

## **Aristóteles, Leibniz y la noción de entelequia**

---

*Prof. Daniel Jove*

### **SUMARIO:**

Aunque Aristóteles y Leibniz tienen algunos puntos en común –no se limitaron a la filosofía y fueron investigadores científicos que adicionalmente propusieron grandes sistemas metafísicos– la investigación sobre los puntos que estos dos pensadores pueden tener en común no es el objeto de este trabajo. El interés del artículo se centrará en un tema mucho más delimitado: la noción de entelequia. Para darle cierta coherencia a la exposición de la investigación, el autor sigue un orden cronológico: primero expone la noción de entelequia según Aristóteles y luego trabaja, con mayor detalle, la misma noción en Leibniz. Las diferencias o semejanzas que puedan haber entre ambas concepciones de la palabra, son además trabajadas conjuntamente con el desarrollo de la concepción leibniziana.

**Palabras claves:** Entelequia, orden cronológico, sistemas metafísicos

## ***Aristotle, Leibniz And The Notion Of Entelequia***

---

*Prof. Daniel Jove*

### **ABSTRACT:**

Although Aristotle and Leibniz have some points in common –they were not only philosophers but also scientific researchers, and they proposed wide metaphysical systems– the research concerned with the points in common between these two thinkers is not the goal of this article. The concern of the article is focused in a more limited topic: the notion of entelequia. To give some coherence to the exposition of the research the author follows a cronological order. First, he exposes the notion of entelequia in Aristotle, and later works, more detailed, with the same notion in Leibniz. The differences o similarities between the two conceptions of the word are also worked at the same time that the author exposes the develop of the leibnizian conception.

**Key words:** Entelequia, cronological order, metaphysic systems.

Al leer el título de este trabajo no sería nada extraño preguntarse qué podrían tener estos dos filósofos, Aristóteles (348-322 a.C.) y Leibniz (1646-1716 d.C.), separados por más de mil años, en común. Aquellos que han leído a Leibniz, conociendo también el pensamiento de Aristóteles, no tardarán mucho en reparar en las semejanzas entre ambos. Los años que los separan son de poca importancia; ambos fueron filósofos muy prolíficos, ninguno de los dos se limitó solamente a los estudios filosóficos (ambos fueron grandes científicos, además de filósofos), ambos crearon grandes sistemas metafísicos, esto, entre muchas otras cosas. Sin embargo, entregarnos a la investigación sobre todos los puntos que estos dos pensadores pueden tener en común no es lo que nos interesa en este trabajo. Más bien, nuestro interés se centrará en un tema mucho más delimitado, que no por ello deja de ser interesante. Nos referimos, como aparece ya en el título, a la noción de entelequia.

Al comenzar la investigación sobre este tema, podemos darnos cuenta rápidamente que la palabra entelequia no es de gran uso entre filósofos. Podemos decir sin temor a equivocarnos que, a lo largo de la evolución del pensamiento filosófico en occidente, la palabra entelequia no ha sido muy usada<sup>1</sup>. Fue introducida por primera vez al griego (εντελέχεια), como veremos con mayor detalle más adelante, por Aristóteles, como sinónimo de acto (ἐνέργεια); y fue luego usada por Plotino, con un significado distinto. En la modernidad, como dice Ferrater Mora en su diccionario, fue "generalmente desechada"<sup>2</sup>, y es justamente Leibniz quien recupera su uso, relacionándola con su noción de mónada.

Para darle cierta coherencia a la exposición de la investigación, seguiremos un orden cronológico, es decir, primero expondremos la noción de entelequia según Aristóteles y luego trabajaremos, con mayor detalle, la misma noción en Leibniz. Las diferencias o semejanzas que pueden haber entre ambas concepciones de la palabra, serán trabajadas conjuntamente con el desarrollo de la concepción leibniziana.

Con relación a la noción de entelequia en Aristóteles, parecería que lo mejor que se puede hacer es seguir la investigación que ha hecho W.D. Ross de este filósofo, sobre todo en su extenso análisis

<sup>1</sup> Para corroborar esto basta con revisar la entrada de la palabra en el *Diccionario de Filosofía* de Ferrater Mora, tomo II, págs. 1025-1026.

