corporal. Tenemos aquí una gradación de la simplicidad del ser, con respecto a la cual se deduce la siguiente regla: mientras más simple es una sustancia, tanto más evidente es su autoperfección y tanto más amplia su influencia sobre otro ser.

En este contexto se puede comparar la mónada divina con la luz blanca «ante» el prisma: en «compacta» sencillez contiene, de un modo situado más allá del color, todos los colores del espectro que aparecen «tras» el prisma<sup>44</sup>. Entonces podemos decir que la sencillez de la mónada divina no excluye (como parecen aceptar algunos neoplatónicos<sup>45</sup>) todas las diferencias y relaciones en sí misma. Más bien representa la forma suprema de la autodiferenciación y de la autorrelación.

Como «Unum Dominans» y «extramundanum» (tal como Leibniz lo transcribe<sup>46</sup>), la mónada divina es más simple que la mónada del alma humana. Puede ser caracterizada como «el alma del alma humana»<sup>47</sup>. Como la «luz» a diferencia de los «colores», ella representa *via eminentiae* la estructura in-ex-con-sistencial, la cual se localiza en el alma humana fundada en ella. Según esto no resulta asombroso que Tomás de Aquino, en su *Quaestio de divinae essentiae simplicitate* [!], diferencie tres momentos distintos con respecto a la actualidad divina: el «agens», el «exemplar» y el «finis»<sup>48</sup>. Leibniz

Cfr. G. W. LEIBNIZ, *Briefwechsel mit P. ayle* [ed. Gerh. III, 34]; además, M. MUGNAI, o.c. [nota al pie nº 39], pp. 50-58; P. STEMMER, «Perichorese. Zur Geschichte eines Begriffs». En: *Archiv für Begriffsgeschichte* 27 (1983) 9-55; S. DEL CURA ELENA, Art. «perikhóresis». En, X. PIKAZA/ N. SILANES (ed.), *Diccionario teológico. El Dios cristiano*. Salamanca 1992, pp. 1086-1094.

<sup>44</sup> Sobre esa comparación cfr. H. BECK, *Natürliche Theologie. Grundriss philosophischer Gotteserkenntnis*, München-Salzburg 1988, pp. 179-181; además H. ANDRÉ, *Licht und Sein. Betrachtungen über den ontologischen Offenbarungssinn des Lichtes und den Schöpfungssinn der Evolution*, Regensburg 1963.

<sup>45</sup> Cfr. por ejemplo W. BEIERWALTES, *Das Denken des Einen*, Frankf./M. 1984, p. 12: «Lo Uno mismo (Hen) ... es la unidad más intensa, porque es indiferenciado en sí y por ello sin relacionalidad interna que exista a través de polos independientes».

<sup>46</sup> Cfr. G. W. LEIBNIZ, *De rerum originatione radicali* [ed. Gerh. VII, 302].

<sup>47</sup> Cfr. Augustinus, Sermo 65, 5: «Vita corporis anima est, vita animae Deus est. Sicut adest vita corpori, id est anima, ne moriatur corpus, sic debet adesse vita animae, hoc est Deus, ne moriatur anima».

<sup>48</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De potentia*, q. 7, a. 1: «Deus ... per hoc quod est actus pri-

manifiesta la misma comprensión de la realidad cuando subraya, contra el racionalismo cartesiano, que Dios es el «*efficiens*», la «*forma*» y el «*finis*» de todas las cosas<sup>49</sup>.

Pero, ¿qué ocurre entonces con el alma humana? Como los colores en el rayo de luz blanca, sus plenitudes participan de la actualidad triádica de la mónada central. En lo tocante al cuerpo, ésta representa una «entelequia dominante»<sup>50</sup>. Y podemos decir con Tomás de Aquino: «anima est forma et actus corporis»<sup>51</sup>. (Pero a partir de esto —a partir del aspecto de la auto-organización entelequial— el «incómodo» problema de la relación cuerpo-alma, que a veces emerge en el filosofar leibniziano como residuo del dualismo cartesiano, parece ser perfectamente solucionable.)

