

FUERZAS, TENDENCIAS, ENTELEQUIAS: VIDA Y FINALIDAD INMANENTE SEGÚN LEIBNIZ¹

Antonio Pérez Quintana. Universidad de La Laguna

Resumen: El objetivo de este texto es mostrar que en la concepción leibniziana de la vida ocupa un lugar importante no sólo la finalidad externa vinculada al Dios trascendente de la *Teodicea*, sino también una finalidad estrictamente inmanente. Partiendo del protagonismo que concede Leibniz a las categorías de fuerza y tendencia, se pone de manifiesto la confluencia de principio interno de actividad y de finalidad interna en el ser vivo y se llama la atención sobre las perspectivas éticas que, en este contexto de ideas, abre el concepto de tendencia a la perfección.

Abstract: The aim of this paper is to show that, in the leibnizian view of life, it has a fundamental role not only the external finality linked to the transcendent God, but also a finality strictly immanent. From the relevant place that Leibniz conceded to the categories of strength and tendency, it is clear the confluence of the internal principle of activity and of the internal finality in the lived being. Finally, I pay attention to the ethical perspectives that, in this context of ideas, open the concept of tendency to the perfection.

En el pensamiento de Leibniz sobre la vida ocupa un lugar importante la idea de una finalidad externa que es referida a Dios como causa trascendente que se propone fines al crear a la naturaleza. Dios, piensa Leibniz, asigna un fin a cada ser vivo en un universo que se rige por los principios de la armonía preestablecida. El orden que hay en el mundo no puede ser comprendido con independencia del supuesto de una sabiduría infinita y de un diseño de acuerdo con el cual Dios creó ese mundo. Muy especialmente los organismos o máquinas naturales constituyen la materialización de un orden cuya complejidad (cada parte de los mismos es a su vez una máquina hasta el infinito) implica un fin que remite al creador de las máquinas. Un organismo comprende una totalidad de partes funcionalmente coordinadas y comporta una armonía entre orden mecánico de los fenómenos del cuerpo y orden de los actos del alma, lo cual no puede ser explicado sin echar mano

¹ Las obras de Leibniz serán citadas, dentro del mismo texto, mediante las siguientes siglas:
CA: *Correspondencia con Arnauld*, Losada, Buenos Aires.
De la naturaleza: *De la naturaleza en sí misma, o sea, de la fuerza inherente y de las acciones de las criaturas. En confirmación e ilustración de su dinámica*, en MV.
DM: *Discurso de metafísica*.
ED: *Espécimen dinámico*, en *Escritos*.
EF: *Escritos filosóficos*, Charcas, Buenos Aires, 1982.
Escritos: *Escritos de dinámica*, Tecnos, Madrid, 1991.
GP: *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, hrsg. v. C.I. Gerhardt, I-VIII, Olms, Hildesheim, 1965.
La reforma: *Sobre la reforma de la filosofía primera y la noción de sustancia*, en EF.
M: *Monadología*.
MV: *Methodus vitae (Escritos de Leibniz)*. Vol. I, *Naturaleza o fuerza*, Universidad Politécnica de Valencia, Valencia, 2000.
NE: *Nuevos Ensayos*, Ed. Nacional, Madrid, 1977.
PNG: *Principios de la naturaleza y de la gracia*.
Sur le principe de vie: *Considérations sur le principe de vie*, en Leibniz: *Opera Philosophica Omnia*, ed. J. E. Erdmann, Aalen Scientia, 1959.
T: *Teodicea*.
TA: *Tentamen anagogicum*, en MV.

de principios arquitectónicos como el de finalidad. Leibniz dice que la admirable estructura de los animales induce a reconocer la sabiduría de Dios, que la ha creado y diseñado de acuerdo con lo que exigía el fin que se había propuesto (*DM*, § 19).

Pero, además de la finalidad externa que el creador imprime en los seres vivos, también es tomada en consideración en la filosofía de Leibniz una teleología interna que se vincula a la naturaleza de esos seres. Los organismos no se limitan, piensa Leibniz, a estar ordenados a una finalidad recibida de fuera (como la que el martillo recibe del hombre), sino que tienen también, en virtud de su estructura y de la fuerza propia de la que son portadores, una finalidad estrictamente interna. Precisamente un aspecto importante de la síntesis de concepciones que lleva a cabo Leibniz con su sistema implica la conciliación de la tesis cristiana de la finalidad trascendente —el mundo está ordenado a fines por Dios— con la concepción aristotélica que atribuye un fin inmanente a la naturaleza. El objetivo de mi ponencia es llamar la atención sobre algunas implicaciones de la idea leibniziana de una teleología inmanente a los seres vivos.

***De la dinámica al animismo. Espontaneidad y teleología inmanente
La conexión de fuerza interna y finalidad interna en los seres vivos***

La teleología interna al mundo de la vida va unida, en el pensamiento de Leibniz, a un principio interno del movimiento y de la actividad. Los seres vivos están dotados de una fuerza que los convierte en causas autónomas que, al actuar, persiguen fines inmanentes que son sus propios fines. La teoría leibniziana del ser vivo, considerada desde este punto de vista, resulta ser una original versión de la concepción aristotélica de la naturaleza, la cual enseña que las cosas que son «por naturaleza», como los animales o las plantas, tienen en sí mismas un principio de movimiento y que la naturaleza «entendida como generación es un proceso hacia la naturaleza». En las cosas que son por naturaleza, dice Aristóteles, hay una «tendencia natural al cambio», una tendencia, interna a la cosa, y que suscita un proceso que avanza en dirección a un fin (la naturaleza como forma) inmanente a la cosa².

Leibniz sostiene que es preciso afirmar la realidad de un principio interno del dinamismo en la naturaleza. Hay una fuerza en los cuerpos merced a la cual estos son el principio de sus movimientos, dice Leibniz. El mecanicismo cartesiano define a la materia por la sola extensión y no reconoce, ni siquiera en los cuerpos orgánicos, una causa interna de sus movimientos. Por eso defiende Descartes que el movimiento le viene al mundo de fuera (de Dios). Según señala el mismo Leibniz, los cartesianos, al no reconocer un principio activo en los cuerpos, se ven obligados a negarle toda acción a los mismos y a transferir a Dios el origen de todo movimiento, lo cual, advierte Leibniz, no es muy filosófico (*GP*, IV, p. 397). Contra los cartesianos y contra los ocasionistas expone Leibniz que es necesario admitir en los cuerpos un principio inextenso (la fuerza) que los convierte en causas de sus acciones.