<sup>2</sup> J. Ferrater Mora: *Diccionario de filosofía*, tomo II, p. 1026.

del texto la *Metafísica*. Aristóteles no limita el uso de la palabra en cuestión al texto mencionado, también la usa varias veces en su texto *De Anima* y en su *Física*. Sin embargo, creemos que podemos prescindir de estos dos textos, y trabajar con lo que dice Aristóteles en la *Metafísica* y en el análisis que de ella hace Ross.

Según el buscador de palabras de la sección de autores clásicos del portal electrónico titulado *Perseus* (ver bibliografía), la palabra *εντελέχεια* aparece en la *Metafísica* de Aristóteles treinta y tres veces. Pero lo curioso de esto es que no todas las veces en que el filósofo emplea la palabra *ενέργεια* lo hace con el mismo significado, éste cambia con el contexto. Siguiendo a Ross podemos señalar que, a pesar de que “estrictamente hablando *ενέργεια* significa acto o actualización, mientras que *εντελέχεια* significa lo resultado de la actualización o perfección [...], la mayoría de las veces Aristóteles emplea las palabras como sinónimos”<sup>3</sup>. De esta manera, resulta casi evidente como lo señala Ross, y al leer la *Metafísica* no es difícil reparar en ello, que en general Aristóteles emplea las palabras *εντελέχεια* y *ενέργεια* como sinónimos.

Sin embargo, en el *Libro IX* del texto aristotélico, en donde trabaja el problema de acto y potencia, el filósofo hace una suerte de diferenciación entre los términos *εντελέχεια* y *ενέργεια*. De hecho, la siguiente cita que haremos del libro mencionado es una de las que utiliza Ross para señalar la diferencia que hay entre las dos palabras. Aristóteles dice “τούνομα *ενέργεια* λέγεται κατα το έργον και συντείνει προς την *εντελέχειαν*”<sup>4</sup>. Calvo Martínez traduce esto de la siguiente manera: “por ello la palabra ‘acto’ se relaciona con la palabra ‘actuación’, y tiende a la *plena realización*”<sup>5</sup>. Puede dar la impresión de que la presencia de esta cita no tiene, hasta el momento, sentido alguno. Empero, lo que nos interesa de ella no es su significado total, no queremos saber qué fue lo quiso decir Aristóteles a través de ella, sino observar la evidente diferenciación que hace de los términos *εντελέχεια* y *ενέργεια*. Así, podemos observar, corroborando lo que decía Ross a través de la traducción de Calvo

<sup>3</sup> Aristóteles: *Aristotle's Metaphysics*, tr. W.D. Ross, n. 30, p. 245. En el original: “Strictly speaking *ενέργεια* means activity or actualization while *εντελέχεια* means the resulting actuality or perfection [...], for the most part Aristotle uses the words as exact synonyms”.

<sup>4</sup> Aristóteles: *Aristotle's Metaphysics*, 1050b22. Las itálicas son nuestras.

<sup>5</sup> Aristóteles: *Metafísica*, tr. T. Calvo Martínez, 1050b22. Las itálicas son nuestras.

Martínez, que el término ἐνέργεια queda vinculado a la noción de 'acto', mientras que ἐντελέχεια quiere decir 'realización plena'. Esta sería la diferencia que está en el fondo de la discusión, y queda aclarado que, a pesar de que Aristóteles emplea los términos la mayoría de las veces como sinónimos, no por ello debemos aceptar que son tal. La razón por la cual el estagirita hace esto se desconoce; quizá lo hacía por economía discursiva. Pero ese problema puede quedar para una investigación diferente.

Si bien pudiésemos quedarnos con la explicación hasta aquí dada del término ἐντελέχεια, resulta provechoso ver que más dice Ross al respecto. El comentarista señala que este término seguramente no existía para el tiempo en que Aristóteles escribió su obra, y sugiere la posibilidad de que haya podido ser él mismo el creador del término, por modificación de otro parecido.