7- Metodológicamente considerado, el concepto de la sustancia triádica permite el tránsito de una dimensión del ser a otra. Es decir, según el teorema «*Idem potest esse principium plurium diversis modis*»<sup>52</sup> (o en el sentido del «tema con variazioni»), puede reconocerse dentro de la diversidad y la pluralidad una unidad-base generadora. Esta unidad hay que considerarla hasta cierto punto como la «raíz principal» de toda forma de multiplicidad. Pero con ello, el método dialéctico de la «construcción», o sea, «deducción» de la realidad<sup>53</sup> deviene en sentido literal super-fluo.

El método vinculado a la idea de la sustancialidad triádica es, en lugar del anterior, uno que esclarece el significado y reflexiona sobre él. Este «respeto» las realidades dadas y mediante su examen transita el camino del *πρότερον πρὸς ἡμᾶς* al *πρότερον τῇ φύσει*<sup>54</sup>. En esta premisa «física» (o sea, óptica) se descubre la causa universal creadora como base convencional de lo multiforme fenoménico, y hasta de los seres existentes esencialmente distintos. Así, por ejemplo, el círculo y la esfera, aunque re-

---

mus, est *agens* et est *exemplar* omnium formarum et est bonitas pura et per consequens omnium *finis*» [cursiva de E.S.]. Suena como una alusión a la filosofía leibniziana, cuando dice: «Deus est *causa sufficiens* productionis creaturum» (*Summa c. gent.* II, c. 32); cfr. al respecto las precisiones en: AQUINO, *Summa Theol.* I, q. 45, a.7, ad 3: «Processiones personarum [divinarum] sunt causa et ratio creationis aliquo modo».

<sup>49</sup> Cfr. G. W. LEIBNIZ, *Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesiano-rum* [ed. Gerh. IV, 392]: «Idem...DEUS est *forma eminens* et *efficiens* primum, et *finis* est sive ultima ratio rerum» [cursiva de E.S.]; además Tomás de Aquino, *Summa Theol.* I, q. 44 et 45; BONAVENTURA, *Breviloquium*, pars II, c. 1 [Opera V, Quaracchi 1891, 219]: «Creatura est effectus Trinitatis creantis sub triplice genere causalitatis: *efficientis*, a quo est in creatura «unitas», «modus» et «mensura»; *exemplaris*, a quo est in creatura «veritas», «species» et «numerus»; *finalis*, a quo est in creatura «bonitas», «ordo» et «pondus»».

<sup>50</sup> Cfr. G. W. LEIBNIZ, *Monadologie*, & 70.

<sup>51</sup> Cfr., TOMÁS DE AQUINO, *Summa c. gent.* II, c. 57.

<sup>52</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Comment in I sent.*, Dist. X, q. 1 a. 5 [ed. Mandonnet, Paris 1929, 270].

<sup>53</sup> Cfr. por ejemplo G. W. F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankf./M. 1975, p. 445: «Die immanente Entwicklung seiner Wissenschaft [ist] die *Ableitung ihres Inhaltes* aus den einfachen Begriffen» [cursiva de Hegel].

<sup>54</sup> Cfr. ARISTOTELES, *Analyt. post.* I, 2 [71 b. 34].

presentan algo dimensionalmente distinto, revelan no obstante la misma constitución triádica.

8- Desde la perspectiva ontotriádica no es posible dar por concluido el análisis de la realidad con la simple descripción de un «aggregatum», que Leibniz caracteriza como «unum per accidens»<sup>55</sup>. En tal caso no quedaría superada la arbitrariedad conceptual.

Como se ha visto en todo lo anterior, el buscado método analógico no recurre ni a la nada indeterminada, que representa el presupuesto del modo monístico de pensar, ni al simple pluralismo, que vuelve a ser objeto de atención en la discusión sobre la llamada «postmodernidad». El significado positivo de este pluralismo «postmoderno» consiste indudablemente en que hace reventar diversos fenómenos del «uniformismo» social e ideológico<sup>56</sup>. La «capacidad «postmoderna» de producir la disención»<sup>57</sup> puede servir para estimular y purificar la razón humana y por tal medio abrir el camino hacia un proceder más libre<sup>58</sup>.

Pero esas ventajas no pueden ser ponderadas durante mucho tiempo, por cuanto su fundamentación ontológica queda «cegada» por la suposición de una «polisemia agregativa» de lo ente (la cual se encuentra, según dicen, en Aristóteles<sup>59</sup>). Con respecto a la teoría leibniziana de la sustancia, hay que decir además que un pensamiento que hipostasía la «pluralidad», mientras califica a ésta como el «foco de todas las tesis postmodernas»<sup>60</sup>, se ocupa solamente de formas de expresión secundarias (o terciarias) de la energía sustancial, con lo cual la constitución de esas formas de expresión queda sin aclarar en lo más mínimo<sup>61</sup>.

