

# LA INFLUENCIA DE SUÁREZ EN LA METAFÍSICA DE LEIBNIZ

## SUÁREZ'S INFLUENCE ON LEIBNIZ'S METAPHYSICS

Miguel ESCRIBANO CABEZA\*  
*Universidad de Valencia*  
Juan-Antonio NICOLÁS\*\*  
*Universidad de Granada*

RESUMEN: Se plantea el problema de la influencia de Suárez en la concepción de la individualidad por Leibniz. Para ello se analiza principalmente la *Disputatio Metaphysica de principio individui* de Leibniz. Se diferencian tres posturas: tomista, scotista y suareziana. Se confronta la idea de 'forma' de Leibniz con la de Aristóteles y la idea de 'forma sustancial' con la escolástica y Suárez. La comparación de Leibniz con Suárez se centra en la noción clave de "forma sustancial" y se analizan sus diversos significados. Se formula la coincidencia de ambos autores en torno a la tesis de que la individuación tiene lugar en virtud de la "entidad total". Finalmente se analiza el significado exacto de esta expresión y se señalan las diferencias entre ambos autores, especialmente las que se producen en la evolución final de Leibniz. Ahí se introduce la concepción de la forma sustancial como principio vital que cohesionan los cuerpos.

---

\* Profesor Ayudante Doctor. Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación, Avda. Blasco Ibañez, 30, 46010 Valencia. Correo electrónico: miguel.escribano@uv.es

\*\* Catedrático de Filosofía. Depto. Filosofía II, edif. Psicología, Campus de Cartuja s/n-18071 Granada. Correo electrónico: jnicolas@ugr.es Texto elaborado en el marco del proyecto "Leibniz: Obras filosóficas y científicas" (PGC2018.094692.B.I00) y del proyecto PID2019-104576GB-I00, ambos financiados por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades del Gobierno de España.

PALABRAS CLAVE: Individuo, forma, forma sustancial, principio de individuación, entidad total, nominalismo.

ABSTRACT: The problem arises from Suárez's influence on Leibniz's conception of individuality. For this purpose, Leibniz's *Disputatio Metaphysica de principio individui* is mainly analyzed. There are three different positions: Thomist, Scotist, and Suarez. Leibniz's idea of "form" is confronted with that of Aristotle and the idea of "substantial form" with scholasticism and Suárez. Leibniz's comparison with Suárez focuses on the key notion of "substantial form" and its various meanings are analyzed. The agreement of both authors has formulated around the thesis that individuation takes place by virtue of the "total entity". Finally, the exact meaning of this expression is analyzed and the differences between the two authors are pointed out, especially those that occur in Leibniz's final evolution. There the conception of the substantial form is introduced as a vital principle that unites bodies.

KEYWORDS: Individual, Form, Substantial Form, Principle of Individuation, Total Entity, Nominalism.

## 1. Leibniz lector de Suárez

Antes de afrontar la cuestión de la posible influencia de Suárez en el pensamiento metafísico de Leibniz, es obligado responder a si Leibniz leyó de hecho al pensador español y/o si Leibniz recibió su pensamiento desde alguna fuente indirecta. Lo que podemos afirmar a día de hoy en función del avance de los proyectos que engloba la publicación de las obras completas de Leibniz (publicación de los originales, catalogación de las diversas bibliotecas que Leibniz consultaba, análisis de fuentes...) es lo siguiente:

(a) Con relación a las *Disputaciones metafísicas* sabemos que Leibniz no tenía ejemplar alguno de esta obra en su biblioteca personal de Hannover (Robinet 1981), aunque sí encontramos una edición en la biblioteca de Wolfenbüttel. Sin embargo, no se trata de un ejemplar de uso personal, sino que se trata de una obra más de las que fue acumulando bajo el plan que elaboró con el objeto de crear una biblioteca ideal (Pelletier 2009).

Lo que sí encontramos en su biblioteca personal de Hannover es un extenso comentario que Revius dedica a la obra magna de Suárez de título *Suarez repugnatus, sive syllabus Disputationum metaphysicarum*<sup>1</sup>. Sabemos que Leibniz leyó esta obra por las numerosas anotaciones que escribió en ella (Robinet 1981).

Otras fuentes indirectas del pensamiento metafísico de Suárez que Leibniz leyó son: (a) el *Tractatus de natura substantia energetica* (1672) de Francis Glisson, donde el médico inglés toma la metafísica suareziana como base de renovación de la filosofía natural; (b) los comentarios que a la obra de Suárez dedica H. Fabri en su obra *Philosophiae Tomus Primus* (1646, en concreto en: lib. IV, De methodo metaphysicae).

(b) En relación con otras obras de Suárez. Leibniz tenía en su biblioteca personal ejemplares de los tres tomos que componen la obra de Suárez *De virtute et statu Religionis*. Además, sobre esta temática, encontramos también un comentario de Marco Antonio de Dominis<sup>2</sup>.

Es importante señalar que esta lista no incluye ni las obras fuente que Leibniz trabajó en su juventud (antes de viajar a Hannover en 1676), ni aquellas que consultaba en los destinos de sus numerosos viajes. Dado que, según nuestra opinión, es durante su juventud cuando Leibniz recibe un mayor impacto del pensamiento suareziano, el primer dato es relevante.

## 2. Referencias a Suárez en la obra de Leibniz

En las diversas ediciones de los originales de Leibniz encontramos 38 referencias directas a Suárez. Algunas de ellas no son de textos escritos por Leibniz sino de corresponsales o de fragmentos de otros autores que Leibniz comenta. Esto nos da también información sobre las fuentes desde las que Leibniz recibió el pensamiento de Suárez, por lo que nos permite completar la información del apartado anterior.

---

<sup>1</sup> Leyden, Heger 1644, 1128 págs.

<sup>2</sup> Marco Antonio de Dominis, *De Republica Ecclesiastica Pars Secunda / Auctore Marco Antonio de Dominis Archiepiscopo Spalatensi, Continens Libros Quintum, Et Sextum: Cum Appendicibus In Sexto Capite Quinti Libri. In quibus Appendicibus Refellitur opus imperfectum D. Cardinalis Perronii, in ea Parte, in qua agitur De sanctissima Eucharistia, Francofurti Ad Moenum: Rulandii, 1620.*

Destacan a este respecto:

(a) Los comentarios que hace Leibniz a mediados de los 80 a la *Logica de notionibus* de Jungius (entre otras cosas tratan del tópic de los conceptos objetivos, esto es, de lo que es captado por nuestro entendimiento, tema recurrente en la teoría del conocimiento de la escolástica, y de especial relevancia en Suárez)<sup>3</sup>.

(b) Los comentarios de la misma época al *Manuductio* (1666) de Vincent Baron, donde se trata la controversia teológica entre probabilistas y canonistas, el problema de la libertad humana y el tema de la gracia de Dios (AA VI 4C, 2602, 2604, 2605, 2607, 2609, 2620, 2621, 2623).

Sobre temas metafísicos destacan por encima de las demás dos conjuntos de referencias:

(a) Las que el joven Leibniz dedica a las *Disputaciones Metafísicas* en su obra sobre el principio de individuación y en sus comentarios al *Compendium Metaphysicae* de Daniel Stahl (3 referencias) (AA VI 1, 12, 16 (OFC 2, pp. 6, 13) y AA VI, 1, 36).

(b) Las que encontramos en su correspondencia con el jesuita Bartolomé Des Bosses (5 referencias) (GP II, 320, 345, 417, 468, 509 /OFC 14, 194, 229, 334, 398, 452).

Sobre las primeras y la problemática del principio de individuación trataremos más adelante de forma extensa. La correspondencia con Des Bosses es de especial interés porque Des Bosses es un gran conocedor del pensamiento de Suárez y de la filosofía escolástica en general, así como de la filosofía de sus contemporáneos. Para Des Bosses, el problema que Leibniz intenta solucionar con su idea del vínculo sustancial (que es dar una realidad a los cuerpos intermedia entre la sustancia y los meros fenómenos) estaba bien tratado desde la teoría de los modos sustanciales, defendida por Suárez (OFC 14, XXIX-XXX).