Merced a la fuerza propia que poseen las sustancias corpóreas, a estas

² *Física*, 192, b 14, 18-19; 193, b 12-13.

les corresponde la prerrogativa de la espontaneidad, lo cual implica que nunca reciben un impulso más que de esa fuerza arraigada en su ser y que los movimientos de las mismas proceden siempre de su propio fondo. El descubrimiento del carácter espontáneo de las sustancias corpóreas hace que no sea necesario, sostiene Leibniz contra Descartes y contra Newton, recurrir a un principio externo (Dios) que infunda el movimiento al mundo o que repare, cuando ello fuera preciso, el mecanismo de este. En las concepciones de la naturaleza de Descartes, de Malebranche (ocasionalismo) y de Newton, ésta pierde peso y consistencia al serle arrebatados la fuerza y el poder. La dinámica leibniziana representa, por el contrario, una abierta reivindicación de la suficiencia ontológica del mundo y de la potencia de las sustancias como fundamento de lo que les pasa. Aunque la concepción del Dios trascendente creador de la naturaleza sigue ocupando todavía un lugar de privilegio en el sistema de Leibniz, puede afirmarse que al filósofo de Hannover ha de serle reservado un lugar en el moderno proceso de secularización y de giro hacia la inmanencia³. A Koyré llega a decir que, a diferencia del Dios de Newton (un «Dios de los días laborables», que se ve obligado a reparar con frecuencia la máquina del mundo actuando sobre este como el Dios bíblico en los primeros seis días de la creación), el Dios de Leibniz es un «Dios del sábado», que ha terminado su obra, la ha hallado buena y, por tanto, no tiene ya nada que hacer en ella, sino tan sólo conservarla en su ser⁴. Y resulta de interés señalar a este respecto que los newtonianos pensaban que defender en los términos en que lo hacía Leibniz la autosuficiencia de la naturaleza equivalía a excluir a Dios del gobierno del mundo y abría la perspectiva de un universo sin Dios. Aunque el giro hacia la inmanencia no tiene en Leibniz el alcance tan determinante que es característico de la *Ética* de Spinoza, debe valorarse como sumamente significativo que en el pensamiento de aquel pueda convivir con una metafísica de la trascendencia un naturalismo que asume puntos de vista fundamentales del naturalismo spinozista. Bouveresse habla, a propósito de Spinoza y de Leibniz, de un nuevo naturalismo⁵. Mientras que Descartes rompe con la tradición aristotélica al eliminar el principio interno del movimiento en los seres naturales (el mundo de la mecánica cartesiana no es propiamente una naturaleza), la dinámica leibniziana abre paso a un naturalismo que recupera el concepto aristotélico de naturaleza y devuelve al mundo su autonomía refiriendo el movimiento a un principio inmanente al mismo mundo. Leibniz señala que Aristóteles definió correctamente a la naturaleza como principio del movimiento (*GP*, IV, p. 393) y, pensando en línea de continuidad con las ideas de Aristóteles y con la tesis spinozista de la espontaneidad de la potencia activa de la naturaleza (*natura naturans*), devuelve a esta su poder para actuar. La fuerza leibniziana, dice Bouveresse, desempeña un papel parecido al del *conatus* spinozista⁶.

A lo indicado sobre la fuerza es preciso añadir una consideración que resulta decisiva para la cuestión de la confluencia de finalidad interna y principio interno de actividad en los seres vivos. Esta consideración tiene que ver con la concepción de las fuerzas como almas. Las fuerzas que Leib-

³ Jaime de Salas: *Razón y legitimidad en Leibniz*, Tecnos, Madrid, 1994, pp. 111 ss.

⁴ *Del mundo cerrado al universo abierto*, Siglo Veintiuno de España, Madrid, 1999, p. 223.

⁵ *Spinoza et Leibniz, L'idée d'animisme universel*, Vrin, Paris, 1992, p. 119.

⁶ O. c., p. 108.

niz supone en los cuerpos como principio interno del movimiento de los mismos son formas, sustancias simples («mónadas»), que pueden, por tanto, ser equiparadas a almas o a algo análogo a las almas. Merced a las fuerzas, las sustancias corpóreas poseen algo de vital: espontaneidad, actividad y finalidad. Las fuerzas son entelequias, almas, principios vitales de los cuerpos. Leibniz piensa que todo cuerpo posee un alma, o una forma análoga a un alma, lo cual lo convierte en un organismo viviente. La vida se dice originariamente de las almas y luego de los organismos, pero el viviente en sentido estricto es el individuo: un cuerpo con su alma o entelequia.

Un ser vivo tiene un principio interno de actividad que es su alma. Este supuesto se encuentra en el centro de la crítica de Leibniz a la concepción cartesiana de los seres vivos. Leibniz se opone a la reducción por Descartes de los animales a simples máquinas y sostiene contra este que los animales poseen sentimiento y alma. La convicción sobre la posibilidad de explicar mecánicamente las funciones de la máquina que es un animal lleva a Descartes a pensar que no es necesario suponer que hay un alma en los animales⁷. Leibniz, en cambio, aunque no admite que el alma pueda ejercer una real influencia sobre el cuerpo, y aunque defiende también que en el cuerpo de los animales todos los fenómenos se producen de forma mecánica y que estos fenómenos deben ser explicados mecánicamente, piensa que es necesario suponer en los animales la realidad de un alma que es principio de movimiento en los cuerpos y fundamento de la unidad de los organismos. Ahora bien, si las sustancias simples (mónadas) son vidas y hay tales sustancias simples por todas partes, y si toda mónada con un cuerpo constituye una sustancia viva, puede afirmarse que la naturaleza entera «está llena de vida» (*PNG*, §§ 1, 4). La crítica del mecanicismo cartesiano conduce a Leibniz, según se desprende de lo expuesto, a la dinámica y, finalmente, a un panvitalismo o animismo universal. También en este punto Leibniz pudo haber recibido la influencia de Spinoza: del «*omnia animata sunt*» de la *Ética*, II y de la vinculación del concepto de vida al de *conatus*, el cual es atribuido por Spinoza a todas las cosas⁸.

Pero hay un punto en el que Leibniz se aparta muy claramente de Spinoza: el autor de la *Monadología* une a los supuestos principales de la dinámica y del animismo la tesis de la finalidad. Ahora bien, los principios del sistema leibniziano exigen precisar que existe también una finalidad interna. A la luz de la teoría de la espontaneidad de las sustancias y de las mónadas como principios de vida resulta insuficiente el punto de vista de la teleología trascendente. Si nos atenemos al modo de ver de Leibniz, ha de pensarse que la idea de automovimiento abre paso a la de finalidad interna. También en este punto la dinámica leibniziana va más allá de la mecánica cartesiana, en la que sólo cabe una finalidad externa. A juicio de Belaval, la conexión de las ideas de finalidad y fuerza es tan decisiva en la dinámica leibniziana que puede considerarse justificado afirmar que esta perdería una buena parte de su significado si se prescindiera de la finalidad interna⁹. Esta finalidad interna se vincula asimismo a forma, a la unidad formal del ser viviente, y, de modo muy especial, a las almas. La apetición de las almas convierte, en un sentido particularmente radical, al finalismo en inmanen-

⁷ *Tratado del hombre*, Ed. Nacional, Madrid, 1980, p. 117.

⁸ Ver Bouveresse: o. c., pp. 7, 234.

⁹ *Leibniz critique de Descartes*, Gallimard, Paris, 1960, p. 414.

te¹⁰.

