

Publicaciones sobre G. W. Leibniz en revistas españolas desde 1970 a 1984

Leibniz es uno de los personajes de la Historia de la Filosofía más precoces, más dotados y que más ha escrito. Sin embargo, no es tan conocido, ni tan estudiado como merece su obra.

Leibniz (1646-1716) a sus 15 años había leído ya a los clásicos griegos y latinos, a autores medievales y conoce a Descartes, F. Bacon, Campanella, Kepler y Galileo, prácticamente contemporáneos suyos. El grado de penetración que ha conseguido a esa edad es envidiable y extraño. Gran parte de esta formación es autodidacta. Su primera obra la escribe en 1663, *De principio individui*, por tanto, a sus 17 años. Conoció y tuvo relación epistolar con la práctica totalidad de los personajes más importantes de la época, tanto políticos como, y especialmente, filósofos y científicos.

La magnitud de su obra y de su personalidad se adivina al descubrir lo que llegó a conocer y escribir, y el grado de penetración que alcanzó en todos los temas a los que se refirió, sus viajes, sus actividades como consejero, diplomático, bibliotecario, organizador de Academias, matemático, ingeniero, etc.

Cuesta trabajo imaginar cómo fue capaz de hacer todo lo que hizo y cómo, a su vez, tuvo el tiempo, el ocio suficiente para escribir una obra, cuya edición, según los cálculos de la Academia de Ciencias de Berlín, no estará por debajo de los 70 volúmenes.

Ahora bien, la inmensa mayoría de sus escritos han permanecido inéditos. En la vida de Leibniz se publicaron muy pocas obras. El propio Leibniz confesaba que, quien quisiera conocerle a través de sus obras publicadas, no conseguiría conocer su propio pensamiento. Hay que decir, además, que las obras publicadas en vida de Leibniz tienen algún interlocutor o destinatario concreto a quien van dirigidas.

En 1720 se da el primer intento de publicar la obra inédita de Leibniz. El intento pertenece a Des Maizeaux. Pero el primer intento de mayor alcance lo realiza L. Dutens, que en 1778 publica seis volúmenes. Posteriormente llegan otros intentos: Erdmann, Pertz, Guhrauer, Grotefend, Gerhardt, Foucher de Careil, etc. Sin embargo, todavía en la actualidad, no disponemos de una edición completa de sus obras, a pesar de que en 1901, con motivo del primer Congreso de la Asociación Internacional de las Academias, se tomó el acuerdo de publicar su obra completa. Las dos guerras mundiales y la división de Alemania han contribuido a retrasar y dificultar este propósito. Afortunadamente este compromiso no se ha detenido.

Las dificultades no provienen únicamente de la falta de una edición completa de sus obras. A ello hay que sumar el hecho de que hay obras fundamentales de Leibniz —el *Discurso de Metafísica*, por ejemplo—, que han permanecido inéditas hasta mediados del siglo XIX.

Si bien las obras de los diversos pensadores deben ser leídas en la lengua en que fueron escritas, no deja de ser un dato significativo que las primeras traducciones al español de alguna obra de Leibniz no se realicen hasta el último tercio del siglo XIX, hechas por Patricio de Azcárate. Luego vienen otras traducciones, que se circunscriben a unas pocas obras. Es en estos últimos años cuando nuestra Universidad ha vuelto sus ojos hacia Leibniz, a pesar de que García Morente y Ortega y Gasset habían dedicado tiempo al estudio monográfico de este pensador.

Por lo que respecta a traducciones de estudios hechos por estudiosos de Leibniz, la bibliografía en castellano es escasísima.

El propósito de este artículo es hacer una reseña-comentario de los artículos publicados en castellano, por autores españoles, a partir del año 1970. Se ha elegido esta fecha, porque es a partir del año 70 cuando, fundamentalmente, comienzan a aparecer estudios sobre Leibniz, hechos por españoles, a pesar de que, tal como aparece en la bibliografía, hay publicaciones anteriores a este año; en segundo lugar, porque desde 1970 hasta hoy han pasado quince años, y este período de tiempo parece suficientemente significativo como para darnos una idea del interés que hay en España por este pensador.

Es necesario referirse a la existencia de otras publicaciones en español, realizadas por españoles, pero que, por presentarse fundamentalmente como introducciones a traducciones de obras de Leibniz, y dada la finalidad de este artículo, no nos ha parecido oportuno resumir y comentar. Permítasenos, sin embargo, recomendar su lectura.

Hay que añadir que, para la preparación de esta reseña se han controlado más de 200 revistas publicadas en España entre 1970 y 1984. Estos son sus títulos: *Estudios de Metafísica*; *Pensamiento*; *Crisis*; *Anales Valencianos*; *Ágora - papeles de Filosofía*; *Anales del Seminario de Metafísica*; *Escritos del Vedat*; *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*; *Miscelánea Comillas*; *Teorema*; *Revista de Filosofía*; *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*; *Anuario de Historia de la Filosofía* y *Anuario Filosófico*.

El Profesor D. Angel Currás Rábade ha publicado, entre los años 1967 y 1972, tres artículos dedicados a Leibniz. Si nos remitimos a publicaciones anteriores al año 1970, en este caso, es porque dichos artículos son complementarios.

El primer artículo data de 1967 y tiene por título 'Sobre el criterio de verdad en Leibniz'¹. En este breve artículo se expone el criterio leibniziano de verdad como criterio opuesto al cartesiano: «el primero [Descartes] parte de la idea innata y construye sobre ella un razonamiento, mientras que el segundo [Leibniz] razona, en cadena conceptos y sólo de vez en cuando, al término de una deducción, llega a intuir la idea innata, que aprehende sin sombra en la rica complejidad de su esencia»².

1 Angel Currás Rábade, 'Sobre el criterio de verdad en Leibniz', en *Anales del Seminario de Metafísica* (Universidad Complutense de Madrid, 1967) pp. 109-14.

2 Ibid., 114.

El método racional en Leibniz no es otra cosa que la deducción formal. En Descartes, la intuición es la condición sine qua non del conocimiento verdadero; en Leibniz, sin embargo, no es más que un ideal al que tiende el conocimiento. Leibniz sustituye el criterio de evidencia cartesiano por el de la consecuencia lógica. La verdad vendrá determinada por la ausencia de contradicción interna en la idea.

El Profesor Currás propone, como hipótesis, que este formalismo lógico puede ser el establecimiento de un riguroso «método racional», base de un progreso largamente acariciado por Leibniz: el de la «Característica Universal», «cuya realización permitiría terminar con todas las disputas mediante un cálculo lógico establecido a partir de un cuadro de todas las ideas simples, irreductibles al análisis, una especie de "alfabeto de los pensamientos humanos"»³. Este artículo viene a ser un esbozo del problema de la verdad en Leibniz. Ahora bien, hay que decir que, si bien el año anterior, 1966, D. Pedro Cerezo publicó en *Anales del Seminario de Metafísica* un artículo titulado 'El fundamento de la metafísica de Leibniz', con anterioridad a esta fecha es muy difícil encontrar estudios dedicados a Leibniz escritos por españoles; incluso son escasas las traducciones tanto de obras de Leibniz como de estudios sobre él.

En 1969, el Profesor Currás Rábade publica un nuevo artículo sobre Leibniz, titulado 'Consideraciones sobre la lengua universal leibniziana'⁴. Confiesa, al comienzo del mismo, una doble intención: a) poner en claro en qué medida la concepción leibniziana está todavía anclada en la tradición, y b) discutir la legitimidad de las interpretaciones.

Se han visto los cálculos lógicos leibnizianos como «instrumento» necesario para la construcción de un sistema puramente sintáctico aplicable a los signos constituidos en la Característica. Pero frente a esta interpretación, el Profesor Currás afirma que Leibniz desarrolló «paralela e independientemente» su teoría de la lengua universal y, por otra parte, los cálculos lógicos, que nada tienen que ver con las aspiraciones de universalidad de la Característica.

Tres son los fines de la lengua universal leibniziana: a) servir de medio de comunicación internacional; b) crear un sistema de signos que posibilitan la expresión clara y exacta de todos los conocimientos poseídos y de todo conocimiento futuro en general; c) ha de servir, también, para hallar nuevas verdades y para abrir nuevas perspectivas en el ámbito de la ciencia.

La última finalidad «engloba las consideraciones leibnizianas sobre la sociabilidad y capacidad de transformación de los signos concebidos según los principios de la Característica y la concepción de su lengua universal como un "cálculo de conceptos"...»⁵.

El Profesor Currás pasa a examinar cada una de estas tres características —finalidades—.

3 Ibid., 112-13.

4 Angel Currás Rábade, 'Consideraciones sobre la lengua universal leibniziana', en *Anales del Seminario de Metafísica* (Madrid 1969) pp. 7-39.

5 Ibid., 11-12.

Aspecto pragmático

Una lengua universal debe reunir estas dos condiciones: fácil aprendizaje e inmediata comprensibilidad.

Leibniz se propone establecer la creación de un idioma nuevo que sería al mismo tiempo que idioma, un cálculo, un «álgebra del pensamiento», de fácil aprendizaje y retención. Basta con representar cada término simple por un signo. Cada concepto complejo o derivado será representado por la combinación de signos que representan a sus elementos simples.

Esta tarea se manifiesta como no tan simple y, Leibniz, adopta un método menos arbitrario y más modesto: elaborar una «gramática racional» a partir del análisis de las lenguas habladas. Utiliza el latín como lengua auxiliar, como intermediario entre las lenguas habladas y la futura lengua racional.

Proyecta, incluso, Leibniz, en primer lugar, la constitución de una gramática latina universal, que será una lengua más rica y más simple que cualquiera de las otras lenguas. Al latín se aplicará también el método del análisis lógico y la reducción.

El aspecto pragmático de la teoría leibniziana está constituido exclusivamente por la idea básica de una lengua internacional para facilitar la comunicación entre los sabios.

Aspectos semánticos

Los signos son necesarios para el pensamiento humano. Son, a su vez, convenciones establecidas con objeto de lograr un mejor entendimiento entre los hombres.

¿Qué tipo de relación los une con las cosas? Los signos son una *representación* de las cosas. Han de representar las cosas mismas (*res ipsae*) y las ideas de las cosas. En las condiciones que determinan el carácter de esta representación han de estar contenidos los principios del desenvolvimiento interno y esencial de los signos.

La definición de «idea» que es utilizada en el artículo es la que Leibniz propone en *Nuevos Ensayos* II, I, 1: (la idea) «est un objet immédiat interne, et cet objet est une expression de la nature ou des qualités des choses».

En esta definición están contenidas cuatro determinaciones básicas del ser de las ideas:

a) La idea es objeto de pensamiento:

Las ideas como objeto de pensamiento constituyen la noción contraria de las ideas consideradas como formas del pensamiento. Formas de pensamiento lo son cuando a los conceptos generales es atribuida una región propia de ser fuera del pensamiento, en la que estos universales deben poseer su propia realidad.

¿Cómo es posible que este pensamiento vaya más allá de sí mismo? La comunicación con otros seres demuestra que este sobrepasarse del pensamiento es posible. ¿Cuál es la relación de este pensamiento aislado con las cosas que le rodean? La respuesta la proporciona la nueva caracterización que Leibniz hace del ser de las ideas.

b) La idea como objeto inmediato de pensamiento:

Frente a Locke que afirmaba que nuestras ideas son sólo impresiones de las cosas externas en nuestra alma, para Leibniz las ideas no son transmitidas por

algo que existe fuera de ellas, el pensamiento contiene desde el comienzo su propio contenido, posee su objeto inmediatamente a partir de sí mismo. La idea de una cosa es la cualidad del pensamiento de representarse a partir de sí mismo algo particular. La idea es para Leibniz el ser de una cosa que, como modo de nuestra representación, está en nosotros.

Debido a este carácter inmediato, la idea no es algo distinto del ser pensado en el entendimiento; es, al mismo tiempo, la materia, a partir de la cual se forma el pensamiento, y el campo de acción desde que el pensamiento alcanza el ser. El pensamiento posee, pues, una espontaneidad inmediata en la producción de las ideas.

c) La idea como objeto inmediato interno del pensamiento:

Dios es el único objeto inmediato externo del pensamiento, y sólo refiriéndose a él logrará el pensamiento la síntesis de immanencia y trascendencia, necesaria para explicar el conocimiento.

Por medio de esta participación en Dios y en su pensamiento, que crea las cosas al mismo tiempo que las piensa, el alma participa también de la creación misma. Las ideas que el alma se representa, y que se fundan en el pensamiento divino, están en correspondencia con las cosas, es decir, con los objetos surgidos del entendimiento divino.

d) La idea es la expresión de la naturaleza y de las cualidades las cosas:

Las ideas son «provocadas» por Dios y proporcionan, de una manera imperfecta, una imagen de la perfección del Universo divino. Por medio de las ideas que Dios ha dado a nuestra alma participamos, como todos los demás seres, de la creación y conservación divinas en la medida en que Dios ha constituido el horizonte de cada uno de ellos.

En el «representarse» las ideas se realiza en el alma la representación tanto de las cosas mismas como de la Causa originaria; las ideas claramente concebidas son una imagen de la constitución esencial creadora de las cosas, las confusas son la imagen de la multiplicidad del universo, emanada de la constitución creadora.

Una vez vista la relación existente entre las ideas, objeto del entendimiento finito, y las cosas, objetos procedentes del ilimitado entendimiento divino, la siguiente cuestión a plantearse es cómo se comportan estas dos clases distintas de objetos con respecto a los signos.

«El pensar no puede tener constantemente ante sí la estructura de las cosas, tal como es representada por las ideas en el entendimiento finito; por ello, conviene que la idea misma sea a su vez sustituida por un signo o un nombre, que es atribuido al contenido en cuestión. De este modo se repite en el dominio de los signos la misma relación de representación que es la ley esencial interna de todos los objetos de nuestro pensar»⁶.

Ahora bien, los signos han de representar precisamente lo que la ciencia metafísica obtiene como verdadero; sólo entonces podrán ser constituidas también las relaciones de los signos entre sí, con seguridad y sin errores. Libertad y necesidad están, pues, profundamente entrelazadas en el pensar humano y lo condicionan doblemente.

6 Ibid., 27.

Pero los signos han de ser útiles para la «ratiotinatio», además de cumplir la función de «representación». Formulación y representación son las dos características de una idea actualmente concebida, o noción.