<sup>55</sup> Cfr. G. W. LEIBNIZ, *Briefwechsel mit B. des Bosses* [ed. Gerh. II, 520]: «Aggregatum vero non constituit nisi unum per accidens».

<sup>56</sup> Cfr. W. WEISCH, «Vielheit ohne Einheit?» En: *Philosoph. Jahrb.* 94 (1987) 111-141, especialmente p. 117.

<sup>57</sup> Cfr. J.-F. LYOTARD, «Grundlagenkrise». En: *Neue Hefte für Philos.* 25 (1986) 1-33, especialmente p. 9.

<sup>58</sup> Cfr. G. W. LEIBNIZ, *Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum* [ed. Gerh. IV, 362 ss.]: «Quanto ... purior ratio est ..., eo liberior actio est».

<sup>59</sup> Cfr. al respecto: W. WELCH, «Postmoderne und Postmetaphysik». En: *Philosoph. Jahrb.* 92 (1985) 116-122. ARISTÓTELES dice en efecto: Τὸ δὲ ὄν λέγεται μὲν πολλαχῶς [Metaph. IV, 2; 1003 a. 33]; como conclusión *directa* a esa frase, plantea sin embargo más adelante: ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν φύσιν. Sobre el problema de la determinación del nexo entre la unidad y la multiplicidad en el horizonte metafísico trinitario, cfr. A. WUCHERER-HULDENFELD, «Trinitätshäresien und die ihnen zugrundeliegenden Auffassungen von Einheit und Vielheit». n: *Wissenschaft und Weltbild* 15 (1962) 352-361.

<sup>60</sup> Cfr. H. B. BAUMGARTNER sobre el referat de Welsch en: *Jahres- und Tagungsbericht der Göttes-Gesellschaft* (1988), Köln 1988, pp. 98-100, especialmente p. 99: «Finalmente es la pluralidad –en un sentido decisivo, determinado por la heterogeneidad e inconmensurabilidad– el foco de todas las tesis postmodernas».

<sup>61</sup> Leibniz dice: «Nihil ... reale esse potest in natura quam substantiae simplices, et ex iis resultantia aggregata» [Briefwechsel mit B. de Volder, ed. Gerh. II, 282]. A partir de esto se hace inteligible el cometido ontológico de reducir los «aggregata» fenoménicos, a aquellas unidades substanciales de las cuales proceden. Esta tarea requiere ante todo esfuerzos analíticos pues: «Latent primitivae notiones in derivatis, sed aegre distinguuntur» [Ibid., ed.

Para alcanzar una profunda comprensión de la «pluralidad» y (como dice Leibniz) «ob ... omnium connexionem inter se»<sup>62</sup> parece ser necesario, a partir de lo dicho, dirigir la atención primeramente hacia el argumento de Plotino, según el cual «La multiplicidad es más tarde como lo uno»<sup>63</sup>. Pues todos los «seres continuos» —por ejemplo, una casa, un barco, un ejército, una danza— «no podrían ser en lo absoluto, si lo uno no residiera en lo interior de ellos»<sup>64</sup>. Se puede decir entonces: «Todo lo existente es un ser existente sólo por mediación de lo uno»<sup>65</sup>.

De este modo, si se ha escapado por fortuna de la Scyla del «simple» pluralismo, queda aún pasar ante la Carybdis del «simple» monismo. Es decir, que la unidad no puede ya ser concebida como nada indiferente. Más bien significa actualidad creadora, de modo que la multiplicidad, en la cual se expresa la unidad originaria, ya no debe entenderse tanto «tras» la unidad, sino más bien «dentro» de la misma. Unidad y multiplicidad se ven así vinculadas mutuamente *en* la inmanencia de un único proceso de mediación. Pero esto significa, como formulaba Tomás de Aquino, que si se determina la multiplicidad con precisión (mediante su relación óptica con lo uno), se evidencia como trinidad<sup>66</sup>.

