

¿QUÉ TAN LEIBNIZIANOS ERAN LOS “LEIBNIZIANOS” CH. WOLFF Y A. G. BAUMGARTEN?

REFLEXIONES ACERCA DE LA TEORÍA DE LA ARMONÍA PREESTABLECIDA

GASTON ROBERT*

King's College London – Inglaterra

RESUMEN

Las filosofías de Wolff y Baumgarten han sido tradicionalmente evaluadas como una mera sistematización de las doctrinas de Leibniz, carente de toda originalidad. Se revisa esta opinión, concentrándose en el problema específico de la interacción de las sustancias naturales. Se muestra que ellos no siguen a Leibniz con el mismo grado de cercanía en algunos de los principios centrales de la teoría de la armonía preestablecida. Se problematiza así el uso de la etiqueta “leibnizianismo” como referida a un cuerpo homogéneo e indiferenciado de doctrinas.

Palabras clave: A. G. Baumgarten, G. W. Leibniz, Ch. Wolff, armonía preestablecida.

.....
Artículo recibido: 14 de junio del 2012; aceptado: 05 de marzo del 2013.

* *gastonrobert@gmail.com*

HOW LEIBNIZIAN WERE THE “LEIBNIZIANS”
CH. WOLFF AND A. G. BAUMGARTEN?
REFLECTIONS ON THE THEORY OF PREESTABLISHED HARMONY

ABSTRACT

The philosophies of Wolff and Baumgarten have been traditionally evaluated as mere systematizations of the doctrines of Leibniz, and, therefore, as lacking all originality. The paper revises that opinion, focusing on the specific problem of the interaction of natural substances, in order to show that they do not follow Leibniz as closely with respect to some of the central principles of pre-established harmony. It also questions the use of “Leibnizianism” as a label to refer to a homogeneous and undifferentiated body of doctrines.

Keywords: A. G. Baumgarten, G. W. Leibniz, Ch. Wolff, preestablished harmony.

QUE TÃO LEIBNIZIANOS ERAM OS “LEIBNIZIANOS”
CH. WOLFF E A. G. BAUMGARTEN?
REFLEXÕES SOBRE A TEORIA DA HARMONIA PREESTABELECIDADA

RESUMO

As filosofias de Wolff e Baumgarten têm sido tradicionalmente avaliadas como uma mera sistematização das doutrinas de Leibniz, carente de toda originalidade. Neste artigo, revisa-se essa opinião concentrando-se no problema específico da interação das substâncias naturais. Mostra-se que eles não seguem Leibniz com o mesmo grau de aproximação em alguns dos princípios centrais da teoria da harmonia preestabelecida. Problematisa-se, assim, o uso da etiqueta “leibnizianismo” como referência a um corpo homogêneo e indiferenciado de doutrinas.

Palavras-chave: A. G. Baumgarten, G. W. Leibniz, Ch. Wolff, harmonia preestabelecida.

Introducción

Sin lugar a dudas, Leibniz ha sido uno de los filósofos que de manera más notoria buscó responder a la exigencia de postular y argumentar sus tesis de un modo sistemático y estructurado. Sin embargo, y a pesar de que tuvo la intención de escribir y publicar *Elementa Philosophiae* –obra que, según la expresión de un intérprete contemporáneo, “sería la base para el trabajo mancomunado de los filósofos del porvenir” (Olaso 17)–, su ingente legado de manuscritos, con la salvedad de sus conocidos escritos bien acabados –como DM o la *Monadologia*¹–, constituye un conjunto de obras más bien breves y la mayoría de las veces planteadas en la forma de bosquejos.²

Desde el tiempo mismo en que se gestaron los sistemas post-leibnizianos, en particular, los sistemas filosóficos de dos de sus más importantes representantes, Christian Wolff y Alexander Gottlieb Baumgarten, se ha considerado que su función, en buena medida, fue la de poner orden a ese proyecto filosófico, tan variado desde el punto de vista temático y omniabarcante en su alcance especulativo, como incompleto y desorganizado en su desarrollo efectivo. Las innumerables

-
- 1 Las siguientes abreviaturas son empleadas a lo largo de este escrito: DM: *Discours de Métaphysique*; GP: G. W. Leibniz. *Die philosophischen Schriften*; C: G. W. Leibniz. *Opusculum et Fragments inédits*; Ontologia: *Philosophia prima sive ontologia*; Vernünftige Gedancken: *Vernünftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*; Cosmologia: *Cosmologia generalis methodo scientifica pertractata, qua ad solidam, imprimis Dei atque naturae, cognitionem via sternitur*; AK: *Kant's gesammelte Schriften*. Las obras de Leibniz, exceptuando C, se citan según la edición Leibniz. *Die philosophischen Schriften* (GP) y contienen abreviatura, número del volumen en romanos y número de página en arábigos. Las referencias a G. W. Leibniz. *Opusculum et Fragments inédits* (C) son citadas de acuerdo con la edición de L. Couturat y contienen únicamente abreviatura y número de página en arábigos; las obras de Wolff están indicadas por el parágrafo (§) correspondiente y, finalmente, las de Kant contienen el volumen (según la edición AK.) y el número de página. Todas las traducciones son responsabilidad del autor exceptuando las de *Vernünftige Gedancken*, de Wolff, y el pasaje de Hegel citado en la página 108.
 - 2 Que la filosofía de Leibniz –y en particular su ontología–, constituye un proyecto inacabado es una tesis que ha sido recientemente defendida por Garber, sobre la base de un riguroso análisis evolutivo del pensamiento leibniziano. Este carácter incompleto y fragmentario característico de la obra de Leibniz explica que, en vistas a una comprensión acabada de su pensamiento, sea casi imperativo recurrir a las correspondencias epistolares que sostuvo con variadas personalidades de la época. Esto mismo explica también que a lo largo de la historia de las interpretaciones del pensamiento leibniziano haya habido en general importantes discrepancias en relación a cuál sea efectivamente el núcleo teórico dominante, sobre cuya base articuló Leibniz su filosofía: Russell (1900) y Couturat (1972 & 1966) sostienen que es la lógica de sujeto y predicado, Baruzi que la religión y Gueroult, por su parte, que sería más bien la ciencia dinámica, por nombrar las más importantes.

intuiciones geniales que Leibniz dejó formuladas solo *in nuce* –hecho indiscutible para quien haya alguna vez pasado revista a la gran cantidad de “papeles sueltos” que nos legó–, sumadas a la ausencia de un marco estructural dentro del cual ellas pudiesen haber sido articuladas en la forma de un sistema de filosofía, convertía a esta labor de sistematización en una tarea natural y, hasta cierto punto, necesaria.

Ante este panorama, la filosofía de Wolff y Baumgarten ha tendido a ser evaluada tradicionalmente nada más que como una sistematización carente de toda originalidad y completamente dependiente en sus lineamientos principales de las doctrinas de Leibniz. Esta tesis encuentra apoyo en una amplia tradición de filósofos y comentadores.³ Así, por ejemplo, escribe Hegel respecto a Wolff:

Directamente enlazada a la de Leibniz aparece la filosofía de Wolff, que no es, en rigor, sino una sistematización pedantesca del pensamiento leibniziano, razón por la cual se la conoce también con el nombre de filosofía de Leibniz-Wolff. (III 358)

El diagnóstico en relación con la metafísica de Baumgarten ha corrido por carriles similares. Según reza la opinión habitual, este no tendría en efecto mayor mérito que el de haber recolectado y reconducido a una unidad sistemática, estructurada sobre la base de la moderna división del saber filosófico oficializada por Wolff, aquello que Leibniz había legado a la posteridad en la forma de ensayos y bosquejos, habiendo generado así un “manual” útil y representativo del modo de proceder dogmático característico de la escolaridad alemana del siglo XVIII.

En las últimas décadas, sin embargo, y sobre todo a partir de los trabajos de Corr (1974; 1975) acerca de la originalidad de la filosofía wolffiana, la literatura especializada se ha mostrado cada vez más reacia a asumir esta imagen estereotipada de los sistemas postleibnizianos ofrecida habitualmente por los manuales. La filosofía de Wolff y Baumgarten no solo no sería reducible a un epígono de la filosofía de Leibniz, sino que, además, no constituirían ellas mismas *una* filosofía postleibniziana: dadas las diferencias irreducibles entre el pensamiento ortodoxo de Leibniz, el leibnizianismo de Wolff y el de Baumgarten obligarían a tomar la etiqueta “leibnizianismo” en un sentido diferenciado, matizado y denotativo de un cuerpo solo relativamente homogéneo de doctrinas, tanto desde el punto de vista

3 Entre ellos, puede nombrarse a E. Zeller, al neokantiano W. Windelband y a G. W. F. Hegel.

metodológico como en relación con ciertas cuestiones fundamentales de contenido.⁴

El presente trabajo se inscribe en esta línea de interpretaciones. En particular, me propongo aquí evaluar hasta qué punto siguieron –si es que acaso lo hicieron– Wolff y Baumgarten a su maestro Leibniz con relación al problema específico de la interacción de las sustancias naturales. En vistas de este objetivo general, dividiré el escrito de la siguiente manera. En un primer apartado, expondré de manera breve la doctrina leibniziana de la armonía preestablecida e intentaré detectar los principios que subyacen a esta peculiar concepción de las relaciones intersubstanciales. Esto nos permitirá delimitar un marco teórico apropiado por referencia al cual estaremos en condición de evaluar las posiciones de Wolff y Baumgarten con sus respectivas especificidades y diferencias. Como segundo acápite, reconstruiré, a la luz de distintos pasajes de sus obras, la doctrina de la armonía preestablecida tal cual fue asumida y –como se verá– reinterpretada en la filosofía de Wolff. Según mostraré, Wolff, lejos de ser fiel seguidor de Leibniz, se distancia notoriamente de él, y ello justamente en relación con aquellos principios fundamentales sobre cuya base radicaba todo el sentido y rigor probatorio de la teoría de la armonía preestablecida en su versión leibniziana ortodoxa. En la tercera parte, presentaré y discutiré la posición de Baumgarten. Ante todo, veremos que este, al contrario de Wolff y a pesar de abordar el problema de la interacción desde una perspectiva en parte novedosa, sigue a su maestro con bastante más cercanía que aquel. Finalmente, en una cuarta sección, presentaré algunas conclusiones orientadas principalmente a recalcar la importancia que las modificaciones introducidas por Wolff al pensamiento leibniziano tuvieron para la filosofía del siglo XVIII y, en particular, para el debate que en dicha centuria tomó lugar entre leibnizianos y newtonianos. En términos generales, mi investigación mostrará las insalvables diferencias existentes entre las filosofías de ambos “leibnizianos” y, en este sentido, cuán impreciso resulta en realidad agruparlos bajo el rótulo indiferenciado de “filósofos leibnizianos” sin cualificaciones adicionales.

