

**VELARDE LOMBRAÑA, J.: *Teoría de la definición de Leibniz*, Nova Leibniz 6, Granada: Comares, 2015, 119 páginas.**

Roberto Casales García  
Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla  
Universidad Nacional Autónoma de México

---

Como un gran lógico y metafísico que hereda la traducción clásica griega, no es raro que Leibniz sitúe su teoría de la definición en la base de su epistemología, posibilitando, así, “la conexión universal entre regiones y contenidos de cualquier tipo” (p. X). En este sentido, el texto objetivo principal de Velarde es estudiar el papel que juega la definición dentro de la teoría del conocimiento y la metafísica del hannoveriano, en especial en su relación con otras nociones, como es la noción de *requisito*, en su juventud, y la noción de la *ley de la serie* en su madurez. A lo largo del primer Capítulo, el autor analiza la noción *definición* en Leibniz desde su teoría de los requisitos, según la cual “los requisitos son los constituyentes de la definición (real)” (p. 1). En opinión de Velarde, la noción leibniziana de requisito, heredada de Molina, Suárez y Hobbes, se vincula, al menos durante la década de 1669-1679, con las nociones de *ratio* y *ratio sufficiens*, las cuales conforman su doctrina sobre la causalidad.

Este modelo, según Velarde, nos permite entender tanto la distinción leibniziana entre *spontaneum* y *liberum*, como la relación entre la *esencia* y la *existencia*, de modo que “la suma de requisitos es, no solo la *ratio existendi* (la causa) de la cosa (del efecto), sino también la esencia de la cosa” (p. 7). En el caso de Dios los requisitos que constituyen su esencia son internos, mientras que en el caso de las criaturas se trata de atributos que están en Dios y que nos remiten a una metafísica combinatoria. Así, a partir de la década de 1679-1689, la teoría de los requisitos se vinculará a su teoría de la definición. Durante este periodo aparecerán sus trabajos sobre análisis nocional (descomposición de las nociones en sus componentes básicos), su noción de verdad (*praedicatum inest subieto*) y de *individuo* en términos de su *notio completa*. Será bajo este contexto que aparece el método definicional leibniziano y su noción de definición real. Es de extrañar, sin embargo, que esta última no sea comparada con aquella de Aristóteles u otras contemporáneas.

En el segundo capítulo, Velarde confronta el método definicional leibniziano con otros modelos de su época, en especial con las llamadas *definiciones genéticas*. Para Hobbes, Spinoza y Tschirnhaus, las definiciones genéticas son esenciales para la ciencia, en cuanto que contienen la causa o el modo de ge-

neración de lo definido, posibilitando una ciencia y una metafísica *more geometrica demonstrata*. La propuesta leibniziana, por el contrario, introduce las nociones de *posibilidad* y de *existencia/esencia*, concediendo primacía a las definiciones reales, ya que éstas, “por oposición a la definición *nominal*, es la que nos garantiza la verdad del punto de partida en la demostración y nos permite obtener demostraciones rigurosas, i.e., obtener verdades *necesarias*” (p. 35). La verdad, en este sentido, no se caracteriza tanto por las operaciones del sujeto, sino por las relaciones, tema que se relaciona instintivamente con la teoría leibniziana de la expresión. Así, lo propio del conocimiento de una noción distinta recae en su *posibilidad*, así como lo propio del conocimiento de una verdad es demostrable por *definiciones* a partir de nociones posibles.

Con esto en mente, Velarde se cuestiona en el tercer capítulo si es posible tener una definición real de Dios, sin recurrir por ello al abuso que se da en el método de las ideas cartesianas, según el cual todo lo que piensa clara y distintamente es verdad. Descartes, en opinión de Leibniz, asume el argumento ontológico sin garantizar el punto de partida, a saber: “que la idea de partida es *posible* (no encierra contradicción, i.e., sus requisitos son compatibles)” (p. 45). Para el hannoveriano, según Velarde, sólo la definición *real* puede garantizar la posibilidad de la cosa definida, en la medida en que el análisis de sus requisitos nos indica si son o no compatibles entre sí. Lo cual sólo es posible en virtud de una prueba *a priori* indirecta, razón por la cual acudirá a su teoría analítica de la verdad, postulando la existencia de nociones primitivas simples que constituyen los presupuestos de toda definición. La aparición de su método resolutivo, sin embargo, presenta una dificultad al tratar estas nociones primitivas, a saber, que son irresolubles y, por ende, carecen de demostración.