---

<sup>3</sup> AA VI, 4B, pp. 1087, 1211, 1238, 1240. De las referencias directas encontramos todavía alguna más relativa al tópic de la lógica de las nociones en la obra que Leibniz dedica a Mario Nizolio (*Marii Nizolii de veris principiis* 1670), donde alaba el ingenio de Suárez cuando hace algunas distinciones entre conceptos (AA VI, 2, 418; Frayle 1993, 53-54).

Sobre el resto de referencias. Encontramos un grupo de 3 alusiones en la *Teodicea* y textos afines a ella donde Leibniz habla de la concepción suareziana de los ángeles (GP VI, 300 (OFC 10, 307) y Dutens I, pp. 220, 407). También encontramos alguna referencia a la teoría de la ciencia media y más de una alabanza al pensamiento de Suárez en el contexto de la metafísica escolástica; de ésta dice Leibniz que consta en su mayoría de proposiciones frívolas y no enseñan más que palabras y nociones vagas, a excepción de los escolásticos más profundos, entre los que está Suárez<sup>4</sup>.

### 3. Bibliografía secundaria sobre Leibniz y Suárez

Merece la pena mencionar brevemente cuáles son los tópicos más recurrentes que encontramos en los trabajos dedicados a estudiar la relación entre ambos autores. Una primera cosa que conviene recordar es que el tema de Suárez y la modernidad o los modernos ha sido muy trabajado y continúa siendo un terreno de creciente interés. Sin embargo, en el caso concreto de Leibniz estos trabajos no llegan a la veintena, por lo que se trata de un tema que está por explorar en profundidad. Sobre todo si notamos, como es el caso, que entre estos trabajos pocos han sido realizados por reconocidos especialistas leibnizianos. Hay algunas excepciones, como el estudio pionero de A. Robinet (1981), que ha quedado algo desactualizado debido al avance de edición de la Academia y los medios de búsqueda de los que disponemos<sup>5</sup>, los numerosos pasajes que le dedica A. Cardoso en su obra sobre la mediación en Leibniz (Cardoso 2005), el artículo de G. Gaiada sobre el tema del voluntarismo (Gaiada 2016) y el de S. di Bella sobre el problema de la individuación (Di Bella 2010).

Precisamente el tema del individuo y la individuación es el que más han trabajado los intérpretes, casi la mitad de los títulos que hemos encontrado. Otros temas son: la teoría de las distinciones; razón y causalidad; el papel de los

---

<sup>4</sup> GP V, 412; Echeverría Nuevos Ensayos 1992, 515. Lo interesante de esta cita es que Leibniz nos aporta el nombre de otra de sus fuentes del pensamiento de Suárez: se trata del holandés Hugo Grocio (o Grotius). Resulta interesante que Leibniz reconozca la fuerte huella de Suárez en Grocio, pues Grocio apenas cita 4 veces al español, al que sin embargo debe su teoría del derecho de gentes y del derecho natural, así como del derecho internacional (aunque en este campo concreto parece que se apoya más en F. Vitoria); Grocio conocía muy a fondo el *De legibus* de Suárez (Miller 2014).

<sup>5</sup> Robinet 1981. Ver Escribano 2013, 235 nota 153.

transcendentales en Suárez, Leibniz y Kant; las verdades eternas y Dios; Dios y la causalidad natural; y la ontología modal.

#### **4. Leibniz, Suárez y la reforma de la filosofía. El programa leibniziano de juventud y sus fuentes**

Como hemos adelantado, Leibniz se nutre del pensamiento suarezano en relación al problema de la individuación y a su idea de individuo. Esta cuestión es clave en la metafísica del filósofo de Hannover.

Antes de enfrentarse con la mecánica cartesiana y los problemas que planteaba a la física de su tiempo, Leibniz afrontó una de las cuestiones centrales de la filosofía escolástica, la del principio de individuación. Es importante atender a este trabajo para poder comprender las primeras críticas que Leibniz hará al mecanicismo, así como la recuperación de la noción de forma, que se convertirá en el pilar de su proyecto de creación de una nueva física.

En mayo de 1663, finalizando sus estudios en Leipzig, Leibniz con apenas 17 años escribe una breve disertación sobre el principio de individuación antes de viajar a Jena. ¿Cuáles son las fuentes de este trabajo? En la época comprendida entre 1661 y 1666, el joven Leibniz se dedica al estudio de la tradición aristotélico-escolástica de la mano de sus maestros J. Thomasius y A. Scherzer. Además de Aristóteles, es muy probable que Leibniz trabajara directa o indirectamente el pensamiento de Tomás de Aquino, Suárez, Fonseca y Zabarella, entre otros. Entre sus contemporáneos, Leibniz no cita en su disertación a ninguno de los “principales” filósofos modernos, y sólo encontramos referencias al nominalista Fulgencio Schauthet, a Scherzer y a Daniel Stahl, profesor de filosofía en Jena, donde Leibniz pasaría el verano de 1663. Analicemos estas referencias.

J. Thomasius fue seguramente el maestro que más influyó en la formación del joven Leibniz. Fue quien le introdujo en el problema de la reforma de la filosofía, al que dedicará el joven Leibniz todos sus esfuerzos. Este movimiento de reforma se extendió entre los académicos alemanes a mediados del siglo XVII y su propósito era mediar entre el pensamiento antiguo y el moderno, personificados principalmente en Aristóteles y Descartes. Uno de sus objetivos era dotar de una mayor sistematicidad al pensamiento moderno. En este contexto de la reforma de la filosofía, Leibniz se separó de la estrategia que defendía Thomasius (Cardoso

2005, cap. 3 y 2013; Mercer 1993 y 2004). Por un lado, frente a la apuesta de Thomasius por recuperar al verdadero Aristóteles, Leibniz pretende introducir las tesis mecanicistas en las bases de la física aristotélica. Por otro lado, Leibniz, al seguir al menos en parte la concepción suareziana de la metafísica, también se está enfrentando a la opinión de Thomasius, quien rechaza el ontologismo del español y apuesta por hacer de la metafísica una ciencia teológica, más en consonancia con determinada interpretación del pensamiento aristotélico (León Florido 2011, 40). Esta última discrepancia la encontramos en las notas que Leibniz escribe en esa misma época a la obra de D. Stahl *Compendium Metaphysicae*, autor que defiende una posición afín a Thomasius con relación al valor y contenido de la metafísica. Frente a ambos, Leibniz apuesta por la convergencia de la metafísica con la física, al modo como Hobbes ha hecho en su *De corpore*. Es probable que Leibniz viera en Suárez una herramienta útil para llevar a cabo su programa de reforma de la filosofía. Si no directamente, la influencia de Suárez en este punto pudo darse a través de “reformadores” que siguieron la misma línea que Leibniz, por ejemplo, Johann Clauberg, muy influido por el pensamiento suareziano<sup>6</sup>.

A pesar de que el joven Leibniz no cita directamente en su disertación sobre el principio del individuo a los “filósofos modernos”, sin embargo, como acabamos de ver, ya estaba influido por su espíritu. En este sentido, en el comentario a la obra de Stahl y en alguna de las cartas a Thomasius de esa época Leibniz hace múltiples referencias a Hobbes, Gassendi y Fabri. En el caso de Descartes, Leibniz no trabajará directamente y en profundidad su obra hasta su estancia en París (1672-1676).

Por tanto, a la hora de comprender cómo Leibniz afronta el problema del individuo y la individuación es importante tener en cuenta estas dos fuentes: la metafísica suareziana y la nueva filosofía/ciencia moderna. A partir de este contexto cobra sentido el acercamiento de Leibniz a algunos aspectos del pensamiento de Suárez.

---

<sup>6</sup> Spruit 1999 y Prieto López 2013. El mismo Thomasius recomienda a Leibniz en este sentido la lectura de Clauberg (AA II, 1, 13-14). El caso de Clauberg es interesante, pues su ocasionalismo, influido por algunas ideas de Suárez, puede verse como un antecedente de la idea leibniziana de la armonía preestablecida.