Potencia vital y finalidad inmanentes coexisten con la omnipotencia trascendente

Puede verse confirmado lo que hemos apuntado sobre la conexión entre afirmación de un principio vital inmanente y afirmación de una teleología inmanente si reparamos en lo que pasa con esta en una interpretación del pensamiento de Leibniz que, como la de J-P. Coutard, reduce a la mínima expresión el papel de la potencia activa del ser vivo. En opinión de Coutard, Leibniz tiende a pensar que la concepción de una potencia de las sustancias finitas verdaderamente autónoma no puede ser conciliada con la tesis del primado del fundamento teológico del mundo. Aunque Leibniz reprocha a Descartes y a Newton que recurran a Dios para explicar fenómenos naturales que pueden ser explicados por medio de la fuerza que hay en la naturaleza (*Quinta carta a Clarke*, § 112), y aunque defiende, contra el ocasionalismo, la causalidad de las sustancias creadas y la potencia activa de una naturaleza que no se diluye en Dios, su afán por reafirmar la primacía del Dios trascendente como fundamento último de todo lo lleva, dice Coutard, a hacer recaer el acento de forma casi unilateral sobre el papel de la causalidad divina. Coutard advierte una y otra vez que la potencia activa de las sustancias finitas es un don que estas reciben de Dios y que no puede nunca pasar a la acción sin el concurso de Éste; reconoce que hay en la concepción leibniziana de la vida elementos que permiten avalar la tesis de la existencia en las sustancias orgánicas de una suficiencia dinámica que las convierte en principio de todo lo que les pasa, pero cree que casi siempre acaba por imponerse en Leibniz la decisión de primar la presentación de la naturaleza y del mundo de la vida como obra de Dios. El creacionismo impide a Leibniz, en opinión de Coutard, sacar todas las consecuencias a su afirmación de una potencia vital inmanente a los individuos, y, por ello, la potencia de las sustancias vivas va a aparecer, en definitiva, como mandataria y representante de la omnipotencia de su creador, como la impresión que de su omnipotencia deja Dios en esas sustancias. El *conatus* en las sustancias sería la expresión de la potencia divina que lo imprime en ellas: es activo en tanto delegado de la omnipotencia de Dios¹¹.

No puede sorprender en absoluto que una tal interpretación del pensamiento de Leibniz, la cual no reconoce una verdadera autonomía ni una real espontaneidad a los organismos y a las almas, ignore la realidad de todo fin inmanente en los seres vivos. El problema de Leibniz, según Coutard, no es sólo que el alma no actúe sobre el cuerpo, sino también que propiamente no actúa de forma autónoma. De ahí que los fines de los que habla Leibniz a propósito de las sustancias orgánicas no puedan ser, según interpreta Coutard, más que los puestos en las mismas por Dios. El cuestionamiento de la autonomía de los seres vivos en la lectura que del pensamiento leibniziano hace Coutard lo lleva a éste a atribuir al Dios del autor de la *Teodicea* el principio de toda determinación final en el mundo de la vida. Coutard pone en el centro de la consideración al Dios creador y principio de la armo-

¹⁰ Yvon Belaval: o. c., p. 417. Ver del mismo autor: *Leibniz. Initiation à sa philosophie*, Vrin, Paris, 1969, p. 256.

¹¹ Jean-Pierre Coutard: *Le vivant chez Leibniz*, L'Harmattan, Paris, 2007, pp. 13 ss, 526-528, 553, 569.

nía del universo, con lo que la finalidad que podemos descubrir en la naturaleza queda totalmente ligada al orden predeterminado por la inteligencia infinita —exterior a la naturaleza— que organizó el mundo según los principios de la armonía preestablecida¹². La potencia del ser vivo, dice Coutard, está predeterminada por la acción armonizadora del Dios que crea la naturaleza y, por ello, los fines que le dan sentido al ser vivo han de ser referidos no a la potencia del ser vivo mismo, sino al Dios que crea al ser vivo y que funda la armonía que reina en la naturaleza.

En el sistema de la armonía preestablecida encontramos elementos importantes que no encajan en esta interpretación de ese sistema. Leibniz advierte que la armonía preestablecida presupone la anterioridad de las esencias de las cosas respecto de la voluntad creadora de Dios así como la consistencia y autonomía de las sustancias, ya que, al acomodarlas unas a otras, Dios toma en consideración la perfección que hay en cada una de ellas (*T*, I, § 66; *M*, § 51). En el proceso de formación del sistema leibniziano, la dinámica ejerce, a través de la tesis de la espontaneidad de las sustancias, una clara influencia en la teoría de la armonía preestablecida. Leibniz llega a decir que la hipótesis de la concomitancia es una consecuencia de la noción que él tiene de la sustancia (*GP*, II, p. 68). Y eso explica que pueda hablarse de la finalidad inmanente de la armonía preestablecida, que es una finalidad ligada a la espontaneidad de las sustancias¹³. Coutard, sin embargo, hace retroceder todo esto a un segundo plano y sostiene que la armonía preestablecida comporta un orden incognoscible en sus fines últimos y en el que el devenir de los seres vivos está programado y determinado por Dios. El proceso por el que se desarrolla una sustancia orgánica no sería, en consecuencia, la expresión de su propia potencia, sino la realización del programa que Dios le ha asignado, correspondiendo también a Dios la determinación del fin hacia el que avanza el proceso. De ahí que a la potencia del ser vivo no le pueda ser reconocida otra función que la de desplegar el «ser completo» que preenvuelve todo lo que le va a pasar a ese ser vivo y que ha sido creado por Dios. Leibniz asocia a los conceptos de «ser completo» y «noción completa» las ideas de autonomía y espontaneidad. La sustancia como ser completo, dice Leibniz, está dotada de potencia activa y se basta para determinar en virtud de su naturaleza todo lo que ha de ocurrirle (*GP*, II, p. 71). A una sustancia nada puede sucederle que no le nazca de su propio fondo y que no sea una consecuencia de su ser (*DM*, § 14). Coutard reconoce que hay textos en los que Leibniz dice que todo tiende a un fin y que el Universo y las almas avanzan hacia mejor creciendo en perfección, pero piensa que la óptica creacionista lleva al filósofo de Hannover a afirmar la realidad de un ser completo, desde el comienzo, de las sustancias, cuya acción quedaría limitada a ser mero despliegue de lo preenvuelto en aquel ser completo, esto es, de lo creado por Dios¹⁴.

Ciertamente el creacionismo ocupa un lugar importante en el pensamiento de Leibniz. Pero parece incuestionable que también forman parte de este pensamiento elementos que propician muy claramente un giro hacia la inmanencia. Coutard tiende a enfatizar el papel de lo primero y a restar importancia a lo segundo, pero tal vez los dos puntos de vista coexisten

¹² J.-P. Coutard: o. c., pp. 311-319.

¹³ Ver M. Gueroult: *Leibniz. Dynamique et Métaphysique*, Aubier-Montaigne, Paris, 1967, p. 179.