Una excelente demostración de las relaciones aquí discutidas podemos encontrarla en el símbolo del círculo<sup>67</sup>. Este representa la actualidad monádica, que se divide en un *in-sistente* centro, en radios *ex-istentes*, y en una circunferencia *con-sistente*. Esos tres elementos lo representan íntegramente.

---

Gerh. I, 227]. En cuanto el postmodernismo se deshace de la tarea de ese análisis de la realidad, deviene ideología, pues, como plantea K. WUCHTERL (*Analyse und Kritik der religiösen Vernunft*, Bern-Stuttgart 1989, p. 156), «el desenmascaramiento ... de las ideas monistas no legítimas» fue el «legítimo» deseo del postmodernismo en el campo de la historia de las ideas. Pero éste crece y se excede hasta proclamar una irreductible multiplicidad, la cual defiende entonces de forma igualmente totalitaria, como ocurre en la combatida posición opuesta con la rígida tesis de la unidad. Es decir, que cuando Wuchterl constata en el postmodernismo (y especialmente en la idea de Welsch de la «razón transversal») «el pasmoso resultado de un perfecto autoengaño» (Ibid., p. 165), no lo hace en el sentido de una crítica a la defensa de la pluralidad; más bien se critica que —en exaltación de la crítica del monismo, en sí justificada— se recurra a una multiplicidad sin referencia alguna a la unidad.

<sup>62</sup> Cfr. G. W. LEIBNIZ, *De rerum originatione radicali* [ed. Gerh. VII, 305].

<sup>63</sup> Cfr.: Plotinus, En. III, 8, 9.3: πλήθος ἐνὸς ὑπερον. Cfr. también G. W. LEIBNIZ, *Briefwechsel mit B. de Volder* [ed. Gerh. II, 267]: «Ubi nulla vera unitas, ibi nulla vera multitudo»; LEIBNIZ, *System nouveau de la nature et de la communication des substances* [ed. Gerh. IV, 478]: «La multitude ne pouvant avoir sa réalité que des unités véritables».

<sup>64</sup> Cfr. PLOTINO, *Enéada VI, 9, 1. 9S*: τὰ τοίνυν συνεχῆ μεγέθη, εἰ μὴ τὸ ἐν αὐτοῖς παρείη οὐκ ἂν εἶη.

<sup>65</sup> Cfr. PLOTINO, *En. VI, 9, 1.2*: Πάντα τὰ ὄντα τῷ ἐνί ἐστιν ὄντα.

<sup>66</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa theol.* I, q. 31, a. 1: «Hoc idem, quod «pluralitas» indeterminate, significat hoc nomen «trinitas» determinate».

<sup>67</sup> Cfr. NICOLÁS DE CUSA, *De doct. ign.* I, 21, 64. Obsérvese también aquí que ya PROCLUSO, en el contexto de su examen geométrico del círculo, llegaba a hablar de un Θεὸς τριαδικός ὁ (*In Primum Euclidis Element. librorum Commentarii*. Ed. de G. Friedlein, Lipsiae 1873, repr. Hildesheim 1967, p. 155, línea 24.

No se necesitan más; supondrían un *exceso*. Como menos (que tres) elementos significarían un *defecto* para su definición.

La misma estructura básica se observa tanto en la lengua como en la música: La unidad lingüística básica es la oración. Por ende, carece de sentido enumerar palabras aisladas (por ejemplo, «mujeres», «astuto», «son», etc). Un significado sólo es perceptible en la expresión lingüística, cuando se establece una relación conceptual entre sujeto y predicado (por ejemplo, «Las mujeres son astutas»). Pero con ello se muestra que en la totalidad elemental de una expresión oracional hay tres elementos constitutivos (ni más ni menos): el sujeto *in-sistente*, el predicado *ex-sistente*, y la cópula *con-sistente*<sup>68</sup>.

Los teóricos del Barroco concibieron las «trias harmonica radicalis» (es decir, el tritono mayor como base armónica) como símbolo de la omnificadora Trinidad. Esta concepción denota plausibilidad ontotriádica: En el núcleo de la música tonal pueden diferenciarse la «octava» *in-sistente* (1:2), la «quinta» *ex-sistente* (2:3), y la doble tercia *con-sistente* (4:5, 5:6) [de las cuales resultan también todos los demás elementos de la tonalidad]<sup>69</sup>.