Durante un segundo periodo de madurez, sin embargo, se observa un Leibniz más escéptico en lo que respecta al proyecto de la característica y mucho más cauteloso en relación a aquella prueba de la posibilidad de Dios. Leibniz, en este sentido, se contentara con una conclusión negativa, a saber: “la posibilidad de Dios como compatibilidad de todas las perfecciones no requiere demostración, en tanto que de hecho los adversarios de ello nunca serán capaces de demostrar lo contrario” (p. 55). Estas dificultades, tal y como defenderá Velarde a lo largo del cuarto capítulo, marcarán el tránsito de su noción completa a su ley de la serie, variación que se efectúa sobre una base que da unidad a su doctrina. Será sobre esta base donde se presenten como fundamentales las nociones leibnizianas de *sustancia*, *posibilidad*, *razón* y *Dios*. El primer vínculo en esta dirección es el que se da entre la noción posibilidad *simpliciter*, regida por el *principio de no-contradicción*, y la existencia, marcada por el *principio de razón*. Aunque Leibniz reconoce que la mera posibilidad de algo, salvo en la noción

de Dios, no implica su existencia, ésta asume un carácter presuntivo: la mera posibilidad implica un cierto tipo de entidad, en cuanto que su ser no depende de ningún sujeto, sino tan sólo del principio de no-contradicción.

Según Velarde, tanto las esencias posibles como las verdades eternas en Leibniz gozan de independencia del entendimiento divino. Así, contra Caramuel, Leibniz negará que las esencias posibles hayan sido creadas por Dios, distinguiendo “entre la *productio* o el *existentificare* de Dios <<ad extra>> de las cosas existentes y el *realisare/realiser* de los posibles (y de las verdades eternas) en el entendimiento divino” (p. 67). El filósofo de Hannover, sin embargo, aludirá a un segundo tipo de posibles que dependen, en cierta medida, de la elección divina, la cual crea aquella serie de posibles que, al ser máximamente compositibles, encierran la mayor cantidad de realidad o esencia. La posibilidad, en este sentido, aludirá a una categoría ontológica, donde todo lo posible exige existir. De este modo, la existencia estará contenida en el interior de cada esencia posible, sin que por ello deban ser necesariamente actualizadas.

La matemática divina, así, conlleva también a una noción de existencia que está íntimamente relacionada con la cantidad de esencia o perfección. Para Leibniz, en este sentido, los posibles se ordenan según su cantidad de esencia, al mismo tiempo que los sucesos futuros dependen de su grado de posibilidad. En opinión de Velarde, esto nos conduce a hablar del *principio de razón* en cuanto fundamento que rige los posibles contingentes, razón por la cual ofrecerá una serie de características comunes a sus diversas formulaciones. Estos elementos comunes nos permiten, a su vez, establecer una relación este principio y la ley de la serie que constituye la naturaleza individual de cada substancia. La individualidad, en cuanto alude a una entidad completa, reclama una unidad dinámica tanto de lo activo como de su materia prima, la cual sólo es posible desde la ley de la serie. Una de las primeras características de este modelo serial es no tener principio ni fin, de manera que las mónadas duran tanto como el universo. La segunda característica es que esa ley no es extrínseca, sino intrínseca, a partir de lo cual Velarde interpretará acertadamente la distinción entre la fuerza derivativa y primitiva, pero sin resolver en qué sentido la primera deriva de la segunda.

De ahí que, en tercer lugar, el modelo serial proporciona un método para investigar las leyes naturales y la armonía del cosmos. En un cuarto lugar, al aplicar este modelo a las substancias se sigue que esa ley o serie responde, en última instancia, al principio de razón al que se vincula el *principio de conveniencia* y, por ende, con el de simplicidad. Se trata, pues, de una cierta economía, íntimamente vinculada con la *composibilidad*. Velar-

de, sin embargo, no profundiza en las problemáticas inherentes a su noción de infinito y sus consecuencias en la conformación de los mundos posibles.

Finalmente en el último capítulo, Velarde estudiará la caracterización de Dios en la *Monadología*, lo cual impulsa al hannoveriano a transitar de la prueba *a priori* de la posibilidad de la noción de Dios, a la prueba a través de la ley de la serie, es decir, según el *principio de razón*. Esta prueba, por tanto, parte de la determinación de la unidad substancial por la ley del orden de la serie, a la comprensión de esta ley de la percepción como una ley funcional que determina las unidades perceptivas o mónadas. Cada mónada, según el hannoveriano, es un espejo representativo del cosmos, “en tanto que soporte (concentración) de las multiplicidades perceptivas ordenadas según su ley de la serie” (p. 99). Esta ley de la serie de cada mónada, a su vez, es ordenada por una ley de la serie que reúne series o perspectivas heterogéneas en un punto o centro que sólo puede ocupar Dios, al poseer la máxima cantidad de esencia. Teniendo esto en mente, Velarde se pregunta por la relación entre Dios y la serie infinita de posibles, donde Dios se presenta como infinita de posibilidad, esto es, como absolutamente perfecto: “Dios no es parte del mundo de los posibles existentes, sino el límite de la serie infinita de posibles” (p. 108).