¹⁴ J.-P. Coutard: o. c., pp. 499, 526-528.

dentro del sistema de Leibniz. Esto lo pone de relieve con enorme vigor la interpretación hegeliana de Leibniz. Hegel, en efecto, destaca como mérito de la *Monadología* que en ella sea concebido el cambio en las mónadas como un efecto de la actividad espontánea que procede de un principio inmanente a las mismas, pero denuncia al mismo tiempo que con la armonía preestablecida el protagonismo en la actividad pase a ser la prerrogativa de un principio trascendente. A juicio de Hegel, la filosofía leibniziana sería la contradicción desarrollada de la autosuficiencia de las mónadas —noción completa— y de la falta de autosuficiencia de las mismas —creación, armonía preestablecida—¹⁵.

En todo caso, lo expuesto anteriormente proporciona, creo, razones suficientes para pensar que la dinámica y el animismo leibnizianos sirven de fundamento a una concepción que reconoce al ser vivo estar en posesión de un poder y una fuerza que determinan, siguen y realizan un fin inmanente a ese ser. Las sustancias finitas, una vez creadas, actúan en el mundo como causas y como sujetos en posesión de su ser, de su acción y de sus fines. Ciertamente reciben su fuerza de Dios, pero la poseen como propia, lo que permite afirmar de ellas que son la causa de sus operaciones. A los seres vivos puede atribuírseles una verdadera espontaneidad porque, si bien no pueden darse a sí mismos el primer movimiento, sí pueden continuarlo por sí mismos. Leibniz dice que las sustancias creadas «perseveran» en la existencia y en el uso de la capacidad de actuar que una vez se les concedió (*De la naturaleza*, § 13). Al crear Dios a las sustancias orgánicas las dota de una potencia activa que debe serles reconocida como propia y que las capacita para actuar por sí mismas y para seguir sus propios fines. El mundo que resulta de la armonía preestablecida presupone la cantidad de perfección y de potencia de cada sustancia. Según el modo de ver de Leibniz, dice Belaval, la misma finalidad trascendente supone una finalidad inmanente ligada a la fuerza que hace de toda sustancia una causa. Si el mundo y las sustancias que hay en él no tuvieran un fin en sí no podrían ser un fin para Dios¹⁶.

Virtualidad, tendencia a la perfección y teleología inmanente. Apeticiones, tendencias, entelequias

La naturaleza de las mónadas o formas sustanciales consiste en la fuerza. Poseen las formas, por tanto, «algo de vital» y deben ser concebidas como algo análogo a las almas. La vida es actividad y lo que la define es, según Leibniz, la serie de sus percepciones y apeticiones. De las almas dice Leibniz que son principios de vida, que su actividad consiste en percibir y desear y que siguen sus propias leyes, las cuales «consisten en un cierto desarrollo de las percepciones según los bienes y los males» (*Sur le principe de vie*, p. 430). La dinámica y la visión animista de la naturaleza se unen en Leibniz a una concepción finalista porque este concibe a las fuerzas y a las formas como almas que se rigen por leyes propias (como el principio de finalidad), por leyes que conforman un reino de las causas finales.

Queda indicada de un modo muy claro la significación teleológica de la

¹⁵ *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, III, FCE, México, 1955, p. 347 y *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 194.

¹⁶ Y. Belaval: *Leibniz. Initiation a sa philosophie*, p. 256; *Leibniz critique de Descartes*, p. 425.

actividad de las almas en la concepción de la apetición como tendencia. Leibniz presenta la apetición como un conato de actuar que tiende a una nueva percepción, como la tendencia que lleva a la entelequia a pasar de una percepción a otra. En toda entelequia hay un principio interno de cambio que es la apetición y al que Leibniz concibe como tendencia. Y debe destacarse aquí que el paso de una percepción a otra, al que impulsa la tendencia, tiene un sentido progresivo: la apetición tiende a percepciones cada vez más claras y distintas. Y, cuanto más claramente percibe una mónada, más activa es y mayor es la potencia de que dispone. En este punto Leibniz sigue de cerca a Spinoza. Ahora bien, la apetición, según la entiende Leibniz, impulsa a un cambio hacia mejor porque las mónadas están constituidas como principios de cambio que se esfuerzan por realizar la perfección de su propio ser en un grado cada vez mayor. La aspiración a la perfección tiene un sentido teleológico. Nos hallamos ante una concepción que determina de modo decisivo el sentido de la ontología leibniziana. La tendencia al cambio hacia mejor, se expone en la *Monadología*, es esencial a la vida y constituye un principio interno que impulsa a la sustancia orgánica a realizar sus fines. Para las sustancias realizar la perfección equivale a avanzar hacia un fin interno. Leibniz concibe a la apetición como tendencia a pasar de una percepción a otra siguiendo un fin: una mayor claridad. Esto distingue a la apetición leibniziana del *conatus* spinozista, que excluye la finalidad. El autor de la *Monadología* afirma que las leyes de los apetitos son las de las causas finales y que la serie de las percepciones y las apeticiones sigue la lógica de la finalidad a la búsqueda de lo mejor. Valoro como sumamente esclarecedor el comentario que hace Bloch de este tema leibniziano cuando afirma que la tendencia a una mayor claridad no puede ser pensada al margen de la relación teleológica. En tanto inmanente a la mónada, la tendencia posee «su “hacia dónde” como un “¿con qué fin?”», y, aunque Leibniz quiera fundamentar su concepto de finalidad en una finalidad divina, ese concepto, precisa Bloch, se encuentra referido a una tendencia inmanente y a un fin interno a la mónada, siendo garantía de la perfectibilidad del mundo, esto es, de la representación cada vez más clara del universo en las mónadas¹⁷.

La noción de tendencia ocupa un lugar decisivo en el pensamiento de Leibniz. Incluso a las esencias en tanto posibles les atribuye Leibniz una tendencia a pasar a la existencia: una tendencia que tiene como medida la cantidad de realidad o grado de perfección de las esencias (*GP*, VII, p. 303). Pero es sobre todo de las sustancias realmente existentes de las que afirma Leibniz que la tendencia forma parte de su más íntima constitución. Leibniz piensa que es esencial a la sustancia finita la tendencia interna a la mutación. Y una tal tendencia es lo que encontramos en la misma fuerza. En las sustancias, la fuerza envuelve «un conato o tendencia a la acción de modo que la acción se sigue si algo no lo impide» (*EF*, p. 437). Esto es lo que quiere indicar Leibniz con el término «entelequia», que hace referencia a potencia activa, esfuerzo y actividad. La entelequia no es ser acabado o acto realizado como en Aristóteles, sino esfuerzo y tendencia; no es ni la simple potencia común o receptividad para la acción ni el ejercicio de la potencia, sino que es conato o tendencia a la acción, la cual se produce si nada lo

¹⁷ *El principio esperanza*, Aguilar, Madrid, 1977-1980, Vol. II, p. 443.

impide (GP, IV, p. 395); no es la potencia de los escolásticos, que necesita un impulso externo para pasar al acto, ni es un puro acto, sino algo intermedio entre la potencia y el acto, entre la facultad de actuar y la acción misma, y que implica un esfuerzo. La entelequia está constituida como una disposición. Contiene una inclinación a la acción. De ahí que, si nada lo impide, pase por sí misma a la acción sin necesidad de ser empujada desde fuera (La reforma, en EF, p. 457). La entelequia posee la espontaneidad de la fuerza. Y por eso le corresponde un fin interno. También el término entelequia tiene un significado teleológico. La entelequia es «fuerza de tender al futuro» (GP, IV, p. 399), a un futuro que es fin inmanente de la sustancia.