## 5. La posición tomista y escotista frente al problema de la individuación y las discrepancias de Leibniz

En su *Disputatio Metaphysica de Principio Individui* (1663)<sup>7</sup> el joven Leibniz señala las principales corrientes y autores que trataron el problema de la individuación, y argumenta de modo silogístico contra las principales tesis contrarias a la que él mismo defenderá. Las posiciones respecto a este problema se han dividido en tres corrientes, siguiendo la cuestión de los universales: la posición aristotélico-tomista, la posición escotista y la posición suareziana (aunque esta última también se interpreta como una reconciliación de las dos primeras con la nominalista). Veamos brevemente las dos primeras corrientes y la crítica que hace el joven Leibniz de ellas (Silvana 2015, 92-97; Cardoso 2005, 33-70).

(a) *La posición aristotélico-tomista*. Para Aristóteles la sustancia corpórea o individual se concibe a partir de dos principios: la forma, que es principio de especificación y actualización, y la materia, que es principio de individuación en el ámbito de las cosas sensibles y receptáculo potencial, en tanto es un *esto* en potencia (por ello, por no ser algo determinado, no puede ser *ousía*)<sup>8</sup>. Tomás de Aquino sigue la posición aristotélica, pero añade una nota a la materia, la cantidad (*materia signata quantitate*): la materia que es principio de individuación no es la materia indeterminada de Aristóteles, sino la materia considerada bajo ciertas dimensiones, que inhieren en el individuo a través de la especificación que lleva a cabo la forma. De este modo, la esencia de las sustancias corpóreas es el compuesto de forma y materia, siendo la materia determinada por la cantidad su principio de individuación. Por decirlo de este modo, Tomás de Aquino trabaja sobre la definición de la materia para hacerla más receptiva a la forma en el marco del problema de la individuación.

El esencialismo tomista o escolástico no significa dar una inteligibilidad de la cosa desde algo separado y trascendente, extrínseco a su aparición fenomenal, como a veces se ha interpretado; consiste por el contrario en defender que no

---

<sup>7</sup> Un análisis del principio de individuación en Suárez y Leibniz restringido exclusivamente a la época de la *Disputatio metaphysica de principio individui* puede verse en Courtine (1983). J.F. Courtine sostiene que el “episodio nominalista de 1663” no es suficiente para probar la influencia de Suárez en Leibniz. Se requeriría un estudio detallado del desarrollo posterior del pensamiento leibniziano.

<sup>8</sup> Aunque algunos textos nos permiten hacer otra interpretación y ver a la causa formal como principio de individuación.

existe resto extrínseco a la cosa irreductible a su esencia: la inteligibilidad de una cosa reside en la consideración global y unitaria de su realidad (esta exigencia radical de inteligibilidad de las cosas aparecerá en el principio de razón leibniziano (Nicolás 2016)). Lo que Leibniz va a criticar de este esencialismo tomista es que la esencia del ente sea algo extrínseco a su actualidad. Leibniz, veremos, apostará por la continuidad entre la potencia y el acto (en la línea, por ejemplo, en la que Teodorico de Freiberg se posicionó frente a Tomás de Aquino). Como se verá más adelante, Leibniz cuestiona las dualidades potencia-acto y materia forma. Para Leibniz la mónada individual no es originariamente en su estructura metafísica una forma potencialmente actualizable en conexión con una materia prima; no se trata de dos principios originariamente separados y que pueden “sintetizarse” o no; no es una mera posibilidad que puede o no ser actualizada. La mónada es un punto de partida compacto, intrínsecamente unitario, por eso dice Leibniz que “la materia y la forma de un ente individual... no son realmente diferentes”<sup>9</sup>. La mónada es ya en su origen acción efectiva, fuerza primitiva activa, actividad originaria, es *vis viva*.

(b) *La posición escotista*. Duns Scoto da un paso más en este camino bajo la idea de que el ser individual y concreto ha de tener una entidad propia y positiva distinta de la forma, para la cual, la materia no puede ser algo indeterminado, una nada, pues resultaría absurdo pensar el ser individual y concreto como un compuesto de forma y nada. Para ello continúa por la vía de la delimitación de la materia. La materia es potencia objetiva y subjetiva. La potencia objetiva es la potencialidad inherente a la entidad en lo que respecta a sus actos intrínsecos y propios, incluye su existencia tanto en sus determinaciones sustanciales como accidentales. La materia tiene una realidad propia y positiva fuera del intelecto y de su causa en virtud de la cual puede recibir las formas sustanciales. Sin embargo, para Scoto, la materia no puede ser ella misma su principio de individuación en tanto existente. ¿Qué es aquello que diferencia las sustancias materiales en individuos? Frente a Tomás de Aquino, Scoto afirma que la individuación no reside ni en la materia ni en la cantidad. Por un lado, el orden de la individualidad no se da en el de la *quididad* del ente, esto es, en el género y la especie, que es principio de especificación (por ejemplo, animal racional). ¿Qué es lo que permite a la *quididad* ser un esto concreto? Scoto rechaza varios caminos

---

<sup>9</sup> AA VI,1,13; OFC 2,8. A partir de aquí puede reconstruirse los fundamentos del pensamiento leibniziano como una “metafísica de la individualidad sistémica” uno de cuyos ejes vertebradores es justamente el carácter y función de la noción de individuo en sus múltiples aspectos. Ver Nicolás 2012.

como el de la negación o la individuación por la existencia o por la cantidad hasta llegar a la idea de la *hecceidad* como última realidad del ente. Scotus postula que entre la unidad real de lo singular y de lo universal existe una unidad menor que la numérica que debe ser el elemento positivo e intrínseco en el que reside la individualidad de la sustancia material, la última actualidad de la forma, de la materia y del compuesto. Como explica E. Gilson (2007, 459; citado en: Silvana 2015, 97), no se trata de una individualización por la *quiddidad* o por la forma, sino una individuación de la *quiddidad* o de la forma.

Leibniz se queja de que esta estrategia de Scotus nos lleva a introducir innecesariamente demasiadas distinciones. Hay que notar que para Scotus el individuo singular se compone de al menos 6 entidades (Sondag 2005, 57-58): la materia universal y la materia particular, la forma universal y la forma individuada, el compuesto universal y el compuesto individuado, y que su *hecceidad* no se conoce directamente si no por mediación de conceptos abstractos.

Leibniz no acepta la introducción que hace Scotus de un elemento extrínseco sobre el que recae la mediación entre la esencia universal y el individuo singular, o de otro modo, de un nivel de articulación entre la potencia y el acto, algo muy alejado del programa que el joven Leibniz presenta en este texto cuyo objetivo es establecer una relación interna entre ambos *per modum identitatis*. Así concluye Leibniz: «Es inexplicable de qué modo los accidentes individuales surgen de la *hecceidad*, mientras que en nuestra opinión estos se explican fácilmente, puesto que hay disposiciones de la materia hacia la forma, pero ninguna de la especie a la *hecceidad*» (AA VI, 1, 18; OFC 2, 16).

Pese ello, como muestra A. Cardoso, el programa leibniziano tiene bastante en común con el escotista: tanto en lo que respecta al valor que confieren al individuo en su metafísica (dentro de su coherencia propia, la filosofía escotista de la individuación reconoce la singularidad del individuo y de su naturaleza), como por la introducción del principio de individuación en el orden de la esencia frente al sentido genérico que ésta tiene en la tradición medieval (cabría incluso preguntarse si la idea escotista de *hecceidad* no está en realidad tan lejos de la idea de individuo que propone Leibniz: una entidad que se diferencia positiva e intrínsecamente por sí misma)<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> Cardoso 2005, 56-64. Cardoso sigue la interpretación de Scotus que hacen G. Sondag, Introducción (2005) y O. Boulnois (1991). Señala Cardoso que la posición del joven Leibniz

## 6. Suárez y Leibniz sobre el individuo y la individuación: la *Disputatio* y la idea de entidad total

Suárez continúa la posición de Scoto en relación a la materia: la materia no es potencia pura o abstracta, sino real, se individualiza por sí misma, no por la cantidad ni por la forma, ni tampoco en orden a la forma. Posee el acto entitativo de su propia existencia y, por ello, tiene cierta independencia de la forma, aunque en la sustancia compuesta su entidad cumple la función de potencia receptiva de la forma sustancial. Suárez, frente a Scoto, rescata en este punto la postura aristotélica: el individuo se individúa por toda su entidad, esto es, por la unión de la materia y la forma. No es necesario introducir un paso más en la actualización: la materia y la forma, principios intrínsecos que hacen la entidad total de la sustancia compuesta, son también principios intrínsecos de su unidad e individuación (Cardoso 2005, 33-70 y Gómez Arboleya 1943, 186-192).