4 Opiniones en esta línea pueden encontrarse, además de en el ya citado trabajo de Corr, en Vleeschauwer (1962 21), Torretti (2005 57), Arana (1979 9) y Soto-Bruna (1991), entre otros.

Leibniz

La teoría de la armonía preestablecida es un sistema explicativo de la mutua correspondencia entre los estados de sustancias no-interactuantes. Según enseña esta doctrina, las diversas sustancias finitas no se relacionan externamente según vínculos de influjo real, sino que su interconexión recíproca no es más que la apariencia generada a partir de la concomitancia preestablecida entre sus respectivos estados. Esta concomitancia preestablecida es resultado del libre querer de Dios, el único principio del que proceden y dependen realmente las entidades finitas. Dios, en efecto, en su infinita sabiduría y por libre elección, ha programado *ab initio* las sustancias, según un plan de desarrollo tan perfecto que, pese a que no interactúan, *parecen* relacionarse realmente entre sí. Leibniz, hay que hacer notar, nunca negó ni dudó el hecho básico de que ciertos estados en una sustancia se encuentran en *compañía* o siguen inmediatamente a ciertos estados en otra de acuerdo a reglas generales. Lo que sí puso en duda y rechazó, en cambio, fue la idea de que dichos comportamientos regulares se debiesen a una genuina *dependencia externa* entre las sustancias: el cambio o sucesión de determinaciones en una sustancia no es producto de acciones externamente determinantes, sino el resultado de la actividad *interna* de la propia sustancia. Una sustancia solo puede actuar realmente sobre sí misma y *es* actualmente tal como *sería* si solo existiesen ella y su creador,⁵ único principio de su existencia y conservación continua.⁶

Al provenir de Dios, toda sustancia se encuentra dotada de la capacidad de percibir⁷ y expresar⁸ el universo monádico entero desde su particular perspectiva, acomodándose a las percepciones y representaciones del resto de las sustancias (cf. GP IV 439; GP VII 264). Esta capacidad expresiva, representativa o, más precisamente, la fuerza

5 En este sentido, Leibniz es explícito en señalar que si Dios eliminara todas las cosas fuera de mí, yo entonces no notaría nada, con tal de que continuásemos existiendo Él y yo (cf. GP VI 440; GP IV 448).

6 Sobre el concepto de “conservación continua”, ver Leibniz (cf. GP IV 439-440; GP I 240; c 22). Para una breve explicación de este concepto, Burgelin (cf. 184-188).

7 La percepción (*perception*) constituye el principio interno de actividad propio de las sustancias simples (cf. GP VI 609, 617). Ella consiste en un estado transitorio de la sustancia en el cual cada una envuelve (*enveloppe*) y representa (*represent*) desde sí misma la multiplicidad del universo sustancial (cf. *id.* 608). Pese a que cada sustancia representa la totalidad del universo en cuanto objeto, no lo representa enteramente desde un punto de vista modal, sino que cada una lo hace según su propia perspectiva. Esta modalización o limitación de las sustancias finitas, a la vez que diferencia a cada una de las otras, las distingue a su vez de la sustancia infinita, que percibe y representa la totalidad no solo en cuanto al objeto, sino además sin limitaciones modales (cf. *id.* 616-617).

8 Para el concepto de expresión (*expressio*, *exprimere*), véase GP (cf. VII 263-264).

activa representativa, constituye para el Leibniz maduro la naturaleza misma del ser sustancial y aquello que define más formalmente a una mónada (cf. GP VI 607).⁹ Y si el mundo constituye para Leibniz un todo idealmente unificado –y no una totalidad cementada a partir de relaciones de influjo real–, es justamente en virtud del carácter representativo de las fuerzas originarias de las sustancias que lo conforman. El fundamento de la unidad ideal es, en efecto, la propia sustancia individual que, en virtud de su propio concepto, es un “*miroir vivant perpetuel de l’univers*” (GP VI 616). En este sentido, Leibniz sostiene que las mónadas son como mundos aislados y completos en sí mismos y que, por lo mismo, no poseen “ventanas” a través de las cuales puedan otras entidades finitas modificarlas: todo cambio de sus estados posee su razón suficiente en principios nocionales internos de determinación, ya que nada externamente determinante puede influir en una sustancia en cuanto tal (GP IV 439; GP VI 607-608). Cada individuo sustancial apetece¹⁰ solo su propio futuro y se corresponde recíprocamente con el resto de sus pares por virtud de su propia información intencionalmente precontenida en su noción, que emana espontáneamente desde su propio ser y que constituye justamente aquel aspecto de su naturaleza esencial, sobre cuya base se vuelve compatible con todos los demás. En el siguiente pasaje, Leibniz resume el núcleo de la doctrina que hasta aquí hemos venido exponiendo:

Sobre las *acciones transitivas de las cosas creadas* [...] el comercio (*commercium*) de las sustancias o mónadas surge no por influjo, sino por un consenso (*consensum*) originado en la preformación divina; cada mónada se acomoda a las demás mónadas externas en tanto sigue la fuerza ínsita y las leyes de su “propia” naturaleza. (GP IV 510)

Antes de entrar a analizar la posición de Wolff, es necesario que introduzcamos algunas importantes precisiones con relación al alcance de la teoría de la armonía preestablecida y a los principios sobre los cuales ella descansa. Principalmente, cuatro consideraciones merecen especial atención:

1. A la luz de lo dicho, y según el mismo pasaje recién citado explícita, es claro que la concordancia o armonía entre las sustancias es preestablecida en, al menos, dos sentidos relevantes. En primer lugar, en el sentido de que ha sido predeterminada por Dios desde antes de la creación del universo. Pero esta predeterminación global

9 Allí Leibniz declara que “la mónada es por naturaleza representativa (*dont la nature [...] representative*)”.

10 La apetición es aquel principio interno en virtud del cual cada mónada realiza desde sí misma el tránsito desde una percepción a otra (véase al respecto: GP VI 609; GP III 347, 575; GP VII 330).

de la concordancia entre las sustancias se inserta, además, por así decir, *dentro* de los propios conceptos de la sustancias, de modo que cada una de sus determinaciones procede desde su mismo ser según un orden de sucesión orientado por una legalidad ínsita a sí mismas (cf. GP IV 506-509). Así, en segundo lugar, la armonía entre las sustancias es preestablecida en el sentido de que toda sucesión de determinaciones o estados en cada una de ellas es naturalmente una consecuencia de sus estados precedentes (cf. GP VI 610).¹¹

2. La validez de la tesis debe ser circunscrita al ámbito de la interrelación entre sustancias individuales *finitas*, ya sean homogéneas u heterogéneas en sus naturalezas. Las mónadas, en efecto, según se señaló, se relacionan causalmente con Dios –sustancia infinita– a través de un vínculo metafísico de dependencia continua.
3. Por otro lado, dentro de este ámbito de las sustancias finitas, la tesis queda estrictamente referida a las relaciones *inter*-substanciales o entre sustancias *distintas* y excluida en cambio del ámbito de las relaciones *intra*-substanciales, ya que, como señalamos, las mónadas experimentan procesos reflexivos inmanentes de actualización de sus propias determinaciones y estados mediante relaciones causales intransitivas. A partir de consideraciones similares, C. D. Broad sugiere una formulación de la tesis, expresada en los siguientes términos: “No es el caso que existan relaciones *no-formales* entre sustancias *distintas*”.¹² Esto implica, como es fácil de ver, que a) pueden darse relaciones *formales* entre distintas sustancias –como, v. gr., las relaciones formales de diversidad numérica y semejanza– y que b) pueden existir relaciones *no-formales dentro* de una misma sustancia –como, v. gr., las relaciones causales intransitivas inmanentes–.
4. Un cuarto y último punto requiere particular detención. La negación de la causalidad transitiva entre sustancias finitas es, como se ha sugerido ya, una consecuencia directa del concepto leibniziano de sustancia, representado en sus líneas centrales por el principio del *predicado en la noción*. En términos generales, este principio, al cual Leibniz dedica especial atención en DM, puede ser puesto en los siguientes términos: toda sustancia posee una noción completa y en esta noción se encuentran contenidos analíticamente todos los predicados de dicha sustancia. Leemos en DM §8:

11 Sobre este doble sentido de la armonía preestablecida, véase Rescher (1967 55-56).

12 Broad define extensivamente el concepto de “relación formal (*formal relation*)” como referido a las relaciones de semejanza (*similarity*), identidad, “otredad (*otherness*)”, etc., en tanto que dentro del concepto de “relación no-formal (*non-formal relation*)” cabrían las relaciones temporales, espaciales, causales, etc. (cf. 39).