Arpecto sintáctico

Leibniz ocupó toda su vida en pensamientos acerca de la articulación de las ciencias particulares en un todo unitario y sistemático. Esta unificación había de ser realizada en la Enciclopedia. En este contexto totalizador, sistematizador se inserta también la lengua universal o la característica. Todos estos proyectos están vinculados entre sí a pesar de que ni siquiera el propio Leibniz tenía una concepción verdaderamente clara y definida de la interdependencia de todos sus proyectos conducentes a un saber universal unificador de todas las ciencias, de todo tipo de conocimiento.

Según el Prof. Currás, refiriéndose al problema de la lengua universal, la cuestión fundamental se puede plantear con las siguientes preguntas: «¿Cuál es, pues, la auténtica concepción leibniziana de la lengua universal? ¿Dónde radica la causa de esta evidente fluctuación que hace de ella unas veces un simple instrumento, más o menos pragmático, auxiliar para la obtención de una representación clara de los conocimientos, y otras veces la eleva al nivel de una auténtica teoría semiótica, cuyo último y más elevado nivel, la sintaxis, es concebido como un cálculo rigurosamente formal de modelo matemático?»⁷.

En la lengua universal se cruzan e influyen no sólo las dos concepciones de una lengua conversacional y de un cálculo formal, sino, incluso en un nivel más profundo, los elementos tradicionales de lo que todavía depende en gran medida la filosofía leibniziana, y la concepción radicalmente nueva, que inicia una nueva época en la historia del pensamiento. Ambos elementos se combinan y entrecruzan dialécticamente en el campo de la lengua universal.

En Leibniz, la teoría de los signos ha pasado a ser la teoría del ser. La construcción del sistema de signos proyectado será paralela a la *Monadología*, en la cual se plantean dos problemas fundamentales; a) el de encontrar el primero, el más simple y el más primitivo de los seres, que, en el nivel de los signos, sirva de fundamento a la representación. La respuesta metafísica es la mónada; b) el de la consecución de la multiplicidad a partir de la originaria unidad del ser.

La conclusión a la que llega el Prof. Currás podría sintetizarse afirmando que no es posible interpretar la lengua universal leibniziana como un sistema formal, en la que el cálculo lógico-matemático haya sido utilizado como un instrumento sintáctico, dado que el aspecto sintáctico-metafísico neutraliza el aspecto formalizante del pensamiento leibniziano. La concepción leibniziana de la lengua universal conduce a una «petitio principii».

Hay un tercer artículo del Prof. Currás, que hemos podido controlar, titulado 'El principio de continuidad en la teoría leibniziana del método'⁸.

Confiesa el Prof. Currás que el método elegido por él para la exposición del problema es el analítico, en el sentido de avanzar de los efectos a las causas,

7 Ibid., 34-35.

8 Ángel Currás Rábade, 'El principio de continuidad en la teoría leibniziana del método', en *Anales del Seminario de Metafísica* (Madrid 1972) VII, 111-50.

o razones, a pesar de que el espíritu de Leibniz no es analítico sino combinador; gusta de contemplar muchas cosas al mismo tiempo.

Lebniz exige que el método sea un «organon» de la verdad, un *ars judicandi* o *demonstrandi*. El método se convierte en el lazo de unión entre el conocimiento adquirido y el que se va a descubrir. Así Leibniz se convierte en el primero de los ilustrados.

El pragmatismo con que concibe el método —todo se justifica por los resultados— abrirá paso a una nueva era de pensamiento.

«Este cambio radical ... comporta ... un elemento todavía más importante; la tensión que conecta la necesidad de "instaurar", de demostrar y la mucho más fuerte de descubrir nuevos ámbitos problemáticos, va a adquirir una inusitada importancia; va a ser ella en realidad la que constituya el núcleo fundamental de la reflexión metodológica, que rechaza el estatismo cartesiano para convertirse en absoluta dinámica»⁹.

El interés fundamental no radica en la caracterización fija, aislada de los conceptos, sino en el mismo proceso metódico en que esos conceptos surgen. El orden de las razones no depende de la intuición sino de la ley que rige la serie. A la continuidad de la intuición, que se aplica a los objetos, Leibniz prefiere la continuidad operativa que los engendra como racionales y en la que se debe llegar a discernir la naturaleza y la ley de progresión de la serie.

Ars demonstrandi y *ars inveniendi* dejan de ser dos disciplinas autónomas. El método, en su acepción más amplia, será una *ars progrediendi*.

El *ars progrediendi* consiste en el filtro progresivo de lo falso que se encuentra mezclado con lo verdadero, en «explicar lo implicado» por medio de catálogos, repertorios. Lo que hay de bueno en las doctrinas del pasado es tenido en cuenta en la elaboración del propio sistema, como momentos de un universal proceso —progreso— de la ciencia, aún a costa de admitir presupuestos —hipótesis— no demostrables.

Prevalecen, pues, las exigencias del *ars inveniendi*, mientras que el *ars demonstrandi* se nos va borrando.

La Enciclopedia conforma el *ars inveniendi* y, recíprocamente, el perfeccionamiento del contenido de la ciencia comporta paralelamente el del método, el cual, a su vez, repercute en nuevos avances que amplían y ordenan progresivamente el campo de la Enciclopedia.

El orden leibniziano no coincide con el orden deductivo que se suele suponer que está en la base de todos los sistemas racionalistas. El encadenamiento estático de las razones —*rigor demonstrandi*— es sustituido por la demostración fidedigna del proceso en el que surge la invención al mismo tiempo que se constituye el orden. El *ordo inveniendi* se nos aparece como una articulación enciclopédica, la obra de Leibniz se nos muestra como una red en la que la disposición combinatoria de todos los contenidos es, al mismo tiempo, orden demostrativo de las verdades ya poseídas y cañamazo sobre el que han de constituirse las nuevas combinaciones, que ya están de algún modo prefiguradas en él. Este momento ambiguo del método, adquiere un pleno sentido con la introducción de la noción de serie.

9. Ibid., 116.

Una serie es una «multiplicidad provista de una regla de orden». Leibniz pone el acento en la fecundidad de la luz ordenadora, mucho más que en la serie misma de los términos ordenados. Si en una multiplicidad dada, sin orden, se consigue encontrar una luz, una «razón», si llega a ser organizada en series, la misma luz que da razón de la multiplicidad se convierte en un principio de nuevos descubrimientos.

Ahora bien, cada serie aparecerá determinada por el cruce de una serie de series. Si toda la serie de ordenaciones parecidas se encuentra conectada de tal modo que sean posibles traducciones entre los diversos ámbitos, tiene que haber una noción general que pueda ser aplicable a cada uno de los miembros de la multiplicidad, constante a través de la larga serie de variaciones.

Todo esto nos da la oportunidad de decir que la obra filosófico-científica de Leibniz no se denomina adecuadamente con el término «sistema», si éste se entiende como un orden de razones deductivo o lineal. La sistematicidad leibniziana radica en el hallazgo progresivo de las leyes que conectan entre sí las regiones conceptuales más diferentes y alejadas.

La determinación metódica de un concepto significa colocarlo en la encrucijada de una pluralidad lo más grande posible de vías de clarificación diversas, de series sometidas a leyes ordenadoras diferentes. En el límite, la sistematicidad exige la presencia de unas leyes ordenadoras generales, susceptibles y capaces de reglar todo contenido, cualquier tipo de multiplicidad. El sistema es para Leibniz una teoría de la conexión universal entre regiones y contenidos de cualquier tipo, de la armonía absolutamente generalizada.

Esa teoría de la conexión universal ha de ser, necesariamente, de una gran pureza formal, penetrante, sutil, elaboradísima; la teoría de las leyes auténticamente dinámicas, efectivas en todo momento y en todo rincón del sistema, capaces de toda determinación conceptual. Para Leibniz, la matemática sigue siendo el modelo; pero en su pensamiento, el modelo matemático adquiere un sentido completamente nuevo al ser sometido, como todos los demás elementos del sistema, a un principio de rango superior, un fecundo principio de invención que es, al mismo tiempo, la ley suprema del orden.

Leibniz, en el siglo XVII, concibe el proyecto —no sueño— de una Matemática Universal unitaria, sistemática, unificadora de ámbitos diversos, y por ello profundamente coincidente con el espíritu más íntimo del saber matemático actual.

¿Cómo se concibe que nociones como la de inclusión, aplicación, correspondencia unívoca o plurívoca, isomorfismo, operaciones conmutativas o no conmutativas sean «fecundos principios de invención»?

El principio supremo, fundamento de la teoría del sistema, de toda correspondencia entre cualquier clase de elementos, principio en el que se funden el más puro carácter formal y el carácter dinámico, de variación y conservación, de desarrollo, es el principio de continuidad. Este principio garantiza la capacidad inventiva y el avance constante, el progreso del sistema.

El principio de continuidad convierte la igual en «homógena» de la desigualdad, en diferencia «infinite parva», menor que cualquier cantidad dada.

Ahora bien, la consideración del infinito será posible y fecunda sólo cuando

el principio de continuidad adquiriera un carácter puramente cualitativo y dinámico, poniendo el acento en el desarrollo reglado de la serie.

La ley de continuidad rige la pura actividad intelectual, que sólo despojándose de toda referencia a lo cuantitativo, de todo apoyo de la imaginación, puede llegar a la consideración del infinito.

«Leibniz hace del infinito una actividad del espíritu al mismo tiempo que un objeto, gracias a la ley de la continuidad, que permite abarcar todos los elementos de una serie infinita conociendo la ley que regula su desarrollo. Una vez más, estamos en la antítesis del cartesianismo: el entendimiento no sobrepasa sus límites al acometer la noción de infinito, sino solamente los límites de lo perceptible; las reglas de lo infinito valen también para lo finito, la pura actividad del entendimiento puede desplegarse libre de la imaginación, puesto que hay un principio que garantiza la correspondencia, la *armonía*, la continuidad en todos los niveles del sistema»¹⁰.

El principio de continuidad es un principio «arquitectónico», cuyo contrario no implica contradicción, sino solamente imperfección, *indeterminación*, ausencia de orden¹¹. La total determinación, la total perfección, equivale a la continuidad plena que constituye, así, el orden *ideal*, el orden universal, postulado por la metodología leibniziana.

La verdad y la exactitud radican precisamente en el proceso, en la ley del cambio.

El principio de continuidad pone al pensamiento frente a la más ardua e importante de sus tareas, de la de obtener, en el proceso constante de la ciencia, este punto de vista superior que coordina e integra la máxima exigencia de exactitud y determinación con el rechazo de todo inmovilismo.

En el artículo dedicado al estudio de la lengua universal, se echa de menos un estudio comparado de Raimundo Lulio y de Leibniz. Leibniz reiteradamente reconoce la importancia y la influencia que ha tenido sobre él Raimundo Lulio, creador de un *ars magna*, antecedente de las teorías leibnizianas acerca de la lengua universal y de su lógica inventiva (*ars inveniendi*).

Para determinar y delimitar el «fracaso» al que el Prof. Currás alude, hablando de la lengua universal, habría sido de interés, y necesario, plantearse qué otros intentos de formación de una lengua universal se habían dado antes de Leibniz; porque, si bien Leibniz no es un revolucionario —nunca pretendió serlo—, el único intento serio anterior a él es el de Raimundo Lulio. Además, se echa en falta una aproximación al estudio de las aportaciones de Leibniz, a la posteridad y a la actualidad.

Las tres características de la lengua universal leibniziana —a) servir de medio de comunicación internacional; b) crear un sistema de signos que posibilite la expresión clara y exacta de todos los conocimientos poseídos y de todo conocimiento futuro; y c) el que sirva, asimismo, para hallar nuevas verdades y para abrir nuevos caminos a la ciencia— nos pone ante un gran proyecto, que forma parte, a su vez, de ese gran proyecto que caracteriza la filosofía leibniziana: la unidad. Este proyecto de lengua universal no es ajeno a la búsqueda de la unidad

10 Ibid., 145-46.

11 Ibid., 146.

del ser, rota por Descartes, de unidad de Europa y del mundo, la unidad de las Iglesias, la unidad del conocimiento y de la ciencia. Y este problema, de la unidad es un problema que hoy, y en todos los ámbitos, es de permanente actualidad.

En este sentido, Leibniz es un filósofo que, conocedor del pasado y del presente —en el ámbito de la ciencia, de la filosofía, en el de la política— se compromete con la superación del pasado, del presente. Leibniz apuesta por el futuro. Ahora bien, ese compromiso conlleva la sublimación de lo anterior y lo actual en tanto que preparador, posibilitador de lo futuro. Este compromiso se plasma en Leibniz en la construcción de un sistema filosófico en el que lo ideal —la idea, mejor— y lo real, están tan íntimamente relacionados que no puede concebir lo uno sin lo otro, el uno nos lleva al otro. En otro lenguaje, si se nos permite, podríamos decir que teoría y praxis están tan íntimamente relacionados que se complementan y se presuponen mutuamente.

Hay que ver a Leibniz como un filósofo cuya «especulación» tiene una intencionalidad que va más allá de lo meramente especulativo: Leibniz siente hondamente el compromiso por la transformación de la realidad —ciencia, filosofía, vida política, religiosa y moral, etc.—. Su actividad política debe ser enjuiciada más como un compromiso intelectual y moral con la transformación de las estructuras de la realidad, que como una tentación de apego por el poder.

Esa unidad, interrelación, de pensamiento y acción, y esa apuesta por el futuro se ponen de manifiesto claramente en los tres aspectos de los que nos habla el Prof. Currás: aspecto pragmático, semántico y sintáctico¹².

El propio pragmatismo en el método, del que nos habla en el artículo dedicado al principio de continuidad, es una buena muestra de un Leibniz no anclado en el pasado: ese pragmatismo va a abrir una nueva era de pensamiento, distinta a la del siglo XVII. El principio de continuidad conlleva el rechazo de todo inmovilismo en el ámbito de la ciencia, garantiza, asimismo, la capacidad inventiva, el progreso del sistema.

En Leibniz confluyen las corrientes filosóficas más importantes y diversas que, desde la antigüedad griega se habían dado en occidente. Leibniz es la síntesis de todas ellas y «un momento» superador de ellas. En él descubrimos elementos heraclíteos, atomistas, platónicos, aristotélicos, agustinianos, nominalistas, etc. Hay en Leibniz un rechazo de ideas y elementos propios de otros sistemas. Seguramente, un estudio de las fuentes de su pensamiento nos conduciría no sólo a descubrir la complejidad y profundidad de su sistema, sino, también, a la conclusión de que Leibniz, más que ser un pensador influido por otros pensadores, como un filósofo que ha criticado el pasado y su presente, como un pensador que ha «seleccionado» cuanto de válido le ofrecían otros pensadores o sistemas, y que, independientemente de las semejanzas o desemejanzas de los «elementos» seleccionados, los va a reunir con una compleja y dialéctica unidad.