*Hirzel -dice Ross-, en Rhein. Mus. 1884. 196-208, propone que Aristóteles en uno de sus diálogos adscribe al alma, como lo había hecho Platón, la ἐνδελεία, movimiento continuo, y luego inventó la palabra ἐντελέχεια por modificación de la ἐνδελεία para expresar así su cambio de perspectiva en relación a la noción de alma<sup>6</sup>.*

Pero más plausible parece ser lo que propone Ross, a partir de lo que dice Diels, con respecto a el origen de la palabra:

*Diels, en Zeitschr. für Vergl. Philol. xlvii. 200-3, exitosamente convierte esta perspectiva y muestra que ἐντελεχής es una forma correcta y equivalente a ἐντελες ἔκων, 'teniendo perfección'. Aunque ἐντελεχής no se encuentra para nada en Platón, y solamente una vez en Aristóteles, no es ajeno al griego de esa época. No es necesario suponer, como parece hacer Diels, que la palabra ἐντελεχής haya existido en el tiempo de Aristóteles; él puede haber formado la palabra*

---

<sup>6</sup> Aristóteles: *Aristotle's Metaphysics*, tr. W.D. Ross, n. 30, p. 246. En el original: "Hirzel, in *Rhein. Mus.* 1884. 169-208, put forward the view that Aristotle in one of his dialogues ascribed to the soul, as Plato had done, ἐνδελεία, continuous movement, and that he later invented the word ἐντελέχεια by a modification of ἐνδελεία in order to express the change in his view about the soul".

a partir del sustantivo abstracto directamente de  
 εντελες ἔχον ο εντελες ἔχον <sup>7</sup>.

Así, para concluir con esta primera parte dedicada al significado de la palabra εντελέχεια en el pensamiento aristotélico, nos quedamos con esta última explicación, que no difiere mucho de la que mencionamos al principio. Podríamos entonces decir que εντελέχεια significa para el estagirita aquello que tiene perfección, o aquello que se ha completado de manera definitiva, que ha llegado a su realización plena. Aunque, y no debemos dejarlo de lado, también puede ser entendida como la actualidad de algo.

La exposición que acabamos de hacer de Aristóteles fue bastante simple, pues nuestra intención era la de hallar el significado de la palabra, sin tener que conocer con profundidad el papel que juega en su sistema filosófico. Aunque esto último no lo dejamos de hacer, ciertamente no hicimos un análisis detallado del pensamiento aristotélico, porque simplemente no era pertinente para el trabajo. Nuestra investigación tiene como objetivo exponer el significado que tiene la palabra entelequia para Leibniz, mostrando como se relaciona con su sistema de pensamiento, para luego descubrir la relación que tiene con la noción aristotélica. Para ello tomaremos como punto de partida el texto titulado *Monadología*, también tomaremos en cuenta la opinión de dos comentaristas de Leibniz, B. Russell y N. Rescher.

Al leer la *Monadología* podemos percibir, sin mayor dificultad, la aparente ambigüedad del uso de la palabra entelequia por parte del autor. Pero si prestamos atención, y buscamos el hilo conductor de su pensamiento -que en términos muy simples podría ser concebido como la creación de un sistema metafísico (que toma como principio la existencia de las monadas<sup>8</sup> creadas) que explique el

<sup>7</sup> Ibidem. En el original: "Diels, in *Zeitschr. für Vergl. Philol.* xlvii. 200-3, successfully controverts the view, and shows that εντελεχής is a correctly formed equivalent to εντελες ἔχον, 'having perfection'. εντελεχής though not found at all in Plato, and only once in Aristotle, is not uncommon in the Greek of the period. It is not necessary to suppose, as Diels seems to do, that the word εντελεχής existed in Aristotle's time; he may have formed the abstract noun directly from εντελες ἔχον or possibly from ἀϊόδεσθό ὕψι".

<sup>8</sup> Partimos del supuesto de que el lector está relacionado con el pensamiento leibniziano, por lo cual omitimos la explicación detallada de ciertos conceptos. Sin embargo, recordamos que la mónada, uno de los conceptos más importantes en el pensamiento del filósofo, es una substancia simple (la más simple de todas), y de la cual todos los compuestos están formados; es, además, una substancia no física, sino metafísica, y creada por Dios.

funcionamiento del mundo, la existencia de las cosas y los seres, la existencia de Dios y su intervención en el mundo, etc.- es hasta difícil no darse cuenta de cuál es el significado que cobra la palabra en este contexto, y la importancia que tiene.

