

# SUBSTANCIA INDIVIDUAL, INCLUSIÓN Y LIBERTAD

Alejandro García H.  
algarciaho@unal.edu.co  
Universidad Nacional de Colombia

**Resumen:** El concepto de substancia individual de Leibniz tiene consecuencias que abarcan la totalidad de su *corpus* filosófico. El presente trabajo recorre las implicaciones de las tesis lógicas y epistemológicas de Leibniz y, en particular, del concepto de substancia individual en el dilema entre libertad y determinismo. Muestro cómo, bajo sus principios, una acción puede ser a la vez libre y absolutamente necesaria.

**Palabras clave:** Leibniz, substancia individual, propiedades, perfectibilidad, causalidad, determinismo, libertad.

**Abstract** (*Individual Substance, Inclusion and Free Will*): The concept of individual substance has wide-ranging consequences in Leibniz's philosophical corpus. This paper reviews the implications that some of Leibniz's logical and epistemological thesis bear in the dilemma between free will and determinism. I aim to show how an action might be thought as both free and necessary under Leibnizian principles.

**Keywords:** Leibniz, individual substance, property, perfectibility, causation, determinism, free will.

El concepto de substancia individual es, sin duda, uno de los más importantes dentro del sistema leibniziano. Hasta Leibniz, en efecto, nadie se había atrevido a sostener que cada uno de los singulares en el mundo podía ser apresado completamente por su noción. En las lógicas anteriores los conceptos abarcaban, como máximo, a las especies ínfimas, mas excluían a los individuos, arguyendo que lo que los determinaba como individuales eran meros accidentes, variaciones indeterminables esencialmente. Si se consideran ahora los particulares como substancias individuales, sin embargo, es necesario que todo lo que antes de Leibniz era llamado accidente pase a formar parte esencial del sujeto. Dicho de otra manera, todo lo que exista realmente debe estar determinado esencialmente en todas sus particularidades, de lo que se desprende que todo lo que se pueda decir verdaderamente de algo debe estar contenido *a priori* en su propia noción. Esto se ve claramente en el caso de las verdades idénticas como "A es A", en donde el nexo entre el predicado y el sujeto es inmediato. Debe ser necesariamente posible, sin embargo, ver en *todas* las verdades un nexo entre el predicado y el sujeto, si no evidentemente como en el ejemplo anteriormente mencionado, sí por el análisis de las nociones, como en el caso de la proposición "doce es múltiplo de tres". En efecto, doce es dos veces seis, que es, a su vez, dos veces tres. Luego, doce será equivalente a dos por dos por tres y, por tanto, un múltiplo de tres. Esta noción de Leibniz trae consigo múltiples consecuencias que abarcan la totalidad de su corpus filosófico. En el presente trabajo trataremos de recorrer a través de esta noción de substancia individual algunos temas trabajados por Leibniz e identificar las consecuencias más importantes que resultan de esta noción.

Como ya se dijo anteriormente, el hecho de que el predicado deba estar contenido en el sujeto

---

*Artículo recibido: 10 de diciembre de 2011; aceptado: 15 de marzo de 2012.*

no se limita a las proposiciones matemáticas y lógicas únicamente, sino que envuelve todas las posibles predicaciones verdaderas que se puedan hacer de una substancia, incluyendo, además de las verdades absolutas o necesarias, a las contingentes. Una verdad absoluta, para Leibniz, es aquella cuyo opuesto implica contradicción (cf. Leibniz 1982). Una verdad contingente, por otro lado, aquella cuyo opuesto no implica una contradicción. Una verdad como, por ejemplo, “estoy sentado” es una proposición contingente puesto que no sería contradictorio que estuviese parado en este momento. Sin embargo, si en mi noción propia debe estar contenido el predicado “estar sentado en ese momento”, ¿no es necesario, acaso, que esté sentado? Supuesto el principio de razón, es decir, que no existe una verdad a la que no sustente una razón (ibíd.), debe haber un nexo entre el predicado y el sujeto, esto es, una razón para que un objeto contingente particular exista en vez de otro. Este principio de, por decirlo de alguna manera, selección de posibles es el principio de perfección.