En Leibniz, todo aquello que recoge del pasado o del presente, adquiere una cierta originalidad, ya que esas ideas van a tener lugar en su sistema, tomando un dinamismo nuevo, incluso un significado distinto y nuevo. Leibniz no queda definido por su pasado, ni está enclavado en el mismo.

12 Ibid., 147.

Este mismo año 1972 se publica en Valencia un artículo del padre dominico D. Gabriel Ferrer, titulado 'Actitud filosófica de Leibniz'¹³. Es un artículo en el que, partiendo de la actitud de Leibniz frente a la religión, a la filosofía mecanicista, a la escolástica y a Descartes, se estudia su propia actitud filosófica.

En Leibniz, según Gabriel Ferrer, es difícil distinguir al filósofo y al cristiano; es un cristiano en busca de una concepción religiosa del mundo. La actitud de Leibniz es semejante a la de Agustín de Tagaste con su principio de «fides quaerens intellectum». La actitud filosófica de Leibniz es el renacimiento de la actitud medieval de filosofar, donde toda concepción filosófica estaba determinada por una preocupación teológica. Pero esta preocupación no es intelectual, sino vital.

En Leibniz hay un intento de reinstaurar las causas eficientes y final en la filosofía y en la física, aunque esta reinstauración —se lamenta nuestro autor— no es global. En Leibniz hay un retorno a la concepción aristotélica de los componentes internos de los seres; y a esto responde el que hable de dos clases de mónadas sin interacciones mutuas: las simples y las compuestas. Las mónadas simples son enteleguías, almas o espíritus, y es la función de la forma sustancial, desterrada por Descartes. Las mónadas compuestas son los cuerpos en la nomenclatura clásica.

Estas propiedades conducen a Leibniz «inexorablemente a una concepción extraesencialista, fundamentada en las causas externas: los cuerpos absorben la causalidad física y las mónadas simples la finalidad. Sólo una mónada simple, la primera, Dios, reúne en sí las dos causalidades»¹⁴.

«De estos dos principios se derivan dos problemas de difícil solución:

1º. Cómo es posible la metafísica montada exclusivamente en la causalidad final, excluidas las causas internas —la formal y la material, acto y potencia— y la causa externa eficiente. La única posibilidad es un agnoscitismo especulativo y un pragmatismo irracional al estilo kantiano.

2º. Cómo es posible una metafísica partiendo de estos tres puntos: a) razón suficiente; b) por qué existe algo y no la nada; c) supuesto el segundo punto, por qué tienen que existir las cosas así y no de otra manera».

«La consecuencia del segundo problema es un subjetivismo»¹⁵.

Una vez planteada la necesidad del subjetivismo, hay que determinarlo: si es un racionalismo o un idealismo. Leibniz ha asentado los principios de ambos sistemas.

Pero «la problemática fundamental de la metafísica no es en Leibniz el ser, sino que se reduce a dar razón del ser»¹⁶. Lo prioritario es dar razón, explicar. Leibniz ha asentado los principios de la tesis kantiana: filosofía es crítica.

Leibniz se encuentra apresado en un subjetivismo racionalista, del que sólo puede salir por unos principios extraños a la filosofía como ciencia, y recurre a Dios en el orden científico, como había hecho con anterioridad Descartes. Y esto es contrario al concepto de filosofía como ciencia, que ha de resolver sus proble-

¹³ Gabriel Ferrer, 'Actitud filosófica de Leibniz', en *Escritos del Vedat*, vol. II (Valencia 1972) pp. 309-70.

¹⁴ *Ibid.*, 312-13.

¹⁵ *Ibid.*, 313-14.

¹⁶ *Ibid.*, 316.

mas con principios propios y no por los prestados por otras ciencias, ni por un principio común superior.

Otra consecuencia de los principios asentados por Leibniz a propósito de la exclusividad de la causa final, es la fundamentación de una moral y no de una filosofía pura. Pero «la moral leibniziana no es natural, que se hallaría sin fundamentación racional, sino la cristiana, brotada del evangelio, que supone un orden intelectual en la fe... Pero esta solución está en oposición con los principios racionalistas y de la ciencia»¹⁷.

Es G. Ferrer de la opinión de que Leibniz cita fundamentalmente a autores antiguos y no modernos, contemporáneos suyos. «Su actitud frente al pensamiento contemporáneo es siempre reticente; los más apreciados son Descartes y Locke, y contra los dos dirige sus críticas; no suele hacerlo con tanta frecuencia contra los antiguos pensadores paganos ni contra los medievales que conoce»¹⁸.

Nuestro autor resume los problemas fundamentales, consecuencias de la actitud filosófica de Leibniz:

- 1°. Cuerpo y alma son distintos.
- 2°. El cuerpo no pertenece a la esencia del hombre; sólo el alma.
- 3°. No existe relación entre cuerpo y alma.
- 4°. El cuerpo y el alma siguen sus leyes propias.
- 5°. Toda interacción del cuerpo y del alma supone una alteración y perturbación de las leyes de la naturaleza.
- 6°. El paralelismo de la acción física de los cuerpos y de la final de las almas forman la armonía preestablecida.
- 7°. Esta armonía preestablecida se extiende al paralelismo del mundo, del cuerpo y del alma.
- 8°. Las almas pueden obrar sobre los cuerpos metafísica y no físicamente.
- 9°. La física mecanicista ha de ser completada con la reinstauración de la causa final.
- 10°. No es posible la demostración de la existencia de Dios partiendo de la causalidad física.
- 11°. Es posible la demostración de la existencia de Dios partiendo de la causa final.
- 12°. Esta demostración de Dios puede ser a priori y a posteriori.

Una de las consecuencias de esta perspectiva teológica es su actitud frente a la filosofía mecanicista.

Esta teoría no es tomada por Leibniz como un error, puesto que es necesario dentro de una perspectiva físico-matemática concreta; es errónea, sin embargo, en el plano filosófico, como explicación de la realidad total.

«Leibniz no se coloca frente a Descartes... pero no está de acuerdo con sus últimas consecuencias. La actitud cartesiana había conducido a una concepción mecanicista de la realidad, anulación de la filosofía. No se admitían en la filosofía de su tiempo ni las formas sustanciales de los cuerpos ni de los espíritus; el

17 Ibid., 320.

18 Ibid., 322.

cuerpo es extensión, afirmaba Descartes, y el espíritu pensamiento. Tanto la extensión como el pensamiento son explicables con la figura y el movimiento. No se precisaban otros principios ulteriores»¹⁹.

Una filosofía montada sobre el método matemático no puede rebasar lo accidental; no se halla a su alcance lo esencial. Leibniz llega a esta conclusión por el camino gnoseológico: la necesidad de explicar la sensación. La filosofía ha de fundamentarse en una sustancia.

Leibniz parte de la causa final y no de la causa eficiente ni de las causas esenciales. Pero la causa final es propia de la moral. Y ésta no puede ser el cimiento de un sistema filosófico; es forzosamente una consecuencia de los principios metafísicos. Las teorías filosóficas son los principios de la moralidad. La teoría no puede fundamentarse en el bien —o en el mal—; el bien y el mal sólo tienen sentido referido a la causa final, que es extrínseca. Ahora bien, no es posible una metafísica sentada en principios extrínsecos.

Kant será quien sacará las últimas consecuencias lógicas de estos principios asentados.

A Leibniz, una vez rechazada la nueva filosofía, sólo le queda una escolástica decadente, nacida del no individualismo y del conceptualismo. No toma, Leibniz, una actitud tan definida frente a la escolástica, aunque su actitud es negativa y podríamos sintetizar en estos dos puntos:

1º. Tuvieron una «consideración parcialista de las formas sin atender a la explicación de cómo se obran los efectos»²⁰. Esta crítica se fundamenta en que los escolásticos hicieron un uso exclusivo de dos principios generales e intentaron explicar por ellos los detalles de la física y de las otras ciencias.

2º. Consultaron las obras de los maestros y no de la razón ni de la naturaleza.

Esta crítica es acertada, particularmente, según G. Ferrer, de los escolásticos decadentes.

Leibniz abandona tanto el escolasticismo como el cartesianismo. Esta separación se opera en cuanto a algunas concepciones concretas, especialmente como consecuencia de una distinta definición y concepción de los conceptos de espíritu, alma y entelequia, y en cuanto al método. La más importante de las dos es la separación metodológica.

La filosofía, para Leibniz, se basa en la física y no en los datos suministrados por los sentidos, como lo hacían la escolástica, ni en los principios esencialistas de las matemáticas, al estilo cartesiano.

«La cantidad es el objeto de las matemáticas, y el movimiento, de la física. Si las matemáticas son el fundamento de las ciencias, forzoso es admitir que el fundamento de la física, como ciencia, es la cantidad. Y esto es un error, observa agudamente Leibniz; la raíz del movimiento es la fuerza o impulso y no la cantidad, principio totalmente distinto. Esta distinción permite establecer dos posiciones clarificadoras, una de las cuales es positiva y la otra negativa»²¹.

La consecuencia positiva de esta distinción es la posibilidad de formular

19 Ibid., 330.

20 Ibid., 339.

21 Ibid., 354.

leyes verdaderas de la naturaleza y reglas del movimiento. Así, la física, fundamentada sobre la fuerza y no sobre la cantidad, es correctora de las matemáticas. Y no sólo de las matemáticas, sino, también de la metafísica como ciencia, puesto que los principios ontológicos son las causas de los movimientos físicos.

«El concepto de esta revolución científica es el fundamento de la fuerza como algo distinto de la magnitud, figura y movimiento, reducido, hablando con precisión, a la traslación; no es ni la extensión ni sus propiedades»²².

El principio de reflexión de Descartes era la cantidad, derivada de la extensión, puesto que ésta es la esencia de los cuerpos y el movimiento es una propiedad de los mismos.

Según G. Ferrer, al separarse Leibniz del racionalismo cartesiano ha asentado los principios del racionalismo kantiano. Los principios metafísicos quedan reducidos al orden moral y los físicos a los fenómenos. Leibniz anticipa, con esto, la estructura de la *Razón Pura Práctica* y de la *Razón Pura* (Especulativa) kantianas.

Leibniz supone un gran progreso en el campo de la metafísica al incorporar de nuevo a la filosofía la causalidad final, desaparecida del racionalismo cartesiano. «Tiene, sin embargo, un inconveniente esta reinstauración lebniziana en el pensamiento filosófico moderno: sólo es válido para las mónadas simples, prácticamente en las racionales, y no en el mundo físico, integrado por los cuerpos»²³.

Dos son los textos en los que Leibniz define su quehacer filosófico. El primero mantiene una preocupación teológica —*Discours de Metaphysique*, n. 32, p. 80—; Leibniz llega en él a las siguientes conclusiones: 1) varios son los temas tratados en la metafísica; 2) dos son los temas primordiales de estas reflexiones metafísicas: el principio de la percepción de las operaciones de Dios, el principio de la sustancia, que envuelve las consecuencias de las evoluciones de la sustancia y las circunstancias de la sustancia; 3) utilidad de estos principios: teológica —confirmación de la religión, defensa de la religión, aumento del amor hacia Dios, fundamento de la religión cristiana—, filosófica —elevación de la razón al conocimiento de las sustancias incorpóreas; estos conocimientos tienen un fundamento real y no hipotético como sucedía en las explicaciones anteriores—; 4) fundamentos: a) todas las sustancias dependen de Dios en: su origen, su permanencia en el ser y su finalidad; b) los pensamientos emanan de la sustancia del alma y no de los sentidos; los pensamientos proceden metafísicamente; los sentimientos, por ser corporales, obran físicamente. Existe una dualidad paralela en el conocimiento humano; c) Dios está todo en todos e íntimamente unido a las mónadas racionales.

El segundo texto corresponde a la *Teodicea* —*Abrégé de la Controverse réduite à ses arguments en forme. Remarques sur le livre de l'origine du mal. La cause de Dieu*. P.P. 30— y arroja, según G. Ferrer, los siguientes resultados: 1) la razón se encuentra con dos problemas espinosos, origen de muchos extravíos: a) primer problema: concordancia de la libertad y de la necesidad —frente al mal, y a la perfección y bondad de Dios—; b) segundo problema: permanencia (sustancia), indivisibilidad (mónada) e infinito. El primer problema pertenece al género humano, y de él se encarga la filosofía, el segundo es un problema propio

22 Ibid., 355.

23 Ibid., 368.

y exclusivo de la filosofía. 2) El fundamento de los extravíos es el desconocimiento de la sustancia y el desconocimiento de la materia.

Estos textos resumen, según G. Ferrer, la actitud filosófica de Leibniz.

Creo que la crítica de G. Ferrer está hecha desde una perspectiva tomista, y no desde la «interioridad» del propio sistema leibniziano, y sin una perspectiva religiosa teológico-cristiana.

Habría tenido interés el que se hubiera estudiado el problema de la actitud filosófica de Leibniz teniendo en cuenta esa dimensión de *unidad*, a la que ya he aludido, y que pasaba necesariamente por hacer compatibles elementos diversos, incluso contrapuestos. Fe y razón son realidades distintas y en Leibniz existe, incluso, la pretensión de hacerlas compatibles, pero sin que haya subyugación de la una hacia la otra. Asimismo, y dentro de la pretensión de unificar, de reunir lo separado, hay en Leibniz una finalidad absolutamente clara de reunir las Iglesias cristianas, y de que esta unión conlleve, y facilite, la unidad de Europa. Hay en Leibniz una clara intención de compatibilizar no sólo fe y razón, sino, y en otro plano, poder político y poder religioso, que, siendo realidades diferentes, son compatibles por ser complementarias.

El sistema filosófico leibniziano no es sólo una moral.