El primer apartado de la *Monadología* en el que aparece la palabra entelequia es el 14, pero más nos interesa el segundo en el que aparece, el 18. Veamos lo que dice:

Se le podría dar el nombre de entelequias a todas las substancias simples,  $\sigma$  mónadas creadas, pues ellas tienen en sí cierta perfección (*ékhousti to entelés*) y suficiencia (*autarkeía*) que las convierte en fuente de sus acciones internas y por así decirlo, autómatas incorpóreos<sup>9</sup>.

De este primer comentario podemos pensar que no es incorrecto decir que las mónadas y las entelequias para Leibniz son lo mismo, pues es claro que nos dice que todo aquello que es substancia simple, o mónada creada, puede llamársele también entelequia. Inmediatamente relaciona este nuevo nombre que le ha dado a las mónadas creadas con la noción aristotélica de entelequia, como aquello que tiene perfección. De esto se podría decir, en un primer momento, que Leibniz permite que las mónadas creadas se les denomine también entelequias, porque ellas tienen cierta perfección. Empero, por los momentos dejaremos esta idea de la perfección de las mónadas a un lado, procurando no olvidarla, pues más adelante veremos como gracias a estos grados de perfección, la noción de entelequia en Leibniz ocupa un puesto importante en su pensamiento.

Veamos ahora el apartado 19, en donde modifica un poco la noción de entelequia:

*Si queremos llamar alma a todo lo que tiene percepciones y apetitos en el sentido general que acabo de explicar, todas las substancias simples o mónadas creadas podrían llamarse almas. Pero como el sentimiento es algo más que una simple percepción, concedo que el nombre general de mónada y el de entelequia es suficiente para las substancias simples que sólo poseen percepción, y que se llame almas*

<sup>9</sup> Leibniz: *Tres textos metafísicos*, p. 72.

*únicamente a aquellas cuya percepción es más distinta y está acompañada de memoria*<sup>10</sup>.

Aquí inmediatamente podemos apreciar que la equivalencia antes hecha por el pensador alemán, entre mónada y entelequia, ya no es tal. No todas las mónadas son entelequias. Así, la noción de entelequia pasaría a ser, más que un nombre intercambiable por el de mónada, una característica de algunas mónadas. Las palabras de Leibniz en este apartado son claras, las mónadas que llamamos entelequias son solamente aquellas que tienen percepciones. Al contrario, parece haber mónadas, a las cuales podemos llamar almas, que gozan, no sólo de percepciones, sino también de memoria. Es más, aparentemente las percepciones de las almas son, por decirlo en palabras sencillas, de mejor calidad que las de las entelequias; es decir, su percepción es más distinta.

Empieza entonces a notarse una suerte de jerarquía entre las mónadas, pues entre ellas hay unas que tienen ciertas cualidades que no tiene otras, que las hacen más perfectas. Sin embargo, esto parece ir en contra de uno de los principios fundamentales de la teoría monádica de Leibniz que dice que entre las mónadas no hay ningún tipo de contacto o comunicación. Si esto es así, ¿de qué sirve tener una jerarquía monádica? Al tener una jerarquía, ¿no podría suponerse que las mónadas más perfectas, que son las que tendrían el "mando", ejercerían algún efecto sobre las demás? Nos parece que estas preguntas no carecen de sentido, pero es menester no adelantarnos a la exposición con ellas. Seguramente si alguien le hubiese hecho estas preguntas a Leibniz, él las hubiese podido contestar, como veremos en un momento.