Podemos decir que la naturaleza de una sustancia individual o de un ser completo consiste en tener una noción tan acabada (*notio si accomplie*) que sea suficiente para llegar a comprenderla y permitir la deducción de todos los predicados del sujeto al que esta noción le es atribuida. (GP IV 432-433)

Ahora bien, si es el caso que toda sustancia contiene un concepto completo e integra el fundamento (*ratio*) de cada uno de los predicados inherentes a dicho concepto, entonces parece seguirse que toda sustancia individual es el principio y fundamento de todas y cada una de sus determinaciones.¹³ Asumida la tesis de la inherencia cabal de todos los predicados del ser sustancial, en efecto, las relaciones externas de la sustancia, al igual que todas sus propiedades o predicados posibles, le pertenecen intrínsecamente en virtud de su propio contenido conceptual. El siguiente pasaje atestigua con gran claridad esta dependencia conceptual entre el concepto leibniziano de sustancia y la negación de la realidad de la interacción:

A partir de la noción de sustancia individual se sigue que, en rigor metafísico, todas las operaciones, acciones y pasiones de las sustancias son espontáneas y que, con excepción de la dependencia de las criaturas con respecto a Dios, no puede entenderse el influjo real mutuo de ellas. (GP VII 312; cf. también GP IV 432-441)

Dada esta relación de dependencia entre la noción de sustancia y la doctrina de la armonía preestablecida, su alcance, como es lógico pensar, queda restringido al ámbito específico de las *sustancias* individuales. Tanto es así que Leibniz sostiene que los cuerpos (*corps*),

13 Como es fácil de ver, una noción tal de sustancia, planteada así, sin mayores precisiones, comprometería la libertad del hombre. Leibniz intenta evadir las consecuencias deterministas implicadas en su principio del predicado en la noción sobre la base de la aplicación de la distinción entre la necesidad *absoluta* del entendimiento divino, por una parte, y la necesidad *hipotética* de su voluntad, por la otra. Así, el determinismo es pretendidamente descartado debido a que el mundo posible que Dios ha elegido actualizar es solo hipotéticamente necesario –i.e. necesario *supuesta* la voluntad divina–, y no absolutamente necesario –i.e. su negación no implica contradicción–. De este modo, pese a que la noción de toda sustancia individual –incluidas por tanto las sustancias racionales– encierra en sí todo lo que a esta habrá de ocurrirle, los predicados que a ella se atribuyen no dejan de ser contingentes “por estar fundados en el libre arbitrio de Dios”, y no en el principio de contradicción. Si bien introduce precisiones considerables, sin embargo, creo que la distinción no soluciona el problema de fondo ya que, bien mirada, la disyuntiva parece seguir siendo simplemente la de a) *no ser libres* en virtud del principio de contradicción y b) *no ser libres* en virtud de que Dios lo quiso. Sobre el concepto de libertad en la filosofía de Leibniz véase: GP IV 436 y ss.

considerados como meros agregados, no se encuentran sujetos a la tesis de la no-comunicación real, y ello justamente porque no caen bajo la categoría de sustancias. Así, en carta a De Volder, fechada el 20 de junio de 1703, Leibniz es explícito al declarar que, al contrario de lo que ocurre en el nivel estrictamente monádico, los cuerpos *sí* admiten acción real recíproca:

No admito acción recíproca de las sustancias en sentido estricto, ya que no hay razón por la cual una mónada pueda influenciar sobre otra. Pero en las apariencias de agregados (*in apparentiis aggregatorum*), que ciertamente son nada más que fenómenos, aunque bien fundados y regulados, ¿quién negaría el impacto y la colisión? (GP II 251)

Los cuerpos agregados no pueden, pues, al menos sobre la base de una justificación basada en la noción de sustancia, estar sujetos a tesis de la no-comunicación, y ello precisamente en la medida en que no son sustancias completas: el despliegue de sus determinaciones no podría estar cabalmente fundado en los principios inmanentes de determinación constitutivos de la sustancia misma, que es justamente la base teórica probatoria sobre la que descansa la tesis de la negación de la realidad de las relaciones intermonádicas.¹⁴

¹⁴ En *Monadologia* (§7) encontramos la misma precisión: “No existe tampoco modo de explicar cómo puede una mónada ser cambiada en su interior por alguna otra creatura [...], como puede ocurrir en los compuestos (*les composés*) en los que se da cambio entre las partes” (GP VI 607). Esta distinción entre los ámbitos corpóreo y sustancial –que define el campo de aplicación de la doctrina de la armonía preestablecida– posee una especial relevancia sistemática, ya que funda las bases para la delimitación de los ámbitos de investigación específicos de la ciencia dinámica y la metafísica, respectivamente. Sin embargo, un abordaje exhaustivo del problema supone la introducción de la distinción, al mismo tiempo que entre cuerpo y mónada, entre cuerpo y *sustancia corporal*. En efecto, considerados como meros agregados –y de los cuales se admite, como veíamos, una genuina acción recíproca en el impacto y la colisión– los cuerpos (*corps*) se diferencian no solo de las mónadas en cuanto unidades metafísicas ideales, sino también de las sustancias corporales, entendidas en el sentido aristotélico, asumido y reelaborado por Leibniz, de entidades concretas co-principiadas por fuerzas primitivas activas y pasivas o, puesto en los términos de Aristóteles, por una forma sustancial y una materia prima. En este sentido, el cuerpo orgánico, *en cuanto que es sustancia individual corporal completa*, y al contrario de lo que ocurre con el cuerpo considerado como *mero* agregado, no escapa a la aplicación de la tesis de la no-comunicación. Una opinión distinta se encuentra en Brown, quien sostiene que los cuerpos, *incluso considerados como meros agregados*, no se encuentran según Leibniz dotados de la capacidad de actuar y determinarse externamente entre sí (cf. 1992 53-75). Sobre el concepto leibniziano de *aggregatum* Hartz (cf. 1992 511-559) y, más recientemente, Lodge (cf. 2001 467-486), quien ofrece, entre otras cosas, una evaluación de la posición de Hartz.

Wolff

Entre otras de las doctrinas centrales desarrolladas por Leibniz, Wolff asumió la teoría de la armonía entre las sustancias, si bien, al parecer, se mantuvo ajeno a la verdadera profundidad con la que había sido planteada en el sistema leibniziano. Ante todo, conviene destacar que lo que en la filosofía de Leibniz constituía una tesis argumentativamente contextualizada dentro de un marco de conceptos y principios solidarios entre sí, en el sistema wolffiano, una vez arrancada de su base teórica, se transforma en una mera hipótesis *ad hoc* destinada a explicar el problema específico de las relaciones entre el alma y el cuerpo (cf. *Vernünfftige Gedancken* §765).¹⁵ Así, limitada en su alcance, la doctrina de la armonía preestablecida, cuyo ámbito de validez en la filosofía leibniziana quedaba definido dentro de los límites de la ontología y, *eo ipso*, se perfilaba como un modelo explicativo de la integración cosmológica general entre las sustancias, queda aquí circunscrita al contexto menos comprensivo de la psicología racional.

¿A qué se debe esta modificación? Desde un punto de vista sistemático, la restricción del alcance significativo de la doctrina cobra sentido a partir del modo en que Wolff acogió la metafísica leibniziana de las mónadas y, en particular, el carácter *representativo* de las fuerzas primitivas básicas con que ellas estaban dotadas según enseñaba la filosofía de Leibniz. Disconforme con las oscuridades que parecía entrañar la metafísica monadológica de Leibniz, Wolff ofrece como alternativa a ella su doctrina de los *elementa* (cf. *Cosmologia* §§182, 184-185). Pero un elemento o cosa simple, al contrario de la mónada leibniziana, es concebido por Wolff como un punto *físico* indivisible, cuya fuerza activa determinante es, en coherencia con su naturaleza última, igualmente física (cf. *Cosmologia*, §§181, 186, 187, 191, 192, 196, 261).¹⁶ Dado este distanciamiento esencial respecto al leibnizianismo ortodoxo, la doctrina de la armonía preestablecida sufre naturalmente importantes modificaciones. En este, en efecto, según vimos, la tesis de la no-comunicación causal entre las sustancias finitas se vincula estructuralmente a la noción de sustancia, entendida como aquello que intencionalmente contiene en sí todos los predicados posibles y

15 Siguiendo una referencia consignada por Wundt, Torretti ha hecho notar que el mismo Wolff, en el contexto de debate contra Budde en torno a la originalidad de su filosofía, fue explícito en señalar que la doctrina de la armonía preestablecida desempeñaba un rol relativamente secundario dentro del conjunto global de su sistema (cf. 788 n. 42). Sobre este particular, véase también Corr (cf. 1975 258).

16 En carta a Mauteuffel, fechada el 11 de mayo de 1746, Wolff señala a este respecto que su sistema comienza en donde la metafísica monadológica de Leibniz finaliza, y que él no se vale de las mónadas, base del sistema leibniziano, ya que las considera un acertijo insoluble (cf. Corr 1975 256 n. 38).

verdaderos para sí misma. La correspondencia o compatibilidad recíproca entre las diversas sustancias del universo se determina, a su vez, por referencia a la actividad *representativa* espontánea e inmanente de la propia sustancia, emanada desde su propio ser y principio de su naturaleza esencial, sobre cuya base se vuelve compatible con todas las demás: las mónadas se relacionan entre sí justamente en la medida en que cada una *expresa* idealmente en su propio concepto al resto del universo monádico. Al rechazar la naturaleza metafísica de las mónadas y el carácter representativo de sus fuerzas esenciales, Wolff se ve obligado a rechazar el carácter ideal de las relaciones vinculantes entre los elementos que componen el mundo y, con ello, la teoría de la armonía preestablecida como modelo explicativo de su unidad cosmológica.¹⁷

En sus *Vernünfftige Gedancken*, dentro de un contexto de consideraciones en torno a la ontología de la sustancia, y luego de mostrar que los objetos compuestos¹⁸ dados a la experiencia sensible deben estar constituidos últimamente por elementos simples, Wolff argumenta, de acuerdo con Leibniz, que estos deben estar dotados de una fuerza básica responsable de sus propios cambios (cf. §125). Más adelante, siguiendo todavía en una línea argumentativa esencialmente leibniziana, sostiene que la mutua interrelación entre estos –interrelación sobre cuya base se puede dar cuenta del mundo como un todo perfecto y unificado (cf. *id.* §§595-596)– debe fundarse en ciertos estados *internos* constitutivos de los propios simples (cf. *id.* §594). El distanciamiento de Wolff respecto a Leibniz, sin embargo, se produce a la hora de dar cuenta de cómo se realiza esta interconexión y en qué consisten dichos estados internos por razón de los cuales esta se vuelve posible. En *Vernünfftige Gedancken*, Wolff se muestra indeciso y deja abierta la cuestión relativa a cómo se da la referencia universal entre las cosas simples:

Ahora que ya he establecido distintamente que los estados internos de toda cosa simple se refieren a todo el resto de las cosas que existen

17 Sobre el tránsito en la filosofía wolffiana desde una monadología idealista o pan-psiquista a una monadología física, véase Corr (1975 256), École (23), Sarmiento (3-4).