¿Puede afirmarse que Leibniz es reticente, tal y como dice G. Ferrer en el artículo comentado, con los filósofos contemporáneos suyos? Leibniz es crítico con todo y con todos; incluso de esa misma actividad crítica nacen la mayoría de sus obras y sus aportaciones a la ciencia: *Teodicea*, *Nuevos Ensayos*, cartas, etc. Tal vez fuera más correcto decir que Leibniz tiene más una «actitud-frente» que una «actitud-contra» algo o alguien. En este sentido, la actitud de Leibniz es la de aquél que tiene avidez por descubrir lo que otros han dicho o pensado, ya sean antiguos o modernos; no hay más que recordar la erudición de la que hace gala en la práctica totalidad de sus obras y que no es utilizada para sorprender a nadie, interlocutor o lector, sino para respaldar sus propios pensamientos. Esto mismo lo confiesa Leibniz en su carta a Remond de 10.I.1714: «En todo tiempo me ocupé de descubrir la verdad que se hallaba soterrada y dispersa en las diversas sectas filosóficas y de juntarla consigo misma».

Hay que tener en cuenta que Leibniz no tiene pretensión de romper con el pasado, de ahí que utilice intencionadamente ideas de otros pensadores; pero, tal como ya he dicho, en la mayor parte de los casos, con una intencionalidad y significado, incluso, diferente a la del autor del que procedía. Esto no hay que tomarlo como manipulación en tanto que no está haciendo historia de la filosofía sino «uso personal» de pensamientos procedentes de otros o surgidos a partir de su lectura.

Más que «reticente» con sus contemporáneos, Leibniz es «crítico» con ellos. Y, particularmente, con Descartes, Spinoza y Locke. Pero no son los únicos criticados. Leibniz no asume idea alguna si no es críticamente. Podríamos referirnos a la *Teodicea* o a los *Nuevos Ensayos*. Cuando se estudia este problema hay que preguntarse, también, por la capacidad de influir en la historia. El pasado ya fue y puede utilizarse. Leibniz extrae de él cuanto considera de interés. Todos los pensadores han tenido esta postura y esto no debe ser objeto de crítica: la herencia cultural es patrimonio de la humanidad, de las personas, y debe servirnos para, influyendo sobre el presente, tratar de proyectarnos sobre el futuro. Y es el

presente y el futuro la mayor preocupación de Leibniz. No olvidemos que haya una clara intención política, religiosa y moral en toda su filosofía y en ninguno de estos contemporáneos encuentra Leibniz los «recursos ideológicos» suficientes y necesarios como para aventurar ese futuro: dar soluciones válidas y duraderas, de unidad, a los problemas político-religioso-morales que se han heredado y, por tanto, están presentes en la Europa del siglo xvii. Creo que Leibniz está convencido de que estos tres pensadores contribuyen más a dividir Europa que a reunirlo o unificarla; y todo ello debido, más que a criterios exclusivamente filosóficos, a las consecuencias que sus sistemas filosóficos pueden tener sobre la historia; incluso, están teniendo ya en el siglo xvii.

Habría sido de interés, incluso una necesidad, que se hubiera planteado el problema de la concepción leibniziana de Dios: ¿Es o no el Dios de Leibniz un Dios religioso, más aún, cristiano? ¿El Dios de Leibniz es, sin embargo, la plasmación conceptual de la idea de principio origen y unidad, y la que, por serlo, hace de la realidad algo con unidad dialéctica, interrelacional?

Entiendo que esta es una cuestión prioritaria, clave, especialmente cuando la tesis que se mantiene es la de que Leibniz es un filósofo que filosofa tratando de encontrar una visión cristiana del mundo, según G. Ferrer.

En el año 1974, D. Antonio Fortes publicó un artículo titulado 'Leibniz, filósofo de la revolución industrial'²⁴ y que introduce en España, en castellano, una nueva vertiente interpretativa del pensamiento de Leibniz; interpretación de Leibniz que, un año más tarde, 1975, se verá acompañada de un estudio de J. Elster, titulado *Leibniz et la formation de l'esprit capitaliste*, publicado en París —Ed. Aubier Montaigne—.

A. Fortes es consciente de que el trabajo de valorar el pensamiento leibniziano, desde el punto de vista de la filosofía de la técnica y de su aportación a la primera revolución industrial, la técnica y su aportación a la primera revolución industrial, no se ha realizado todavía. Y este es, y no es poco, el interés de este artículo. Leibniz fue uno de los principales ideadores y propagadores de dicha revolución, llevada a cabo en el siglo xviii.

No se trata sólo de que descubriese el análisis infinitesimal y cálculo integral, que inventase una máquina de calcular de sistema binario o que fuera ingeniero de jardines y parques, etc. «Es algo más: su entera filosofía se fundamenta sobre la concepción del autómatas, corporal o espiritual, y juntamente con los demás científicos, ingenieros, literatos y filósofos del siglo xvii creó el ambiente espiritual que pidió y exigió el advenimiento de la máquina».

El estudio tiene dos partes: una primera dedicada a la metafísica de la máquina, y una segunda donde se expone la visión mecanicista leibniziana de la naturaleza, del hombre y de Dios.

Leibniz llama «mecánico» a lo que es reductible a figuras y movimiento. Como en la naturaleza todo sucede mecánicamente, todo ser individual y el mundo entero son una máquina mecánica.

Leibniz distingue dos conceptos: «mecánico», tomado en el sentido acuñado por el cartesianismo, de «autómata», lo que tiene «autarquía» por ser fuente y

²⁴ Antonio Fortes, 'Leibniz, filósofo de la revolución industrial', en *Miscelánea Comillas*, n. 61, 2º semestre (Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 1974) pp. 295-330.

principio de sus operaciones. Más superficial es lo mecánico, más hondo el autómeta.

El infinitismo de la máquina natural nos lleva a la estructura ordenada del infinito. Las series convergentes de infinitos términos tienen una estructura interna determinada, pues los términos guardan entre sí una determinada proporción. Sumados estos infinitos términos no se origina una cantidad infinita, sino un número concreto, limitado y determinado, dependiente del número primero y de la razón de la serie.

Si conociendo la razón de la serie o relación constante entre sus términos, podemos conocer cualquier término anterior o posterior a los que ya conocemos; así sucede en los seres naturales, que si conocemos adecuadamente su razón, podremos llegar a comprender cualquier hecho de su pasado o de su futuro.

No hay influjo eficiente del espíritu sobre la materia y de ésta sobre aquélla. Existe una relación de orden o jerarquía entre la materia y los espíritus, y aquélla está subordinada a éstos, no por razón de la eficacia sino por razón de la divina ordenación que somete lo inferior a lo superior, no en su obrar, sino en su ser.

Leibniz toma postura, discrepando, frente a los escolásticos y a Descartes. Leibniz defiende la diferencia no sólo de grado ni de especie sino de género entre la naturaleza y arte, natural y artificial, obras de la técnica y obras de la naturaleza, por razón del autor y de la esencia misma de las obras realizadas.

Desde el punto de vista del autor, nuestra acción se limita a la unión y separación de partes. Las máquinas de la naturaleza tienen un número de órganos infinitos y no es posible su destrucción. Las máquinas naturales o seres vivos son infinitamente divisibles.

Desde el punto de vista de la unidad, hay tres grados de unidad: unidad «per se», que es igual que simplicidad o ausencia de partes, propia de las mónadas. Unidad sustancial biológica, propia de los seres naturales vivos compuestos de partes. Los agregados artificiales cuya unidad «per accidens» proviene de ser un conjunto de piezas armónicas, que funcionan acordes para producir un efecto. Así, pues, un ser artificial es un agregado y no una unidad sustancial, es obra de una inteligencia limitada, que puede coordinar un número finito de piezas con su sabiduría.

El campo de posibilidades que deja entrever Leibniz como derivaciones de su filosofía, lo podemos dividir en tres conjuntos: posibilidades de realización de autómetas y máquinas, posibilidades de conocimiento y posibilidades de invención.

Los últimos principios filosóficos de las posibilidades son el automatismo de los seres y la armonía preestablecida.

Podemos programar autómetas artificiales. Todo lo que aquí y ahora es realizable mediante la causalidad eficiente, es determinable en el corazón de la máquina por Dios o por el técnico mediante la armonía preestablecida de las partes.

Todo movimiento, por complejo que sea, puede ser representado por una ecuación o conjunto de ecuaciones que dan razón de todos los puntos de la trayectoria. Ahora bien, todo lo que puede expresar una fórmula o conjunto de ellas, puede también programarse.

Sin embargo, la técnica tiene sus límites: a) por parte del hombre éste tiene

un conocimiento y poder limitados, no puede producir autómatas naturales o seres vivos. b) Por parte de las cosas: las partes que forman la máquina no tienen entre sí unidad sustancial.

Lo que Leibniz perseguía a través de las matemáticas, la lógica simbólica, la metafísica y la teodicea, era el «arte de inventar» en general, que pondría en sus manos el secreto del universo.

Dios es el primer principio de la técnica de la invención, ya que de El dependen las verdades. En El se realiza la verdadera «unio oppositorum». La teología natural en el fondo se identifica con la metafísica, y ésta con la lógica o verdadera «técnica de invención» en general. El medio de funcionamiento de esta máquina es valerse de argumentos en forma, sin dejarse nada de lo necesario para dar fuerza al razonamiento. El silogismo es pues, la máquina adecuada.

Para realizar la máquina deberíamos poseer una notación simbólica adecuada —la característica universal— que jugara en todas las ciencias el papel de los símbolos numéricos en matemáticas. Tal ciencia no exigiría más conocimiento que un cálculo de álgebra.

Leibniz relaciona estrechamente su teoría del ser en cuanto sustancia y la teoría del autómata. Toda sustancia se estructura como un «yo», centro de actividad, pero dotado de características típicas de la máquina: automatismo, conjunto armónico de infinitas unidades, y mecanicismo fenoménico.

Actividad y automatismo en Leibniz se acercan y convergen hacia significados que llegan a confundirse. Dentro del sistema de Leibniz el ser es autómata por naturaleza.

Las consecuencias que se derivan de todo esto son trascendentales: todos los seres que gocen de actividad, ya corporales ya espirituales, son autómatas.

Todo conjunto de elementos sincronizados, armonizados, que funcionan sincrónicamente son también máquina. Serán máquinas las cosas, los animales, las personas, los astros y el mundo entero.

Al ser la mónada el átomo formal del ser, la mónada es autómata. La mónada es máquina ya que en su interior se suceden los estados perceptivos y apetitivos, dependiendo los estados actuales de los anteriores y posteriores. La mónada actúa y se mueve constantemente, sin hallar reposo, ya que es infinitamente movable. La mónada forma parte del mundo en su conjunto, por estar ligada con las cosas y con todo el universo.

Leibniz toma el término «naturaleza» como el conjunto de todas las cosas creadas. Para Leibniz, la naturaleza es una máquina. Y es la mejor de las máquinas, porque su autor, Dios, no puede obrar sino por una razón suficiente, que en este caso es la mayor perfección del conjunto. De modo que cada ser, tomado individualmente, podría ser más perfecto, pero el conjunto de ellos, no.

El universo es una máquina que, una vez creada, se conserva por sí misma y automáticamente continúa su actividad infinita. Si Dios hace milagros no es para reparar su obra, siempre perfecta, sino para atender a los bienes y necesidades de la gracia.

Los seres naturales son autómatas. Los animales están dotados de sensación. Las almas sensitivas reflejan el mundo entero de las criaturas, pero reflejan sólo el mundo no espiritual.

El hombre es autómeta a todos los niveles: perceptivo, sensorial y racional. El cuerpo es autómeta y está unido con otro autómeta: el alma racional.

El alma racional, por ser mónada, está dotada de actividad espontánea, continua, ordenada, que brota de su intimidad. Refleja la creación entera, pero más especialmente el cuerpo al cual está estrechamente unida. No sólo espeja la tierra toda sino también el mundo de los espíritus y a Dios.

Ahora, ¿hay oposición entre automatismo y libertad?: Los cuerpos obran por causas eficientes, los espíritus obran por causas finales. El contenido de esta interna actividad son los pensamientos y deseos, que brotan del interior mismo del ser. El entendimiento es, pues, aún máquina automática de producir pensamientos, y la voluntad, de producir deseos.

La última razón de este automatismo es que todo pensamiento es consecuencia del precedente, y todos ellos, pasados y futuros, no son sino expresión y manifestación de la noción completa de este ser.

De este constante sucederse de la actividad se sigue que nuestra alma siempre está pensando y deseando, aún cuando no tengamos conciencia de ello.

Es el momento de plantearse el problema del bien y del mal. Hay cuatro órdenes de bien y de mal: físico, moral, metafísico y sobrenatural.

Desde el punto de vista de la voluntad, sólo puede hablarse de automatismo del bien y del mal en cuanto al automático sucederse de los quererres de la voluntad.

El bien y el mal metafísico dependen de la correspondencia general —armonía— con todo el universo, en modo tal que cada uno coopera a la perfección del todo. La distribución del bien y del mal metafísicos será automática.

En cuanto al problema del bien y del mal sobrenatural, hay una auténtica armonía entre el reino de la naturaleza y el sobrenatural de la gracia. Los pecados deben llevar la pena en el orden de la naturaleza y en virtud de la estructura mecánica de las cosas; las bellas acciones recibirán su recompensa por vías mecánicas, por relación al cuerpo.

Dios, como mónada, es la coronación del sistema leibniziano.

Dios es el único creador. Es el más excelente maquinista, porque su máquina es infinitamente más compleja y perfecta y dura infinitamente más y marcha mejor que la de ningún otro maquinista.

El mundo no consume su fuerza, ni se marchita o descompone como un artefacto humano, sino que a todos supera infinitamente. Es una máquina que marcha sin necesidad de repararla nunca —armonía preestablecida—.

Dios es la mónada de las mónadas. Ahora bien, si un aspecto esencial de la mónada es el automatismo, ¿será Dios también un autómeta?

Si tomamos la palabra autómeta en el sentido originario de «fuente de su propia actividad», habría que decir que Dios es fuente del ser, del bien, de la verdad. Y en este sentido El es eminentemente el autómeta por excelencia.

A la muerte de Leibniz (1716) se había creado una nueva teoría filosófica, una nueva visión del mundo y un mito. La máquina había sido reconocida en las cosas naturales.

Sólo falta que el hombre se ponga a construir unas máquinas que imiten las admirables obras de Dios y realicen para la sociedad la revolución práctica

que la filosofía ha realizado en la teoría, y las ciencias exactas en el conocimiento de la naturaleza.

La mónada se materializa en el fuego vivo, la armonía preestablecida en el intrincado ensamblaje de hierro y poleas, el análisis matemático y metafísico del infinito y las leyes del cosmos en las leyes rígidas y mecánicas del movimiento de las piezas de la máquina.