Si bien ya en el apartado 19 Leibniz da indicios para pensar en una jerarquía monádica, con la distinción que hace entre mónadas que tienen alma y mónadas que tienen entelequia, no es sino hasta el apartado 70 que salta a la vista que dicha jerarquía existe. Con la teoría de la jerarquía monádica, Leibniz busca explicar, entre otras cosas, la manera en la cual se organizan las mónadas. Esta teoría supone que, al haber mónadas dominantes, debe haber por debajo de éstas grupos enteros de más mónadas que sucumben a su dirección. En buena medida, Leibniz busca con esta jerarquía darle "sentido" a la existencia de seres como los hombres, animales, plantas, etc. Veamos lo que dice en el apartado: "(...) cada cuerpo

<sup>10</sup> Ibid., p.73.

vivo posee una entelequia dominante que en el animal es el alma; pero los miembros de este cuerpo vivo están llenos de otros seres vivos, plantas, animales, cada uno de los cuales tiene su entelequia, o su alma dominante"<sup>11</sup>.

Aunque en las palabras que acabamos de citar el pensador no menciona de manera explícita la existencia de una jerarquía monádica, no es difícil darse cuenta de que está implícita entre líneas. Todo parece indicar que en seres como los humanos, animales y plantas, es aún más evidente dicha jerarquía. Pero primero, y regresando a las preguntas antes planteadas con respecto a la posible comunicación entre mónadas, debemos recordar otros aspectos de la teoría leibniziana. Sabemos que el filósofo alemán sostenía que toda relación entre una u otra mónada era simple apariencia. Así, conjuntos enteros de mónadas, los cuales él llama agregados monádicos, son también mera apariencia. Sin embargo, no es tan simple como parece. Los agregados monádicos para Leibniz son un hecho, existen; las mónadas, en efecto, se reúnen y forman grupos, que son el sustento de sus "correlatos empíricos", que serían los distintos objetos y seres que conforman el mundo que nosotros percibimos (por ejemplo, un agregado monádico lo podemos nosotros percibir como una mesa, una pelota, una flor, un gato, un señor, etc.). Pero, lo que sí es aparente, es que esas mónadas agrupadas se comuniquen entre sí, y por lo tanto es aparente también que esa formación de agregados sea causada por relaciones entre mónadas. A fin de cuentas, Leibniz explicará esas reuniones de mónadas y su aparente comunicación, a través de su teoría de la armonía preestablecida. Con lo cual, estas reuniones de mónadas, que Leibniz llama agregados y que aparentemente funcionan en equipo gracias a su comunicación y a la dirección de una mónada que es la entelequia o alma, no son más que el producto de un orden preestablecido por Dios, y que solamente él conoce de antemano.

Pero entonces, si todo el orden de las mónadas está preestablecido, ¿de qué sirve que haya una jerarquía monádica? A pesar de esto, no hay nada que no permita concebir dicha jerarquía. Ésta existe, no en función a las mónadas dominantes (a pesar de que Leibniz persiste en usar ese término para describirlas), sino que existe, como habíamos descubierto inicialmente, gracias al

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 85.

grado de perfección que tiene cada mónada, la cual viene determinada por la calidad de sus percepciones. En esta jerarquía, la entelequia ocupa un puesto clave. Podríamos decir que la entelequia de una mónada es la condición necesaria para que ella sea considerada dominante. Puede que después también sea considerada, dependiendo de su grado de perfección, alma o inclusive espíritu. Las primeras, las almas, las encontramos en los animales, que gozan de memoria, consciencia, sensación y otras. Las segundas, los espíritus, solamente las encontramos en los humanos, que son capaces de todo lo anterior, pero también de generar conocimiento, razonamientos morales y prácticos, etc.

Para ampliar un poco más nuestra comprensión de la entelequia leibniziana, podemos revisar las siguientes palabras de N. Rescher:

*La mónada dominante de una altamente estructurada jerarquía agregada, la cual Leibniz caracteriza como la entelequia del cuerpo representado por el agregado, tiene todas las mónadas de todos sus sub-agregados (órganos) a su disposición con un más que ordinario grado de claridad<sup>12</sup>.*

No parecería incorrecto afirmar que hay, en la organización monádica, mónadas que son activas y otra que son pasivas. Esto se debe realmente a la función que le fue asignada a cada mónada, a su grado de perfección, y por lo que ella está compuesta<sup>13</sup>. Russell, en su *Exposición crítica de la filosofía de Leibniz*, nos permite comprender esto con mayor facilidad. En sus términos, siempre siguiendo a Leibniz, Russell habla de *materia prima* y *materia secunda* en las mónadas. La primera es la que permite, en conjunción con la entelequia primitiva, que la mónada sea tal; es la que determina su nivel de actividad, y es enteramente inmaterial. La *materia segunda* podría comprenderse como la parte "física" que tienen algunas mónadas. Esto se aprecia mejor en la siguiente cita:

---

<sup>12</sup> N. Rescher: *The Philosophy of Leibniz*, pp. 119-120. En el original: The dominant monad of a highly structured hierarchy aggregate, which Leibniz characterizes as the *entelechy* of the body represented by the aggregate, has all the monads of its sub-aggregates (organs) at its disposal with a more than ordinary degree of clarity".

<sup>13</sup> Hay que tener cuidado de no mal interpretar esta afirmación que acabamos de hacer. Sabemos que las mónadas son las substancias simples que conforman todos los demás compuestos, y que por lo tanto ellas en sí son indivisibles, no están compuestas por nada. Pero la explicación que queremos llevar a cabo nos hace forzar, por los momentos, esta definición de mónada y entenderla como compuesta por "partes".

*Distingo entonces: 1) La entelequia primitiva o alma; 2) la materia primaria o fuerza pasiva primaria; 3) la mónada compuesta de las dos anteriores; 4) la masa o materia secundaria de la máquina orgánica, a la cual concurren innumerables mónadas subordinadas; 5) la sustancia animal o corpórea, que la mónada dominante convierte en una máquina<sup>14</sup>.*

Así, podemos decir que en esta cita Leibniz utiliza la palabra entelequia para referirse a una característica inmaterial que tienen algunas mónadas, que en conjunción con la *materia prima*, es la que permite que lleguen a ser mónadas. Pero lo que no queda claro todavía es si todas las mónadas tienen entelequia, o solamente algunas de ellas<sup>15</sup>.

De esta manera volvemos a nuestra pregunta original, que era ¿cuál es el uso que hace Leibniz de término entelequia? Por lo que hemos visto, podríamos decir que el empleo de esta palabra por el filósofo alemán era bastante ambigua, pero no por ello llega a contradecirse en ningún momento. Lo que sucede es que Leibniz fue impreciso al utilizarla, cometiendo el error de no restringir su uso a una definición determinada, el cual fue, hasta cierto punto, el mismo error de Aristóteles. Sin embargo, esto no le resta calidad a la teoría leibniziana de las mónadas, simplemente hace su comprensión un poco más difícil. Pero, no nos podemos quedar con esa indefinición y debemos hacer un intento, a partir del análisis anteriormente hecho, de descifrar el verdadero significado o significados que Leibniz tenía en mente al emplearla.

Una primera definición la podríamos obtener de la primera cita que habíamos hecho de la *Monadología*, el apartado 18, donde Leibniz hace la equivalencia entre entelequia y sustancia simple o mónada. De eso podríamos suponer que las todas mónadas, al participar en un mayor o menor grado de la perfección, tienen entelequia. Las mónadas son, recordemos, completas en sí mismas (lo cual se parece mucho a la definición aristotélica de entelequia). Empero, por otro lado Leibniz emplea la palabra haciendo referencia a aquellas

<sup>14</sup> G.J. Gerhardt: *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, vol. II, p. 252. Debemos advertir que esta cita, si bien fue obtenida de la compilación epistolar de Leibniz hecha por Gerhardt, seguimos casi enteramente la traducción que de ella hace Russell en las páginas 261-262 del libro anteriormente mencionado.

<sup>15</sup> El apartado 63 de la *Monadología*, también contribuye a lo que aquí queremos explicar.

mónadas que, por ser más perfectas que otras, son la entelequia de un agregado de mónadas. Éstas se convierten en las mónadas dominantes del agregado, dándole así una suerte de cohesión y dirección al grupo entero (aunque, como ya sabemos esto realmente es una ilusión, pues las mónadas no se comunican entre sí, y su organización se debe a la armonía preestablecida). Así, el primer uso de la palabra remite a la descripción de las mónadas, de manera individual; y la segunda remite a la descripción de los agregados monádicos, es decir a los conjuntos de mónadas. De esta manera, el término entelequia es empleado por Leibniz cuando se refiere a que, las monadas, de manera individual y participando de los grados de perfección, son todas completas en sí mismas; pero igualmente se refiere a que los agregados monádicos, que participan también de los grados de perfección, tienen entelequia (que en esta ocasión es gracias a la mónada dominante, que se le puede llamar de igual manera). Porque ellos también son, en su forma de agregados "completos en sí mismos".