18 Wolff provee una explicación sucinta de lo que entiende por compuesto en *Vernünfftige Gedancken* §51: “Todas las cosas de las que somos conscientes como exteriores a nosotros, constan de muchas partes: pues encontramos en cada una de ellas, en tanto que podemos distinguir las entre sí, una multiplicidad, y esta multiplicidad, tomada conjuntamente, constituye una sola cosa, ya que las partes están conectas entre sí (§24). [...] A una cosa así, que consta de muchas partes diferentes entre sí pero que se suceden en un cierto orden y están conectadas las unas con las otras, la llamamos *cosa compuesta*”. Véase también *Ontologia* (§531): “Se llama *ente compuesto* a aquello que consta de una pluralidad de partes distintas entre sí”; véase además *Vernünfftige Gedancken* (§§52-61) y *Ontologia* (§§532-543).

en el mundo [...], y el señor von Leibniz explica esto de modo tal que todo el mundo es representado en cada cosa simple según el punto en que cada cosa se encuentra [...], ahora se entiende además cómo, según su opinión, todas las cosas en el mundo armonizan entre sí hasta en lo más pequeño y lo que, por tanto, quiere lograr con su armonía universal de las cosas, que, al igual que todo lo demás que Leibniz aduce en esta materia, les ha parecido a muchos un enigma que no se atreven a resolver al no haberlo este definido ni demostrado suficientemente. Sin embargo, como por el momento no vamos a detenernos en qué consiste propiamente el que el estado interno de las cosas simples se refiera a todo el mundo, dejamos también por ahora indeciso en qué consiste la armonía universal de las cosas, y nos basta con haber demostrado que es el caso y que puede explicarse de un modo inteligible según el sentido del señor von Leibniz. (*Vernünfftige Gedancken* §§596-600)

Pese a que el texto tomado por sí solo parece sugerir que Wolff eventualmente suscribiría, con todos sus supuestos e implicancias, la doctrina leibniziana de la armonía preestablecida –lo que incluiría la tesis del carácter representativo de las fuerzas sustanciales básicas–, diversos pasajes de su obra avalan con claridad que él no asumió el idealismo leibniziano o que, cuando menos, no se pronunció explícitamente a su favor. Así, en sus *Anmerkungen zur Deutschen Metaphysik* –obra que contiene un desarrollo de los aspectos más problemáticos de los *Vernünfftige Gedancken*–, pese a atribuir a Leibniz el mérito de haber demostrado la existencia de cosas simples, Wolff no ve la necesidad “de por qué todas las cosas simples deban tener uno y el mismo tipo de fuerza”, y sugiere a cambio que ella “debería ser buscada en los elementos de las cosas corporales, desde donde las fuerzas de los cuerpos [...] pueden ser derivadas de manera inteligible” (§215).¹⁹ Sobre esta base se comprende mejor por qué Wolff, en el pasaje recién citado, deja abierta la cuestión relativa a la armonía preestablecida, entendida como instancia explicativa de la interconexión de todas las cosas del universo creado en general. Wolff es consciente de que, asumido el idealismo leibniziano, la armonía preestablecida se ofrecería naturalmente como una explicación justificada de la unidad relativa del universo; sin embargo, en la medida en que a su parecer Leibniz no ha provisto las razones adecuadas para su demostración, la doctrina de la armonía preestablecida puede ser justificadamente asumida solo allí donde el carácter ideal y representativo de las fuerzas no puede ser, al menos para un racionalista como Wolff, puesto en duda: en el contexto específico de las relaciones entre el alma y el cuerpo.

19 Debo esta referencia a Watkins (2005 48)

El sentido del rechazo por parte de Wolff de la teoría de la armonía preestablecida puede apreciarse de manera especialmente clara en referencia al modo en que asumió la metafísica leibniziana de la fuerza. La distinción, presente en pensamiento de Leibniz, entre fuerza activa y motriz posee una relevancia sistemática fundamental, ya que constituye la base de la posibilidad de una ciencia dinámica de los entes naturales de carácter estrictamente metafísico y, más todavía, el suelo teórico para la fundamentación de un tipo de consideración del mundo natural que por el siglo XVIII se encontraba casi completamente sepultado bajo la sombra de los grandes sistemas mecánico-matematizantes cartesiano y, sobre todo, newtoniano. Esta desmecanización de la noción de fuerza activa, como es evidente, posee un rol central en la ontología mentalista de Leibniz, ya que la naturaleza representativa de la fuerza sustancial solo es sostenible allí donde la noción de fuerza “*simpliciter*” y la noción de fuerza “capaz de movimiento” no son equivalentes. Wolff rompe con esta distinción, imposibilitando así toda dinámica de corte metafísico y desenraizando, además, la doctrina de la armonía preestablecida de aquellos principios que en el sistema de Leibniz le conferían todo su sentido y consistencia lógica.

En su intento por integrar coherentemente todas las conquistas de la nueva ciencia newtoniana, Wolff asume el concepto de fuerza bajo una interpretación marcadamente mecánica que, en último término, termina por equiparar la noción fuerza activa originaria con la de fuerza motriz. Así, en sus *Vernünfftige Gedancken*, Wolff sostiene que, dado que todas las modificaciones de los cuerpos se generan por causa del movimiento, todo cuerpo debe poseer una *vis motrix* consistente en la capacidad de mover la materia (cf. §623).²⁰ Dentro del contexto de análisis planteado por la pregunta acerca del origen de esta fuerza, Wolff aclara además que este debe radicar en los elementos de los cuerpos:

Antes hemos percibido que la fuerza debe ser algo persistente. Pero en los cuerpos no encontramos nada persistente salvo los elementos, de los que se origina la materia. Por esta razón, la fuerza debe encontrarse originariamente en ellos. (*Vernünfftige Gedancken* §697)

Esta referencia a los elementos como fundamento explicativo de la génesis de la constitución dinámica de las sustancias, si bien aporta, al menos desde la perspectiva wolffiana, la única razón suficiente admisible para la explicación de la proveniencia de la fuerza, restringe a

20 “Toda fuerza consiste en un afán continuo por hacer algo o por modificar el estado de una cosa (*Vernünfftige Gedancken* §§117, 121). Por ello, la fuerza motriz ha de consistir también en un afán continuo por mover la materia” (*id.* §624).

su vez su funcionalidad y virtualidad explicativa al plano estrecho de la generación de movimiento. Pocos apartados más adelante, de hecho, Wolff señala que, dada su explicación: “[Y]a no hay necesidad de apoyarse en la *fuerza originaria*, sino que cabe simplemente atenerse a las fuerzas que se pueden explicar mediante el movimiento de una materia fluida sutil en los espacios vacíos del cuerpo” (*Vernünfftige Gedancken* §700).

Unos años más tarde, en su *Cosmologia*, Wolff reafirma y precisa esta doctrina. Una vez que ha recogido el concepto y la denominación leibniziana de fuerza (cf. §135.), en efecto, Wolff aclara, distanciándose de Leibniz, que ella es *principium mutationem* (cf. *id.* §136) y que se indentifica con la noción newtoniana de fuerza motriz: “*vis illa corporum* –escribe Wolff– *dicitur motrix, quia nempe motui locali adheret*” (*id.* §137). Esta fuerza, más aún, junto a la extensión y a la fuerza de inercia, sirve para explicar *todas* las mutaciones de los cuerpos (cf. *id.* §138).²¹

Baumgarten

La división interna de la *Metaphysica* de Baumgarten sigue la estructuración moderna, oficializada por Wolff, de la ciencia metafísica en una *metaphysica generalis* y una *specialis*.²² Así, luego de unos *prolegomena metaphysica* (§§1-3), el tratado se organiza en cuatro partes centrales: una primera, constitutiva del campo temático de la metafísica general, correspondiente a la ontología (§§4-350), y las tres restantes, subáreas de la metafísica especial, acerca de cosmología (§§351-500), psicología (§§504-799) y teología natural (§§800-1000). En la sección segunda del capítulo tercero de la parte de cosmología, Baumgarten se ocupa directamente de la cuestión de la interconexión o comercio (*commercium*) entre las sustancias finitas (§§448-465), tomando claro partido por los teóricos de la armonía preestablecida.

Aunque aborda el problema desde una perspectiva en parte novedosa, Baumgarten sigue a Leibniz con más cercanía que Wolff. Ello se evidencia ya a partir del hecho básico de que, al contrario de este

21 Para la reducción wolffiana de la fuerza activa a la motriz puede verse además *Ontologia* (§§721-744, 761, 771, 776-777, 794). Para mayores precisiones acerca del concepto de fuerza motriz, su definición y el problema de su origen, véase Wolff (*Cosmologia* §§149, 180, 182, 191, 196). Más sobre la valoración wolffiana de la fuerza primitiva leibniziana y su carácter representativo puede encontrarse en Campo (285-307).

22 Esta organización de la metafísica es universalmente aceptada desde fines del siglo xviii y durante todo el xviii, y ello no solo por parte de los wolffianos –como Baumgarten y Meir–, sino también en el seno de círculos intelectuales antiwolffianos –así, v. gr., Crusius–. Para la división moderna de la metafísica en una *metaphysica generalis* y una *metaphysica specialis*, véase Vollrath.