9- En el contexto de las precedentes reflexiones podemos dedicarnos ahora a la «quaestio vexata» del filósofo leibniziano, es decir, el problema de la «carencia de ventanas» de la mónada<sup>70</sup>. Se dice que «ninguna causa material, mecánica puede actuar en el interior de la mónada como sustancia simple»<sup>71</sup>. Esto está bien claro. Pues la sustancia monádica, tal y como fue concebida por Leibniz, describe *per se* una actualidad sin partes, la cual —*en la medida* en que se expresa en un fenómeno material— permanece continuamente *dentro* de sí misma. Cuando intento expresar, en una conversación por ejemplo, una idea mediante un fonema acústico «material», el acto del pensamiento, que ha concebido esa idea en sí mismo, de ningún modo abandona su interioridad. Permaneciendo en sí mismo, produce y forma el sonido acústico.

<sup>68</sup> Cfr. S. BULGAKOV, «Der Satz als deieiniges Ganzes». En: H. JUNKER (ed.), *Sprachphilosophisches Lesebuch*, Heidelberg 1948, pp. 290-293; V. WARNACH, «Satz und Sein». En: *Studium generale* 4 (1951) 151-165; R. PANIKKAR, «The threefold intrasubjectivity». En: *Archivio de filosofia* 54 (1984) 593-607.

<sup>69</sup> Véase al respecto: R. DAMMANN, *Der Musikbegriff im deutschen Barock*, Köln 1967 (sobre todo, caps. 1 y 5); E. SCHADEL, «Trias harmonica radicalis. Tonale Musik als Integrationssymbol». En: E. SCHADEL/U. VOIGT (edd.), *Sein - Erkennen - Handeln. Interkulturelle, ontologische und ethische Perspektiven. Festschrift für H. Beck zum 65. Geb.*, Frankf./M.-Berlin-Bern-New York-Paris-Wien 1994, pp. 337-361; aclaraciones detalladas en: E. SCHADEL, *Musik als Trinitätssymbol. Einführung in die harmonikale Metaphysik*, ibid. 1995; además: E. SCHADEL, «Neuzeitliche europäische Rationalität und ihr Ausdruck in der Zwölftontechnik». En: H. BECK/I. QUILLES (edd.), *Entwicklung zur Menschlichkeit durch Begegnung westlicher und östlicher Kultur. Akten des IV. Interkontinentalen Kolloquiums zur philosophischen In-sistenzanthropologie, 1-6. Sept. 1996 an der Univ. Bamberg*, Frankf./M.-Bern-New York-Paris 1988, pp. 221-240.

<sup>70</sup> Cfr. al respecto: Monadología, & 7.

<sup>71</sup> Cfr. P. KOSŁOWSKI, «Maximierung von Existenz». En: *Studia leibnitiana* 19 (1987) 54-67, sobre todo p. 62, nota al pie 14.



Por ende, podemos decir que la «carencia de ventanas» de la mónada constituye una formulación metafórica (quizás poco feliz) mediante la cual Leibniz intenta caracterizar la integridad intocable (por lo que forma parte de lo finito) del centro triádico actual (infinito e indivisible en sí). En ese centro actual y a través de él se constituye todo ser existente, desde su interior, en su totalidad esencial. Esto significa que el respectivo ser existente dejaría de existir, si su centro actual triádico fuera destruído o dividido en partes.

Podemos ilustrar ésto recurriendo a uno de los ejemplos anteriores: una frase permanece comprensible, si se construyen mal en ella (por ejemplo, por un extranjero) formas gramaticales secundarias. Pero una frase deja de serlo en cuanto la tríada central de «sujeto», «predicado» y «cópula» se descompone. (Por eso los «poemas» dadaístas o expresionistas, en los cuales el núcleo oracional es intencionalmente destruído, no pueden en modo alguno —como a veces se espera— brindar una «nueva» libertad plena. Son más bien una autoexpresión «adecuada» del absurdo nihilista.)

Que el nihilismo moderno, en su carácter desintegrativo, constituye un producto del modo de pensar antitrinitariamente condicionado puede observarse también en el campo de la música «vanguardista». En él se proclamó, y también se consumó, en la llamada «atonalidad», la «emancipación del trítano»<sup>72</sup>. El fértil núcleo de la «auto-organización» musical fue aplastado. La consecuencia es, como lo muestra Adorno, «la irresponsabilidad de un radicalismo, que ya no cuesta nada»<sup>73</sup>. Como es sabido, la música atonal no puede transmitir un sentido en sí ni tampoco un sentimiento positivo. Se agota en simples «anti-acciones».