Presente preñado de futuro y ley de la serie

Los estados futuros de una sustancia se encuentran preenvueltos, como tendencia, en su estado presente, el cual está ordenado al futuro como a su fin. Leibniz dice de la fuerza momentánea (la fuerza operando en un instante) que tiende a pasar a otro momento, de modo que los momentos del movimiento se suceden unos a otros formando una serie en la que la fuerza expresa no solamente el estado presente, sino también los estados pasados y los futuros. En tanto se vincula a un estado, la fuerza constituye una tendencia que compendia el pasado y preenvuelve el futuro. De ahí la definición de fuerza derivativa que propone Leibniz: «es el mismo estado presente en cuanto tiende al siguiente o lo preenvuelve, de modo que todo presente está preñado de futuro» (GP, II, p. 262). Y también esta conocida concepción leibniziana del «presente preñado de futuro» tiene un claro significado finalista. Los estados futuros preenvueltos en el estado presente son fines de la sustancia. Un fin presupone un objetivo futuro a conseguir, e incluso el movimiento de un cuerpo es concebido por Leibniz como un proceso que tiene una dirección determinada: la indicada por los estados futuros. Belaval llega a afirmar que la tesis del presente preñado de futuro, de la predeterminación del futuro de las sustancias, es la condición de la finalidad inmanente. La dinámica leibniziana, expone Belaval, prueba que el efecto futuro se encuentra contenido en el estado actual y proporciona un poderoso argumento para la recuperación de la finalidad inmanente. En su comentario de Leibniz vincula este conocido intérprete del filósofo de Hannover la finalidad interna a las concepciones del tiempo (el presente compendia el pasado y está cargado de futuro) y de la noción completa (que preenvuelve y predetermina todos sus predicados), las cuales implican que toda criatura tiene una función que cumplir, un fin que conseguir¹⁸.

El presente preñado de futuro y la noción completa que preenvuelve todo lo que le va a ocurrir a una sustancia configuran un fondo de virtualidad que determina el fin interno al que se ordenan los momentos del proceso de desarrollo de la virtualidad. Nos topamos aquí con otro elemento que no encontramos en Spinoza. Al *conatus* spinozista no puede atribuírsele ni la finalidad ni la virtualidad que caracterizan a la tendencia leibniziana¹⁹. Según expone Leibniz, la tendencia, el apetito, ponen en marcha un proceso que, desarrollando lo preenvuelto en el principio virtual que es la noción

¹⁸ Leibniz, *Initiation a sa philosophie*, p. 259 y *Leibniz critique de Descartes*, p. 425.

¹⁹ Ver F. Duchesneau: *Les modèles du vivant de Descartes a Leibniz*, Vrin, Paris, 1998, p. 135.

completa de la sustancia, camina en dirección a un fin inmanente predeterminado por esa noción. Al reivindicar el significado teleológico del leibniziano «presente preñado de futuro», advierte E. Bloch sobre el interés de que se repare en la importancia que tienen en la reflexión de Leibniz sobre la finalidad las categorías de «proceso» y de posibilidad, entendida esta como disposición y como virtualidad que contiene la tendencia a la realización de un fin. Bloch reivindica para su ontología de la posibilidad y del proceso la teoría leibniziana de la tendencia y de la disposición teleológicamente orientadas al futuro y vinculadas a fuerza y a posibilidad. Para ilustrar la asociación en Leibniz del presente preñado de futuro a teleología y a virtualidad cita Bloch, en un apartado de *El principio esperanza* en el que habla de apetito de luz y que lleva por título «Leibniz y el mundo como proceso de clarificación», el siguiente texto de Leibniz: «como en los cuerpos elásticos, en los cuales, angostados (*eingengt*), alienta su mayor dimensión como aspiración, así también alienta en las mónadas su estado futuro»²⁰. Y es claro, creo, que una perspectiva especialmente significativa, en relación con lo que apunta Bloch sobre el apetito de luz y sobre el proceso de clarificación que se produce a partir de la virtualidad o aspiración en que consiste el presente preñado de futuro de las mónadas, es la que proporciona la teoría de las pequeñas percepciones, a las que Leibniz concibe como un fondo de disposiciones e inclinaciones que pone en marcha un proceso que tiene como meta la apercepción. Las pequeñas percepciones son tendencias —Belaval dice que el paso de la psicología animal de Descartes a la de Leibniz representa el paso de una psicología mecanicista a una psicología de las tendencias²¹— y conforman un ámbito de virtualidad que exige hacer extensiva al alma la concepción del «presente cargado de pasado y ansioso de futuro»²², y que permite considerar a lo inconsciente en posesión de una real aspiración a la conciencia.

El proceso de despliegue de lo preenvuelto en la virtualidad de la sustancia se produce en la forma de una serie de estados que se siguen unos de otros en el orden predeterminado por una ley que es la naturaleza de la sustancia. Leibniz dice que la sustancia consiste en una «tendencia reglada» de la que nacen los fenómenos de forma ordenada (*GP*, III, p. 58). A la significación teleológica de la tendencia se une aquí la organización del futuro y la determinación, por la ley, del orden de la secuencia de estados, propiciando todo ello la constitución de un proceso que avanza en la dirección de un fin. La serie de estados está ordenada a un fin determinado por una ley. Si se atiende a lo que Leibniz atribuye a la ley de serie, resulta claro que la organización del futuro está implicada, en forma de serie reglada de predicados, en la noción completa de la mónada. Según expone Belaval, la teoría de la noción completa es inseparable de una concepción de la finalidad interna: al considerar los predicados implicados en el sujeto, coloca el principio de la previsión dentro del sujeto y la razón del futuro no se reduce a un nexo de relaciones extrínsecas²³.

²⁰ *El principio esperanza*, II, p. 443.

²¹ *Leibniz critique de Descartes*, p. 417.

²² Leibniz: *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, Editora Nacional, Madrid, 1977, p. 47.

²³ *Leibniz critique de Descartes*, p. 414.