La máquina automática es vista por Leibniz no como término directo de su investigación sino en la esfera de los principios lógicos matemáticos y metafísicos. Y en este campo es tremendamente original.

Las máquinas de la revolución industrial realizan de un modo groseramente material todos los caracteres de la sutil metafísica de Leibniz.

No podemos prescindir de Leibniz para comprender la revolución industrial. Forma parte de los equipos teóricos que entrevieron su posibilidad, y dedicaron su genio a la única tarea realizable: despejar el camino y abrir los cauces por donde pudo discurrir tal revolución, sin producir demasiadas estridencias, sin recurrir a brujerías, sin polémicas religiosas feroces, que de otro modo suelen impedir el camino de las ciencias de la naturaleza.

Una de las cosas más sorprendentes propias de los humanos, es la capacidad de anticipación que el pensamiento tiene sobre el futuro. El futuro es lo que está por llegar. La capacidad que el hombre tiene de proyectarse sobre la realidad implica, y supone, la necesidad de anticiparse, de prevenir, de tratar de «acercarse al futuro», haciendo que éste no signifique aventura, imprevisión, sobresalto. El hombre es un ser abierto al mundo; de ahí su situación de libertad, responsabilidad y compromiso: el hombre está comprometido con su propia existencia y es responsable de sus actos porque es un ser libre, esencialmente libre, podríamos decir con Sartre.

Las teorías y, particularmente, los sistemas filosóficos no son sólo una manera de aproximarse a la realidad y describir el aquí y el ahora, sino que deben ser consideradas, también, como formas de aventurar el futuro, de ayudar a construir la realidad con mayor coherencia, justicia, previsión, etc. La filosofía, al igual que la ciencia y la técnica, viven su compromiso con el presente y el futuro —también con el pasado—, en cierto modo, tienen sentido desde ese compromiso y únicamente desde él. La justificación del saber, en este sentido, es instrumental, sin que eso signifique siempre pragmatismo. La justificación de algo puede ser, en principio, inmediatamente, estática, pero no por ello dejaría de ser instrumental. Instrumental en el sentido de instrumento o medio para hacer, alcanzar o conseguir algo.

El que no se haya estudiado seriamente, profundamente, este valor de compromiso instrumental del saber, creo que nos ha conducido a conocer de manera sesgada la propia historia de la humanidad y, en concreto, la historia del pensamiento, de la filosofía y de la ciencia.

Ahora bien, ¿hasta qué punto cada pensador, cada científico, cada escuela o cada movimiento son conscientes de este valor del saber? A juzgar por los resultados y consecuencias, ¿puede pensarse que no siempre se es consciente de ella? Hay que tener en cuenta que, por cuantiosa que sea la información que se posea, es realmente imposible utilizarla toda y prever, calcular diría Leibniz, todos los resultados y consecuencias. ¿Hasta qué punto Leibniz fue consciente

del futuro, casi inmediato —siglo XVIII— que estaba previendo? ¿Hasta qué punto Leibniz es consciente de que diversos elementos de su sistema van a tomar vida en forma de máquina?

En este artículo de Antonio Fortes se abren perspectivas para un estudio de una dimensión, podríamos decir, nueva, pero interesante y necesaria.

En los *Anales del Seminario de Metafísica* del año 1975 encontramos un artículo dedicado al estudio de la relación existente entre Hegel y Leibniz con Spinoza²⁵; es decir, se trata de estudiar hasta qué punto la dialéctica hegeliana no estaba ya anticipada en Spinoza y en Leibniz, y cuál de éstos dos filósofos está, desde esta perspectiva, más cerca de Hegel.

Podemos adelantar, tal y como lo hace el Prof. de Salas, que Leibniz es un superador de Spinoza.

El primer problema a plantearse es el de delimitar el concepto de dialéctica:

1°. Hay que ver la dialéctica como un proceso total y más concretamente como *el* proceso de la totalidad de lo real.

2°. La dialéctica une lo diverso porque se trata de un movimiento inmanente.

3°. En Hegel la dialéctica es el proceso del espíritu.

4°. Este procedimiento dialéctico tiene un método, procede por negación de la negación, por la superación de las distintas situaciones que se dan en un momento.

5°. El procedimiento dialéctico tiene como objetivo el retorno sobre sí del sujeto.

Estas dimensiones del procedimiento dialéctico están ya anticipadas en Spinoza y en Leibniz.

Tanto en Spinoza como en Leibniz, la sustancia queda caracterizada a través de la noción de fuerza, pero esta noción está más trabajada y tiene más importancia en Leibniz que en Spinoza.

En el tema de la irreductibilidad de las sustancias Leibniz va más lejos que Spinoza en la medida en que las mónadas como fundamentos del proceso perceptivo tienen una radicalidad mayor que los modos de Spinoza.

Ni Leibniz ni Spinoza admiten la comunicación directa entre alma y cuerpo.

Pero mientras que en Spinoza la unidad de extensión y pensamiento se realiza en la sustancia única, que es Dios, en Leibniz la unidad se realiza en cada mónada individual y ello se debe a que Leibniz concibe la materia primordialmente como negación, como limitación de la actividad perceptiva del sujeto, Percibir el mundo, es decir, las demás mónadas, es una limitación ocasionada por la materia prima, pues en la percepción de lo externo se está reproduciendo la actividad de aquéllas. En este sentido, conviene contraponer al conocimiento del mundo externo, la percepción de las verdades de razón, denominadas verdades innatas en los *Nuevos Ensayos*.

Esta composición de la materia está relacionada con las nociones de acción y pasión.

La materia ejerce una función positiva en tanto que denota una unidad

²⁵ Jaime de Salas Ortueta, 'Hegel y Leibniz frente a Spinoza', en *Anales del Seminario de Metafísica* (Madrid 1975) pp. 101-25.

superior a la mónada, el mundo; en la medida que la mónada posee materia, está obligada a reflejar en sí misma el mundo exterior. Gracias a ello, las distintas mónadas se reflejan entre sí y forman una unidad. La mónada leibniziana anticipa de manera efectiva y original el sujeto hegeliano.

Esta concepción de la materia, y el que conciba la mónada como representativa, que los cambios y determinaciones en ella con manifestaciones en ella misma, es lo que permite a Leibniz anticipar otro aspecto de la dialéctica hegeliana: el que el proceso dialéctico es un proceso racional, precisamente porque es formalmente el proceso de un sujeto y no meramente de una sustancia, conexiada con la materia. De ahí que la imaginación del proceso sea necesariamente un conocimiento.

Las críticas que Hegel hace a la sustancia de Spinoza no alcanzan a Leibniz.

¿En qué puede consistir la unidad de los sistemas de Leibniz y Spinoza? Cada uno de ellos reconoce que el uso automático de la razón es la única vía para alcanzar la verdad, para ello es inútil, también, la experiencia.

Este racionalismo tendría dos corolarios: a) la creencia en la suficiente consistencia racional del objeto de la razón, la realidad inmediata; en este sentido, el panteísmo no es sino la consecuencia de colocar toda la razón en la realidad; b) junto a esto, habría la tendencia a tratar de establecer una estructuración cuantificable, o al menos formalizable de lo real, satisfactoria racionalmente y que correspondería al carácter de realidad suficiente que se ha atribuido a lo existente.

Estas dos características se dan plenamente en Spinoza, y, si la filosofía de Spinoza se parece a la hegeliana, se trata de un parecido en estos dos puntos. En el caso de Leibniz, se puede apreciar una auténtica unidad con Spinoza en esta orientación, si bien no se realizan plenamente estas intuiciones. En Leibniz se da una tensión entre el deseo de salvar la racionalidad del mundo y el de evitar el determinismo y el panteísmo que esta racionalidad implica. Esta racionalidad tiene su expresión más clara en el principio de razón suficiente, que también implícitamente formula Spinoza.

Donde empieza la gran diferencia entre Leibniz y Spinoza es en el paso de Dios a las criaturas: en Spinoza se trataría de un proceso de emanación, en Leibniz de creación.

Leibniz se esfuerza por mostrar que el principio de razón es válido para comprender por qué Dios creó este mundo y no otro. Dios podría haber elegido otro mundo, pues su decisión no fue metafísicamente necesaria. Pero cuanto más quiere Leibniz mantener la bondad del mundo más se acerca a mantener que el mundo es por sí mismo necesario, tiene su propia razón de ser y más se asemeja a Dios.

El Prof. de Salas denuncia el error que comete Holz al identificar a Leibniz con Spinoza, debido a una errónea concepción del sistema leibniziano.

En el segundo artículo²⁶ en la *Revista de Filosofía* del C. S. I. C., el Profesor de Salas se plantea el problema de la secularización en la historia de la filosofía

²⁶ Jaime de Salas Ortueta, 'El problema de la secularización en Leibniz', en *Revista de Filosofía*, 2ª serie, II (julio-diciembre, CSIC, Madrid 1979) pp. 183-205.

y, especialmente, en Leibniz. Este artículo quiere tener continuidad en el futuro, por lo que no pretende agotar el problema planteado ²⁷.

El propósito, específicamente confesado, es contestar a estas dos preguntas: ¿Tiene sentido hablar de la historia de la filosofía como exponente del proceso de secularización? ¿Es relevante entender sistemas filosóficos desde esta perspectiva?

El sentido del proceso de secularización puede caracterizarse desde un punto de vista negativo, teniendo en cuenta lo que se niega —se niega a Dios como objeto de creencia—, o desde un punto de vista positivo, en tanto que intentamos explicar qué es lo que pasa a ocupar el lugar ocupado por la noción de Dios, lo que conlleva la afirmación de la autonomía, creatividad y suficiencia del hombre y la admisión de inmanencia y suficiencia del mundo.

La secularización no es sin más la negación de la existencia de Dios, sino un proceso que, en parte, culmina en el ateísmo, pero que se caracteriza por la transformación global de una cultura teocéntrica en una cultura desacralizada.

Pero, si bien puede hablarse de una falta de conciencia del proceso en su carácter *global*, no puede decirse que, como proceso cultural, tuviese lugar *inconscientemente*. Es difícil encontrar un autor posterior a Descartes que no tome parte en la evolución de este proceso.

Seis son las características de un proceso de secularización, según nuestro autor:

1º. Sentido del proceso como afirmación del hombre y del universo.

2º. Carácter racionante del mismo.

3º. Exageración y desarrollo de conceptos ya previamente existentes, fuera de su contexto original.

4º. Trasposición de conceptos de una determinada concepción de la realidad a un contexto cultural y sistemático nuevo.

5º. Tensión entre elementos de una cultura nueva y de una cultura antigua.

6º. Inconsciencia del sentido histórico y total del proceso.

El propósito del autor es determinar en qué medida las variables que se han enumerado se dan «de una manera amplia» en el pensamiento leibniziano.

Al tratar del problema de la secularización, el tema de Dios es un tema absolutamente fundamental.

El período en el que se encuentra Leibniz se caracteriza tanto por el comienzo de posiciones ateas, secularizadas como por el debilitamiento de la religiosidad tradicional. Pero no hay en Leibniz posiciones ateas o panteístas. En Leibniz aparecen doctrinas que tienen un carácter religioso distinto, que van más allá de la diversidad de credos que mantienen distintas confesiones, buscando un deno-

27 Es preciso confesar que me ha sido imposible controlar la «continuación» de este artículo del Prof. de Salas. Por ello, mi reseña, y pese a mi voluntad, únicamente se referirá a la «primera parte» del mismo.

Quiero hacer constar que el Prof. de Salas publicó otro artículo en el que parte de él estaba dedicado a Leibniz, pero que, por su estructura, no me ha parecido conveniente reseñar y comentar aquí. Se titula 'Metafísica y concepción de la Naturaleza en Leibniz y en Hume', en *Revista de la Universidad Complutense*, vol. XXIV, n. 98 (julio-agosto 1975).

minador común, establecido por la razón que mostraría lo que hay de verdad en cada una de ellas.

La religiosidad leibniziana va a ser una religiosidad que más que buscar una relación personal con Dios, va a dirigirse a Dios como principio. En este sentido va a ser una religiosidad intelectual y que, por ello mismo, tendrá una marcada tendencia hacia el panteísmo.

Leibniz va a buscar una vía intermedia entre dos posiciones extremas: la de Spinoza, el panteísta por antonomasia, y la de Descartes, representante de la tradición voluntarista.

El hombre en ningún momento puede tener acceso a todas las verdades, incluidas las que se conocen por la fe. En los hechos empíricos hay una racionalidad latente que el entendimiento humano debe desentrañar, en la medida de lo posible. Ahora bien, Leibniz cree que los hechos objetos de fe deben ser considerados hechos empíricos. Desde este punto de vista, la fe sería el reconocimiento de la falta de racionalidad de un acontecimiento, pero al mismo tiempo, aquéllo en que se cree no sólo no es contrario a la razón, sino que es conforme a la razón humana, dentro de los límites que ésta tiene.

El milagro es algo que se da de hecho en la naturaleza y que no se ajusta a las leyes de la naturaleza, los milagros significan la derogación ocasional de las leyes de la naturaleza. Estas no son necesarias, sino que deben su existencia a la decisión de Dios. Así, Dios es anterior y superior a la naturaleza. Pero los milagros tienen una racionalidad, aún cuando el hombre no llegue a alcanzarla, pertenecen a un orden anterior y superior al de las leyes de la naturaleza.

Desde el punto de vista de la religión, los ritos son imprescindibles para una mente débil como la del hombre; pero no son un fin en sí mismos, sino un medio para conducir al creyente a Dios. Leibniz es, en general, respetuoso con ellos.

Esta actitud de Leibniz puede entenderse quizá teniendo en cuenta la importancia que para Leibniz tiene la tolerancia, la admisión del derecho a la coexistencia de diversas sectas. Leibniz sueña con la unidad de los cristianos en la que cada parte tiene su propia individualidad.

En definitiva, la posición leibniziana, en la medida en que es crítica de una actitud confesional, está afirmando el valor de la razón. Esta crítica no culmina en nuestro autor con la negación de una religión natural, es decir, una religión de la razón. Esta religión natural se caracteriza fundamentalmente por el amor de Dios. Comprende tres tipos de actividades: a) la de los oradores y sacerdotes; b) los filósofos, a un nivel superior, y c) la de los moralistas y políticos en su condición de directores de cuestiones de interés público, y es la más perfecta.

Desde este concepto de religión se alcanza un punto de vista que permite una solución más neta del problema de la coexistencia de diversas confesiones. El seguir el credo de una secta es indiferente a la hora de plantear el problema de la salvación del hombre.