Mientras que el principio de no contradicción rige, por decirlo así, a las esencias, el principio de perfección rige las existencias. Todas las existencias, a parte de la de Dios, son contingentes puesto que su no existencia no implica una contradicción. Y por esto, dado que debe haber una razón para que una cosa exista en vez de que no, pero que no se puede encontrar en su esencia, puesto que ésta no determina su existencia (su no existencia es posible, es decir que la existencia no es necesaria o esencial), debe poder hallarse una razón extrínseca que dé razón de su ser pero que no implique una necesidad absoluta. Este principio es el principio de perfección.

Una cosa existe, en vez de no, porque es más perfecta que las cosas que no existen. Sin embargo, de no tenerse cuidado, esto llevaría que no hay nada en el mundo que no sea perfecto, puesto que Dios escoge lo perfecto según el principio de perfección. No habría nada en el mundo que fuera malo en cualquier grado. No obstante, vemos en el mundo imperfección y vemos y sabemos de múltiples seres en el mundo que son malos. Luego, debe haber una razón, deducible a partir de este principio de perfección, de que existan cosas imperfectas. A esta razón la llama Leibniz el principio de *composibilidad*. No basta con que un objeto sea perfecto para que exista, sino que tiene que ser posible su existencia supuesta la existencia del resto de las cosas del mundo. Un personaje como Don Juan no puede existir en el mismo mundo que sor Juana, puesto que es una cualidad esencial de éste poder conquistar a todas las mujeres, mientras que es esencial a sor Juana no poder ser conquistada por nadie. Luego la noción de Don Juan es imposible con la noción de sor Juana y éstos no podrán existir en el mismo mundo. Este principio de composibilidad, junto con el de perfección, es el que le permite a Dios decidir entre los posibles, aquellos que conformen el mejor mundo posible, el más perfecto. Que sea el mejor mundo posible no implica necesariamente, aún así, que no haya maldad en él. Sólo conduce a concluir que el resto de los posibles mundos son, en su totalidad, menos perfectos que este, que existe en acto, puesto que Dios lo escogió de entre todos por ser el mejor.

Dios escoge libremente, de entre todos los posibles, a aquéllos a los que *quiere* dotar de existencia, según el principio de perfección. Pero ¿no es este principio, acaso, una necesidad? Leibniz resuelve este problema apelando a dos tipos distintos de necesidad, a saber, las necesidades lógicas o absolutas, por un lado, y las necesidades por hipótesis. La necesidad de que no exista Don Juan es hipotética, por ejemplo, puesto que sólo es necesario que no exista si sor Juana existe. Una vez dada como existente realmente la noción de sor Juana, la noción de Don Juan es imposible, mas no sería contradictorio que existiese si no existiera sor Juana. Que A no

## Substancia individual, inclusión y libertad

sea igual a A es contradictorio en todos los casos, lo que hace a la fórmula  $A=A$  una necesidad absoluta. Es decir que las contingencias son de tal índole que son de cierta forma necesarias, a saber, sólo si son supuestas ciertas hipótesis como el principio de perfección y otras similares; de otra forma son contingentes, ya que su opuesto no implica contradicción.