Siguiendo esta idea, los individuos concretos han de distinguirse entonces por su entidad total. ¿Cómo ocurre esto? En relación con los accidentes, Suárez distingue dos modos de hablar de la individuación: uno *a priori* y metafísico que recoge el fundamento de la individuación, la constitución de la cosa según sí misma (el accidente tiene en la propia entidad su individuación y distinción numérica); otro *a posteriori* y físico, en orden a la producción, que expresa su manifestación y su conocimiento sensible (en este sentido, los accidentes reciben su individuación del sujeto en tanto hace la distinción) (Gómez Arboleya 1943, 189). Esta manera de concebir la individuación le introduce a Suárez de lleno en la modernidad, que sólo añadirá los criterios de la nueva ciencia como orden de convergencia entre lo físico y lo metafísico, y el sujeto como el escenario privilegiado de expresión de este orden del aparecer real. Este es el programa que Hobbes presenta en su *De Corpore* y que el joven Leibniz continúa en su primer proyecto dirigido a dar a luz a una nueva física<sup>11</sup>. Como adelantamos, en este punto Suárez pudo jugar cierto papel para allanar a Leibniz el camino de reconciliación entre antiguos y modernos.

Volviendo a la concepción suareziana del individuo, mencionar una última idea que también recibirá Leibniz, quizás la más importante: *en el individuo*

---

no está exenta de las mismas o similares aporías que el resto de las propuestas para la explicación de la individuación.

<sup>11</sup> Aunque Leibniz se aleja del nominalismo radical de Hobbes.

*concreto todas sus notas componen su entidad*. Suárez introduce su idea de la unidad modal precisamente para resaltar el signo de contingencia que forma parte de la naturaleza del individuo. La *unidad modal* es la estructura de composición que liga todas las notas del individuo. No añade nada a la entidad total sino que se trata del orden de composición o mediación a través del cual Suárez intenta superar la distinción, o comprender la unidad, materia-forma. La unidad modal expresa la contingencia bajo la idea de una génesis de la multiplicidad a partir de la unidad<sup>12</sup>.

Pasemos ahora a analizar la posición de Leibniz. El pensador alemán sitúa su texto de juventud sobre el principio de individuación en el ámbito de la metafísica entendida *more suareziano*, esto es, como ciencia del ente en tanto real. Para ambos, lo real es constitutivamente individual, en virtud de sí mismo, y no de principio metafísico alguno. Dice Leibniz: «en las cosas la naturaleza se determina por sí misma y no por algo que se añade a ella» (AA VI, 1, 13; OFC 2, 8). La razón del individuo, nos dice citando a Suárez, se encuentra en la *entidad total*: «la materia y la forma de un ente individual, o la especie y el ente individual, no son realmente diferentes» (AA VI, 1, 13; OFC 2, 8).

Siguiendo a Suárez, la entidad es una noción originaria (no depende de otra, por ejemplo, del ser). Toda entidad es distinta de otra cualquiera por un principio intrínseco que pertenece a la misma entidad: por su propia naturaleza la entidad es un ser individual. ¿Qué significado tienen los términos en el «*entitas tota*»? Como nos explica A. Cardoso, el *ens* soporta la carga realista de la metafísica en la que se forma el joven Leibniz; no se trata de un *ens ut sic*, demasiado abstracto e indiferente, sino del ser real. Ahora bien, el índice de realidad de una cosa es su actualidad, la existencia de un acto intrínseco emanando de un principio interno. El término «*tota*» hace precisamente referencia a ese dinamismo de integración por el cual una entidad se constituye en unidad de una pluralidad de modos: la sustancia singular que incorpora todos sus accidentes o el sujeto individual donde inhiere todos sus predicados (Cardoso 2005, 38). No hay nada externo que venga a dar su entidad al ente, o nada que desde su exterior otorgue individualidad al individuo. Esto es importante: ente y acto entitativo, individuo e individuación son lo mismo. El término *entitas tota* recoge la idea de una articulación (*mediación*) entre sustancia y accidente, o sujeto y predicado.

---

<sup>12</sup> Ver la Disput. VII, *Diversos géneros de distinción* y la Disput. VII-I-28; en la secc. III de esta misma disputación define Suárez una diversidad modal no contradictoria con la identidad fundamental, que hace referencia a la individualidad y unidad del ente.

Leibniz resalta el sentido operativo y el dinamismo interno de autodeterminación de la entidad. Con ello abre Leibniz la vía hacia una transformación y superación de la interpretación vigente en su momento de estas nociones y con ello de la metafísica en ellas basada. Leibniz va elaborando a lo largo de su vida intelectual una transformación de las categorías básicas de la metafísica como son potencia y acto, materia y forma, sustancia, fundamento, cuerpo y alma, etc. El resultado final es una concepción de racionalidad innovadora y difícilmente expresable en una fórmula única que recoja el núcleo sistemático de su pensamiento.

## 7. La metafísica del individuo leibniziana: discrepancias, fuentes y derivas en la posición de madurez

En cuanto radicalización del carácter contingente de lo real-individual, la metafísica de Leibniz se encuentra profundamente marcada por la idea suareziiana de superar la distinción materia-forma en la unidad modal. Este movimiento que busca definir una unidad de copertenencia de una dualidad es una de las características fundamentales del pensamiento metafísico leibniziano. A diferencia del modo como Suárez concibe esta unidad modal y como radicalización de la misma, para Leibniz esta unidad no puede entenderse si no es desde una dimensión dinámica constitutiva.

Los intérpretes leibnizianos han desarrollado este último punto para explicar las principales “discrepancias” de Leibniz con Suárez, que se refieren a la concepción de la potencia y de la materia<sup>13</sup>.

(a) Por un lado, Leibniz procede del mismo modo que Suárez en relación con la idea de *potencia* al definirla, por relación con el acto, como la esencia real (DM XXXI, III, 8). Sin embargo, a diferencia de Leibniz, la esencia real de Suárez no es una entidad actual inmediatamente, por un puro dinamismo,

---

<sup>13</sup> E. Pasini añade a estos desarrollos leibnizianos de la relación modal de Suárez la cuestión de la articulación entre la esencia y la existencia. En concreto, afirma que esta cuestión adquiere importancia en los textos de Leibniz de finales de los 70 y principios de los 80, cuando, según este intérprete, Leibniz apuesta por una metafísica de la esencia y la existencia frente a una metafísica de la sustancia, que desarrollará más adelante con vistas a conectar con el nivel epistémico de las ciencias naturales (cosa que hace a través de su dinámica) (Pasini 2011). A. Cardoso ve ya en la *Disputatio* leibniziana una metafísica de la esencia inspirada en Suárez (Cardoso 2005, 50).

sino que accede al acto por su potencia pasiva, mediante la cual es actualizable. Las bases de esta discrepancia las encontramos en la crítica que hace Leibniz a la concepción aristotélica de la potencia. Dice el filósofo de Hannover:

[...] entiendo potencia en un sentido más depurado [que el de la Escuela] [...] las potencias verdaderas nunca son meras posibilidades. Siempre existe la tendencia y la acción [...] Siempre existe una disposición a la acción, y a una determinada acción mejor que a otra. Y aparte de la disposición, existe una tendencia a la acción, e inclusive, en cada sujeto existen una infinidad de tendencias: dichas tendencias nunca existen sin algún tipo de efecto<sup>14</sup>.

Esta renovación de la teoría de la potencia acompaña a la idea de individuo que comienza a forjarse en la *Disputatio*. Siguiendo el legado suareziano, para Leibniz el individuo o *entitas tota* es una noción primitiva, ahora bien, esto no quiere decir que sea una realidad inmediatamente dada: el individuo o la entidad es una *disposición* (un dinamismo de integración). Leibniz hace uso de esta idea de disposición como principio del ser individual tomado en su singularidad, esto es, como una regularidad actual contingente, una ley con un carácter especial que consiste en una tendencia o aptitud para el acto. Esta idea de la mutua copertenencia entre la potencia y el acto en cuanto inmanencia del acontecer del ser individual, está recogida por Leibniz en las siguientes nociones: disposición, tendencia, hábito, *conatus*, *affectus* (Cardoso 2005, 18), pero también en la identificación que en su madurez hace entre las nociones de fuerza y forma.