Es un hecho demostrado la dependencia que unos autores o escuelas tienen de otros pensadores o movimientos, ya sean contemporáneos o pertenecientes al pasado. Esta relación de dependencia puede ser múltiple. Puede mostrarse en aspectos concretos, accidentales o esenciales o en aspectos generales que atañen a la propia configuración del sistema.

Hay, además, otra manera de plasmarse la repercusión y dependencia de

unos pensadores o científicos sobre otros. Esta se manifiesta, más que en lo que se acepta y se asume procedente de los demás, en lo que se rechaza, y también, y ésto es de suma importancia en lo que a autores, pensadores o científicos, contemporáneos o anteriores, sugieren a los contemporáneos y futuros.

Los historiadores de la filosofía, hablando en general, se han mostrado particularmente preocupados por el estudio de lo que cada filósofo o escuela captaba o rechazaba de otros, pero no tanto por lo que otros filósofos sugerían al filósofo objeto de estudio. Esto último no queda agotado por el estudio crítico que se ha hecho, a la hora de estudiar las fuentes históricas del pensamiento del «cómo» son aceptadas o rechazadas las ideas o pensamientos de otros.

Habría que plantear, asimismo, el problema de hasta qué punto, cuando interpretamos la filosofía de otros pensadores no se produce un proceso de convergencia entre el autor estudiado y el historiador o intérprete, de manera que filosofamos nosotros, utilizando como medio o instrumento las ideas o la propia metodología del pensador objeto de estudio. Y esta es una crítica que se ha hecho a H. H. Holz²⁸, en el caso de su interpretación de Leibniz.

El Prof. de Salas es reconocido como un profundo conocedor de Leibniz, tras la publicación de su tesis doctoral²⁹, en el año 1967, dedicada a Leibniz y a Hume.

El Prof. de Salas matiza, en este artículo, la interpretación de Holz y con ello contribuye a algo que considero de gran importancia: el estudio y clarificación, por tanto, de la presencia de Leibniz en otros pensadores; en este caso en Hegel; y, por consiguiente, contribuye no sólo al estudio de las fuentes del pensamiento de Hegel, sino, además, a la clarificación del sistema leibniziano y al estudio de su repercusión futura.

Como ya se ha resaltado, una de las cosas más sorprendentes, cuando uno se aproxima a Leibniz, es la diversidad de estudios realizados sobre él, la disparidad de interpretaciones mantenidas y el hecho de que, a más de dos siglos y medio de la muerte de Leibniz, no conozcamos todavía una edición completa de su obra; incluso que, todavía hoy, haya problemas para rescatar y cuantificar su obra.

Este es el problema general que el Prof. Quintín Racionero expone en un artículo publicado en el año 1980³⁰.

Las dificultades que hay a la hora de estudiar a Leibniz provienen, en primer término, del propio filósofo (no hay un «opus magnum», ni un sistematismo en la exposición de las ideas, y en la composición de las obras, incluso la terminología y algunas expresiones resultan vacilantes), y, en segundo lugar, de los estilos interpretativos que surgen en las distintas épocas históricas: logicismo y corriente metafísica, fundamentalmente. Estos estilos interpretativos «transforman e invierten la *función estructural* y el *sentido hermenéutico* de partes enteras —la lógica, la metafísica, la dinámica— del sistema leibniziano»³¹.

28 H. H. Holz, *Leibniz* (Tecnos, Madrid 1970).

29 Jaime de Salas Ortueta, *El conocimiento del mundo externo y el problema crítico en Leibniz y Hume* (Universidad de Granada, 1967).

30 Quintín Racionero, 'La «cuestión leibniziana»', en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* (I) (Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación, Madrid 1980) pp. 264-311.

31 *Ibid.*, 267.

La cuestión leibniziana tiene como núcleo «el fenómeno disociativo impuesto por los estudiosos ... de lo que en Leibniz es y no puede más que ser un constructo único...»³². Y a esto hay que añadir el dato perturbador de un conocimiento parcial e históricamente móvil de las propias obras de Leibniz. La cuestión leibniziana es una cuestión de crítica bibliográfica.

Esta crítica bibliográfica conlleva discriminar lo original de lo añadido, y ello significa un análisis cuidadoso, críticamente planteado.

A los problemas que lo anterior implican, hay que añadir el que en vida de Leibniz se publicaron muy pocas obras suyas: sin duda dejó sin publicar muchos temas a los que tuvo que conceder importancia. Por otra parte, aparecen en Leibniz muchos textos contradictorios y, en ocasiones, difícilmente integrables dentro de su sistema.

No pueden ponerse al mismo nivel obras avaladas por su publicación y obras de un mero trabajo de despacho y que, por razones que muchas veces desconocemos, no se decidió a publicar.

Con los inéditos hay que proceder diacrónicamente, al igual que con las obras publicadas. Pero sólo una pequeña cantidad de opúsculos no publicados por Leibniz tienen fecha segura o fácil de establecer. A cambio, conocemos la fecha de la mayor parte de las cartas.

Pero no son sólo éstos los problemas. Hay una gran dispersión de los inéditos y de la correspondencia; Leibniz escribía sobre la página derecha de un folio doblado en dos y la izquierda la dejaba para correcciones, adicciones, etc.; existen varias copias de una misma obra con cambios, a veces, importantes de unas a otras; no utilizaba con corrección los signos de puntuación, etc.

Todas estas dificultades confieren al estudio de la obra de Leibniz una gran dificultad «madeja laberíntica», le llama Quintín Racionero—.

En cuanto a la edición de sus obras completas, el intento más serio —el de la Academia de Ciencias de Berlín—, se ha retrasado considerablemente. Incluso esta publicación no está carente de críticas. Pero esta edición supone un monumento definitivo que, si algún día se concluye, acabará con el conjunto de problemas que plantean las obras de Leibniz.

Quintín Racionero acaba el artículo refiriéndose críticamente a los catálogos de las obras de Leibniz, y a la publicación de inéditos y de traducciones a diversas lenguas de las obras de Leibniz.

Este artículo del Prof. Racionero sirve de introducción al publicado en *Revista de Filosofía*, del C. S. I. C., en 1980, titulado: 'La filosofía del joven Leibniz: la génesis de los conceptos y la función de la lógica'³³.

El objetivo de este artículo, tal y como declara el Prof. Q. Racionero, es contestar a la cuestión de si tuvo un carácter predominantemente lógico la filosofía del joven Leibniz, si podría definir tal filosofía de juventud algún otro haz de temas que pudieran ser aislados de los demás por su mayor predominancia.

En el horizonte filosófico del joven Leibniz son *varios* los elementos que

³² Ibid., 267.

³³ Quintín Racionero, 'La filosofía del joven Leibniz: la génesis de los conceptos y la función de la lógica', en *Revista de Filosofía*, 2ª serie, III (enero-julio, CSIC, Madrid 1980) pp. 39-125.

se entrecruzan y todos ellos están en el origen de constructos bien determinados de su sistema de madurez. Este pluralismo ha quedado asumido por un modelo unitario de interpretación. Pero lo importante es que, si este procedimiento tiene alguna justificación, la tiene en virtud de dos postulados, «el primero es que cualesquiera que sean las plurales direcciones de la filosofía juvenil de Leibniz, debe existir... un «*centro unitario de lectura*» para toda ella; y, el segundo, que, siendo esto así, de las premisas contenidas en dicho centro de lectura debe poder concluirse, por una rigurosa *cadena deductiva*, el detalle de aquellas plurales direcciones. Tal es, en conclusión, la consistencia última del modelo reduccionista...»³⁴ y el mecanismo que vemos repetirse en las interpretaciones de Couturat, Baruzi, Kabitz o Matzat.

Lo que va a debatirse en este artículo y lo que está en cuestión es si los postulados del «centro de lectura» y de la «cadena deductiva» tienen alguna base de legitimidad intrasistemática o deben ser rechazados.

La génesis de la filosofía de Leibniz deriva de una pluralidad de temas, surgidos del ambiente científico de la Alemania del 1600 y del propio carácter y del talante espiritual de Leibniz. Y esta diversidad de solicitudes convierten en irrelevante cualquier perjuicio reduccionista.

Leibniz reconoce haber llegado a la primera síntesis de su filosofía con el descubrimiento de los modernos, entre 1663 y 1672.

En la filosofía del joven Leibniz no hay influencias ni de Galileo, ni de Descartes, ni de Kepler. Sí las hay de F. Bacon, Gassendi, Hobbes, R. Lulio y Weigel.

En la génesis del pensamiento de Leibniz, derecho y lógica se relacionan estrechamente. Pero lo que más llama la atención en los estudios dedicados a este tema «...es que Leibniz concibe la teoría de las combinaciones como un prenotando necesario, tanto para el derecho como, eventualmente, ¡para la propia lógica! Lo que va a permitir la combinatoria... es plantear con mayor *claridad los problemas...*, a base de reducir los pensamientos a caracteres y establecer con éstos un cálculo riguroso de sus combinaciones»^{34*}. Estamos, pues, lejos de cualquier reduccionismo que pretenda fijar un modelo hermenéutico de jerarquías.

El centro del problema es que ninguna de estas tres disciplinas, jurisprudencia, lógica y metafísica, opera aisladamente de las otras. Es el sistema quien impone las sucesivas aplicaciones y modificaciones parciales del derecho, de la lógica y de la metafísica, «de modo que éstas funcionan como niveles conspirantes», más que como elementos separados, dentro del ejercicio unificador del pensamiento.

Es la actividad política, y no las consideraciones lógico-teóricas, la que explica el proyecto de constituir en repertorio enciclopédico y una teoría general del método. La invocación a la praxis es lo que hace trascender en Leibniz el concepto de la ciencia, elevándola al nivel de sabiduría. En realidad, teoría y praxis son dos momentos de un mismo proceso que no puede discriminarse. Y la meta de dicho proceso es la utilidad, es decir, la felicidad pública y privada. Por ello, tomar en cuenta únicamente los aspectos lógico-descriptivos, tal como ocurre

³⁴ Ibid., 46.

^{34*} Ibid., 59-61.

en la hermenéusis logicista, tracionan ampliamente el talante investigador de Leibniz.

Esta misma dimensión práctica, utilitaria y política promueve los primeros escritos teológicos, redactados, más o menos, entre 1668 y 1672.

En las *Demonstrationes Catholicae* y en otros escritos y opúsculos existe la pretensión de dirimir las disputas con el diálogo y no con las armas; concluir las controversias bélicas, poner fin a los pretextos expansionistas de Luis XIV. Así, pues, las intenciones teológicas se solapan con motivos políticos y patrióticos.

Ahora bien, son las preocupaciones teológicas las que han hecho variar más fuertemente la metafísica de Leibniz, y son las que han puesto sobre el tapete el interés por los problemas de la física. No es, como decía B. Russell, la descripción lógica de la sustancia el origen de las afirmaciones metafísicas de Leibniz, sino un resultado maduro.

La preocupación por el problema de la magnitud, el movimiento y la figura, la rectificación del mecanicismo gassendiano, lleva a Leibniz, también, a un encuentro con los grandes temas de la metafísica, y devuelve al pensador a los grandes temas, inevitables lecciones de Aristóteles.

El fondo del problema del logicismo es que aquello que une a Dios, el alma, los movimientos, etc., es, en Leibniz, no la voluntad de deducirlos de unas cuantas premisas, sino la voluntad de tratarlos epistémicamente bajo unos parámetros racionales comunes: la voluntad de reducirlos a un asunto *de Stylo philosophico* o *de philosophica dictione*.

La lógica se reduce a la expresión de un lenguaje que aporta las normas imprescindibles bajo las que las proposiciones devienen proporciones filosóficas o científicas. ¿Son verdaderas estas proposiciones por el hecho de atenerse a los requisitos lógicos del lenguaje filosófico, de forma que quien dominase en todos sus pormenores ese lenguaje podría deducir absolutamente la realidad, como un producto o una consecuencia de él? Esta sería la pretensión de Leibniz, según la interpretación logicista de Leibniz. Pero las cosas son de otra manera, según el Prof. Racionero.

El significado denota la realidad que nombra. ¿Cómo la denota? Sólo son reales los seres concretos, de modo que, en lo que sea posible, conviene prescindir de los términos abstractos. Con esto puede llegarse a un ideal de «dictio philosophica», por cuya virtud todo significado podrá atribuirse a un vocablo dado y todo vocablo corresponderá a un significado dado.

Para resolver este problema hay que afirmar la capacidad del significado de ser *verdadero*, es decir, de ser representación de un ámbito específico de realidad tal como puede ser conocido en una *intuición empírica*. «La validez de las proposiciones de la ciencia no reside en la logicidad de su construcción sino en cuanto que pueda asegurarse una correlación —cognoscitivamente dada— de ellas con la realidad»³⁵.

Pero sería un error interpretar el recurso a las intuiciones empíricas de una manera trivial y sensualista, que alejase de una manera drástica el pensamiento juvenil de Leibniz del de su obra de madurez.

La verdad de la intuición depende de la recta disposición sea del que per-

35 Ibid., 105.

cibe, sea del medio. ¿Pero cómo estar seguros de la rectitud de las disposiciones? El único método es la *constancia* y la coherencia de la sensación. «Lo fundamental es la relación, en todo caso; no las sensaciones consideradas en sí, sino el nexa (*re-latio, liaison*) que las une en estructuras complejas determinantes»³⁶. Este es el nivel explicativo en el que Leibniz sitúa el problema del significado.

Si bien sólo lo singular es real y si bien los símbolos universales constituyen un instrumento convencional para referirse a totalidades de individuos particulares, Leibniz rechaza que estas totalidades hayan de entenderse como *colectivos*, hay que entenderlos como todos *distributivos*: «todo hombre» no significa «todo el género humano», sino «todos y *cada uno* de los hombres». Los universales no equivalen a generalizaciones, sino a *expresiones* de una «*rationalitas in universum*», que, en todo caso, debe darse por supuesta con carácter previo a la propia posibilidad del uso de la lógica.

La expresión más patente de esa «*ratio universalis*» corresponde al hecho que cada ser particular cumple las ideas de Dios. Pero esto no significa que los universales sean producto del pensar de Dios. El fundamento de los universales estriba en que coincide no con las ideas de Dios, sino con el «saber» de Dios.