Es sumamente interesante notar cómo, en este punto, las existencias se rigen por una libertad absoluta, la divina, que actúa por una necesidad hipotética, una *necesidad feliz* (Leibniz 1990), pero que no deja de actuar libremente por ser posible en sentido absoluto actuar de otra forma. De la libertad divina, entonces, surge la existencia de las cosas o, dicho de otro modo, las contingencias existen en vez de otras *porque* Dios es libre y puede escoger dentro de lo igualmente posible a lo *mejor*, dando una razón de facto para las cosas que existen. Así podemos decir de ciertas proposiciones contingentes que son verdaderas, mas no a través de sus causas eficientes, es decir, *a priori*, a través del análisis de sus nociones para llegar a una demostración de necesidad absoluta, puesto que esto llevaría a un análisis infinito (toda causa es efecto de una causa anterior, y así indefinidamente), sino a través de las causas finales, garantizadas *a posteriori* por la hipótesis del principio de perfección, una necesidad moral o hipotética. Dios, sin embargo, sí puede llevar a cabo este análisis infinito de nociones que le permite ver toda la cadena de relaciones que existe entre todos los seres, de forma tal que sepa de antemano todo lo que va a ocurrir. Esto le permite decir a Leibniz, en su texto *Del destino*, que “[...] es tan infalible lo que ocurrirá, antes de que ocurra, como es infalible lo que ha ocurrido, una vez que ha ocurrido” (Leibniz 1990).

Se ve acá una solución realmente sorprendente al problema de la libertad y el determinismo. Se hace claro cómo se puede afirmar que todo lo que sucede ocurre necesariamente en una sucesión infinita de causas eficientes, mas cómo, a su vez, esta necesidad se da únicamente por una determinación *libre* de Dios, es decir, por una causa final que es la base para que algo exista más bien que nada y que exista necesariamente, dado el principio de perfección. Toda causa tiene un efecto determinado y todo lo que ocurre tiene sus causas determinadas y matemáticamente necesarias. Si fuera posible para alguien distinto de Dios tener en cuenta *todo* lo que acontece en el mundo y observar con claridad qué es efecto de qué y qué causa de cuáles efectos, este podría ver “lo futuro en lo presente como en un espejo” (Leibniz 1990).

Se había dicho que en la noción del sujeto estaba todo lo que se podía predicar verdaderamente de él, así que debe estar contenido en ella no sólo lo que le pase a él, sino todos los eventos que causaron lo que le sucedió y las causas, a su vez, de esas causas, etc. Todo el universo, en efecto, se relaciona entre sí, puesto que “[...] todos los lugares están llenos de cuerpos, [...] ningún cuerpo se puede mover sin que el cuerpo vecino se mueva algo y, por la misma razón, el vecino del vecino y así hasta cualquier distancia, por grande que sea” (Leibniz 1982). Llegamos pues a la conclusión de que toda substancia individual debe contener en su noción al mundo en su totalidad. Pero esto supone un nuevo problema: si todas las substancias simples contienen al mundo en su totalidad dentro de su noción, ¿cómo sucede que exista más de una substancia? No puede ser que exista algo exactamente igual a otra cosa, puesto que serían lo mismo. Pero si cada substancia expresa al mundo e incluso *es* el mundo, ¿cómo se diferencian entre sí? Leibniz resuelve esto diciendo que todas las substancias expresan al mundo, pero cada una desde su propio punto de vista. ¿Qué constituye, vale preguntarse, este punto de vista particular de cada substancia? Existe un ejemplo que, según mi opinión, es útil para comprender este punto. Si nos imaginamos una ciudad, con todos sus habitantes particulares, podemos decir con seguridad que cada uno de

los individuos ve la *misma* ciudad, pero que la ve sólo desde su propio punto de vista. Todos los ciudadanos verán una multiplicidad de edificios y otros objetos que existen dentro de la ciudad, pero algunos verán un edificio más claramente que los otros por estar, por ejemplo, más cerca. Si bien es la misma ciudad la que todos están viendo, la ciudad será distinta para cada uno de los particulares puesto que los fenómenos más cercanos estarán clara y distintamente representados o percibidos, mientras que los más lejanos no serán más que pequeñas percepciones, insignificantes en comparación con lo que tiene cerca pero siempre existentes. Si trasladamos esto a la noción de substancia individual, podemos ver cómo es posible afirmar que cada una de las substancias expresa al mundo en su totalidad pero cada una de manera particular, puesto que expresa los fenómenos que más directamente se relacionan con ella de forma clara y distinta, mientras que expresa oscura y confusamente los fenómenos más lejanos a ella y los que la afectan en grados muy leves. Así, el punto de vista estará definido como la región que está expresada clara y distintamente en contraste con la región oscura y confusa que la rodea.