último, presenta en primera instancia la teoría de la armonía preestablecida dentro del contexto propio de la cosmología. Según vimos la sección anterior, el tratamiento wolffiano de la acción intersubstancial relegó en último término la doctrina leibniziana a la esfera limitada de la psicología racional, desvinculándola de los principios capitales que en la metafísica monadológica de Leibniz conferían a ella todo su sentido y transformándola, de este modo, en nada más que una hipótesis *ad hoc* destinada a explicar el aparentemente insoluble problema de las relaciones entre el alma y el cuerpo heredado desde el cartesianismo. Con Baumgarten, en cambio, la teoría de la armonía preestablecida vuelve a ser, como lo fuera en Leibniz, un sistema explicativo de aplicación exhaustiva, cuyo alcance y ámbito de competencia trascienden el hecho secundario de si las sustancias cuya interconexión pretende explicar son homogéneas o heterogéneas en sus respectivas naturalezas: la teoría se plantea, una vez más, como una cuestión fundamental relativa a la problemática del mundo y la unidad de las sustancias que lo componen *en general*. Desde un punto de vista sistemático, este gesto de restitución del alcance significativo original de la armonía preestablecida radica, en definitiva, en el hecho de que Baumgarten asume, distanciándose de Wolff, el *idealismo* pan-psiquista leibniziano en toda su amplitud. Al igual que el Leibniz maduro, Baumgarten concibe las sustancias como unidades estrictamente metafísicas –no como puntos físicos–,²³ dotadas como tales de cierta fuerza activa de carácter *representativo*, por cuya virtud cada una de ellas expresa el universo monádico entero según su propia perspectiva o especificidad modal. En este sentido, el tratamiento de Baumgarten reivindica, incluso a un nivel de principios, la ortodoxia y virtualidad teórica que la armonía preestablecida leibniziana había perdido con la interpretación de Wolff, perfilándola con ello como una alternativa explicativa viable y atractiva –o, cuando menos, más viable y atractiva que la versión wolffiana– a los diversos sistemas del *influxus physicus* que, por la época, se habían venido gestando paulatinamente.²⁴

23 “Toda sustancia es mónada; el ente compuesto en sentido estricto no es un mónada; por consiguiente, es un fenómeno de la sustancia” (Baumgarten §234).

24 Por la época en que Wolff escribe, la doctrina de la armonía preestablecida había comenzado a perder cada vez más popularidad, incluso dentro de la misma escuela wolffiana. A ello indudablemente contribuyó la falta de coherencia y escasa solidez con que la doctrina había sido asumida en el sistema de Wolff, sumada además a las indeseables implicancias teológicas y antropológicas que ella conllevaba –hecho este al que los pietistas, encabezados por Lange, habían dado especial importancia, al punto de convencer al por entonces rey Federico Guillermo I de que expulsase a Wolff de Halle bajo el cargo de abolir la libertad del hombre (cf. Wundt 230-264;

La argumentación de Baumgarten en favor de la armonía preestablecida –y en contra del *influxus physicus*– procede a partir de la idea de perfección del mundo. En *Metaphysica*, Baumgarten señala que el mundo óptimo, el más perfecto de todos, es aquel que presenta mayor conexión, armonía y acuerdo entre las sustancias que lo componen (§441).²⁵ Esta idea general, de evidente raigambre leibniziana, hace de premisa mayor en el argumento baumgarteano. Como es predecible, la premisa menor deberá establecer que, de uno u otro modo, la doctrina de la armonía preestablecida constituye justamente aquel sistema explicativo que de modo más adecuado satisface este requisito de máxima perfección ¿De qué modo justifica Baumgarten esta segunda premisa? En *Metaphysica*, luego de haber bosquejado en sus líneas centrales los tres sistemas explicativos del comercio universal entre las sustancias del mundo –el *systema harmoniae praestabilitae* (§449), el *influxus phisicus* (§§450-451) y el *systema caussarum occasionalium* (§§452-453)–, Baumgarten explica por qué el sistema de la armonía preestablecida satisface mejor que el del influjo real el requisito de máxima perfección:

Por la armonía preestablecida se efectúa un mayor nexo recíproco ideal de las muchas sustancias del mundo puestas en comercio que por el influjo físico entre ellas. Ya que, en el influjo físico, la pasión “que sufre” el paciente no posee realmente una razón suficiente en las fuerzas del que padece. “En efecto”, en la armonía preestablecida, la pasión de la sustancia que padece posee la razón suficiente en a) sus mismas fuerzas (*in ipsius viribus*) y, “además”, en b) la sustancia que influye idealmente

Calinger 319-320; Watkins 2005 43-44)–. Así, la doctrina de la armonía preestablecida fue poco a poco cayendo en la obsolescencia. Como contraparte a este hecho negativo, comenzaron a aparecer, principalmente entre los años 1724 y 1735, diversos escritos orientados en vistas de revindicar las teorías de la interacción real entre las sustancias finitas. Entre ellos se encuentran, v. gr., la disertación latina *De Harmonia inter animam et corpus praestabilita*, del wolfiano S. Ch. Hollmann (1724), primer profesor de filosofía en Göttingen, las *Institutiones Metaphysicae* de Thüming (1726), la *Erörterung der philosophischen Meinung von der sogenannten harmonia praestabilita* de Reinbeck (1727), las *Vindicae systematis influxus physici* de Gottsched (1727-29), el *De machina et spiritu* de J. F. Richter (1730), el *Systema metaphysicum* de Reusch (1735) y, con especial valor paradigmático, el escrito de Martin Knutzen, maestro de Kant en Königsberg, titulado *Commentatio philosophica de commercio mentis et corpori per influxus physicus explicando*, publicado en 1735 y añadido diez años más tarde como parte de su obra principal, *Sistema causarum efficientium* (1745). Un estudio exhaustivo de la emergencia de las teorías del influjo físico por sobre las de la armonía preestablecida durante el período comentado puede encontrarse en Watkins (1998 167 y ss.) Para la crítica de Lange a Wolff, véase Bianco.

25 “En un mundo máximamente perfecto existe un máximo [...] de nexo universal, armonía y acuerdo (*consensus*)” (Baumgarten §§461, 464).

(*in idealiter influente substantia*). De aquí que la sustancia que influye es igualmente fecunda (*foecunda*) en el sistema del influjo físico y en el de la armonía preestablecida; pero la sustancia que padece es más fecunda en la armonía preestablecida que en el influjo físico. (§459)

Asumiendo la premisa ya establecida en *Metaphysica* (§441), el argumento de Baumgarten en favor de la armonía preestablecida quedaría, pues, de la siguiente manera:

(p1) El mundo más perfecto es aquel que posee mayor nexo entre las sustancias que lo componen.

(p2) La armonía preestablecida, en la medida en que articula las relaciones de conexión por referencia a más fundamentos o condiciones de determinación que en los sistemas del influjo físico, garantiza un mayor nexo entre las sustancias relacionadas.

(c) La armonía preestablecida satisface mejor que el influjo físico la condición de máxima perfección consignada en (p1).

El argumento es claro en su estructura formal y no requiere, desde esa perspectiva, mayores comentarios. No tan clara, en cambio, parece ser la justificación que ofrece Baumgarten de (p2) por varias razones. Ante todo, parece cuestionable la caracterización que Baumgarten hace de las teorías del influjo físico, particularmente en lo que se refiere a la atribución exclusiva de *toda* función determinante a los agentes *externamente activos* en la generación de una relación de interconexión. En términos muy generales, cabría efectivamente distinguir las teorías del influjo físico de la doctrina de la armonía preestablecida por referencia al hecho de que aquellas, al contrario, ponen, por así decir, toda la fuerza determinante constitutiva de una conexión *inter*-substancial del lado de las sustancias agentes que externamente determinan los estados de otras. Pero esto no es en realidad más que una caracterización estereotipada de las teorías del influjo real. En efecto, si bien la fuerza externamente determinante constituye en este tipo de teorías un factor indispensable para la explicación de los vínculos *inter*-substanciales y, podríamos decir, su nota característica más propia, no se sigue de ello que, en la constitución de una relación externa entre dos entidades, no cumplan un rol relevante ciertos principios internos de determinación pertenecientes a la sustancia que recibe externamente el influjo de otra. Así, *v. gr.*, para que haya interconexión entre dos sustancias individuales *a* y *b*, se requiere, además de la actividad externamente determinante de la sustancia agente *a*, el principio interno, perteneciente a la sustancia paciente *b*, en virtud del cual la determinación provista por el agente

a puede efectivamente inhestar en b.²⁶ En este sentido, pues, no es correcto afirmar que, según enseñan los defensores del influjo físico, “la pasión ‘que sufre’ el paciente no posee realmente una razón suficiente en las fuerzas del que padece”. En segundo lugar, (p2) se basa en la introducción de ciertos elementos explicativos que, en estricto rigor, no parecen ser fácilmente articulables dentro del marco teórico propio de la armonía preestablecida. Concretamente, la distinción básica entre sujeto agente y sujeto paciente, al menos como es planteada en el pasaje, resulta bastante problemática. En efecto, ¿qué sentido tiene hablar de agentes que influyen –ya sea real o idealmente– y determinan los estados de *otros* sujetos pasivos una vez asumida la doctrina de la armonía preestablecida? Cada sustancia individual –enseña la teoría leibniziana– constituye la fuente última de todas y cada una de sus determinaciones y, en este sentido, la sucesión de determinaciones en una sustancia no es más que el resultado de sus propios procesos activos internos e intransitivos de determinación, cuyo orden es preestablecido por Dios desde antes de la creación en sus conceptos. Pero tanto la pasividad como el carácter de agente de las sustancias constituyen en sí mismas determinaciones respectivas. Por lo mismo, dentro del marco teórico de la armonía preestablecida, como máximo cabría hablar de cierta pasividad y actividad inmanente de las propias sustancias respecto a sí mismas y a sus propios estados. En tercer y último lugar, el uso que Baumgarten hace del concepto de razón suficiente no es del todo preciso e, incluso, al menos *prima facie*, inconsistente.²⁷ En efecto, si como se sostiene en el pasaje (cf. §459), “en la armonía preestablecida la pasión de la sustancia que padece posee la razón suficiente en a) sus mismas fuerzas y, [además], en b) la sustancia que influye idealmente”, no queda claro en qué sentido pueda afirmarse que dichas razones o fundamentos sean efectivamente suficientes: decir que *dos* o *más* principios de determinación constituyen *cada uno* independientemente la razón *suficiente* de algo es equivalente a sostener que ninguno de ellos lo es. Podrían, claro está, ser independientemente razones o condiciones necesarias de algo, o bien

26 El joven Kant, defensor del influjo real y enemigo de la armonía preestablecida, es consciente de este punto cuando escribe: “Si una sustancia se ve afectada, entonces ella debe contener en sí misma, por su propio poder, el fundamento de la inherencia del accidente, ya que de otro modo éste no podría inhestar en ella. Pero el fundamento del accidente debe también residir en el poder eficiente de la sustancia, porque de otro modo no produciría un efecto [...] Así, un accidente inhiere por el propio poder de la sustancia, que contiene el fundamento interno suficiente de aquél, pero también por otro poder, como un fundamento externo de la inherencia sin el cual el accidente no podría inhestar” (AK XVIII 51-52).