La vía de las causas finales en las ciencias de la vida

Con el término organismo introduce Leibniz un concepto nuevo, alternativo al cartesiano de animal-máquina. Para dar cuenta de lo que es un organismo es preciso, en efecto, por un lado, tomar en consideración al alma como principio de la unidad y de la actividad del mismo y, por otro, recurrir a la explicación por las causas finales. De ahí la legitimidad de seguir la vía de la teleología en el dominio de las ciencias de la vida. Ciertamente Leibniz sostiene con Descartes que todo sucede mecánicamente y que todo ha de ser explicado mecánicamente en la naturaleza (*CA*, p. 67). Nunca, dice Leibniz, debe acudir a las formas para dar cuenta de algo en el ámbito de los fenómenos particulares de la naturaleza, los cuales sólo han de ser explicados a partir de causas eficientes próximas y especiales (*DM*, § 10; *ED*, I, §§ 3, 13). Aunque la causa primera de toda actividad en un cuerpo orgánico sea el alma, y aunque la razón íntima del carácter orgánico de un cuerpo sea la forma sustancial, nada sucede en ese cuerpo que sea contrario a las leyes mecánicas, lo cual permite entender que, en principio, no sea necesario recurrir a un principio último (metafísico) para dar cuenta de los fenómenos particulares de los cuerpos. Introducir en la discusión a las almas, a las formas y a los fines a ellas asociados pertenece al orden de las consideraciones generales, con el que no puede ser confundido el estudio de los fenómenos orgánicos. En este es preciso atenerse al punto de vista mecanicista. Con todo, debe dejarse claramente establecido que una tal reivindicación del mecanicismo no está reñida en Leibniz con la afirmación de la necesidad de recurrir a la finalidad en las ciencias de la vida. Lo que sostiene Leibniz es que la explicación por la vía de las causas finales supone, completa u orienta la explicación por las causas eficientes.

En el *Discurso de Metafísica* expone Leibniz que es conveniente unir ambas vías en el estudio de los seres vivos debido a que, si bien todo acaece mecánicamente y debe ser explicado de forma mecánica en los organismos, no hemos llegado aún a explicarlo todo de esa forma, y ello, a veces, en situaciones en las que la vía de las causas finales permite descubrir más rápidamente ciertas verdades, por ejemplo, en el dominio de la anatomía (*DM*, § 22). Desde luego, para casos en los que a la ciencia no le es posible acceder directamente a las causas eficientes Leibniz recomienda hacer uso de la finalidad como de un principio heurístico que oriente la investigación. E incluso en la Física puede resultar necesario, piensa Leibniz, el recurso (como vía complementaria) a la explicación por las causas finales. Leibniz cree haber mostrado la utilidad de la teleología en el dominio de la óptica, la dióptica y la catóptrica, al deducir las leyes de la reflexión y de la refracción de la luz aplicando el principio que dice que el rayo de luz se propaga por la vía más fácil o más determinada (*DM*, §§ 21-22). Tal principio supone la realidad de una naturaleza ordenada a fines. El mecanicismo cartesiano excluye hacer uso de las causas finales no sólo en Física, sino también en el estudio de los seres vivos. Descartes piensa que, si es posible explicar mecánicamente las funciones del animal-máquina, no será necesario suponer la realidad de un alma en los animales ni acudir a la finalidad en la investigación que tiene por objeto la vida animal²⁴. Leibniz, por su parte,

²⁴ *Tratado del hombre*, p. 117.

crea que Descartes se equivoca incluso cuando excluye de la Física el recurso a la teleología, pero, sobre todo, cuando, al igual que Spinoza, excluye que las causas finales puedan aportar algo a la teoría de los seres vivos. Spinoza, como Leibniz, une en su sistema puntos de vista de la concepción mecanicista del mundo con otros que la trascienden como el animismo y la tesis de la espontaneidad de los cuerpos en sus movimientos. Pero a todo esto une Leibniz también la teleología, a la que Spinoza ve como el gran prejuicio del que es preciso alejar a la concepción de la naturaleza. En Spinoza el paso del mecanicismo al animismo no se acompaña de la recuperación de la teleología; en Leibniz, en cambio, forma parte del mismo programa por él propuesto reconciliar con la visión mecanicista de la nueva ciencia de la naturaleza no sólo el animismo universal de Spinoza, sino también la concepción teleológica del mundo de la filosofía antigua.

Lo que abre paso a la perspectiva de la complementariedad de una investigación biológica llevada por la vía de las causas eficientes con otra llevada a cabo por la vía de las causas finales es el supuesto de la relación de la visión mecanicista de la naturaleza con la metafísica de las formas y de los fines a ellas asociados. La búsqueda de las razones últimas del mecanicismo, confiesa Leibniz, lo obligaron a volver a la metafísica y lo recondujeron a las formas o sustancias simples (*GP*, III, p. 606). Las mismas leyes del movimiento, en efecto, precisa Leibniz, se fundan en principios metafísicos que derivan de las formas sustanciales (*DM*, § 18). Aunque las ciencias de la vida han de intentar explicar mecánicamente los fenómenos orgánicos, no puede dejar de tomarse en consideración que detrás del mecanismo y del movimiento de los cuerpos están las fuerzas primitivas o formas, así como que los fenómenos orgánicos son expresión de las formas o de la ley en que consiste la naturaleza de la sustancia. Y, dada la correspondencia que, según Leibniz, hay entre formas y fines, no resultará especialmente difícil entender que conciba la esfera de los fenómenos corpóreos, en la que imperan las causas eficientes, como la expresión de la esfera de las formas y de la teleología a ellas vinculada. Todo sucede mecánicamente en la naturaleza, pero el mecanismo supone como fundamento un dinamismo finalista.

Si nos atenemos a la explicación que de la unión del alma y el cuerpo da la teoría de la armonía preestablecida, ha de suponerse que existe una perfecta armonía entre la serie de las percepciones de la mónada, que nacen unas de otras siguiendo las leyes de las causas finales, y la serie de los movimientos del cuerpo, que derivan unos de otros siguiendo las leyes de las causas eficientes (*PNG*, § 3). Tal como la entiende Leibniz, la teoría de la correspondencia entre alma y cuerpo comporta que la serie de percepciones del alma es representación de la serie de cambios del cuerpo y que la serie del reino de las causas eficientes es un reflejo de la serie de estados del reino de las causas finales. Puede afirmarse, por ello, que el orden de la eficiencia mecánica refleja el orden de las relaciones finales o que los organismos expresan un orden teleológico inmanente. F. Duchesneau dice que los estados de los cuerpos realizan un plan funcional que traduce exigencias teleológicas de las entelequias²⁵.