Existe aún, resultante de lo dicho anteriormente, una consecuencia que es importante resaltar. Si cada una de las substancias expresan parte del mundo claramente y otra parte oscuramente, podemos imaginar dos posibles casos. Suponiendo dos substancias individuales, puede ser que la región expresada clara y distintamente por un individuo sea totalmente distinta a la misma región del otro, o que en las dos haya algo en común —una especie de solapamiento de los puntos de vista— de forma tal que expresan cierta cantidad de elementos iguales de forma clara y distinta. Un caso no se puede dar, sin embargo, y es el de una expresión del mundo que sea exactamente igual pero proveniente de dos substancias diferentes. Esto no es posible puesto que, si así fuera, una y otra substancia tendrían que ser necesariamente (su opuesto implicaría contradicción) la misma substancia. Vemos en este punto que la particularidad de cada substancia, esa característica que la hace individual con respecto a todos los otros seres del mundo, está conformada por el punto de vista. Podría decirse, entonces, que es el punto de vista el que configura a cada substancia como particular, y no cada substancia, como preexistente, la que genera el punto de vista. Pero debe ser necesario poder distinguir a cada una de las substancias individuales y distinguirla, además, a partir de los predicados que su noción contiene. Para que esto pueda darse, empero, debe haber una armonía entre las almas que permita que, si bien cada una expresa el mismo mundo, se exprese de forma diversa. Las almas o substancias individuales no pueden influir o intercambiar nada entre ellas, puesto que son simples. No pueden ser afectadas directamente por ninguna otra substancia individual, puesto que no puede existir un cambio en sus partes: no tiene, por definición, partes y no tiene “ventanas por las cuales algo pueda entrar o salir” (Leibniz 1982). Así, el punto de vista, lo que hace a cada substancia distinta de otra, debe estar *intrínsecamente* determinado, puesto que no puede provenir de nada externo a ella. Debe expresar, sin embargo, como vimos anteriormente, al mundo. Se hace necesario, pues, que exprese una multitud en lo simple, es decir, que exprese al mundo en su unidad, y esto se hace a través de las percepciones. Hay que distinguir acá, como dice Leibniz en la *Monadología*, entre las *percepciones* y las *apercepciones*. Las primeras son infinitamente pequeñas e inconscientes, mientras que las segundas son aquéllas que son lo suficientemente claras y distintas como para que se pueda ser consciente de ellas. Estas percepciones y apercepciones, como vimos anteriormente, son las que constituyen la particularidad de las substancias. Puesto que las substancias deben ser la fuente de sus propias modificaciones, ya que no pueden ser objeto de influjos externos, éstas deben ser, también,

## Substancia individual, inclusión y libertad

espontáneas. Sus acciones estarán dirigidas por la *apetición*, que pasa de una percepción a otra por inclinaciones del alma hacia lo mejor.

Volvamos, ahora, al concepto de libertad que está ligado, evidentemente, con esta cualidad de espontaneidad de las substancias. Se dijo anteriormente que era tan cierto que Adán iba a pecar antes de que pecara como es cierto que pecó en el pasado. Esto puesto que debe estar contenido *a priori* en la noción de Adán el predicado “pecar en tal momento y en tal lugar”. Así, Adán no hubiera podido actuar de otra forma, puesto que está en su noción misma el pecado. Como vimos anteriormente, sin embargo, la necesidad del pecado de Adán es tan sólo hipotética, es decir, que depende para que sea verdad de, por ejemplo, la existencia de Adán, o la de Eva, que le ofreció la manzana, y de la de la serpiente que hizo que Eva la cogiera, etc. Se podría ver cómo, a través de un análisis infinito de la noción de Adán, el pecado está contenido en su noción, pero sólo porque sería imposible que, habiendo existido todas las causas que llevaron a Adán a pecar, no pecara y no por una imposibilidad absoluta de un Adán no pecador. Sin embargo, no está claro aun cómo puede ser imputable el pecado de Adán, es decir, cómo es que Dios castigue o premie a las almas libres, si Adán, en este mundo, estaba obligado a pecar. Para que Dios pueda castigar o premiar a Adán, es necesario que éste haya escogido libremente el acto de pecar. ¿Cómo se puede conciliar esta libertad, necesaria para que Adán pueda ser castigado, con la necesidad hipotética que llevará a Adán a pecar?