27 Para el concepto baumgarteano de *ratio sufficientis*, véase *Metaphysica* §§20-21.

todos conjuntamente la razón suficiente de ello, pero en ningún caso podrían constituir cada uno por separado su razón suficiente, ya que, de hecho, aisladamente no “bastarían” como razones determinantes.²⁸

Pero no hemos de atribuir tan apresuradamente inconsistencias a quien el mismo Kant llamara el “corifeo²⁹ de los metafísicos” (AK I 33). Al contrario de lo que pareciera seguirse de una primera lectura literal y descontextualizada, el argumento de Baumgarten se asienta en realidad sobre la base de los más sólidos conceptos heredados de la metafísica monadológica de Leibniz. La clave estriba en ver cómo concibe Baumgarten la pasividad de las sustancias y qué implicancias entraña dicha concepción para la perfección del mundo y el modo según el cual sus partes se unifican. En la parte de ontología, dentro del contexto de análisis de los predicados internos disyuntivos del ente, aclara Baumgarten su idea de pasividad:

Si la pasión (*passio*) [...] de una sustancia en la que otra influye (*influit*) es simultáneamente una acción del mismo paciente (*simul est ipsius patientis actio*), la pasión y el influjo se llaman ideales (*ideales*). Si, en cambio, la pasión no es una acción del paciente, la pasión y el influjo se llaman reales (*reales*). (§212, énfasis agregado)³⁰

Esta precisión nos permite comprender mejor el sentido de la tesis consignada en (P2) y, con ello, el sentido último del argumento baumgarteano a partir de la perfección. Como establece con claridad el pasaje, la naturaleza ideal o real del influjo entre las sustancias –el tipo de relación que media entre ellas– se determina según la naturaleza de la pasividad a la cual queda sujeta la sustancia paciente en una relación. Si la pasividad es a la vez (*simul*) una *actividad de sí misma*,

28 Creo que este tipo de ambigüedades en el uso del concepto de *ratio sufficientis* explican en parte que Kant lo haya cambiado en alguna oportunidad por el de *ratio determinantes*. Este último, en efecto, como dirá Kant, explicita de mejor manera cuánto es suficiente (cf. AK I 393).

29 Corifeo (*coryphaeus*) designa en la literatura griega (κορυφαίος) al conductor del coro de una tragedia.

30 En la *Monadologia* (§49) Leibniz sostiene que la acción y la pasión (externas) de una sustancia constituyen en realidad estados activos de una misma sustancia, especificados simplemente por referencia al grado de perfección o acabamiento con que se ejerce la actividad: “Se dice que la creatura actúa exteriormente en tanto que tiene perfección, y que padece de otra en cuanto es imperfecta. Así, se atribuye acción a la mónada en tanto que posee percepciones distintas, y pasión en tanto que posee percepciones confusas” (GP VI 615). Como puede verse –y este es el punto que nos interesa notar–, tanto la acción como la pasión, al igual a como lo hace Baumgarten, son descritas por Leibniz como estados, si bien cualitativamente diferenciados, de la actividad (perceptiva) de una misma sustancia. Este tipo de pasajes debió sin duda haber influenciado a Baumgarten.

entonces el influjo entre las sustancias es ideal; si ella, en cambio, es, por así decir, *mera* pasividad, entonces el influjo entre las sustancias es real. Ahora bien, si esto es el caso, cabe pues caracterizar a la armonía preestablecida –en la medida en que defiende la idealidad de las relaciones intersustanciales– como una doctrina en la cual la pasividad de las sustancias se identifica con la actividad de las mismas, ya que de otro modo la naturaleza de la armonía y del nexo según el cual se explica en ella la interconexión tendría inevitablemente que ser caracterizada como real. Dicho de otro modo: si, como se sostiene en la armonía preestablecida, las sustancias se relacionan idealmente, entonces el advenimiento de determinaciones o paso de una sustancia desde un estado a otro se produce en virtud de la propia actividad espontánea de dicha sustancia; si, por el contrario, como se sostiene en el *influxus physicus*, las sustancias se relacionan realmente, entonces el fundamento de las determinaciones en una sustancia radica fuera de dicha sustancia. De esta manera, se esclarece en qué reside aquella mayor “fecundidad” que, en comparación a lo que ocurre en los sistemas del influjo real, Baumgarten atribuye a la sustancia paciente en la armonía preestablecida. Al mismo tiempo que las sustancias padecen el influjo ideal del resto de sus pares, son ellas mismas las que, en virtud de la espontaneidad de sus propias fuerzas, condicionan sus propios procesos de sucesión de determinaciones: la pasividad externamente respectiva de una sustancia no es otra cosa que la capacidad internamente activa en virtud de la cual determina ella misma sus estados según el orden procesual preestablecido por Dios en su concepto. A su vez, este orden del proceso de sucesión de determinaciones se realiza en un armónico paralelismo respecto a aquellos experimentados por el resto del universo monádico. Así pues, mientras que en las teorías del influjo físico –al menos según la versión que Baumgarten ofrece de ellas– las determinaciones y cambios de estado en una sustancia poseen su razón o fundamento suficiente de determinación únicamente en la actividad (real), externamente determinante de otras sustancias, en la armonía preestablecida, en cambio, además de en los influjos (ideales) de unas sustancias sobre otras, la sucesión de determinaciones y cambios de estado poseen su condición determinante en la fuerza propia de cada entidad finita. Y, dada esta variedad de fundamentos suficientes, el nexo, la armonía y el acuerdo que sobre ellos descansa se maximizan, condicionando por ello una maximización de la perfección del mundo.³¹

31 Así reconstruido, sin embargo, el argumento de Baumgarten parece tropezar con una dificultad no menor. Según corre la argumentación, la ventaja que la teoría de la armonía preestablecida posee por sobre las doctrinas del influjo físico se basa, en

A modo de conclusión

En el camino recorrido hasta aquí hemos visto, pues, cuán impropio –o al menos problemático– resulta hablar de una filosofía “leibniziana” sin más. Los dos más grandes herederos de la filosofía de Leibniz –en buena medida responsables de diseminar su pensamiento al mundo intelectual europeo–, en efecto, conducen su pensamiento a muy distintos grados de cercanía respecto al de su maestro. La filosofía de Leibniz –si bien no en la superficie, sí al menos en el fondo– constituía un sistema de piezas sólidamente articuladas entre sí, un cuerpo orgánico de doctrinas recíprocamente solidarias en el cual cada elemento, al igual como ocurre en el universo mismo de las mónadas, posee sentido desde el conjunto total y se vincula lógicamente con el resto de sus pares. Esta unidad orgánica, respetada y asumida integralmente por Baumgarten, se desestructura en la ontología wolffiana de los *elementa* y su concepción mecánica de la fuerza, claramente influenciada por la emergente ciencia newtoniana.

A modo de conclusión, conviene que revisemos aquí brevemente las importantes consecuencias históricas que tuvieron las modificaciones introducidas por Wolff a la ontología leibniziana de la

efecto, en el hecho de que en ésta última el fundamento suficiente de las determinaciones en una sustancia radica únicamente en a) el influjo *real* de otras sustancias externas, mientras que en aquella tanto en a) el influjo *ideal* de otras sustancias, cuanto en b) la fuerza interna de la misma sustancia afectada. Y pese a que en lo referente a a) ambas teorías son, en la terminología de Baumgarten, igualmente “fecundas”, en lo concerniente a b), sin embargo, la doctrina de la armonía preestablecida aventaja a las del influjo físico. Sin embargo, atribuir a la influencia *ideal* de las sustancias la categoría de fundamento determinante o razón suficiente no parecer ser en realidad más que una cuestión meramente terminológica. En realidad, podría decirse, las sustancias, precisamente en la medida en que se interrelacionan por medio de vínculos puramente ideales, en ningún sentido constituyen en la armonía preestablecida fundamentos de determinación de los estados de *otras* sustancias, sino que únicamente de sí mismas: hablar de una interrelación ideal no es otra cosa que negar la interrelación. Siendo esto el caso, como es fácil de ver, la supuesta ventaja que dicha doctrina ganaría en virtud de la fuerza activa espontánea con que caracteriza las sustancias, la perdería en virtud de que, según ella, las sustancias no interactúan externamente entre sí. La crítica parece acertada y no pretendo defender a Baumgarten respecto a este punto. Con todo, conviene tener presente que el propio Leibniz, al menos según se desprende de algunos pasajes de su obra, no parece estar dispuesto a reconocer que la negación de la realidad de las relaciones intermonádicas sea equivalente a la negación de las relaciones intermonádicas sin más, o que hablar de influjo ideal entre las mónadas sea nada más que un *modus loquendi*. Así, v. gr., escribe Leibniz: “Se puede por tanto dar un sentido verdadero y filosófico a esta *dependencia mutua* que concebimos entre el alma y el cuerpo. Esto es que una de estas sustancias depende de la otra idealmente, en tanto que la razón de aquello ocurre en la una, puede ser provista por aquello que existe en la otra” (GP VI 138).

sustancia y de la fuerza para la recepción futura del leibnizianismo en general por parte de la intelectualidad europea.³² Ello nos permitirá entender mejor la relevancia de estas modificaciones y, al mismo tiempo, la profundidad de las diferencias entre el pensamiento de Leibniz y el wolffiano.