Una aplicación especial de la correspondencia entre orden de la causalidad eficiente y orden de la finalidad es, en efecto, la que encontramos en la

²⁵ *Les modèles du vivant de Descartes a Leibniz*, pp. 343-344.

relación entre estructuras orgánicas y procesos funcionales en los cuerpos animados. Según expone Duchesneau, «la relación de eficiencia estructura-función debe poder convertirse en relación teleológica función-estructura»²⁶. El término «organismo» señala una precisa ordenación de partes que constituyen una estructura destinada a realizar una función, y, por eso, Leibniz se declara totalmente contrario a la opinión de quienes afirman que los hombres ven porque acontece que tienen ojos, sin que los ojos hayan sido hechos para ver (*DM*, § 19). De ahí que atribuya un papel heurístico al recurso a la finalidad en casos en que cabe sacar partido a la interpretación de características funcionales de los órganos animales y de otros fenómenos vitales (*TA*, p. 113). Leibniz admite la legitimidad del uso de las causas finales cuando la vía de las causas eficientes resulta demasiado difícil y es posible avanzar en la investigación analizando la relación estructura-función en los organismos o en las partes de los mismos. Esta finalidad que corresponde a la relación estructura-función pertenece al orden de la inmanencia y tiene detrás, como fundamento, el dinamismo finalista de la formafuerza. La finalidad de la que la ciencia hace un uso heurístico, y que sirve de guía principal de investigaciones y explicaciones científicas como las que Leibniz presenta en su *Tentamen anagogicum* o en su *Unicum opticae catoptricae et dioptricae principium*, es la finalidad inmanente²⁷.

Finalidad interna y perfección: la raíz inmanente de la moral

La concepción leibniziana de la fuerza como tendencia y la asociación de la misma a finalidad abren perspectivas de enorme interés para un tratamiento de la ética en clave ontológico-inmanente. Aunque comporta deliberación y elección y es un esfuerzo consciente hacia lo mejor, la moral echa raíces en la naturaleza humana en tanto esta se determina como fuerza y como tendencia, pudiendo afirmarse, en consecuencia, que existe, dentro del sistema de Leibniz, una estrecha relación de la ética con la antropología y con la ontología de la sustancia. L. Le Chevallier sostiene que la especulación de Leibniz sobre la fuerza tiene por objeto «asegurar una base sólida a la moral» y que la espontaneidad de la sustancia contiene el germen de la potencia que, ensanchándose en voluntad libre, engendra la vida moral²⁸. Pensada a partir de tales supuestos, la moral consistiría en el desarrollo de las potencialidades del ser del hombre. Merced a un tal desarrollo el hombre realiza su perfección. Para Leibniz, la idea de bien se identifica con la de perfección, que es entendida como acabamiento del ser mediante el desarrollo de sus disposiciones y facultades²⁹. Las virtudes, que resultan de la realización de virtualidades y fines internos a la naturaleza humana, aumentan la potencia de esta y convierten en realidad el ideal de perfección al que tienden las disposiciones e inclinaciones que constituyen al ser del hombre. Leibniz dice que las virtudes son virtudes porque sirven a la perfección del hombre (*T*, § 181).

El significado moral del desarrollo de potencialidades y disposiciones está asociado en la ética de la perfección de Leibniz al carácter moral de los

²⁶ O. c., p. 317.

²⁷ Ver M. Gueroult: *Leibniz. Dynamique et Métaphysique*, pp. 179-181.

²⁸ *La morale de Leibniz*, Vrin, Paris, 1933, pp. 9, 28, 32.

²⁹ L. Le Chevallier: *La morale de Leibniz*, p. 217.

finés a los que apuntan las disposiciones. Leibniz admite que el comportamiento moral es impulsado también desde la fuerza que opera en inclinaciones y disposiciones, a las que es inherente una tendencia a realizar el bien. Incluso en los instintos arraigan disposiciones para la virtud que suscitan un movimiento espontáneo hacia el bien, conduciendo al hombre a lo que la razón ordena e impulsándolo a realizar actos humanitarios (*NE*, I, capít. 2, §§ 2, 4, 9). Leibniz habla de principios prácticos innatos que derivan del instinto y son expresados por el entendimiento (*Ibid.*, § 3). Aunque apetitos, inclinaciones y disposiciones necesitan de la guía de la razón, que orienta el movimiento suscitado por estos, es preciso admitir que la razón y la voluntad se apoyan en ellos y que la vida moral tiene su origen en tendencias de todo el ser del hombre (también en el instinto y en las inclinaciones sensibles). La antropología que hay detrás de la ética leibniziana reconoce también a los instintos y a las inclinaciones sensibles la prerrogativa de tender al bien y de tener un fin moral. Ciertamente el espíritu regula y modera el impulso de apetitos e inclinaciones y tiene un papel decisivo en la determinación de los fines de la vida moral, pero estos dependen igualmente de las virtualidades y disposiciones contenidas en las pequeñas percepciones, en los instintos y en las inclinaciones propias de la naturaleza humana. Los fines de la voluntad no son algo del todo extraño a los fines de las tendencias arraigadas en el instinto y en la vida sensible. Y es que, en buena medida, lo que hace la razón en relación con la tendencia natural es aclararla, dirigirla, encauzarla. Por eso, en los fines de la voluntad que, guiada por la razón, persigue lo mejor, está contenida una parte de los fines de los instintos y las inclinaciones. La aportación del entendimiento y de la voluntad en lo que respecta a los fines de la moral no puede ser entendida como una ruptura con el ámbito de las tendencias, disposiciones e inclinaciones naturales³⁰.

La consideración de la función de dirección que sobre los impulsos e inclinaciones se atribuye al entendimiento y a la voluntad nos introduce de lleno en la espinosa teoría leibniziana de la libertad. Supone esta teoría que la voluntad elige entre disposiciones y motivos de las disposiciones. A pesar del protagonismo que concede Leibniz a entendimiento y voluntad, no los coloca en una esfera extraña a la de instintos y disposiciones. Entendimiento y voluntad encauzan el impulso de las inclinaciones, hacen una selección entre estas, promueven a unas frente a otras. En realidad, la misma elección de la voluntad resulta de la composición de razones del entendimiento y de motivos de todas las tendencias e inclinaciones. Que la libertad sea definida como «espontaneidad del inteligente» (*spontaneitas intelligentis*) implica que la voluntad es una tendencia acompañada de deliberación y que presupone el concurso de muchas otras tendencias de todo tipo (también sensibles) que influyen en la elección. La espontaneidad del inteligente comporta la elevación a un muy alto grado de la capacidad de conferir una dirección al proceso de realización de la sustancia. Moral y libertad corresponden a un singular estrato de la vida en el que actividad inmanente y finalidad inmanente alcanzan una de sus más altas expresiones dentro del mundo de los seres finitos.

Me he referido más arriba a la lectura de Leibniz por J-F. Coutard, el

³⁰ L. Le Chevallier: *La moral de Leibniz*, p. 81.

cual hace extensiva a la libertad humana su interpretación de la concepción leibniziana de la espontaneidad de los seres vivos. También de la espontaneidad de la sustancia racional dice Coutard que está predeterminada por Dios, que ha creado la noción completa de la misma y le ha impuesto la ley de la serie de sus acciones, de modo que los hombres sólo serían libres para cumplir lo que Dios ha programado en la noción completa de cada uno de ellos. En esta noción completa, que comporta predeterminación y excluye una verdadera libertad, está programado el futuro de todo individuo humano, que se ve limitado a seguir una finalidad que depende exclusivamente de Dios. La denominada por Leibniz voluntad libre del hombre no tendría, en consecuencia, más poder que el de determinarse según fines que han sido establecidos de antemano, siguiendo así la inclinación que le ha sido dada desde el comienzo³¹.