Si volvemos a lo dicho anteriormente sobre las almas, a saber, que deben ser fuente de sus propias modificaciones y que, por tanto, actúan espontáneamente, según ciertas percepciones y guiadas por apetitos, podemos acercarnos más a la solución de este problema. Sólo una mente infinita como la de Dios podría ver clara y distintamente todas las causas que llevan a Adán a pecar necesariamente. Adán mismo, sin embargo, no es consciente de todas las percepciones que hay en su alma y sólo llega a ver claramente aquello de lo que tiene apercepciones. Está claro que todo el conjunto de percepciones que existen en el alma de Adán lo llevarán a pecar, pero éste escoge su curso de acción guiado sólo por los apetitos del alma y teniendo disponibles, para tomar su decisión, no la totalidad de las percepciones, sino sólo aquellas que puede pensar clara y distintamente, es decir, sus apercepciones. Así, guiado por el deseo de actuar de la mejor forma posible, Adán escogió y escogerá siempre pecar, pero lo hará como ente libre, en tanto que es él quien ha tomado la decisión haciendo uso de lo que él, como mente finita, tenía a su disposición. Aunque el predicado de pecador esté contenido en su noción, y aunque sea necesario que peque, dado el mundo que existe actualmente, es él la causa de su acción y es él quien tomó la decisión, así que se vuelve irrelevante que Dios haya sabido *a priori* de su pecado: Adán, en tanto substancia individual, habrá pecado libremente.

Quiero en este punto, y a modo de conclusión, mostrar un paralelo que, según mi opinión, es interesante de ver. Tiene lugar entre la demostración que se puede hacer de las verdades contingentes y la demostración de la libertad humana. Esta demostración no puede hacerse a través del análisis de las nociones, sino por Dios. Él es únicamente capaz, en efecto, de ver todas las causas eficientes que llevaron a los sucesos contingentes a suceder y, por tanto, el único capaz de afirmar su necesidad hipotética. Se puede hacer otro tipo de demostración, sin embargo, que pruebe estas verdades, a saber, ya no por el curso de las causas eficientes, sino por el de las causas finales. Una demostración *a posteriori* de las verdades es posible, ya que el hecho de que algo haya sucedido actualmente lo hace hipotéticamente necesario y, por tanto, una vez se haya visto que algo

sucedido puede decirse con certeza absoluta que existe, así sea inalcanzable mediante el análisis de su noción, una razón para que sea más bien de que no. Lo mismo sucede, como vimos anteriormente, con la libertad: puede y de hecho está establecido como hipotéticamente necesario todo acto que se lleve a cabo, pero éste sólo se podrá calificar como necesario una vez haya sucedido. Antes de eso, todas las acciones eran posibles absolutamente y así los juicios morales y las verdades contingentes, puede decirse, son susceptibles de una misma demostración; una demostración *a posteriori* que es, sin embargo, verdadera en todo el sentido de la palabra, decir, sustentada por una razón que no es más que la contención del predicado en la noción del sujeto.

## BIBLIOGRAFÍA

DELEUZE, GILLES.

*Exasperación de la Filosofía. El Leibniz de Deleuze.* Buenos Aires: Cactus, 2009.

LEIBNIZ, GOTTFRIED WILHELM.

*Escritos en torno a la Libertad, el Azar y el Destino.* Traducción de Concha Roldán. Madrid: Tecnos, 1990.

*Escritos Filosóficos.* Traducción de Ezequiel de Olaso. Buenos Aires: Charcas, 1982.