El tema de la monadología reavivó uno de los mayores conflictos filosóficos que hayan surgido hacia fines del siglo XVII y principios del XVIII. Los protagonistas del conflicto –que tuvo su punto más álgido a mediados de esta última centuria– son, por un lado, los metafísicos leibnizianos y, por otro, los mecánicos seguidores de Newton. En general, la polémica se formula en los términos de una serie de dilemas que evidencian, al menos en principio, la incompatibilidad existente entre las enseñanzas de ambas escuelas de pensamiento: los principios de la ciencia mecánica de la naturaleza son inconciliables con los defendidos por la metafísica leibniziana y, siendo esto el caso, no parece quedar más alternativa que, o bien aliarse a esta, o bien asumir aquellos.³³ En particular, desde la perspectiva de los geómetras newtonianos, la doctrina de las mónadas o seres simples –además de ser en sí misma una teoría “metafísica” carente de todo el soporte empírico y rigor demostrativo condicionantes del genuino saber– contendría una serie de absurdos e hiatos explicativos que difícilmente le permitirían permanecer por más tiempo en su posición de soberana y piedra de toque en lo referente al conocimiento de la estructura y propiedades del mundo natural.³⁴

32 Sobre la importancia histórica de la mediación wolffiana del pensamiento original de Leibniz y sus consecuencias para el pensamiento filosófico moderno, véase Soto-Bruna.

33 El clima polémico característico de este período ha sido descrito por De Vleeschauwer en los siguientes términos: “Conflicto entre la deducción y la inducción o, en otras palabras, entre los métodos sintético y analítico; conflicto entre las matemáticas y la filosofía, conflicto entre el principio de Razón Suficiente y el de causalidad; conflicto entre lo lógico y lo real; conflicto entre la monadología y la geometría; conflicto entre el carácter absoluto y la relatividad del espacio; oposición entre la armonía preestablecida y el influjo físico [...] Todos estos conflictos derivan del choque entre los *Principia Mathematica* de Newton y la metafísica leibniz-wolffiana [...] Toda la historia del pensamiento alemán (sc. del período) se resume en estas oposiciones” (21-22).

34 La importancia del debate entre newtonianos y leibnizianos en torno a la existencia y naturaleza de las mónadas fue causa de que en 1745 la Real Academia de las Ciencias y Belles-Lettres –recientemente renovada por Federico II– anunciase la convocatoria a un concurso destinado a responder la siguiente cuestión: “Se pide que, comenzando por exponer de una manera exacta y neta la doctrina de las mónadas, se examine si, por un lado, pueden ser sólidamente refutadas y destruidas con argumentos sin réplicas; o si, por el otro, es posible, después de demostrar las mónadas, deducir de ellas una

Dentro de este marco polémico general, la problemática relativa a las paradojas del infinito, *i.e.* el conflicto suscitado entre la tesis geométrica de la infinita divisibilidad del espacio y la tesis metafísica de la existencia de sustancias simples, será uno de los principales focos de atención y discusión por parte de las escuelas rivales newtoniana y leibniziana.³⁵ La paradoja puede ser planteada en los siguientes términos: por un lado, toda cosa compuesta –según pretenden haber demostrado los leibnizianos– debe componerse de cosas absolutamente simples; pero, por otro lado, todo compuesto –como afirman los newtonianos–, en cuanto constituye una cierta extensión espacialmente distendida, es divisible al infinito; por consiguiente –quedaría el dilema–, o bien hay cosas absolutamente simples, o bien todo es infinitamente divisible y compuesto de partes.

La ontología wolffiana de la sustancia y, en particular, su teoría de los *elementa*, radicalizó el conflicto expresado en la paradoja del infinito. Para que esta surja, de hecho, es necesario que al compuesto extenso espacialmente distendido y a los elementos sobre cuya base este supuestamente habría de fundarse les sea atribuido estrictamente *el mismo estatuto ontológico* o, dicho de otro modo, que tanto las partes corporales divisibles como los elementos simples indivisibles

explicación inteligible de los principales fenómenos del Universo, y en particular, del origen y movimiento de los cuerpos” (*Journal de Sçavants*, Février 1747 122). Debo la referencia y traducción del pasaje a Arana (1994 19). La centralidad que el problema de las mónadas ocupó en los círculos intelectuales de la época queda además inequívocamente atestiguada en las siguientes palabras de Euler, uno de los protagonistas –acaso el más importante– de la polémica: “Il y eut un temps où la dispute de monades était si vive et si générale, qu’on en parlait avec beaucoup de chaleur dans toutes les compagnies, et mêmes dans les corps-de-garde. A la Cour il n’y avait presque point de dames qui ne se fussent déclarées ou pour ou contre les monades. Enfin, partout le discours tombait sur les monades, et on ne parlait que de cela” (Sarmiento 2 n. 6). Dentro del marco de debate entablado en la Academia de Berlín, en favor de los leibnizianos tomaron partido J. Ph. Heinius, J. G. Sulzer, S. Formey y el mismo Wolff. Del lado de los newtonianos, participaron activamente J. B. Merian y, con mayor importancia, L. Euler y P. L. M. de Maupertuis, ambos especialmente llamados por Federico II para formar parte de su Academia, aquel como director de la clase de Matemáticas y este como Presidente perpetuo. Para una exposición más completa de la polémica sobre las mónadas véase Vleeschauwer (20-22), Calinger (319-330), Arana (1994 19-85). Sobre la Real Academia de las Ciencias y Belles-Lettres de Berlín y el poderoso influjo que ejerció en el pensamiento alemán del siglo XVIII, véase Beck (314-319).

- 35 Un ejemplo de los valiosos aportes que esta discusión hizo surgir lo constituye la correspondencia sostenida entre Leibniz y el newtoniano Clarke en torno a la relatividad del espacio, tesis ésta directamente originada, entre otras cosas, a partir de las paradojas del infinito. Dentro del ámbito de la filosofía kantiana, por su parte, la *Monadologia Physica* de 1756 y la segunda antinomia de la razón deben su origen al contenido de esta polémica.

se sitúen en un mismo nivel metafísico. Si, en efecto, fuese el caso que aquello que se atribuye una divisibilidad infinita –i.e. el compuesto espacialmente distendido– se situase en un plano ontológicamente distinto y heterogéneo respecto a aquello de lo cual se sostiene una simplicidad metafísica absoluta –i.e. las mónadas o sustancias simples–, entonces la divisibilidad infinita de lo extenso no tendría por qué atentar contra la simplicidad absoluta de los puntos monádicos inextensos. La metafísica monadológica de Leibniz evade el conflicto entre geometría y metafísica justamente por esta vía: el espacio –condición de posibilidad de todo continuo extenso–, no es para Leibniz más que un entramado de relaciones ideales y derivadas y, por tanto, quien divide lo extenso no divide por ello a las mónadas simples.³⁶ Más aun, piensa Leibniz, los cuerpos materiales –la materia extensa misma–, considerados como meros agregados, no caen bajo la categoría de sustancias, sino que, antes bien, constituyen únicamente

36 Schönfeld ha expresado este punto con claridad: “La dificultad metafísica recién descrita (esto es, el conflicto entre la infinita divisibilidad del espacio y la simplicidad de las mónadas) surge solo si uno asume que las partes y los todos son igualmente reales –que el compuesto corpóreo extenso se encuentra ontológicamente en el mismo nivel (*on par*) que los puntos monádicos que deben supuestamente llenar–. Leibniz no tuvo que preocuparse de esta dificultad porque no procedió a partir de esta premisa. Para él, el todo extenso no posee una genuina realidad, sino que solo la poseen las partes monádicas [...] La realidad de estas era fundamental porque las mónadas eran las enteiquias de las cosas y los ladrillos del universo. Los todos extensos, por el otro lado, presuponen el espacio. Si el espacio es o no real depende de si posee una existencia independiente [...] Leibniz rechazó el vacío y concluyó que el espacio no poseía una existencia independiente. El espacio no podría ser absoluto, ya que su existencia debía basarse en algo distinto de sí. Según Leibniz, el espacio depende y surge a partir del movimiento de los cuerpos. El movimiento de un cuerpo, en cuanto cambio de posición, puede ser descrito como una relación. El espacio, definido a partir del movimiento de los cuerpos, debe ser su estructura (*framework*) relacional. Así, dado que el espacio era esencialmente para Leibniz un entramado derivado de relaciones, lo caracterizó como una entidad ideal. Esto no significó para Leibniz que el espacio fuese una quimera. El espacio es real en cuanto envuelve atributos divinos y fuerzas sustanciales. Pero la realidad de este espacio ideal es limitada, ya que requiere de otras entidades creadas para existir: es real solo en sentido derivado. En tanto el espacio es la condición necesaria de la extensión, y en tanto esta, por su parte, es la condición necesaria de los todos extensos o cuerpos, los cuerpos son solo ideales también” (164). Situado en esta misma línea de consideraciones, Vleeschauwer vincula genéticamente la doctrina leibniziana de la idealidad y relatividad espacial con el problema de la divisibilidad infinita de lo extenso: “La mónada –escribe– es un elemento simple y constitutivo indivisible de la materia; mientras que el rigor matemático obliga a creer que el espacio y la materia son divisibles al infinito. La negación del carácter absoluto del espacio fue la conclusión directa que Leibniz sacó de allí” (20).

fenómenos derivados y fundados en ellas.³⁷ Pero, según hemos tenido oportunidad de ver, las premisas y principios fundamentales de la monadología idealista leibniziana no pasaron con toda su fuerza y solidez al sistema wolffiano. Mientras que en aquella las mónadas son concebidas como unidades metafísicas dotadas de fuerzas representativas, la ontología de Wolff concibe a sus elementos simples como puntos físicos cuya actividad esencial, en coherencia con su naturaleza íntima, es igualmente física. Wolff da decididamente el paso desde una concepción idealista y pan-psiquista del universo sustancial hacia un realismo fisicista, condicionando así la homologación de los ámbitos primitivo-sustancial y derivativo-corpóreo y anulando, con ello, el hiato metafísico que en la filosofía de Leibniz constituía el único camino por donde se volvía posible esquivar, al menos por principio, los cuestionamientos esgrimidos por la ciencia matemática de la naturaleza.