(b) Los intérpretes también han visto una segunda discrepancia, análoga a la anterior, con la concepción de Suárez de la *materia prima*. Del mismo modo que Leibniz critica la potencia lógica o abstracta, critica la idea de materia prima de la Escuela, que remite al plano abstracto de la nula y simple potencia (Echeverría, *Nuevos Ensayos* 1992, 114). Suárez defiende una idea de materia prima como *primun subiectum* (DM XIII, IV, 5), como sujeto último e indeterminado de todos los cambios, cosa que Leibniz rechaza como algo meramente ideal sin significación metafísica<sup>15</sup>. A diferencia de Suárez (DM V, III, 27) y de la tradición filosófica, para Leibniz no cabe en este sujeto sustancial ningún grado de

<sup>14</sup> Echeverría *Nuevos Ensayos* 1992, pp. 196,116,114; las citas están reordenadas.

<sup>15</sup> Se trata de una crítica análoga a la que hará el joven Leibniz a la concepción cartesiana de la extensión.

indiferencia, esto es, ninguna posibilidad de ser desligada del acto entitativo (es decir: desligada de la serie ordenada que integra todas las determinaciones del ente). *Leibniz no concibe la posibilidad de lo real desde el plano de la indeterminación, sino como dinamismo de autodeterminación.* Sobre tal dinamismo Leibniz funda la autonomía de la sustancia, del sujeto y del ser vivo, los tres niveles de expresión de la metafísica de la individualidad leibniziana.

El primer nivel nos conducirá a la idea de *mónada*: a la dimensión de copertenencia entre lo uno y lo múltiple que caracterizaba la comprensión histórica (serial) de las determinaciones del individuo, la mónada añade un dinamismo de mediación para una dualidad diferente: lo simple y lo compuesto. La mónada es elemento o principio de composición. Es la base de las explicaciones leibnizianas de los cuerpos vivos como agregados de sustancias. Como señala A. Cardoso, la idea de mónada no se sobrepone simplemente a la de individuo, antes bien Leibniz la sitúa en un plano proto-individual<sup>16</sup>, en cuanto constitutivo lógico-material de todo organismo individual real.

Por otro lado, el desarrollo que Leibniz hace del problema de la individuación en el caso concreto del sujeto desemboca en la idea de la *noción completa*. En este sentido, Leibniz describe el sujeto como la estructura o dinamismo de integración de la serie de sus predicados.

Finalmente, un tercer nivel donde vemos a Leibniz desarrollar este problema es el relativo a los seres vivos. Siguiendo a F. Glisson, Leibniz entiende *la vida* como principio de composición del individuo, del viviente; no el resultado del compuesto, como la entendía Suárez. La conservación en la existencia, a través del cumplimiento de las funciones vitales y la continuidad de las operaciones orgánicas, es el principio fundamental de la naturaleza del viviente, es principio formal de actualidad. La vida es la manifestación originaria del ser que funda toda acción y dinamismo real.

Sobre este último desarrollo, añadir que Leibniz, en su programa de hacer converger la metafísica y la física, entendida esta última como ciencias naturales en su sentido moderno, y en el desarrollo de su teoría de la sustancia bajo el problema de la individualidad, añade a los trascendentales suarezianos *unum*,

---

<sup>16</sup> Cardoso 2005, 213. Cardoso ve además en la idea de *elemento* que Leibniz usa para definir la mónada un desarrollo análogo al que hace Suárez (Cardoso 2005, 213-214).

*verum y bonum* uno nuevo: *vivum*<sup>17</sup>, cuando en la última etapa de su pensamiento defiende que las verdaderas unidades tienen la forma estructural de los seres vivos.

## **8. La idea de forma en el contexto de la reforma de la filosofía. Analogías entre Leibniz y Aristóteles**

El programa reformista del joven Leibniz tiene en la concepción de las formas sustanciales uno de sus pilares centrales. Se trata de un tópico que aparece una y otra vez en la correspondencia con Thomasius.

La teoría de las formas sustanciales del joven Leibniz constituye un primer intento de abordar el problema de la sustanciación, o mejor, de la individuación de los cuerpos complejos, cuestión que irá evolucionando a lo largo de los años hasta llegar a la teoría de la mónada y del vínculo sustancial. Leibniz se ve espoleado a ello tras el conocimiento de los estudios que sobre la complejidad de los cuerpos (tanto inorgánicos como orgánicos) había llevado a cabo el mecanicismo y, especialmente, el experimentalismo inglés. Tanto los cuerpos orgánicos como los inorgánicos son agregados de partes que se encuentran en una determinada relación con respecto al conjunto de ellas (relación que puede ser variable, explicando esta variabilidad el abanico de cualidades y actividad particular de cada cuerpo: fenómenos que van desde el color o la gravedad hasta los procesos biológicos). Los cuerpos orgánicos se distinguirían de los inorgánicos fundamentalmente en que sus partes no se encuentran en igual relación con respecto al todo o agregado que forman, sino que cumplen en él una función diferente; dicho con otras palabras, la relación que cada una de las partes guarda con el todo (y el modo como a través de éste se relaciona con el medio entorno que comprende) es diferente. Es necesario explicar el modo como los cuerpos complejos son capaces de mantener su individualidad a pesar de: (1) estar constituidos por partes no homogéneas y, (2) estar sometidos al cambio (cambio que afecta a la disposición de las partes con relación al todo, pero también a la naturaleza de esas mismas partes, que son a su vez cuerpos complejos).

---

<sup>17</sup> Esta es la conclusión a la que llega el trabajo de E. Pasini antes mencionado (Pasini 2011, 93-94).

El proyecto leibniziano de reforma de la filosofía encuentra en la idea de *forma* (o figura) una primera vía desde la que desarrollar esa convergencia entre física y metafísica bajo el objetivo de conciliar a antiguos y modernos. Tras su primer encuentro con la concepción mecanicista del cuerpo, el joven Leibniz denuncia esa concepción abstracta e inactiva de la extensión cartesiana, que no encuentra operativa a la hora de abordar las explicaciones de los cuerpos naturales; en concreto, dice, no da cuenta de la cohesión y la unidad de los cuerpos naturales. En la línea de la metafísica de raíz suareziana por la que le hemos visto apostar para “resolver” el problema de la individualidad, Leibniz quiere recuperar la noción de forma como el principio que integra, en un mismo cuerpo, el conjunto (estructural y funcional) de sus partes. Se trata de un principio de composición de fuerzas o conatos, de un dinamismo de integración de la variabilidad de estados que soporta la complejión corpuscular de un cuerpo. Veremos más adelante cómo evoluciona la concepción de la forma en el pensamiento leibniziano. Pero analicemos antes las fuentes que nutren su reflexión en este punto.

Con su manera de concebir la forma (sustancial), el joven Leibniz afirma estar devolviéndole el auténtico sentido que tenía en el pensamiento aristotélico, y que el escolasticismo había desviado. Sin embargo, Leibniz se apoya principalmente en el trabajo de R. Boyle *The origine of formes and qualities* (1667 y 1669 para la edición latina) (Escribano 2017, cap. II) para desarrollar su concepción propia de la idea de forma. Con todo, el joven Leibniz era conocedor de la obra aristotélica y las analogías entre uno y otro pensamiento en relación a la idea de forma (y, sobre todo, de alma) es importante a la hora de comprender la posición de Leibniz y de sus posibles fuentes (entre ellas Suárez) en el contexto del problema de la naturaleza de las formas. En este sentido, Leibniz parte de la idea aristotélica de que la naturaleza, el conjunto de los seres vivos, se entiende como un todo ordenado (tanto estructural como funcionalmente), una idea que nos suministraría además el modelo a partir del cual entender la naturaleza de los mismos cuerpos, así como también los principios que gobiernan su física. Descartes, en cambio, observa el mundo natural como un escenario engañoso que ha de ser depurado por las explicaciones mecánicas a fin de sacar a la luz lo real, lo claro y distinto, de su verdadera naturaleza.<sup>18</sup> La forma aristotélica no es la forma trascendente o incorpóral de Platón, sino el principio donde reside la diferencia en complejidad de los seres vivos, la forma viviente.<sup>19</sup> En la formulación de Leibniz la forma es «la estructura íntima de las partes»:

<sup>18</sup> Smith 2011, 8-13,61 (sigue los trabajos de M. Furth y J.G. Lennox).