«Lo que Dios sabe es exactamente: que la realidad tiene su norma óptica no creada por El, sino independiente de su voluntad y, puesto que El es la única realidad anterior a la creación, coincide con El»³⁷. Pero, por una parte, el significado de las relaciones que conforman los compuestos, no puede ser establecido arbitrariamente por la voluntad divina, ni por su inteligencia, sino que dependen de la propia realidad, de la propia *armonía de las cosas*, que, en todo caso coincide con la realidad misma de Dios; por otra parte, cuando Dios construye una idea en virtud de dichas relaciones, tales ideas sólo pueden producir nuevas realidades creadas, de acuerdo con la propia estructura óptica de la realidad, con la armonía de las cosas.

«Y este es, en resumen, el sentido del racionalismo: el reconocimiento, no de que lo real responde a la lógica expresada en el pensamiento del creador, sino, a la inversa, de que Dios —y lo mismo sus criaturas pensantes— no puedan pensar al margen de la naturaleza óptica de lo real; el reconocimiento, en suma, de que la lógica divina —y la humana— son, ellas también, la expresión pensada de la "*ratio universalis*"»³⁸.

La misión de la lógica estriba en aportar o revelar los mecanismos del razonamiento científico, cuya expresión acontece en la claridad, distinción y sentido estricto del lenguaje. Todas las ciencias que llamamos particulares lo son en virtud de su forma lingüística. Pero esas formas lingüísticas no les pertenece en sentido propio, sino en la medida que coincide con la forma de la lógica. Por eso la ciencia es sólo una.

«La importancia radical de la lógica en la definición de las condiciones o del lenguaje de la ciencia no puede pasar por alto que el lenguaje mismo ... y, lo que importa más, la descripción universal —la posibilidad de las inferencias necesarias— depende de que pueda afirmarse una conexión legítima de su naturaleza expresiva con la realidad expresada. Ahora bien, esta "conexión legítima" no

36 Ibid., 107.

37 Ibid.

38 Ibid., 119.

se basa ya en razones lógicas, sino en razones metafísicas... En la medida en que la lógica constituye una de las expresiones posibles de esa racionalidad..., en la medida, pues, en que cabe hablar de otras expresiones asimismo participativas de esa racionalidad..., se tiene todo el derecho a decir que el logicismo debe ser drásticamente rectificado. Incluso invertido en términos absolutos. La metafísica no surge íntegramente de la lógica, sino que, al contrario, es la lógica quien fundamenta su validez sobre las posibilidades explicativas que abre el discurso ontológico... La logicidad con que se ofrece la metafísica constituye, pues, una conciencia de su aspiración a constituirse científicamente. Pero sería vano esperar que esta presentación formal —lógica— de sus proposiciones pudiera fundamentarse por sí misma fuera del fundamento expreso, en el contenido o el *significado* de tales proposiciones. La metafísica es, así, aquella ciencia... uno de cuyos fines es aportar las razones que justifican la posibilidad de las inferencias universales y necesarias: la posibilidad, en suma, de la lógica. Lo contrario, hay que decirlo con energía, no es otra cosa que una simple petición de principio»³⁹.

Lo verdaderamente interesante de esta crítica al logicismo es que, a través de esta crítica, se recupera «en su propia génesis» el valor que Leibniz asignaba a la lógica y, en general, al método desde sus más primerizas obras. «Y su consistencia última podría ser muy bien la de recordar que, para establecer una filosofía rigurosa, no es preciso acogerse a un conjunto de normas metódicas ajenas a la naturaleza misma del pensamiento... Por el contrario, el verdadero método *basta con que se respeten las estructuras operativas del pensamiento —las estructuras lógicas en resumen— con las que se aprehende la realidad*. Pero si esto llega a lograrse —y toda la justificación que aporta la metafísica a la lógica—, entonces el método no es ni puede ser nada distinto que el puro ejercicio de *revelar* las capacidades formales, *stricto sensu*, recurrentes, del entendimiento: *el puro ejercicio de la lógica*. Por eso la lógica constituye por sí sola el verdadero método identificándose con la ciencia general»⁴⁰.

Estos dos artículos del Prof. Q. Racionero se complementan mutuamente. En el primero se ponen de manifiesto las dificultades —muy importantes dificultades— con las que se encuentra todo aquel que se dedique a la investigación sobre Leibniz. Las dificultades vienen dadas por múltiples factores, que no es el momento de repetir.

Sí querría hacer hincapié en la siguiente pregunta: ¿Por qué las obras de Leibniz no han sido publicadas todavía? ¿Por qué el propio Leibniz dejó sin publicar la inmensa mayoría de su obra? A la primera pregunta ya ha respondido el Prof. Racionero. La segunda cuestión planteada no es sencilla de contestar. No encontramos en la obra de Leibniz ninguna observación referida a este tema. Pero el que esto sea así no elimina la obligación y necesidad que tenemos de plantearla.

Estas dos situaciones, el que Leibniz no publicara más que una parte exigua de su obra y el que todavía hoy no se haya publicado en su totalidad, ha contribuido a fundamentar el estudio de Leibniz, por una parte, en la parte conocida de su obra, y, por otra, a dar una importancia decisiva a las obras que él mismo

39 Ibid., 123-24.

40 Ibid., 124.

publicó frente a las que permanecieron inéditas. Esto condujo a B. Russell⁴¹ a sostener que Leibniz engañó a los historiadores de la filosofía, dado que en él hay dos filosofías, una proclamada por él, optimista, fantástica, ortodoxa y superficial, y que se fundamenta en el estudio de las obras publicadas en tiempos de Leibniz. Esta sería la filosofía «popular», presente, fundamentalmente, en la *Monadología*, los *Principios de la naturaleza y de la gracia*, y en la *Teodicea*. La otra filosofía pertenece a las obras inéditas de Leibniz y ha sido, según B. Russell, desenterrada poco a poco, conforme se ha ido conociendo su obra. Esta última es profunda, coherente, ampliamente spinozista y asombrosamente lógica.

Esta interpretación nos pone ante un grave problema interpretativo: lo que se denuncia no es la existencia de una o varias contradicciones en la filosofía leibniziana, situación de la que nadie está exento y que se da en todos los sistemas; la denuncia es de mayor importancia dado que lo que se afirma es que Leibniz mantuvo una «doble vida», en lo personal y en lo filosófico: únicamente publicó —y, en ese sentido, *vendió*— las obras en las que se decía lo que otros querían escuchar o leer, sirviéndose de ello para mantener su status, manteniendo celosamente guardado su pensamiento auténtico y la obra en la que se exponía. Leibniz, según esto, mostró ser y pensar de la manera que entendía le era útil, porque no le enfrentaba a los demás, al poder, a la filosofía oficial, aceptada en el momento.

B. Russell pone de manifiesto, entre otras cosas, los problemas con los que se enfrenta el estudio de Leibniz, debido a la magnitud y complejidad de la obra de este pensador y al hecho de que su obra no está publicada por completo. Problemas que quedan puestos de manifiesto en el primer artículo del Profesor Q. Racionero.

¿Cómo acometer la respuesta —solución, si es posible— a todos estos problemas? Una de las normas que todo historiador debe respetar escrupulosamente es la atención y respeto a la cronología. El pensamiento de los filósofos tiene su propia historia, dentro del propio sistema: el pensamiento de los filósofos evoluciona con el discurrir de la propia existencia. No iba a ser Leibniz una excepción, pues no las hay a este respecto. Hay que tener en cuenta que la vida de Leibniz transcurre entre 1646 y 1716, pero que su primera obra data de cuando tenía 20 años: es la tesis con la que se graduó. Desde entonces hasta su muerte no dejó nunca de escribir. En 50 años escribió una obra monumental. Es necesario admitir, a priori, que en todo ese tiempo su pensamiento tuvo que evolucionar; que entre su juventud y su madurez debe hacer diferencias.

Repasando la bibliografía de Leibniz encontramos que han sido pocos, muy pocos, los historiadores de la filosofía que se hayan propuesto leer las obras conocidas de Leibniz con un criterio cronológico, a juzgar por las interpretaciones de este filósofo. Todavía está por hacer un estudio de la evolución del pensamiento leibniziano. Este estudio es una absoluta necesidad, a fin de fijar y precisar las diferencias existentes entre el pensamiento de juventud y el de madurez; a fin de poder establecer incluso distintos momentos del sistema. Ha habido preocupación por este problema, fundamentalmente en el caso de Kabitz, pero su obra data de 1909.

41 B. Russell, 'Historia de la Filosofía', en *Obras Completas*, vol. I, Aguilar, Madrid 1973) p. 510.

Hay que tener en cuenta que, en la actualidad, hay dos grandes tendencias interpretativas de la filosofía de Leibniz: una logicista y otra, que podríamos llamar, de carácter metafísico que, además, se manifiestan irreconciliables.

El objeto de este artículo es el de investigar si tuvo un carácter predominantemente lógico la filosofía del joven Leibniz. La tesis que se mantiene puede sintetizarse como sigue: jurisprudencia, lógica y metafísica se relacionan estrechamente en la génesis del pensamiento de Leibniz. Ninguna de las tres disciplinas opera aisladamente de las otras, ninguna es más básica que las demás, en la génesis del sistema. Es el sistema el que impone las aplicaciones y modificaciones del derecho, de la lógica y de la metafísica.

En el orden de la justificación del pensamiento leibniziano se mantiene la tesis de que es la actividad política, y no las consideraciones lógico-teóricas, las que explican el proyecto de enciclopedia y la teoría general del método.

La filosofía del joven Leibniz viene ya impulsada por dos categorías: unidad y dinamicidad. En este sentido, el Prof. Racionero propone una interpretación *dialéctica* de la filosofía leibniziana, porque, en el fondo, es la dialéctica en cuanto oposición-contradicción-complementariedad la que da vida al sistema, la que engendra las ideas, confiriéndoles unidad en el sistema, en el todo.

A pesar de tener en cuenta que es un artículo, y no un ensayo, se echa en falta en él una referencia hacia el posible paralelismo entre la filosofía del joven Leibniz y Spinoza. Hay una pregunta que surge, tras la lectura del problema del significado: ¿El problema del significado no acerca a Leibniz a la postura panteísta de Spinoza? La norma óptica, se dice, que rige la realidad, no ha sido creada por Dios, es independiente de El. Coincide con El. La armonía de las cosas coincide con Dios. Si esto es así, ¿no es una contradicción sostener que, por una parte, esa norma óptica, esa armonía, no depende de Dios, y afirmar, por otro lado, que la realidad, el mundo, el mejor de los mundos posibles, ha sido obra de Dios?

En caso de que Dios y el mundo coincidieran, sin que existiera entre ellos ningún tipo de relación de dependencia, ¿este Dios no sería una réplica del Demiurgo platónico o, tal vez, de la Inteligencia de Anaxágoras? ¿No quedaría reducido a un «organizador» de lo que ya existía, con arreglo a criterios —modelos— que le son dados, más que ser la imagen del principio de unidad y origen, por tanto, de la realidad?

La justificación de la obra de Leibniz no puede venir únicamente de su enfrentamiento a la filosofía anterior y presente a él. Hay un interés político en toda su obra, que se deja entrever no sólo en la práctica no de publicar sus obras, sino, asimismo, en que las que publica están dedicadas, en principio, a algún personaje importante de su momento y de su entorno. Parece como si Leibniz escribiera siempre para algo o para alguien. No olvidemos que Leibniz renuncia a una cátedra universitaria, de muy joven, para dedicarse, a cambio, a la política y como consejero de diversos personajes, historiador y negociador político. No olvidemos sus escritos políticos, cuya escritura responde, en muchos casos, a situaciones vividas por él mismo, Alemania y Europa durante el siglo XVII. No olvidemos su amplia correspondencia, en la que se habla de los temas más variados, donde buena parte de ella tiene una clara intención política. Lo mismo podríamos decir de la redacción de los *Nuevos Ensayos*, que, más que un proyecto estrictamente filosófico, puede entenderse como un proyecto filosófico con una

clara intencionalidad política: el establecimiento de las relaciones amistosas entre Alemania y la Inglaterra de Guillermo de Orange, como fórmula para intentar la unidad de Europa, frenando el expansionismo de Luis XIV.

Se echa en falta en el último artículo del Prof. Racionero una clara referencia a la intencionalidad de la filosofía del joven Leibniz. En el primero de los artículos existe esa referencia, aunque no sea más que somera referencia; pero en el segundo, no. ¿Esto podría hacer pensar que ese interés político sólo aparece en el Leibniz maduro?

No está, pues, lejos esta interpretación del joven Leibniz de la interpretación de Holz. Ahora bien, el Prof. Racionero contribuye a:

1º. Racionalizar el estudio de Leibniz, al propugnar una lectura de sus obras siguiendo su cronología, a fin de poder delimitar con precisión la unidad de su pensamiento y las distintas etapas, si las hay, del mismo.

2º. No tomar en cuenta únicamente, o fundamentalmente, las obras de madurez y las que fueron publicadas en vida del filósofo.

3º. Profundizar en la unidad existente entre la vida del filósofo y su propio pensamiento.

4º. Profundizar en el problema del logicismo, tomando postura antilogicista y proponiendo una interpretación dialéctica.

En 1983, Carmen Mataix publica un breve artículo titulado: 'Fenomenismo y logicismo en Leibniz'⁴².

Confiesa la autora que el artículo está fundamentado en algunos de los temas que aparecen en la polémica Leibniz-Clarke.

Según C. Mataix, el planteamiento logicista parece evidente en toda la obra de Leibniz. El fundamento de lo real es la mónada, la sustancia, y a toda mónada le corresponden una serie de atributos; en el plano lógico se da también esa atribución en la estructura fundamental sujeto-predicado. De este tema hay en la polémica Leibniz-Clarke abundantes ejemplos. Un buen ejemplo, que fundamenta el logicismo leibniziano, lo encuentra la autora del artículo en la respuesta a la tercera réplica de Clarke, en el párrafo 8.

C. Mataix ha seguido el logicismo leibniziano a través de los siguientes pasos:

1º. La estructura sujeto-predicado.

2º. Se ha referido a la distinción entre verdad de hecho y de razón, y a la analiticidad de las verdades de hecho.

3º. Se ha apoyado la afirmación de que los predicados están vinculados a sus sujetos en el planteamiento leibniziano del principio de razón suficiente.

4º. Se ha llegado desde el principio de razón suficiente y la vinculación esencial de los sujetos y predicados al principio de los indiscernibles y al carácter individual de los objetos.