El panorama no es más promisorio cuando se mira el problema, ya no desde la cuestión relativa a la divisibilidad de lo extenso, sino, inversamente, desde la posibilidad de su composición. El problema del origen de los cuerpos extensos constituyó uno de los puntos más difíciles de explicar para los defensores de las mónadas y, por lo mismo, había sido un blanco privilegiado de la crítica de los newtonianos. La extensión, en efecto, es una magnitud continua y, al ser de este modo, no resulta para nada claro cómo podría explicarse su surgimiento a partir de la integración conjunta de puntos inextensos: ¿cuántos puntos, en efecto, se necesitarían? Si bien desde un punto de vista lógico no es necesario que un todo determinado –en este caso, un cierto todo extenso– participe de las mismas propiedades características de sus partes componentes, un conjunto de puntos inextensos, sin importar cuantos sean, no pueden, al ser combinados, constituir extensión alguna. Junto al de la divisibilidad, fue este problema el que Wolff llevó hasta sus límites, en tanto había defendido simultáneamente la naturaleza física de los elementos simples, a partir de cuya unión surge la

37 Sobre este tema, véase Schönfeld (6). En carta a Remond del 10 de enero de 1714, escribe Leibniz: “cuando buscaba las razones últimas de los Mecanismos y de las leyes mismas del movimiento, me sorprendió ver que era imposible encontrarlas en las Matemáticas, y que debía regresar a la Metafísica. Esto me condujo a las entelequias, y de lo material a lo formal, y me hizo finalmente comprender, luego de varias correcciones y avances de mis ideas, que las mónadas o sustancias simples son las únicas sustancias verdaderas, y que las cosas materiales no son más que fenómenos, aunque bien fundados y ligados” (GP III 606). Véase también GP II 118, 251, 435; GP III 636; GP V 355; GP VI 586.

extensión continua y la naturaleza absolutamente inextensa de ellos.³⁸ L. Euler reaccionó fuertemente contra esta doctrina, elaborando en sus *Elementen der Körper* –texto publicado anónimamente en 1746–, una crítica sistemática a la ontología wolffiana de los elementos simple: si –según intentan sostener los wolffianos– existiesen a la base de los compuestos ciertos puntos inextensos infinitamente pequeños e indivisibles, entonces ninguna extensión podría surgir a partir de su integración; pero si, a la inversa, estos puntos fuesen de algún modo extensos, entonces tendrían necesariamente que ser divisibles y compuestos de partes.³⁹

Bibliografía

- Arana, J. “El problema de la unidad del conocimiento en Christian Wolff”, *Anuario Filosófico* 12/2 (1979): 9-29.
- Arana, J. *La mecánica y el espíritu. Leonhard Euler y los orígenes del dualismo contemporáneo*. Madrid: Editorial Complutense, 1994.
- Baruzi, J. *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre*. Aalen: Scientia Verlag, 1975.
- Baumgarten, A. *Metaphysica*. Hildesheim: Georg Olms, 1982.
- Beck, L. *Early German Philosophy: Kant and his Predecessors*. Bristol: Thoemmes Press, 1996.
- Bianco, B. “Freiheit gegen Fatalismus: zu Joachim Langes Kritik an Wolff”. *Zentren der Aufklärung. Halle: Aufklärung und Pietismus*, t 1, Hinske, N. (ed.). Heidelberg: Lambert Schneider, 1989. 111-155.
- Broad, C. *Leibniz: an Introduction*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1975.
- Brown, G. “Is there a Pre-established Harmony of Aggregates in the leibnizian Dynamics, or Do non-substantial Bodies interact?”, *Journal of the History of Philosophy* 30/1 (1992): 53-75.
- Burgelin, P. *Commentaire du Discours de Métaphysique de Leibniz*. Paris: Presses Universitaires de France, 1959.

38 Para la tesis wolffiana según la cual los elementos componen la magnitud extensiva véase *Vernünfftige Gedancken* (§§52-53, 585-589, 602-603); *Ontologia* (§548); *Cosmologia* (§§219-222, 223). Para la caracterización wolffiana de los elementos como puntos carentes de toda extensión, véase *Vernünfftige Gedancken* (§583); *Ontologia* (§§673, 793); *Cosmologia* (§§176 183-185, 188).

39 En *Elementen der Körper*, Euler escribe: “¿Cómo una cantidad finita de infinitamente pequeñas cosas podría representar una magnitud finita? Pues, ¿cómo pueden miles de partes de un pie cúbico de materia ser infinitamente pequeñas y, por consiguiente, no poseer magnitud alguna?” (§65); véase también *Elementen der Körper* (§§50-65; especialmente §§ 60, 61, 63). Una exposición de conjunto de la crítica de Euler a los wolffianos se encuentra en Arana (1994 33-45).

- Calinger, R. "The Newtonian-Wolffian Controversy: 1740–1759", *Journal of the History of Ideas* 30/3 (1969): 319–330.
- Campo, M. *La genesi del criticismo kantiano*. Varese: Magenta, 1953.
- Corr, C. "Did Wolff follow Leibniz?" *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses Mainz 1974*, Funke, G. (ed.). Berlin: Walter de Gruyter, 1974. 11–21.
- Corr, C. "Christian Wolff and Leibniz", *Journal of the History of Ideas* 36/2 (1975): 241–262.
- Couturat, L. *La logique de Leibniz*. Hildesheim: Georg Olms, 1966.
- Couturat, L. "On Leibniz's Metaphysics". *Leibniz: A Collection of Critical Essays*, Frankfurt, H. (ed.). New York: Anchor Books, 1972. 19–45.
- École, J. "Un essai d'explication rationnelle du monde ou la *Cosmologia generalis* de Christian Wolff". *Introduction à l'opus metaphysicum de Christian Wolff*, École, J. (ed.). Paris: J. Vrin, 1985. 20–48.
- Garber, D. *Leibniz: Body, Substance, Monad*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Gueroult, M. *Leibniz dynamique et métaphysique*. Paris: Aubier-Montaigne, 1967.
- Hartz, G. "Leibniz Phenomenalisms", *Philosophical Review* 101/3 (1992): 511–549.
- Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre Historia de la Filosofía*, t. III. México: Fondo de Cultura Económica, 1955.
- Kant, I. *Kant's gesammelte Schriften* [AK]. Berlin: G. Reimer, 1902.
- Leibniz, G. W. *Leibniz. Die philosophischen Schriften* [1875–1900] [GP], Gerhard, C. I. (ed.). Hildesheim: Georg Olms, 1965.
- Leibniz, G. W. *Leibniz. Opusculs et Fragments inédits* [1903] [C], Couturat, L. (ed.). Hildesheim: Georg Olms, 1988.
- Lodge, P. "Leibniz notion of an Aggregate", *British Journal for the History of Philosophy* 9/3 (2001): 467–86.
- Olaso, E. (ed), *Gottfried Wilhelm Leibniz. Escritos Filosóficos*. Madrid: Machado Libros, 2003.
- Rescher, N. *The Philosophy of Leibniz*. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1967.
- Russell, B. *A critical Exposition of the Philosophy of Leibniz* [1900]. London: Routledge, 2002.
- Sarmiento, G. "On Kant's definition of a monad in the *Monadologia physica* of 1756", *Kant-Studien* 96/1 (2005): 1–19.
- Schönfeld, M. *The Philosophy of the Young Kant: The Precritical Project*. New York: Oxford University Press, 2000.
- Soto-Bruna, M. "El significado de la monodología leibniziana en Christian Wolff", *Anuario Filosófico* 24/2 (1991): 349–366.
- Torretti, R. *Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales, 2005.

- Vleeschauwer, H. *La evolución del pensamiento kantiano. Historia de una doctrina*, Guerra, R. (trad.). México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1962.
- Vollrath, E. “Die Gliederung der Metaphysik in eine Metaphysica generalis und eine Metaphysica specialis”, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 16/2 (1962): 258-284.
- Watkins, E. “From Pre-established Harmony to Physical Influx. Leibniz’s Reception in Eighteenth Century Germany”, *Perspective on Science*, 6 / 1 (1998): 136-203.
- Watkins, E. *Kant and the Metaphysics of Causality*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Windelband, W. *Historia de la filosofía moderna en su relación con la cultura general y las ciencias particulares* [1878]. Buenos Aires: Nova, 1951.
- Wolff, C. *Philosophia Prima sive Ontologia*, École, J. (ed.). Hildesheim: Georg Olms, 1962.
- Wolff, C. *Cosmologia generalis methodo scientifica pertractata, qua ad solidam, imprimis Dei atque naturae, cognitionem via sternitur*, École, J. (ed.). Hildesheim: Georg Olms, 1964.
- Wolff, C. *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und des Seeles des Menschen, auch Allen Dingen überhaupt (Deutsche Metaphysik)*, Corr, C. (ed.). Hildesheim: Georg Olms, 1983.
- Wundt, M. *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung* [1945]. Hildesheim: Georg Olms, 1964.
- Zeller, E. *Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz*. München: Oldenburg, 1873.