El significado real de la teoría leibniziana sobre la carencia de ventanas de las mónadas puede ser evaluado especialmente en lo referente a la mónada humana, la cual consiste (como antes se observó) en «memoria», «conocimiento» y «amor». En esta tríada está *ónticamente* fundada la dignidad de toda persona humana. Ningún momento aislado de esa tríada puede ser destruído sin la destrucción simultánea de los otros dos. De aquí se desprende que la persona humana en su totalidad puede ser dañada de tres modos: 1- a través del llamado «lavado de cerebro», mediante el cual la memoria humana es borrada para poder manipular al individuo como elemento intercambiable dentro del sistema totalitario; 2- a través de las ciencias que se fundamentan en simples axiomas; el pensamiento humano es aquí «desarraigado» ónticamente, porque la relación entre naturaleza y espíritu es disuelta por la racionalidad sujetocéntrica; 3- a través de «convenciones» anónimas, que hacen imposible al ser humano amar aquello que le muestre la «luz interior» como racional. Podemos ver aquí en qué consiste la contri-

<sup>72</sup> Cfr. TH. W. ADORNO, *Dissonanzen*, Göttingen, 1982, p. 147.

<sup>73</sup> Cfr. *ibid.*, p. 141: «In der Nivellierung und Neutralisierung des Materials wird das Alter der Neuen Musik greifbar, die Unverbindlichkeit eines Radikalismus, der nichts mehr kostet».

bución de la monadología leibniziana a la discusión contemporánea sobre los «derechos humanos».

Si se ha convertido en «moda» (hasta en la más reciente investigación leibniziana), interpretar la mónada «sin ventanas» de Leibniz como «egoísta» y egocéntrica<sup>74</sup>, esto proviene, entre otros factores, del hecho de que Leibniz no desarrolla en toda su «plasticidad» las implicaciones ontológicas de la metafísica tradicional de la Trinidad. De acuerdo con esto, el λόγος «filial» recibe enteramente su capacidad de ser de la ἀρχή «paternal». Y *mientras* el λόγος trinitario refleja la ἀρχή que lo produce, se entrega en sentido literal el πνεῦμα *espiritual* como vivo elemento común mediador de ambos movimientos contrapuestos: la con-sistente y colmante comunicación *dentro* del proceso divino<sup>75</sup>.

Pero esto significa que con respecto a una concepción ontológicamente integral de la sustancia monádica, es necesario subrayar que la *recipiente* apertura ante la comunicación originaria del ser pertenece tan esencialmente a la autoconsumación inmanente de la actualidad monádica, como la espontánea realización creadora del contenido de la realidad percibida<sup>76</sup>.

10- Por el concepto de productividad interna, la monadología leibniziana muestra algunas similitudes con la concepción estoica del λόγος σπερματικός. Pero ello de ninguna manera implica un panteísmo<sup>77</sup>. Pues como se señalaba antes, en la comparación entre el círculo y la esfera, la identidad estructural entre entidades dimensionalmente diferentes es perfectamente posible. Así, no se puede excluir en modo alguno una identificación estructural entre mónadas esencialmente diferentes, por ejemplo, entre las mónadas «creadas» temporales y la mónada «creadora», que como tal, se encuentra más allá de todas las limitaciones temporales (y espaciales).

Por cuanto el ser de la mónada divina, como pura autorrecepción y pura autovinculación constituye un ser perfecto, puede permitir a otras mónadas «ser» junto a sí. Pero ésto significa que el motivo de la Creación no es, como el idealismo sugiere, la omnívora carencia de la «nada» hipostasiada. Es más bien la *sobre-abundancia* del ser absoluto en sí mismo. En la seductora anchura de este horizonte cognoscitivo, Dios no aparece (como Sartre recela-

<sup>74</sup> Cfr., por ejemplo, W. LÜTTERFELS, «Die monadische Struktur der Kommunikation - eine Ursache des Vertehenskonfliktes?». En: *Leibniz, Tradition und Aktualität*. V. Internat. Leibniz-Kongress, Hannover, 14-19 Nov. 1988, Hannover 1988, pp. 477-484.