<sup>19</sup> Para la crítica aristotélica a las formas platónicas: *Metaphysica* I,9-10, 990b-993a.

Que ciertamente las formas sustanciales (con excepción de la mente) no son para Aristóteles un ente absoluto –o cualquier otra cosa que los escolásticos le hayan hecho decir–, sino solamente lógon, razón, proporción, arithmón, la estructura íntima de las partes, lo enseñaron desde hace tiempo Honoré Fabri y Juan de Raey, varones poseedores no sólo de una vasta erudición, sino también de una sólida e ingeniosa libertad en el filosofar (AA VI,2, 247).

Con el proyecto de recuperación de la idea de forma el joven Leibniz afronta el problema de la cohesión de los cuerpos compuestos y el de la naturaleza de su principio de unidad en dos de los ámbitos en los que estos problemas se presentan: el matemático-geométrico y el físico-natural.<sup>20</sup> El resultado es quizás la más interesante aportación del joven Leibniz a la *philosophia reformatata* que se plasmó en el proyecto de una Nueva Física (.Duchesneau 1994, 460,462). Bajo este aspecto se pone de relieve las complicidades que el joven Leibniz guarda con esa imagen sistemática y jerarquizada que tenía Aristóteles del mundo vivo (aunque no sólo de él la recibe), imagen que el griego traslada al interior del cuerpo orgánico bajo la forma de un principio que aúna lo estructural y lo funcional (Smith 2011, 8-13, 61). Es aquí donde el joven Leibniz y Aristóteles coinciden en la concepción de la *forma sustancial*. Además, el joven filósofo no sólo introducirá consideraciones formales y dinámicas en los compuestos corpusculares, posición que toma de Boyle y otros miembros del experimentalismo inglés, sino que además introducirá en la filosofía natural criterios teleológicos allí donde habían sido descartados por las posiciones corpusculares o mecanicistas.

## 9. El problema de las formas sustanciales en la escolástica. La posición de Suárez como precursora de la posición de Leibniz

Además de Aristóteles, a quien Leibniz se refiere directamente, el problema de las formas sustanciales nos remite a una tradición de pensadores de la escolástica

---

<sup>20</sup> Nos referimos a los textos *Theoria motus abstracti e Hyphotesis physica nova*. Este doble aspecto (matemático y físico, o también: metafísico y fenoménico) se encuentra presente en Scalinger (Blank 2011, 81), pero también lo podemos trasladar a Leibniz vía Hobbes.

y del Renacimiento que intentaron dar cuenta de por qué el mundo aparece fragmentado en diferentes parcelas de realidad dotadas de un estatus ontológico bien diferenciado. A través de tal noción se trataba de dar con la forma distintiva e individuante que subyacía a las sustancias compuestas. Sin embargo, la discusión se enredó hasta tal punto que la modernidad heredó un problema que había perdido en parte su rumbo, y no vio en el recurso a las formas sustanciales más que el refugio de la ignorancia escolar (Schmaltz 2012, 125; Pasnau 2004, 31).

El fragmento que hemos citado anteriormente del joven Leibniz tiene la ventaja de ilustrar la problemática tomando como eje las dos posiciones extremas sobre las que se movió la interpretación de esta idea de procedencia aristotélica: bien en términos de un conjunto de propiedades esenciales (concepción abstracta y metafísica), bien como una causa eficiente intrínseca a los cuerpos (concepción concreta y causal) (Pasnau 2004, 32s.) Para la primera, la forma sustancial es el principio de individuación de la sustancia compuesta, del todo y a su vez de cada una de las partes a las que da existencia, de manera que, no pudiendo ser ella misma parte de la sustancia, su acción no puede estar ligada a una causalidad eficiente o material; para la segunda, se trata de un principio activo concreto que ejerce su poder regulando todos y cada uno de los aspectos internos de la complejidad física de una sustancia (Pasnau 2004, 41-44). La tensión entre ambas posiciones fue el motor principal de un debate en el que los participantes tuvieron grandes dificultades, bien para reconciliar ambas posturas, bien para refutar alguna de ellas. En la escolástica, este debate se fue decantando con el paso de los años por la posición concreta y causal, con la que continuaron los pensadores renacentistas, una visión empírica y naturalista más acorde con el interés naciente por el estudio de la estructura interna de los cuerpos.<sup>21</sup>

El análisis que lleva a cabo Suárez del papel de las formas sustanciales en la generación de las sustancias materiales compuestas es esclarecedor respecto a este debate y precursor de la interpretación moderna de Boyle y Leibniz. Frente a la escolástica temprana, Suárez defiende que la causalidad propia de las formas sustanciales ha de ser en parte eficiente, pues en sentido estricto una causa

---

<sup>21</sup> La visión que nos ofrece Leibniz de la posición escolástica sobre el problema de las formas sustanciales es muy discutible. Esta opinión, que vimos expuesta en el fragmento citado, no es de ningún modo original, limitándose a reproducir la de sus contemporáneos (Descartes, Boyle o Locke), que identificaban la forma sustancial con la sustancia y, por tanto, con un ente abstracto subsistente por sí mismo (concepción metafísica). Sin embargo, es cierto que ningún autor escolástico aceptaría una concepción meramente mecanicista de la forma sustancial (para toda esta discusión, ver Pasnau 2004, 46-50).

formal no es propiamente una causa (al comunicar simplemente su propio ser a la materia) (DM XV-VI-7). Como causa formal, el “efecto” de la forma sustancial es la *unión* con la materia prima para dar lugar a una sustancia compuesta que es un «*ens per se*». <sup>22</sup> De tal unión, dice Suárez, hay que distinguir la *acción*, esto es, la función de la forma sustancial como agente. Suárez se basó en consideraciones empíricas sobre el cambio de estado material de los entes naturales para explicar el papel agente de las formas sustanciales. <sup>23</sup> La forma sustancial es un principio estructural, activo e intrínseco, contenido en la potencia de la materia, que explica la obtención en ella de una serie de formas accidentales, la unidad de esta serie y el paso de una a otra forma. <sup>24</sup> Con otras palabras: explica a partir de la complejión de un cuerpo su respuesta frente a agentes externos, así como la coherencia entre sus partes en el tránsito entre los diferentes estados que puede adoptar tal complejión sin que se rompa la unidad del compuesto. La forma sustancial, dice Suárez citando a Aristóteles, es «acto del cuerpo físico», donde «cuerpo físico» hace referencia a los entes naturales y a los seres vivos, en cuyo caso la forma sustancial es «acto del viviente» (de nuevo cita Suárez a Aristóteles) (DM XV-V). Las sustancias materiales compuestas que presentan una mayor complejidad, como las plantas, los animales o el hombre (donde «la forma posee una máxima unidad», por su asimilación al alma), se encuentran con más razón en posesión de una forma sustancial. En el caso de los seres vivos la presencia de la forma sustancial se nos revela por la subordinación, equilibrio y armonía que observamos entre sus diversas facultades, coordinadas con el fin de garantizar la conservación y perfección de su entidad.

Para Suárez el cuerpo orgánico de los seres vivos no se reduce a la mera extensión, sino que es expresión de la unión de materia y alma (DM XV-X-14).