¿Cómo se conjugan logicismo y el fenomenismo? ¿Cómo es posible que un filósofo que fundamenta en el logicismo sus argumentos acuda, sin embargo, a la hora de analizar el movimiento y la localización —espacio—, a un planteamiento fenomenista, esto es, vinculado a la observación? En Leibniz sucede, y podríamos

⁴² Carmen Mataix, 'Fenomenismo y logicismo en Leibniz', en *Revista de Filosofía*, 2ª serie, VI (enero-junio, CSIC, Madrid 1983) pp. 81-90.

resumirlo así: Existe una vinculación inmediata entre el movimiento y la observabilidad del mismo, de tal modo que si no hay cambio observable no se puede decir que haya movimiento. «Ahora bien, solamente conociendo el universo en sí mismo como una verdad de razón, y no como una verdad de hecho, tendríamos posibilidad de saber si la causa de su movimiento está en sí mismo o no. Por consiguiente, mientras el problema del movimiento se fundamenta en su fenomenismo queda reducido al nivel de las verdades de hecho y no puede justificarse por el principio de los indiscernibles, ya que "aparentemente" pueden parecer indiscernibles dos cosas, o dos estados que realmente no son, pero que nuestro entendimiento no alcanza a conocer en su esencia como verdad de razón»⁴³.

El artículo se plantea un problema ambicioso, presentado de manera escueta en el título del mismo; pero, si bien, al comienzo del mismo, declara la autora que va a centrarse el estudio en algunos temas presentes en la polémica Leibniz-Clarke, esto no resta interés ni al artículo, ni al problema. El problema del posible logicismo de Leibniz es un tema de permanente controversia y que, parece ser, encierra la clave de la interpretación de Leibniz.

Este artículo puede tomarse como un esquema de trabajo, que debería ser desarrollado más ampliamente. El problema del logicismo o fenomenismo en Leibniz no puede resolverse únicamente desde la polémica entre Leibniz y Clarke y, menos aún, si se restringe la temática, prácticamente, al problema del movimiento.

Habría que suponer, puesto que se hace referencia a ello, que lo dicho en relación al tema del movimiento se puede afirmar no sólo de otros problemas leibnizianos, sino, incluso, de todo su pensamiento. Ahora bien, la afirmación de la presencia de un logicismo y de un fenomenismo en toda la obra de Leibniz es una afirmación sin demostrar.

El artículo suscita la atención al no ver enfrentados, sino emparejados, complementándose, logicismo y fenomenismo. Pero se echa en falta una definición y clarificación de estos dos conceptos: ¿Qué va a entenderse por logicismo y por fenomenismo? Esta es una cuestión absolutamente fundamental en filosofía y en cualquier actividad científica o técnica.

Por otro lado, no está tan claro, como la autora afirma, el planteamiento logicista en la obra de Leibniz. Sin salirnos de los artículos a los que estamos haciendo referencia, no hay más que leer el artículo del Prof. de Salas titulado 'Hegel y Leibniz frente a Spinoza', o el del Prof. Racionero titulado 'La filosofía del joven Leibniz...'. Si tomáramos la bibliografía leibniziana veríamos cómo el planteamiento logicista no sólo no es «evidente» en la obra de Leibniz, sino que no es tan claro, tan demostrable.

El mismo año 1983, la Profa. Gloria Santos, publica en Córdoba un artículo titulado 'El concepto de «sustancia» en Spinoza y Leibniz'⁴⁴.

El objetivo del artículo es abarcar, en visión de conjunto, la constitución del concepto de sustancia del racionalismo de Spinoza y Leibniz.

Ambos pensadores intentaron concebir la naturaleza desde la perspectiva de la categoría de la totalidad o de la unidad, pues sólo de ese modo quedaba garan-

43 Ibid., 90.

44 Gloria Santos, 'El concepto de «sustancia» en Spinoza y Leibniz', en *Anuario de Historia de la Filosofía*, n. 1 (Universidad de Córdoba, 1983) pp. 117-50.

tizada la inteligibilidad del universo. Y por ello, el concepto de sustancia se convierte en el concepto fundamental.

La autora, tras haber analizado el problema de la sustancia, sistematiza, a modo de conclusión, los puntos de coincidencia y discrepancia entre Spinoza y Leibniz. Ambos se sitúan en el mismo planteamiento: el deseo de superar el dualismo cartesiano entre pensamiento y extensión arrancando de la totalidad o la unidad, pero distanciándose en el modo de concebir esa unidad.

1º. En Spinoza, la noción de sustancia se identifica con el concepto de Dios. Se delimita, así, un *claro determinismo*, puesto que los atributos y modos a través de los que explicita la sustancia, son modalidades de Dios: si Dios existe necesariamente, todo lo demás deberá existir también. Dios es, pues, un ser inmanente respecto del mundo. Las leyes y reglas de la Naturaleza son los propios decretos divinos. La libertad divina consiste en el ejercicio y adecuación a esos decretos.

2º. Leibniz, por su parte, quiso rescatar la autonomía de lo individual, sacrificada en el sistema spinoziano. En Leibniz, la noción de sustancia es lo subsistente a través del cambio. La multiplicidad se presenta como un «conjunto de fuerzas» en perpetuo devenir, que exige la existencia de un Ser Necesario.

«La realidad queda, pues, desdoblada en dos niveles: un nivel *intrafísico*, en el que aparece el mundo como un mecanismo autónomo, que sigue su curso según las leyes generales de la naturaleza; y un nivel *metafísico*, que sustrae esa autonomía y *hace depender al mundo de un acto creador originario*»⁴⁵.

La multiplicidad del universo se armoniza mediante el análisis de las sustancias simples —mónadas— y las compuestas —agregata— constitutivos últimos de todo lo existente. A partir de las nociones de percepción, capacidad de reflejar el mundo, y apetito, que determinan la vitalidad de la sustancia monádica, el universo aparece como un sistema viviente en el que cada parte queda remitida al conjunto y lo refleja. Pero, si bien no hay resquicio alguno para lo casual, las causas sólo *inclinan* la voluntad.

«Como resultado de la "armonía preestablecida", piensa Leibniz que se ejerce una cierta "libertad de indiferencia", aunque dentro de los límites del encadenamiento de todo lo existente.

»Si consideramos esta cuestión críticamente, podemos detectar aquí un determinismo enmascarado, compatible, en todo caso, con el acto originario de la creación»⁴⁶.

Leibniz es un pensador que busca el término medio, la conciliación de extremos, incluso de doctrinas, la comunicación no sólo personal, sino, incluso, podríamos decir ideológica. Prueba de ello es su epistolario tan extraordinariamente rico, su pretensión de conciliar el racionalismo —*su* racionalismo— con el empirismo de Locke, su prolongada actividad diplomática tendente, entre otros objetivos, a la consecución de la unidad de las Iglesias y de Europa, etc. No es de extrañar, pues, su pretensión de compatibilizar el determinismo con el acto de la creación, que, en el fondo, no es sino una muestra de su pretensión de acercar,

45 Ibid., 145.

46 Ibid., 146.

reunir, lo católico —romano— con lo luterano. Esta composibilidad de libertad y determinación es una muestra más del espíritu ecuménico que mueve a Leibniz.

El problema de la libertad late en todo el pensamiento leibniziano y subyace en el problema de la sustancia. En Leibniz, este problema pasa, necesariamente, por la articulación dentro del sistema de los conceptos de noción y de sustancia individual. Estos dos últimos conceptos están intrínsecamente unidos a los conceptos de determinación y contingencia, y, por tanto, con el problema de la libertad.

En Spinoza, sustancia y libertad —necesidad— son conceptos no sólo relacionados, sino unidos. En Leibniz existe, también, esa unidad, pero su articulación en el sistema es radicalmente distinta. ¿Ese espíritu ecumenista de Leibniz le lleva a tratar de compatibilizar la doctrina luterana de la libertad —el *de servo arbitrio*— con las tesis cristianas presentes en Tomás de Aquino? ¿Ese mismo espíritu le lleva a «mediar» en la controversia «de auxiliis»?

En este artículo, si bien se contribuye al esclarecimiento del problema de la relación entre la concepción de la sustancia en Spinoza y en Leibniz, se hace notar la ausencia de referencias a la articulación dentro del sistema leibniziano, y unido al problema general de la sustancia, del problema de la sustancia individual y del concepto de noción, y su relación con el problema de la libertad, inserto este último tema dentro del contexto de los siglos XVI y XVII.

CONCLUSIONES

Es el momento de extraer conclusiones de la lectura de estos trabajos. Pero antes de proponerlas, permítasenos decir que no son muchos los trabajos efectuados sobre Leibniz en España. Ahora bien, Leibniz comienza a ser un pensador estudiado seriamente desde hace algún tiempo. En estos 20 últimos años han ido apareciendo, y cada vez con más frecuencia, estudios sobre diversos aspectos del pensamiento leibniziano. Esto puede tomarse como un dato que manifiesta el interés que este filósofo comienza a despertar entre los filósofos en España, en particular, entre las últimas generaciones.

Por desgracia, son pocas las publicaciones de obras de Leibniz traducidas al español, y es, también, en estos 20 últimos años cuando han ido apareciendo, aunque tímidamente, traducidas, obras de este pensador; afortunadamente, hay que reconocer que estas traducciones suelen ser esmeradas, cuidadas en cuanto al respeto que los traductores tienen al pensamiento y al texto leibnizianos.

Las circunstancias que rodean la presencia y el conocimiento del pensamiento leibniziano en España no deben ser ajenas a nuestra historia pasada, a ese resplandecer sobre sí misma que España, en todos los ámbitos, sufre desde hace muchas décadas, que ha hecho que los españoles, los de este siglo y los del pasado, hayamos mirado a Europa y al mundo con cierto sentimiento de inferioridad. La industrialización, el desarrollo económico, la estabilidad política y otras circunstancias han provocado un deseo de apertura hacia la cultura, que nos está llevando, y que —posiblemente— está llevando a la intelectualidad española, a descubrirnos a nosotros mismos y a descubrir, fundamentalmente, la cultura occidental y europea. Esta apertura es, indudablemente, un signo de progreso. Y en este proceso hay que enmarcar el aumento de interés por la filosofía leibniziana.

Las conclusiones más importantes, que se pueden extraer de la lectura de estos artículos, pueden sintetizarse en los siguientes puntos:

1°. Leibniz no es un pensador escolástico, ni por su metodología, ni por sus preocupaciones filosóficas, científicas o humanas; aunque sí aprovecha cuanto puede las ideas aportadas por pensadores del pasado.

2°. Leibniz no es un cartesiano. Se diferencia de Descartes por su concepción del método: el progreso del sistema se produce en Leibniz por el propio dinamismo del sistema y no por la aplicación de leyes o criterios externos al mismo. A pesar de esto, Descartes ha influido profundamente en Leibniz, y esta influencia se detecta en el uso que ambos hacen de la razón y en la postura que Leibniz tiene *frente* a Descartes.

3°. Leibniz es un racionalismo en cuanto al uso que hace y asigna a la razón y al poder que le confiere. Tiene en común con Spinoza y Descartes su confianza en la razón. Pero en Leibniz no es sólo la razón sino, también, la experiencia las que se constituyen en el motor del progreso científico.

4°. Nos aparece como un superador de Spinoza y de Descartes, por su concepción del método, de la sustancia, del movimiento y de la dinamicidad, fundamentalmente.

5°. Con relación al tema de la libertad se mantiene en estos artículos dos tesis distintas, aunque podrían no ser contradictorias: a) Jaime de Salas concluye que el determinismo total es incompatible con toda la obra leibniziana. Y esto se enmarca en la pretensión del propio Leibniz de evitar el panteísmo y el determinismo de Spinoza. b) Gloria Santos sostiene que hay en Leibniz un determinismo enmascarado en su concepción de la naturaleza y la sustancia.

6°. No están claras las tesis logicistas. Esta conclusión la matiza Carmn Mataiz al descubrir en Leibniz la presencia de un logicismo y de un fenomenismo.

7°. Parece claro que su pensamiento ha tenido una repercusión en la vida política, económica y social.

8°. Es un filósofo que se adelanta a su tiempo, y que no está anclado en el pasado, si por esto se entiende filosofar al estilo del medievo: ni sus pensamientos, ni su metodología se anclan en el pasado. Hay una presencia importante, decisiva, de Leibniz en Kant y en Hegel, y, por ello, en la modernidad.

9°. Leibniz tiene un claro espíritu conciliador: tiene un gran respeto por los diversos ritos y creencias religiosas. Hay, además, en la filosofía leibniziana la búsqueda de un común denominador a todas ellas.

TOMAS GUILLEN VERA
Instituto de Aranda de Duero.

OTRA BIBLIOGRAFIA EN ESPAÑOL

- Cassirer, E.: *El problema del conocimiento*, vol. II (FCE., México 1974) 1ª reimp.
- Cerezo, Pedro: 'El fundamento de la metafísica en Leibniz', en *Anales del Seminario de Metafísica*, I (1966) pp. 75-109.
- Cimadevilla, C.: *Universo antiguo y mundo moderno* (Rialp, Madrid 1964).
- Echeverría, Javier: *Leibniz* (Barcanova, Barcelona 1981).
- González de Oliveros, W.: *El pensamiento irénico, y jurídico, en Leibniz* (Real Academia de Jurisprudencia y Legislación, Madrid 1947).
- Leibniz, G. W.: *Monadología* (Pentalfa, Oviedo 1981).
- *Correspondencia con Arnauld* (Losada, Buenos Aires 1946).
 - *Teodicea* (Ed. Claridad, Buenos Aires 1946).
 - *Sistema nuevo de la naturaleza* (Aguilar, Buenos Aires 1963).
 - *Discurso de Metafísica* (Alianza Editorial, Madrid 1982).
 - *La profesión de fe del filósofo*, 3 ed. (Aguilar, Buenos Aires 1978).
 - *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* (Ed. Nacional, Madrid 1977). (Hay otra edición en 2 vols. [Aguilar, Buenos Aires 1970]).
- Ortega y Gasset, J.: *La idea de principio en Leibniz* (Rev. de Occidente, Madrid 1979).
- Pérez de Laborda, A.: *Leibniz y Newton, I y II: Física, Filosofía y Teodicea* (Universidad Pontificia de Salamanca, 1977 y 1981).
- Rada, E.: *Polémica Leibniz-Clarke* (Taurus, Madrid 1980).
- Xirau, J.: *Descartes-Leibniz-Rousseau* (UNAM, México 1973).