<sup>75</sup> Cfr. E. SCHADEL, «Das Trinitätskonzept des Origenes». En: I. LIES (ed.), *Origeniana quarta. Die Referate des 4. internat. Origeneskongresses (Innsbruck, 2-6 Sept. 1985)*, Innsbruck-Wien 1987, pp. 203-214.

<sup>76</sup> Algunas sugerentes proposiciones para esclarecer este concepto se encuentran en: J. A. BRACKEN, *The triune symbol. Person, Process and Community*. Lanham-London 1985; cfr. también H. BECK, *Natürliche Theologie*, München-Salzburg 1988, sobre todo pp. 199-202: «Dreipersonalität (und Empfänglichkeit) Gottes»

<sup>77</sup> Esto se supone por ejemplo en: D. M. DAITA, «The windowless monade». En: *Monist* 46 (1936) 13-26, sobre todo p. 23.

ba) como «opresor» de la libertad humana, sino más bien como perpetuo «promotor» de la autorrealización equilibrada del ser humano<sup>78</sup>.

De acuerdo con lo dicho anteriormente, tanto la «individuación» como la «socialización» —en el sentido de una «aproximación a través del distanciamiento»<sup>79</sup>— están contenidos en el acto de la autorrealización<sup>80</sup>. Desde esta perspectiva queda entonces claro que la concepción onto-triádica de la sustancialidad monádica<sup>81</sup> puede ofrecer posibilidades teóricas altamente significativas en relación con una paz mundial creativa: llama la atención al Occidente «pluralista» sobre el horizonte universal del ser y del sentido, que éste creía perdido<sup>82</sup>, y aclara al Oriente «monista» que la diferenciación interna resulta indispensable para el desarrollo de las fuerzas «progresistas».

(Traducido del alemán por Lourdes Rensoli Laliga.)

Julio 1997

---

<sup>78</sup> Por eso dice Leibniz: «Quanto magis non tantum *potentiam* et *sapientiam*, sed et *bonitatem* Supremæ Mentis exerceri intelligimus, eo magis incalescimus amore Dei, et ad imitationem quandam divinæ bonitatis iustitiaeque inflammamur» (*Causa Dei*, 144, ed. Gerh. VI, 460 [cursiva de E.S.]). Más aclaraciones, con la especial intención de mostrar la posibilidad de encuentro entre teología y filosofía, en: LEIBNIZ, *Discours de Métaphysique*, & 33. Cfr. también E. SCHADEL, «Anthropologischer Zugang zum Glauben. Implikationen der Beck'schen Religionsphilosophie als konstruktive Kritik neuzeitlichen Wissenschaftsverständnisses in trinitäts-metaphysischer Perspektivé». En: *Freib. Zeitschrift für Philos. und Theol.* 36 (1989) 129-158.

<sup>79</sup> Cfr. H. ANDRÉ, *Annäherung durch Abstand. Der Begegnungsweg der Schöpfung*, Salzburg 1957.

<sup>80</sup> Cfr. A. DEEKEN, «Man as a image of Trinity. Toward a trinitarian ethic». En: *Catholic world* 214 (Oct. 1971) 9-13, sobre todo p. 13: «The unique feature of trinitarian ethic lies in this that it opens the way to achieving two seemingly opposite goals. It brings about a maximum unity within the human community and at the same time it develops most fully the individuality of the person».

<sup>81</sup> Esta concepción puede examinarse en relación con el hecho de que, durante los últimos años, se ha manifestado un notable y vibrante interés por la concepción trinitaria de la realidad. Cfr. E. SCHADEL, «Renaissance des Trinitarischen?». En: *Archiv für Begriffsgeschichte* 33 (1990) 278-300.

<sup>82</sup> Cfr. A. DEEKEN, «A trinitarian spirituality for today». En: *Homiletic and pastoral review* (Nov. 1971) 23-32; 53-55; sobre todo p. 32: «A Trinity-oriented spirituality can be an important way to overcome the failure of contemporary individualism and to build the new communities that will be needed if our Western civilization is to survive the present crisis»; cfr. también C. S. MACKENZIE, *The Trinity and Culture*, New York-Bern-Frankf./M.-Paris 1987, sobre todo p. VIII: «In our day, a powerful, new vision of the triune God is needed».