<sup>22</sup> «esta causalidad es la forma misma, no considerada absolutamente, sino en tanto unida» (DM XV-6-7)

<sup>23</sup> «la segunda razón principal se toma de los diversos indicios derivados de los accidentes y operaciones de los entes naturales, los cuales indicios denuncian que bajo ellos está latente una forma sustancial» (DM XV-I-8); y pone Suárez el ejemplo del caso del agua y sus diferentes estados. Una posible fuente de Suárez (y de los modernos) con relación a esta idea es Ockham. Una conclusión parecida derivada de la observación de los diferentes estados que atraviesa el agua ya había sido ofrecida antes por Ockham (*Quodlibet* 3.6; citado en: Pasnau 2004, 37-38), quien reconoce la naturaleza dinámica de la complejión corporal e incluso adscribe cierta prioridad a algunos de sus estados, que venían a ser más estables y, por tanto, más representativos de la naturaleza del cuerpo. Para la presencia de esta idea en otros autores modernos y pre-modernos y sus distintas formulaciones: Escribano 2017, cap. II.

<sup>24</sup> DM XV-IV-5; donde explica el tipo de educación que compete a la actividad de la forma sustancial.

En tal concepción del cuerpo vivo, la forma sustancial es definida como virtud activa o potencia activa natural (DM XV-II-8), y es *una* a pesar de la heterogeneidad de las partes que componen el cuerpo: las formas sustanciales de las partes o de los órganos no permanecen formalmente en el compuesto, sino sólo virtualmente, no así las formas accidentales de ellos, que sí permanecen como tales en el compuesto, pues forman parte o más bien constituyen su complejidad orgánica (DM XV-X-51). Este estatuto virtual o potencial de la sustancialidad de las formas de las partes del cuerpo, salida por la que optaron muchos de los pensadores escolares, no convenció a los autores posteriores, pues no explicaba la persistencia y la individualidad de las partes componentes de los seres vivos, incluso cuando eran separadas del organismo (Blank 2010, 18-19).

## 10. La evolución de la concepción leibniziana de la forma sustancial

Los pensadores siguientes que atacaron el problema de la cohesión y la complejidad de los cuerpos partieron desde esta teoría escolar de las formas sustanciales, bien para rechazar su existencia (caso del mecanicismo cartesiano), bien para aceptarla, aunque con sus matices (como en el caso de Leibniz o Boyle). Entre estos últimos, las diversas posiciones se diferenciaron del siguiente modo:<sup>25</sup>

(a) respecto a la naturaleza de la forma sustancial: material o inmaterial; dotada o no de una cierta cualidad activa o incluso de propiedades cognitivas; conectada o no al poder o a la providencia divina.

(b) respecto a la idea de complejidad corporal, los autores se distanciaron en la manera de explicar o bien la conservación de la identidad de las partes en el todo (sustancialistas o materialistas), o bien la relación entre ellas (si implica una causalidad eficiente, formal o final), o bien en cómo les afectaban procesos como el de la generación del ser vivo o su muerte.

(c) a ello hay que añadir otras diferencias en el caso en que la forma sustancial llega a asimilarse al alma (o mente): si en el ser humano existe entonces una o múltiples formas y, en caso de que sean muchas, cuál es la relación que hay entre

---

<sup>25</sup> Para la evolución de esta problemática de la pluralidad de las formas en las sustancias compuestas durante los siglos XVI-XVII, véase: Blank 2010.

ellas (por ejemplo, si existe una subordinación de la forma corporal o formas corporales al alma, como defendieron Ockham o Duns Scoto).<sup>26</sup>

¿Cómo se posicionó Leibniz frente a este problema e, indirectamente, frente a Suárez? La respuesta es diferente dependiendo del periodo en el que nos situemos. Con todos sus matices, podemos distinguir en Leibniz dos posiciones: de juventud y de madurez. El límite o tránsito, algo difuso, entre ambas posiciones se encontraría en los trabajos leibnizianos sobre dinámica (finales de los 80 y 90) donde el filósofo distingue ya de un modo claro entre movimiento y acción (o fuerza), y en el desarrollo de su teoría de la sustancia corpórea.

Respecto al periodo reformista de juventud, Leibniz concibe la forma sustancial aristotélica como figura o estructura interna de las partes de un cuerpo<sup>27</sup>. Sigue la misma interpretación que hace de esta idea R. Boyle, quien concibe la forma como la complejión corpuscular del cuerpo. Pero se desmarca del experimentalista inglés, y de otras concepciones similares que defendían autores como Hooke, en que para Leibniz la forma o figura no es por sí mismo activa. El joven Leibniz comprende las formas o figuras como un principio estructural y material donde se componen los conatos de las diversas partes del cuerpo. Es por tanto un principio de integración, pero no es activo por sí mismo, sino que

<sup>26</sup> Este problema no se remite sólo al ser humano. Encontramos su origen en el capítulo 10 del libro primero del *De generatione et corruptione* (DG), donde afirma Aristóteles que la potencia (*dynamis*) de los elementos que conforman un cuerpo se conserva a pesar de que estos elementos sufren una transformación al unirse dando lugar a una mezcla genuina (o *krasis*, que Aristóteles distingue de *mixis*, que entiende como una mera yuxtaposición de elementos) (DG 328a). Este problema de las mezclas o de la pluralidad de formas ha tenido en el aristotelismo escolar tres soluciones (Blank 2011, 80). La primera parte de Avicena, quien defiende que las formas sustanciales de los elementos que se combinan para generar un cuerpo permanecen en la mezcla (*krasis*) mientras que sus cualidades (que caracterizan su actividad natural) desaparecen; la segunda posición parte en cambio de Averroes, para quien tanto las formas sustanciales como las cualidades de las partes o elementos que se combinan en un cuerpo se conservan; por último, una tercera posición puede ser la defendida por Tomás de Aquino, quien afirma que las formas sustanciales se destruyen y las cualidades se conservan (estas tres posiciones evolucionan en los siglos XVI y XVII a través de las posiciones que frente a este problema defendieron autores como Nifo, Sennert, Scanliger y Leibniz). En el caso de los seres vivos, que son mezclas genuinas donde la combinación de partes heterogéneas alcanza una verdadera entidad, este asunto que nos ocupa reveló un nuevo problema, como muestra la ambigüedad con la que Scanliger trató este caso peculiar (Blank 2011, 81): se trata de saber si la naturaleza del alma vegetativa y sensitiva (principios de auto-organización del cuerpo vivo) es material o bien inmaterial.

<sup>27</sup> Además de la referencia anterior encontramos declaraciones análogas de Leibniz en su correspondencia con Thomasius, por ejemplo: AA II, 1, pp. 11,16.

lo es por mediación de la mente, que es el principio dinámico que informa el cuerpo (Leibniz dice del cuerpo que no es más que una mente momentánea) (AA VI, 2, 266; OFC 8, 82). Leibniz, respondiendo a la sugerencia de Thomasius, acepta la teoría de la educción según la cual la forma es extraída de la potencia de la materia por mediación, añade Leibniz, de la actividad de la mente. El joven Leibniz se diferencia de la posición mecanicista tanto al introducir la formalidad como algo intrínseco al cuerpo extenso, como al introducir por mediación de la mente una causalidad final en los cuerpos (la subsistencia del ser vivo por medio del cumplimiento de sus funciones vitales).

Por tanto, en relación con (a) el joven Leibniz concibe la forma como algo material e inactivo en conexión con el poder de la mente y, a través de esto, con la mente divina; en relación con (b) la explicación de la cohesión de las partes del cuerpo es sustancialista, pues depende directamente de la acción de la mente, principio que introduce en los cuerpos consideraciones finales; y en relación con (c) para el joven Leibniz la forma no se identifica con el alma (o mente).

¿Cuál es el “giro” que da la metafísica leibniziana en su madurez con relación a la concepción de la forma?

Con relación a (a) la forma se convierte en un principio sustancial inmaterial que se identifica con el alma en todas las verdaderas unidades (los seres vivos, incluidas las plantas) y que posee una actividad propia (es autónoma con relación a su Creador). Con todo, nos dice Leibniz, esta forma sustancial está siempre ligada a un cuerpo orgánico, del que es principio vital, a través de una armonía preestablecida (no actúa directamente informando al cuerpo)<sup>28</sup>.

Con relación a (b), a pesar de que la forma sustancial o el alma es el principio vital del cuerpo orgánico, Leibniz defiende, en coherencia con su teoría del paralelismo y la armonía, que el cuerpo orgánico tiene en sí mismo su principio entitativo. Se trata de una realidad intermedia entre la sustancia y el mero fenómeno, Leibniz dice que el cuerpo orgánico es un sustanciado o una entidad por agregación.