Para concluir, debemos contestar todavía la segunda parte de nuestra pregunta inicial, que se refería a si la noción de entelequia era o no empleada de la misma manera por Aristóteles y Leibniz. Por lo que hemos descubierto a lo largo de la investigación, no sería correcto decir que estos dos pensadores utilizaban la palabra de la misma manera. Diríamos, como dice T.S. Eliot en su *Evolución del monadismo de Leibniz*, que en Leibniz "el uso del término 'entelequia' no es idéntico al aristotélico"<sup>16</sup>, a pesar de que sí es similar. Los dos respetan lo que anteriormente habíamos acordado en aceptar como el significado original de la palabra, según Ross, es decir entelequia como aquello que tiene o está teniendo perfección, o simplemente como aquello que es completo en sí mismo. La diferencia entre ambos autores se da en cuanto al uso de la palabra (que altera sutilmente el significado). Leibniz la utiliza únicamente con relación a las mónadas, algo que le es totalmente ajeno a Aristóteles. Este último la utilizaba cuando quería referirse al "acabamiento o actualidad de algo"<sup>17</sup>. Sin embargo, no concordamos con Eliot, que dice que "la palabra entelequia como la usa Leibniz pierde el significado que tenía en Aristóteles. Llega a ser figurativa y sin importancia"<sup>18</sup>. En Leibniz, la esencia de la palabra sigue siendo la

<sup>16</sup> T.S. Eliot: *Evolución del monadismo de Leibniz*, p. 48.

<sup>17</sup> *Ibidem*. El subrayado es nuestro.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 49.

misma, como lo mostramos a lo largo del trabajo, sobre todo en los dos últimos párrafos. Además, creemos que la noción de entelequia, si bien es verdad que no es una noción que tiene la importancia de otras en el sistema metafísico de Leibniz, como por ejemplo la mónada, no por ello deja de ser importante. Creemos también, que de no haber sido inventada esa noción por el estagirita, Leibniz hubiese tenido que inventar su propio término para hablar de la perfección o "completitud" de las mónadas. Es un término que expresa precisamente lo que Leibniz quería decir acerca de la mónadas, y esto lo logra sin desfigurar la noción como tal. Es decir, si bien Leibniz utiliza el término en un contexto completamente distinto al de Aristóteles, el significado de la palabra sigue siendo el mismo, a diferencia de otros filósofos modernos que utilizaban dicha palabra, en un sentido peyorativo, para referirse a lo "no existente"<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> J. Ferrater Mora: *Diccionario de filosofía*, tomo II, p. 1026.

## BIBLIOGRAFÍA

ARISTÓTELES: *Aristotle's Metaphysics*, tr. W.D. Ross, Clarendon Press, Oxford

1970 (1924).

ARISTÓTELES: *Metafísica*, tr. T. Calvo Martínez, Gredos, Madrid 1994.

ELIOT, T.S.: *Evolución del monadismo de Leibniz*. En G.W. Leibniz: *Tres textos Metafísicos*, Norma, Barcelona 1996, pp. 23-52.

FERRATER MORA, J: *Diccionario de filosofía*, Ariel, Barcelona 1994.

G.J. GERHARDT: *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhem Leibniz*, George Olms Hildesheim, Alemania 1960.

LEIBNIZ, G.W.: *Tres textos metafísicos*, Norma, Barcelona 1996.

PERSEUS: [www.perseus.tufts.edu](http://www.perseus.tufts.edu) [online].

RESCHER, N.: *The Philosophy of Leibniz*, Prentice Hall, London 1967.

RUSSELL, B.: *Exposición crítica de la filosofía de Leibniz*, Siglo Veinte Editores, Buenos Aires, 1970.