También la interpretación que hace Coutard de la teoría leibniziana de la libertad tiene en contra elementos importantes del pensamiento del autor de la *Teodicea*, los cuales avalan la atribución de una causalidad y una finalidad inmanentes a los seres denominados libres. La concepción leibniziana de la libertad permite entender el despliegue de lo preenvuelto en la virtualidad del ser completo de las sustancias racionales como el resultado de la actividad de estas, de una actividad en la que corresponde un decisivo protagonismo a la inteligencia y a la voluntad y que persigue, por tanto, un objetivo que es un bien. Leibniz afirma una y otra vez que la libertad comprende espontaneidad y elección y que el principio de razón suficiente exige pensar que elegimos de acuerdo con lo que somos: nuestra naturaleza, nuestras inclinaciones y tendencias. Que lo bueno nos parezca mejor y lo elijamos depende de la perfección de nuestra naturaleza, de la potencia de nuestras inclinaciones y disposiciones. La determinación implicada en una acción libre deriva, en realidad, de una inclinación hacia lo que parece mejor, a la que es posible resistirse. En la naturaleza de una persona están contenidas disposiciones que inclinan sin necesitar, y esa persona elige aquello hacia lo que la inclinación es mayor: lo que aparece como mejor, que es un fin. También las acciones de los seres libres proceden de inclinaciones y nacen unas de otras formando series, pero se siguen unas de otras según leyes de los apetitos o de las causas finales y, por tanto, tienen como razón suficiente un fin. La inclinación hacia lo mejor está orientada a un fin, a un fin inmanente, ya que las mismas disposiciones son fines: unen a la tendencia los motivos y los fines. Me hago eco aquí de textos de Leibniz como el que equipara los motivos a inclinaciones y disposiciones del espíritu para actuar (*Quinta carta a Clarke*, § 15) o como el que habla de una infinidad de ligeras inclinaciones y disposiciones del alma que entran en la causa final (*M*, § 36). Estos textos constituyen un claro argumento a favor de la interpretación que defiende la consistencia de una teoría leibniziana de la teleología inmanente.

La vinculación de los ideales morales a los fines de la voluntad y de todas las tendencias naturales, esto es, a un principio de actividad y a una finalidad inmanentes, permite a Leibniz asumir elementos de una concepción naturalista e inmanentista de la ética. L. Le Chevallier dice que Leibniz busca el origen del orden moral en la finalidad de la naturaleza y de la

³¹ O. c., pp. 280-281, 528-529.

vida. Del conocimiento de los fines de la vida, afirma este estudioso de la moral leibniziana, nacen la voluntad de lo mejor y el esfuerzo por alcanzarlos, el cual constituye el principio de la vida moral³². En una tal concepción de la ética es donde tiene cabida la tesis de Leibniz que establece la ordenación teleológica del mundo de la naturaleza al mundo moral de la gracia. La teoría de la armonía preestablecida comporta que todo en la naturaleza conspira a favor de la realidad de un orden moral y que las cosas conducen a la realización de los fines de este orden moral por las vías mismas de la naturaleza (*GP*, II, pp. 125, 127; *M*, § 88; *PNG*, § 15). Si seguimos la lectura que hace E. Bloch de esta importante concepción leibniziana, puede afirmarse que el concepto de finalidad en Leibniz «se encuentra referido a una tendencia inmanente, entendida como una relación teleológica entre el mundo natural y el mundo moral»³³.

Datos como los indicados autorizan, siempre dentro de los límites compatibles con el peso que el supuesto de una fundamentación teológica de la ética tiene en el pensamiento leibniziano, a sostener que es posible encontrar en los textos del autor de la *Monadología* elementos para la elaboración de una ética en conexión con la antropología y la ontología y en sintonía con lo que define al moderno giro hacia la inmanencia. A este respecto se ha dicho con razón que Leibniz hace aportaciones que pasan a formar parte del proceso de secularización de la cultura europea y que en su pensamiento la moral puede aparecer a la vez como cumplimiento de un mandato divino y como realización de las posibilidades de lo humano³⁴. Aunque no comparte del todo el punto de vista de Grocio, sí está de acuerdo con él y con M. Bayle en que los preceptos de la ley natural suponen la bondad de lo que es mandado y en que el hombre debe ponerlos en práctica incluso en el supuesto de que Dios no hubiera ordenado nada en relación con lo que se señala en ellos como deber (*T*, § 183). Leibniz admite que algunas obligaciones tienen su origen en la naturaleza de las cosas y en la preocupación del hombre por la salvación y la felicidad propias. Por ello admite la posibilidad de un comportamiento moral originado no por el miedo o por la esperanza en Dios, no por el mandato de un superior, sino por una propensión al bien interna al ser del hombre. Leibniz confiesa estar de acuerdo con Aristóteles y con los estoicos cuando sostienen que el bien moral posee un valor intrínseco independiente de la consideración de una vida futura (*NE*, III, capít. 21, §§ 55, 70) y defiende contra Pufendorf que hay obligaciones que alcanzan al ateo y que este puede conocer.

La idea de una ética en consonancia con la ontología, con la Filosofía de la Naturaleza y con la antropología, y abierta a la posibilidad de una significación moral de la sensibilidad, pone de manifiesto contribuciones del filósofo de Hannover que evitan algunas de las dificultades a las que conducen los dualismos kantianos (ser/deber ser, naturaleza/libertad, sensibilidad/razón) y que prolongan de forma profundamente original e innovadora la línea de pensamiento impulsada por Spinoza. Son varios, según hemos visto, los puntos de coincidencia que existen entre el pensamiento de Leibniz y el de Spinoza: concepción naturalista y animista del universo, énfasis

³² *La morale de Leibniz*, p. 35.

³³ *El principio esperanza*, II, p. 443.

³⁴ J. Salas: «Prólogo» a: Leibniz, *Escritos de filosofía jurídica y política*, Ed. Nacional, Madrid, 1984, p. 60.

en el papel de la espontaneidad, de la potencia, del *conatus*. También encontramos en los textos de Leibniz ecos de la conocida concepción spinozista que sitúa en el conato el fundamento de la virtud (Et., IV, Prop.22, Corolario). Evidentemente debe agregarse que no es menos decisivo lo que separa a la concepción leibniziana del *conatus* de la spinozista. En Leibniz el *conatus* es fuerza unida a tendencia y ordenada a un fin, es virtualidad que preenvuelve sus estados futuros, y se une en los seres vivos dotados de razón a una libertad que comprende deliberación y elección. Con ninguno de estos tres elementos es compatible el conato spinoziano. La repercusión que tiene en la teoría de la moral el concepto leibniziano de fuerza en cuanto comporta virtualidad, tendencia, finalidad y elección, merece una atención especial, pero ocuparse de ella queda fuera del objetivo de este trabajo.

* * *

Antonio Pérez Quintana
San Francisco Javier, 51 - 4º Izq.
38002 Santa Cruz de Tenerife
antperez@ull.es