---

<sup>28</sup> La armonía previa es una de las posibilidades planteadas en el debate sobre el ocasionismo (junto con la vía de la asistencia y la vía de la identidad) para explicar la interacción entre sustancias una vez asumida la tesis de la imposibilidad de interacción real. Sobre ello puede verse Nicolás 2021.

Y con relación a (c), como hemos visto, el Leibniz maduro identifica la forma sustancial con el alma. Además, añade que en los cuerpos orgánicos encontramos una multiplicidad de formas (mónadas) ligadas a cada una de sus partes u órganos y en vinculación (sustancial) entre sí. La forma sustancial del cuerpo orgánico, la forma (mónada) dominante, coordina el resto de las formas (mónadas) vinculadas a las distintas partes del cuerpo.

## Bibliografía

- BLANK, A. (2010) *Biomedical Ontology and the Metaphysics of Composite Substances 1540-1670*, Munich: Philosophia Verlag.
- BLANK, A. (2011) "Sennert and Leibniz on Animate Atoms", en: *Machines of Nature and Corporeal Substances in Leibniz*, J.E.H. Smith & O. Nachtomy (eds.), Dordrecht: Springer Synthese New Historical Library 67, pp. 115-130.
- BOULNOIS, O. (1991) "Genèse de la théorie scotiste de l'individuation", en: *Le problème de l'individuation*, P.N. Mayaud (ed.), París: Vrin, pp. 51-77.
- CARDOSO, A. (2005) *O trabalho da mediação no pensamento leibniziano*, Lisboa: Edições Colibri.
- CARDOSO, A. (2013) "A procura leibniziana de uma via original da modernidade", *Cultura*, vol. 32, pp. 240-253.
- COURTINE, J.F. (1983), "Le principe d'individuation chez Suarez et chez Leibniz", *Studia Leibnitiana. Supp.* 23, pp. 174-190.
- DI BELLA, S. (2010) "Tota sua entitate: Suárez and Leibniz on individuation", en: *Francisco Suárez and His Legacy: The Impact of Suarezian Metaphysics and Epistemology on Modern Philosophy*, M. Sgarbi (coord.), Milano: V & P.
- DUCHESNEAU, F. (1994) "Une étude sur l'aristotélisme réformé.", *Dialogue*, XXXIII, pp. 447-472.
- DUNS SCOTO, J. (1992) *Le principe d'individuation*. Introducción, traducción y notas por G. Sondag, París: Vrin.
- ESCRIBANO CABEZA, M. (2013) "Francisco Suárez: la modernidad a disputa", *Cultura*, vol. 32, pp. 211-239.
- ESCRIBANO CABEZA, M. (2017) *Complejidad y dinámica en Leibniz. Un vitalismo ilustrado*, Granada: Comares.
- GAIADA, M.G. (2016) "Le bivium de Cudworth: l'intellectualisme de Leibniz vs. le volontarisme de Suárez. Deux *supposita* dans l'âme raisonnable?", en: *Für unser*

- Glück oder das Glück anderer*, Wenchao Li (ed.), Hildesheim: Georg Olms Verlag, vol. III, pp. 231-249.
- GILSON, E. (2007) *Juan Duns Escoto. Introducción a sus posiciones fundamentales*, EUNSA, Navarra.
- GÓMEZ ARBOLEYA, E. (1943) “Suárez y el mundo moderno”, *Revista Nacional de Educación*, año III, febrero-marzo 1943, pp. 167-194.
- LEIBNIZ, G.W.
- [AA] *G. W. Leibniz. Sämtliche Schriften und Briefe*, Ed. Deutsche Akademie der Wissenschaften, Darmstadt/Leipzig/Berlin: Akademie Verlag, 1923ss.
- [Dutens] *G. G. Leibnitii Opera Omnia*, L. Dutens (ed.), 6 vols, Ginebra, 1768 (reimpr. Olms, Hildesheim, 1989).
- [Echeverría] *G. W. Leibniz. Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, edición de Javier Echeverría, Madrid: Alianza Editorial, 1992.
- [Frayle] *G. W. Leibniz. Disertación sobre el estilo filosófico de Nizolio*, edición de Luis Frayle Delgado, Madrid: Tecnos, 1993.
- [GP] *Die philosophische Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, Ed. C.I. Gerhardt (7 vols.), Hildesheim: Georg Olms, 1978.
- [OFC] *G. W. Leibniz. Obras filosóficas y científicas*, Granada: Comares, 2007ss.
- LEÓN FLORIDO, F. (2011) “Estudio preliminar”, en: *F. Suárez. Disputaciones Metafísicas*, Madrid: Tecnos.
- MERCER, C. (1993) “The vitality and importance of early Modern Aristotelianisms”, en: *The rise of Modern Philosophy*, Oxford: Clarendon Press, pp. 33-67.
- MERCER, C. (2004) “Leibniz and his Master. The Correspondence with Jacob Thomasius”, en: *Leibniz and his Correspondents*, P. Lodge (ed.), Cambridge University Press, pp. 10-46.
- MILLER, J. (2014) “Hugo Grotius”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/grotius/>>.
- NICOLÁS, J.A. (2012) “Ontologie der systemische Individualität. Hinsichtlich einer Systematisierung der Ontologie Leibniz”, en *Actas IX Internationaler Leibniz Kongress*, Nachtragsband, Hannover, pp. 55-71.
- NICOLÁS, J.A. (2016) “Principio de razón suficiente en Leibniz: una propuesta de interpretación”, en J. A. Nicolás N. Offenberger (eds.), *Beiträge zu Leibniz' Rezeption der Aristotelischen Logik und Metaphysik*, ed. G. Olms Verlag, Hildesheim, Zürich, New York, pp. 15-40.

- NICOLÁS, J.A. (2021), “Leibniz frente al ocasionalismo. La lucha por la autonomía de la razón”, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* (en prensa).
- PASINI, E. (2011) “The Organic Versus the Living in the Light of Leibniz’s Aristotelianisms”, en: *Machines of Nature and Corporeal Substances in Leibniz*, J.E.H. Smith, O. Nachtomy (eds.), Dordrecht: Springer (Synthese New Historical Library 67), pp. 81-94.
- PASNAU, R. (2004) “Form, Substance and Mechanism”, *Philosophical Review*, vol. 113, pp. 31-88.
- PELLETIER, A. (2009) “La bibliothèque philosophique de Leibniz à Wolfenbüttel: inventaire et signification”, en: Presses Universitaires de France, 2009/1 n° 242, pp. 113-147.
- PRIETO LÓPEZ, L. (2013) “Res, aliquid y nihil en Suárez y la filosofía moderna”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 30, Núm. 1 (2013), pp. 49-69.
- ROBINET, A. (1981) “Suarez im Werk von Leibniz”, *Studia Leibnitiana*, 13, pp. 76-96.
- SILVANA ELÍAS, G. (2015) “La haecceitas como base de la solitudo en Duns Escoto”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, n. 64, 2015, pp. 91-100.
- SCHMALTZ, T.M. (2012) “Substantial forms as causes: from Suárez to Descartes”, en: *Matter and form in early modern science and philosophy*, G. Manning (ed.), Scientific and Learned Cultures and Their Institutions, vol. 6, Brill, pp. 125-150.
- SMITH, J.E.H. (2011) *Divine machines: Leibniz and the sciences of life*, New Jersey: Princeton University Press.
- SONDAG, G. (2005) *Duns Scot. Le principe d’individuation. Texte latin en vis-à-vis. Introduction, traduction et notes per Sondag*, Vrin, París, 2005.
- SPRUIT, L. (1999), “Johannes Clauberg on Perceptual Knowledge”, en: *Johannes Clauberg (1622-1665) and Cartesian Philosophy in the Seventeenth Century*, T. Verbeek (ed.), Dordrecht-Boston-London, pp. 75-93.
- [DM] SUÁREZ, F. *Disputaciones metafísicas* (ed. bilingüe en 7 vol. de S. Rábade), Madrid: Gredos, 1966.

Recibido: 23/08/2020

Aceptado: 4/10/2020



ENDOXA está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional