

Leibniz y la Philosophia Perennis

1. EL PROBLEMA DE LA VERDADERA FILOSOFIA

Entre la abundante producción bibliográfica sobre la obra de Leibniz no suele ser frecuente encontrar trabajos de investigación en torno al tema de la «Philosophia Perennis»¹. Parecería ser éste un asunto menor frente a las grandes cuestiones filosóficas, matemáticas y científicas que su versátil pensamiento provoca en nuestras mentes.

Sin embargo, el laberinto leibniziano está surcado por secretas corrientes de pensamiento que sólo una lectura atenta puede permitir detectar a la vuelta de la página más inverosímil o en el transfondo de una cita o referencia accidental. Leibniz, que lo había leído todo acerca de casi todo, encuentra por todas partes, en todas las filosofías y religiones tanto antiguas como modernas, semillas, restos y vestigios de la «verdadera filosofía», de la «verdadera religión», de la «verdadera y antigua teología», de la «religión natural», de la «perenne filosofía»².

1 Charles B. Schmitt, 'Perennial Philosophy: From Agostino Steuco to Leibniz', en *Journal of the History of Ideas*, n. 27 (1966) pp. 505-532; H. J. Vleeschauwer, *Perennis quaedam Philosophia* (Universität from Sud-Africa, Pretoria 1968) 83 pp.; Patrick Riley, 'An Unpublished Lecture by Leibniz on the Greeks as Founders of Rational Theology: Its Relation to his «Universal Jurisprudence»', en *Journal of the History of Philosophy* (1976) pp. 205-16; Donald R. Kelley, 'Vera Philosophia: The Philosophical Significance of Renaissance Jurisprudence', en *Journ. of the Hist. of Phil.* (1976) pp. 267-79.

2 Véase, por ejemplo, carta a Morell de 1 octubre 1697, en G. Grua, *Textes Inédits* (PUF, Paris 1948) pp. 114-17.—Carta a Placius, 19 mayo 1696,

Uno sospecha inmediatamente que tal insistencia en encontrar lo bueno, útil y aprovechable en *todas* las filosofías, ese afán constante por extraer el oro de la escoria ha de obedecer en la mente del filósofo a una concepción muy precisa de la historia, de la verdad y de la filosofía, cuyas claves valdría la pena conocer. ¿Era Leibniz un sincretista al estilo de la época, un ecléctico genial, como tradicionalmente se viene diciendo?³ La cuestión no es baladí, pues no es en teoría lo mismo construir un gigantesco puzzle sabiamente engarzado con piezas ya existentes, que elaborar un sistema *propio* del universo e iluminarlo a posteriori desde la Tradición universal⁴. En mi opinión, Leibniz *pensó* que hacía esto último y que «muy bien podía

en L. Dutens, *G. Leibnizii Opera Omnia* (Berlin 1840) vol. VI, 2ª, p. 72; J. F. Feller, *Otium Hannoveranum* (Lipsiae 1718) pp. 74-75. He aquí algunos de los principales pasajes leibnizianos en los que se refiere a la «verdadera filosofía», «verdadera religión», «perenne filosofía: carta Thomasia 20/30 abril 1669, en C. J. Gerhardt, *Die Philosophischen Schriften*, I-VII (Berlin 1875-1890) (en adelante citaré PH y el volumen y página correspondiente), I, 15-27, *passim*.—'Marii Nizoli de Veris Principiis et vera ratione philosophandi', (1670) en PH IV, 143, 149, 151, 153 s.—'Carta a Huet, (agosto 1679) PH II, 17-18.—'Discurso de Metafísica', (1686) en PH IV, 444-45 y *passim* implicite.—'Otium Hannov.', p. 219 s.—Correspondencia con Burnett: carta de 1/11 febrero 1697, PH III, 190-93; 24 agosto 1697, PH III, 216-18.—'De Vera Methodo Philosophiae et Theologiae', (1698) PH VII, 327.—'De ipsa natura sive de vi insita...', (1698) PH IV, 511-12.—Carta a Bouvet, 1700, citado por F. R. Merkel, *Leibniz und China* (Leipzig 1920) p. 101.—Carta a la Duquesa Sofía, 9 mayo 1697, en O. Klopp, *La correspondance de Leibniz avec l'Electrice Sophie* (Hannover 1864-84) vol. II, pp. 27-28.—'Sur un petit livre intitulé Seder Olam publié environ 1693-94', en *Leibniz Handschriften* (LH) I, V, 2d, fols. 22, publicado por A. Foucher de Careil, *Leibniz. La Philosophie Juive et la Cabale* (Paris 1861) pp. 49-54.—Carta a Hertel, 8 enero 1695, LH I, V, 2d, fol. 23.—Carta a M^{me}. de Merode, 12 diciembre 1698, en *Leibniz Briefwechsel* (LBR), 389, fol. 123-24.—*Nuevos Ensayos*, libro I, cap. 1º, PH V, pp. 636-66.—Primer Escrito a Bourguet (1708) PH III, 544-45.—Carta a Bierling, 7 julio 1711, PH VII, 497.—Carta a Burguet, 3 enero 1714, PH III 563.—Correspondencia con Rémond, *passim*; sobre todo: 10 enero 1714, PH III, 605-11; 14 marzo 1714, PH III, 611; julio 1714, PH III 624-25; 11 febrero 1715, PH III, 637-39; 29 julio 1715, PH III, 649; 4 noviembre 1715, PH III, 637-39; 29 julio 1715, PH III, 649; 4 noviembre 1715, PH III, 656, 659; 17 enero 1716, PH III, 665.—Sobre la Antigua Teología y los «Prisci Theologi» sigue siendo clásico e inevitable el libro de D. P. Walker, *The Ancient Theology. Studies in Christian Platonism from the Fifteenth to the Eighteenth Century* (Duckworth, London 1972).

³ Cf. A. Foucher de Careil, *Leibniz. La Philosophie Juive et la Cabale* (Paris 1861) pp. 62-65.

⁴ H. J. Vleeschauwer, *op. cit.*, pp. 46-47.

él haber descubierto la verdadera explicación del universo, la verdadera filosofía, capaz de concordar a Platón con Demócrito, a los antiguos con los modernos, a los atomistas con aquellos que introducen la vida por todas partes»⁵.

Cabe, no obstante, el autoengaño del filósofo, y en cualquier caso la línea divisoria entre ambos modos de proceder no es en absoluto nítida. La ingente acumulación de información que Leibniz poseía le permitía colocarse en la cima de una tradición plurisecular, otear desde allí los múltiples caminos que se pierden y entrecruzan por los vericuetos de la historia, y diseñar, con la ayuda de los últimos descubrimientos matemáticos, dinámicos y biológicos, las piezas que faltaban. Pero, en todo caso, cualquiera de los dos modos de plantear el problema presuponen en la mente de Leibniz la creencia de que tales caminos *conducen* hacia una *meta*, que es la Verdadera y Perenne Filosofía.

La obsesión por la concordia universal, que atraviesa de parte a parte todo el quehacer intelectual de Leibniz, desde la política y la religión hasta la metafísica y la ciencia, tiene mucho que ver con lo que el filósofo entendía por «verdadera y perenne filosofía». Descartes, por ejemplo, se encuentra en los antípodas de esta creencia: Descartes *quiso* ser rupturista, revolucionario. Leibniz era continuista. Hay en ambos pensadores una concepción opuesta acerca de lo que es la evolución histórica del pensamiento, aunque ambos se engañaran probablemente a sí mismos en su radicalidad⁶.

No existe, para Leibniz, un «modelo» prefijado de la verdadera filosofía, una especie de «corpus veritatis», supuesta revelación primitiva que, transmitida por los «Prisci Theologi» a los hombres, se hubiera oscurecido y desvirtuado a lo largo de los siglos, pero que es posible recuperar.

5 LBR, 389, fol. 62-70; cf. *Nuevos Ensayos*, libro I, cap. 1º, PH V, 64.

6 Y. Belaval, *Leibniz. Critique de Descartes* (Gallimard, Paris 1960) pp. 127-29.

Tal habría sido la concepción «teológica» de Agostino Steuco, Ficino, Pico, Champier, Giorgio o incluso Cusa y tantos otros sincretistas del siglo xvi, para quienes se trataba de la búsqueda de la *verdad original* y la concordancia del Platonismo y otras doctrinas con el Cristianismo⁷. Leibniz, sin negar este planteamiento, realiza una radical inversión en el tratamiento del tema⁸. A Leibniz le preocupa, más bien, reducir todo lo valioso a un *sistema coherente*, introducir en la tradición teosófica el criterio de la razón, bajo el axioma de la radical concordancia y *unidad* del universo⁹.

La «verdadera filosofía» se define así, para Leibniz, como un *transcendental metafísico*, si se me permite la expresión: «todo cuanto se ha dicho es verdadero»; aunque como afirmaciones particulares algunas sean falsas, *todo* cuanto han dicho los filósofos y teólogos es *verdadero* en la medida en que todo lo dicho forma parte indisoluble de la búsqueda racional de la inteligibilidad de lo real. Por eso, hay que buscar lo bueno y aprovechable en todas las filosofías y religiones. Es, en definitiva, el ansia de explicar lo *múltiple* desde lo *uno*, lo relativo desde lo absoluto, que ha sido siempre, por lo demás, la inspiración básica del pensamiento tradicional alemán, desde Eckhardt y Böhme o Cusa hasta Kant, Hegel, Marx o Husserl. Por eso, esta «verdadera filosofía» es a la vez una «verdadera teología» y una «verdadera jurisprudencia» y una «verdadera moral»; es una «filosofía perenne», es decir, perdura porque en sí

7 Cf. D. P. Walker, op. cit.; Fr. Secret., *Les Cabalistes chretiens de la Renaissance* (Paris 1964). Ambos autores siguen siendo clásicos todavía, a pesar de la gran producción bibliográfica posterior. Puede verse, por ejemplo, *Leibniz et la Renaissance. Colloque du CNRS* (Paris 1981); *Studia Leibniziana*. Supplementum XXIII (Steiner, Wiesbaden 1983).

8 Puede verse, por ejemplo, la carta a Thomasius de 20/30 abril de 1689, PH I, 15-27.—Carta a Foucher, (1687) PH I, 395.

9 Carta a Placius, 19 mayo 1696, DUT, VI, 2^a, p. 72; *Ecclaircissements des difficultés que Mr. Bayle a trouvées dans le Systeme Nouveau*, julio 1698, PH IV, 523-24. Primer Escrito a Bourguet, 1708, PH III, pp. 544-45; *Nuevos Ensayos*, 1709, libro I, cap. 1^o, PH V, pp. 63-66; *Ibid.*, pp. 50-52; *Theodicea*, 1710, 1^a parte, n. 90, 19, PH V, pp. 50-52.

misma es proceso hacia la unidad: todo está en el uno, del que cada mónada es un espejo vivo.

El pensamiento leibniziano es el punto de inflexión entre los místicos y los epistemólogos alemanes, y es el único entre todos ellos que conoció desde dentro todos los campos en disputa y aportó nuevos avances en todos ellos: en teología con su esfuerzo por racionalizar la fe, en matemáticas y en la dinámica, en jurisprudencia y en metafísica.

Pero conviene precisar bien la posición exacta de Leibniz, verdaderamente única en la historia, si se quiere entender su concepto de verdadera filosofía. Leibniz rechazó la doctrina del Entusiasmo que confundía lo místico y lo racional, tan fuertemente arraigada en la tradición alemana¹⁰. Pero, a la vez, se alineó plenamente del lado de los «honestos» en la polémica frente a los «libertinos», defendiendo el realismo universal del conocimiento de acuerdo con la tradición platónica y la universalidad transcendente de la Ciudad de Dios, derivando todo ello, según la tradición estoico-platónico-neoplatónica, de la región de los posibles en la Mente Divina¹¹. De ahí la objetiva validez de las leyes de la naturaleza «que no admiten excepción», y su correspondiente «expresión» en cada mónada. Pero Leibniz hizo mucho más. A diferencia de Kant, no se limitó a construir un armazón epistemológico para encajar en él el conocimiento empírico aportado por los datos de la ciencia natural. Leibniz «analogizó» la ciencia natural misma otorgándole un estatuto real desde la metafísica: «La física se subordina a la aritmética a través de la geometría, y a la metafísica a través de la dinámica»¹². Su afirmación de

10 Véase la correspondencia con Morell y Nicaise, en G. Grua, op. cit., pp. 100-47; 'Remarques sur un petit Livre traduit de l'Anglois, intitulé «Lettre sur l'Enthusiasme»', PH III, pp. 407-17.

11 Véase Leroy E. Loemker, *Struggle for Synthesis. The Seventeenth Century Background of Leibniz's Synthesis of Order and Freedom* (Harvard Univ. Press., Cambridge Mass. 1972) pp. 15-21.

12 PH IV, 398.

que sin los principios metafísicos no es posible dar razón de las leyes dinámicas no significa sólo que la idea de extensión como esencia de los cuerpos viola, en la dinámica, el principio metafísico de la equipotencia entre el efecto y la causa¹³; significa, además, que «si queremos no sólo dar razón del movimiento, sino averiguar además su *causa* y establecer las leyes a priori que lo gobiernan, hay que recurrir a otras consideraciones que no son solamente lógicas o geométricas, sino *arquitectónicas*: las leyes primordiales del movimiento deben ser concebidas como respondiendo a una exigencia *sistemática*, la *unidad del universo*»¹⁴, que no es un teorema demostrado, sino un axioma, un principio que Leibniz recoge de la tradición teosófica. Todas las demostraciones que elabora, tanto en matemáticas como en dinámica, son trasposiciones analógicas de su lenguaje metafísico. Cada mónada contiene en sí misma un principio de limitación y un «situs» que responde al lugar lógico que ocupa, como noción, en el universo inteligible del entendimiento divino, según enseñaba la tradición neoplatónica. Pues bien, para Leibniz, tal limitación y tal situs no están en el espacio, sino que lo fundan, ya que son la fuente del orden de coexistencia de las mónadas, del que *se derivan* la impenetrabilidad, la inercia y la extensión, es decir, lo que él llama «materia prima» o masa o vis pasiva¹⁵. Leibniz demuestra, con argumentos matemáticos y dinámicos, que en el movimiento de los cuerpos, no sólo se conserva la cantidad de movimiento, sino también la misma cantidad de *potencia* motriz e incluso la misma cantidad de *acción* motriz y la misma dirección del cuerpo. Y esto es inexplicable por la sola extensión, pues en tal caso

13 Véase 'Brevis Demonstratio Erroris Memorabilis Cartesii...', en C. J. Gerhardt, *Mathematische Schriften*, vol. VI, pp. 117-23.

14 Joseph. Moreau, 'Leibniz et la Philosophie Antique', en el vol. *Leibniz 1646-1716. Aspects de l'homme et de l'oeuvre* (Aubier, Paris 1988) p. 183; PH IV, 399.

15 Carta a Des Bosses, 29 mayo 1716, PH II, 515. Al mismo, 17 marzo 1706, PH II, 306; IV, 395. Véase Y. Belaval, *Leibniz. Initiation à sa philosophie* (Vrin, Paris 1969) pp. 229-30.

el efecto superaría a la causa¹⁶. Para explicar las leyes mecánicas no basta, pues, un principio material o razones matemáticas, sino que es necesario algo más alto, digamos, algo metafísico. Así, debemos pasar de la potencia pasiva o materia primera, a admitir en los cuerpos una potencia activa o materia segunda, que no es «una simple potencia o receptividad de la acción o mera facultad de obrar, como pensaban Aristóteles y los escolásticos. La potencia activa envuelve el conatus, la tendencia a la acción, *el acto mismo*, que se verificará, *siempre*, si no hay algún obstáculo que lo impida». Esta es la verdadera entelequia que es un alma o algo semejante¹⁷.

De esta manera, la causa de la acción del cuerpo no proviene de fuera, sino que nace *de dentro mismo* de la substancia, de su propia *espontaneidad*, del lugar individual e irrepetible que ocupa en el universo de la armonía (principio de los indiscernibles)¹⁸. Por eso, cada sustancia contiene en sí desde el principio todo lo que le ocurrirá para siempre, y cada una de sus acciones está cargada del pasado y proyectada hacia el futuro, es decir, «*praedicatum inest semper subjecto in omni propositione vera*»¹⁹.

Vemos, así, cómo la argumentación leibniziana es un vasto panorama de circularidad analógica donde los presupuestos metafísicos y teosóficos colaboran con las demostraciones dinámicas, matemáticas o incluso lógico-lingüísticas, para construir la unidad arquitectónica de lo real. El proyecto intelectual de Leibniz a lo largo de toda su vida consistió en la búsqueda de principios abstractos relacio-

¹⁶ 'De ipsa Natura sive de vi insita actionibusque creaturarum', PH IV, 505-506.

¹⁷ PH IV, 395.

¹⁸ Véase, por ejemplo, 'Discurso de Metafísica' (1686) nn. XXVIII, XXXIII, PH IV, 451-53; 458; 'Remarques a la lettre de M. Arnaud...' (1686) PH II, 42-43; 46-47; Carta a Arnaud, 14 julio 1686, PH II, 56-57, etc.

¹⁹ La clásica polémica sobre la *prioridad* de la lógica respecto de la metafísica (Couturat, Russell frente a Gueroult, Belaval) en el desarrollo del pensamiento de Leibniz, me parece a mí un planteamiento estéril, si se admite la *analogía* como principio regulador del sistema leibniziano.

nales capaces de explicar la organización universal del ser, cualquiera que sea el nivel ontológico en que éste se manifieste; la búsqueda u organización sistemática de tales principios isomórficamente aplicados constituye la idea reguladora de lo que Leibniz entendía por «verdadera filosofía», perenne filosofía.

2. LA «VERDADERA FILOSOFIA» EN EL UNIVERSO LEIBNIZIANO

La cuestión de la verdadera filosofía no es, pues, en la mente de Leibniz algo secundario o un mero problema práctico en una coyuntura histórica determinada, como alguien ha pensado²⁰. A la luz de este axioma metafísico se iluminan y adquieren sentido y lugar un sinnúmero de cuestiones de todo tipo que preocuparon a Leibniz a lo largo de toda su vida.

Voy a enumerar brevemente algunas de ellas, sólo a modo de sugerencias de trabajo para quienes se interesen por estos temas. Pero antes necesito insistir en el carácter epistemológico y metodológico de la observación que acabo de hacer en el párrafo anterior.

En otro escrito he intentado mostrar que el lenguaje filosófico de Leibniz tomado en su conjunto —al igual que el universo entero que quiere describir— es también una «armonía preestablecida lingüística» donde no hay en rigor una secuencia lógico-deductiva en el sentido lineal del término, sino la coexistencia de diversos panoramas descriptivos; es un lenguaje analógico de complejidad donde lo «anterius» y lo «posterius» son mutuamente convertibles, porque los niveles de la realidad que describen lo son²¹. Tan correcta es la proposición que dice, por ejemplo, «la armonía universal es el principio que desencadena la idea de la verdadera filosofía», como la inversa. Son, en defi-

20 Cf. H. J. Vleeschauer, op. cit., p. 8.

21 'El Principio de Analogía en Leibniz', *Rev. Enraohnar* (en prensa).

nitiva, proposiciones tautológicas, como debe serlo por necesidad un universo definido por la armonía universal. La idea de «armonía» o la de «representación» son criterios universales de relación o estructuras abstractas relacionales *sistemáticas* que se realizan a la vez vertical y horizontalmente en cualquier subsistema o nivel del universo. Leibniz llega a utilizar la terminología «género» y «especies» para describir este fenómeno cósmico y lingüístico ²². La armonía, concordancia o simpatía así como la representación son leyes *universales* que se aplican analógicamente en todas las estructuras monadológicas del universo, cualquiera que sea su nivel o punto de vista. Esta concepción sistémica relacional del cosmos permite a Leibniz referirse a la «verdadera filosofía» cada vez que quiere describir algunos de los conceptos más fundamentales de su pensamiento. Téngase bien en cuenta esto para entender lo que voy a decir a continuación.

2.1. *La simpatía universal*

La idea de la verdadera y perenne filosofía tal como la acabo de exponer se corresponde *tout court* con la intuición global, que Leibniz recoge de la tradición teosófica, según la cual el universo es una *unidad de simpatía universal y orgánica*.

Este complejo tema se remonta, al menos, al Pseudo-Dionisio y los escritos gnósticos y neoplatónicos (siglos III-VI de nuestra era), que recoge algunos aspectos importantes

22 Carta a Arnaud, septiembre 1687, PH II, 112: «Une chose exprime une autre (dans mon langage) lorsqu'il y a un rapport constant et réglé entre ce qui se peut dire de l'une et de l'autre. C'est ainsi qu'une projection de perspective exprime son géométral. L'expression est commune à toutes les formes, et c'est un genre dont la perception naturelle, le sentiment animal, et la connoissance intellectuelle sont des especes (...). On ne peut point douter de la possibilité d'une belle représentation de plusieurs choses dans une seule, puisque notre ame nous en fournit un exemple (...). Or cette représentation arrive par tout, parce que toutes les substances sympathisent avec toutes les autres et reçoivent quelque changement proportionnel, repondant au moindre changement qui arrive dans tout l'univers...».

del estoicismo, y está relacionado después con los Sephirots de la Cabala Judía, las Jerarquías angélicas neoplatónicas y el Universo Inteligible²³. Es renovado en el Renacimiento por el movimiento platónico que inician Ficino y Pico y llega hasta Giorgio, Kircher, Hook y la Docta Ignorantia de Nicolás de Cusa que influye directa y profundamente en Leibniz. El Universo es un Orden de explicaciones y replicaciones desde el Uno (Cusa), que Leibniz traduce por el «enveloppement» y «developpement» de las sustancias unas en otras para confugirar el micro y el macrocosmos en la unidad y variedad del universo: es un universo «en recursiva»²⁴.

Pero este universo de simpatía tiene, además, un carácter netamente *biologista*: existen fuerzas internas simpáticas y antipáticas en el seno de las cosas, que realizan la armonía de los opuestos: esta idea fue desarrollada por los alquimistas, por Paracelso, los Scaliger, J. B. van Helmont

23 Sobre este complejo tema pueden leerse, entre otros, Fr. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (Routledge a.K.P., London 1964) principalmente cap. I-VI (hay traducción castellana, Ariel, Barna 1983); D. P. Walker, *The Ancient Theology: Studies in Christian Platonism from the Fifteenth to the Eighteenth Century* (Duckworth, London 1972) sobre todo cap. 3º; G. Scholem, *Zur Kabbala und ihrer Symbolik* (Rhein-Verlag, Zurich 1960) (Hay trad. cast. en Siglo XXI 1978); véase principalmente cap. 4: 'Tradición y Nueva Creación en el Rito de los Cabalistas'; G. Rodier, 'Plotin: Sur une des origines de la philosophie de Leibniz', en el vol. *Études de Philosophie Grecque* (Paris 1929); Fr. Secret, *Les cabalistes Chrétiens de la Renaissance* (Dunop, Paris 1964); R. Chr. Zimmermann, 'Naturmystik. Versuch einer Einleitung', en el vol. *Epochen der Naturmystik*, editado por el propio autor y A. Faivre (Erich Schmidt Verlag, Berlin 1979) pp. 9-23; G. McDonald Ross, 'Leibniz and the Renaissance Neoplatonism', en el vol. *Leibniz et la Renaissance. Studia Leibniziana Supplementum XXII* (Steiner Verlag, Wiesbaden 1983) pp. 125-34; W. Beierwaltes, 'Neoplatonisches Denken als Substanz der Renaissance', en *Studia Leibniziana. Sonderheft n. 7* (Steiner, Iesbaden 1978) pp. 1-17; R. E. Butts, 'Leibniz's Monads: A Heritage of Gnosticism and a Source of Rational Science', en *Canadian Journ. of Philosophy* X (1980) pp. 47-62.

24 Helga-B. Teltscher, 'Verwandte Strukturen in Systemdenken von Cusanus und Leibniz', en *Stud. Leibn.* Suppl. XII, 2º (Leibniz-Kongress 1972) pp. 150-64; M.ª Jesús Soto Bruna, 'Le calcul infinitesimal de G. W. Leibniz et la coincidentia oppositorum de Nicolas de Cues', comunicación presentada al IV Internationaler Leibniz-Kongress, Hannover 14-19 noviembre 1983. Vorträge herausgegeben von der G. W. Leibniz Gassellschaft und Niedersächischen Landesbibliothek, pp. 724-31.

y los Platónicos de Cambridge More y Coudworth, Anne Conway y Fco. Mercurio Van Helmont con quien Leibniz mantuvo estrecha amistad y correspondencia²⁵. Leibniz emprendió así la ingente labor de «racionalizar» todos estos temas difusos bajo el principio de la armonía universal como «expresión» en cada mónada del Universo Inteligible existente en la Mente Divina. Y cuando en su polémica con el Cartesianismo creyó demostrar la necesidad de un principio metafísico para explicar el movimiento de los cuerpos, los llamó «fuerza viva», al mismo tiempo que desarrolló matemática y metafísicamente el concepto de «conatus» ya existente en la tradición. Es verdad, como han mostrado entre otros Gueroult, Parkinson, Belaval y Costable, que ni la fuerza viva ni el conatus leibniziano «tienen nada que ver con los principios activos biológicos» de los

25 El problema del biologicismo y vitalismo de la monadología leibniziana ha sido ampliamente estudiado por Walter Pagel y su escuela. He aquí alguno de los principales trabajos sobre el tema: W. Pagel, 'Helmont, Leibniz, Stahl', en *Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin*. Band 24 (Wiesbaden 1931) pp. 19-59; W. Pagel, 'The Religious and Philosophical Aspects of van Helmont Science and Medicine', en *Supplements to the Bulletin of the History of Medicine*, n. 2 (1944) 44 pp.; W. Pagel-M. Winder, 'The Eightness of Adam and related «Gnostic» ideas in the Paracelsian Corpus', en *Ambix* 16 (1969) pp. 119-39; W. Pagel, 'Paracelsus and the Neoplatonic and gnostic Tradition', en *Ambix* 8 (1960) pp. 125-66; W. Pagel, 'The Prime Matter of Paracelsus', en *Ambix* 9 (1961) pp. 117-35; W. Pagel, 'The «wild spirit» (gas) of John Baptist van Helmont (1579-1644) and Paracelsus', en *Ambix* 10 (1962) pp. 1-13; Allen G. Debus, 'The Chemical Philosophers: chemical Medicine from Paracelsus to Van Helmont', en *History of Science* 12 (1974) pp. 235-59; W. Pagel, 'Das Rätsel der «Acht Mütter» in Paracelsischen Corpus', en *Sudhoff für Geschichte der Medizin* 59 (1975) pp. 254-66; W. Pagel-M. Wunder, 'The higher Elements and Prime Mater in Renaissance Naturalism and in Paracelsus', en *Ambix* 21 (1974) pp. 93-127; Sepp. Donald, 'Der Archaeus des Paracelsus und die Leibnizsche Monade', en *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 31 (1977) pp. 428-43; Carolyn Iltis, 'Leibniz and the Vis Viva Controversy', en *Isis* 62 (1971) pp. 21-35; Carolyn Merchant (Iltis), 'The Vitalism of Anne Conway; its impact on Leibniz Concept of the Monad', en *Journ. of Hist. of Philos.* 17 (1979) pp. 255-69; C. Merchant (Iltis), 'The Vitalismo of Francis Mercury van Helmont: its influence on Leibniz', en *Ambix* 26 (1979) pp. 170-83; Fr. Duchesneau, *La Physiologie des Lumières. Empirisme, modes et theories* (The Hague, Nijhoff 1982) 611 pp., sobre todo pp. 65-112; 235-311; Richard Miller, *Force and Substance: a Study in the Relation of Science to Metaphysics in Leibniz* (Kansas City 1983); P. M. Harman, *Metaphysics and Natural Philosophy. The Problem of Substance in Classical Physics* (Barnes and Noble Books, Brighton, Sussex 1982).

alquimistas y teósofos. La autoridad y el profundo saber de estos grandes maestros me impide contradecirles; pero abrigo la sospecha de que, al menos desde 1696, Leibniz fue derivando progresivamente hacia un biologicismo vitalista más cercano a los teósofos de lo que generalmente se cree, así como no estoy seguro de que Leibniz no permaneciera en el fondo siempre espinosiano hasta el fin de sus días, a pesar de sus protestas²⁶. Pero, sea de ello lo que fuere, este no es el tema de hoy. Lo que quiero poner aquí de relieve es el hecho de que Leibniz se encuentra plenamente inmerso en la tradición teosófico-alquímica de la simpatía universal como concepción global del universo y que es a la búsqueda de los instrumentos conceptuales que permitan definirla racionalmente a lo que Leibniz llama «verdadera filosofía».

2.2. *Unidad de la Fe y la Razón*

En íntima relación con la armonía universal que le conduce a la unidad racional del mundo, desarrolla Leibniz el tema de la *unidad de la razón y la fe*, la religión universal, la religión del mundo, casi un *Deísmo avant la lettre*.

«La razón es la voz natural de Dios, y sólo mediante ella debe justificarse la voz revelada de Dios» —escribe a Morell en 1668—. «La razón —añade— no es otra cosa que un conocimiento de la verdad que procede por orden... Aunque no hubiera revelación pública ni Escritura, los

²⁶ Allison Coudert, 'Some Theories of a Natural Language from the Renaissance to the Seventeenth Century', en *Stud. Leibn.* Sonderheft, n. 7 (Steiner, Wiesbaden 1978) p. 107: «Leibniz' initial commitment to reason which, in turn, allowed him to substantiate the absolute reality in which he already believed... Leibniz' initial commitment to reason and order led him into a deterministic philosophy no less extreme than Spinoza's», a pesar de su explícita declaración en contrario, manifestada en los *Nuevos Ensayos* (PH V, pp. 64-65). En cuanto al biologicismo de Leibniz, puede consultarse la bibliografía señalada en la nota 24 o leer detenidamente sus *Considerations sur les Principes de Vie et sur les Natures Plastiques* (PH VI, 539 ss.) y sus constantes y entusiastas referencias a los descubrimientos biológicos de Leeuwenhoek sobre los microorganismos descubiertos a través del microscopio...

hombres no dejarían de llegar a la verdadera felicidad siguiendo las luces internas naturales (es decir, la razón), a las cuales nunca faltaría la ayuda de la luz del Espíritu Santo»²⁷. Así, «podríamos llegar a la verdadera religión y terminar con todas las controversias que dividen a los hombres y causan tantos males al género humano, si meditáramos con orden y procediéramos como conviene», fundándonos en los axiomas y teoremas de la verdadera filosofía y de la teología natural²⁸.

La razón suprema de esta admirable concordancia entre la verdadera filosofía y la verdadera religión, la religión del mundo, reside para Leibniz en el axioma de la unidad conceptual del universo, en «la universalidad de las reglas que no tienen excepción en una filosofía general»²⁹. Esta universalidad y uniformidad de las leyes del universo conduce a Leibniz a la doctrina de que toda sustancia, todo espíritu, salvo Dios, está unido siempre a algún cuerpo orgánico, aunque sea sutil, pues de lo contrario tales sustancias «romperían la armonía universal y serían como desertoras del orden general»³⁰. De esta manera, toda alma, aún después de la muerte, conserva un cuerpo sutil, y en el momento de la resurrección lo completará con su cuerpo visible que no había sido destruido sino «enveloppé», envuelto, disminuido por la muerte que, a su vez, no es sino un sueño, y en ningún caso una destrucción. Así queda resuelto, para Leibniz, el espinoso problema del estado de las almas tras la muerte, se cierra el paso a la transmigración de las almas en sentido fuerte defendida por los teósofos, y se conserva el perfecto orden natural energético del universo. Leibniz tiene buen cuidado en aportar aquí el

27 Carta a Morell, 29 setiembre 1698, en G. Grua, op. cit., p. 138.

28 Carta a Burnett, 1/11 febrero 1697, PH III, 192 s.

29 'Considerations sur les principes de Vie...', PH VI, pp. 545-46; cf. 'Discurso de Metafísica', PH IV, 430-32; 461.

30 Ibid., cf. Em. Naert, 'L'idée de Religion Naturelle selon Leibniz', en *Leibniz 1646-1716. Aspects de l'homme et de l'oeuvre* (Aubier, Paris 1966) p. 101.

testimonio del libro de la Dieta atribuido a Hipócrates³¹, las investigaciones de los biólogos de su época³² y la autoridad de los Padres de la Iglesia, para concluir en el «De vera Methodo Philosophiae et Theologiae» que «esta doctrina de los Santos Padres está de acuerdo con la verdadera filosofía»³³.

De manera semejante, el misterio de la transubstanciación en la Eucaristía encuentra en la doctrina leibniziana de la fuerza como esencia de los cuerpos una solución congruente con la verdadera filosofía, de la que la extensión cartesiana era sólo la «antecámara»³⁴. En la larga controversia sobre la evangelización de China, Leibniz encuentra también una oportunidad más para descubrir en la moral, la teología y la aritmética de los orientales profundos vestigios de la verdadera religión revelada y de la verdadera filosofía³⁵.

Leibniz se inscribe así en la corriente de pensadores sincretistas de los siglos xv al xvii que pretendía concordar todas las religiones del mundo con la Verdad del Cristianismo, para salvaguardar la importancia de la Revelación. Esta era, en efecto, su intención explícitamente manifestada. Pero, como ya he sugerido antes, su exigencia de conformidad entre todos los vestigios de la verdad en la unidad racional del universo le conducen progresivamente de hecho a sobrevalorar la razón por encima de la fe, a hacer de aquella el juez y árbitro de ésta, a resolver recursivamente los dogmas y misterios revelados bajo los axiomas de la

31 'Système Nouveau', PH IV, 481.

32 Carta a Arnaud, septiembre 1687, PH II, 121, 122; cf. Johannes Steudel, 'Leibniz und die Mikroskopische Forschung', en *Actes des XII Congrès International d'Histoire des Sciences* (Paris 1968) tomo 3B, pp. 137-41.

33 PH VI, 327.

34 Em. Naert, op. cit., p. 102; cf. carta a Rémond, 10 enero 1714, PH III, 607.

35 Primer Escrito a Bourguet, PH III, 544-45; Cf. F. R. Merkel, G. W. von Leibniz und die China-Mission (Leipzig 1920); D. P. Walker, op. cit., p. 198; D. Mungelo, 'Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Synology', *Studia Leibniziana*. Supplementum XXV (Steiner, Stuttgart 1985) passim.

filosofía natural que él describió como «Principios de la Naturaleza y de la Gracia *fundados en la Razón*»³⁶. La nueva concepción de la sustancia, con todas sus múltiples consecuencias, sería el precipitado final: la verdadera y perenne filosofía³⁷.

2.3. *Universalidad del lenguaje*

Pero la sagacidad omnívora de Leibniz no se detiene aquí. La unidad racional del cosmos y la universalidad de sus leyes tiene —ha de tener— un correlato perfecto en la *universalidad del lenguaje*, la lengua natural, como expresión ideal de la verdadera filosofía. Una vez más, Leibniz se encuentra inmerso —y aquí apasionadamente inmerso— en una secular tradición que se remonta, como es bien sabido, a Lulio, y se prolonga en los inagotables y prolijos trabajos de Ficino, Pico, Paracelso, Lazarelli, Reuchlin, Agrippa, Andreae, Postel, Camillo, Comenius, Bacon, Alsted, Dalgarno, Wilkins, Biesterfeld, Izquierdo, Kircher, Hook, Fco. M. van Helmont, todos los cuales desembocan en el proyecto leibniziano de la *Characteristica Universal* y la *Ciencia General*³⁸.

El gigantesco proyecto de encontrar un método, una lógica y un lenguaje que permitiera reducir todos los conocimientos posibles a sus elementos más simples y desde ellos reconstruir, en forma de cálculo deductivo, todo el saber universal y facilitar además la invención de nuevos conocimientos, planteaba sin duda un sinfín de problemas filosóficos, entre ellos la supuesta correspondencia biunívoca entre palabra y pensamiento, entre el signo lingüístico y las cosas, y la creencia en la característica como «clave

36 *Monadologia*, n. 88, PH VI, p. 622.

37 Em. Naert, *Leibniz et la Querelle de pur Amour* (Vrin, Paris 1959) pp. 193-97; P. Raley, op. cit., pp. 213-16.

38 Pueden leerse algunos resúmenes sobre este tema en P. Rossi, *Clavis Universalis. Arte Mnemoniche e logica combinatoria de Lulio a Leibniz* (Ricciardi, Milano 1960); Fr. Yates, *The Art of Memory* (Penguin Books, London 1966); A. Coudert, 'Some Theories...', op. cit., pp. 56-144.

universal» capaz de permitir al hombre descubrir los secretos más íntimos de la naturaleza: era el ideal alquimista traducido a la potencia metafísica del lenguaje: el ideal comeniano pansófico.

Leibniz adoptó en este terreno una postura extremadamente ambiciosa. Como explica Paolo Rossi, el proyecto leibniziano estaba fundado en tres principios: 1) las ideas son analizables, de manera que es posible descubrir el alfabeto de los pensamientos y construir así el catálogo de las nociones simples y primitivas; 2) las ideas pueden ser representadas simbólicamente; 3) es posible representar, también simbólicamente, la relación entre las ideas y, mediante reglas oportunas, proceder a sus combinaciones³⁹. Sin embargo —y este es el aspecto que ahora nos interesa— Leibniz va más lejos. Para él, la construcción de la característica universal ha de conducir a la Ciencia General y ambas serán el instrumento para formular la verdadera filosofía, labor que él cree haber logrado con su sistema del universo. En una carta fechada en 1629, Descartes escribe a Mersenne sobre «el modo de inventar una lengua universal que establezca un orden entre todos los pensamientos que pueden entrar en el espíritu humano»⁴⁰. «Sin embargo, la invención de esta lengua, añade, depende de la verdadera filosofía, pues de otra manera sería imposible enumerar todos los pensamientos de los hombres, ponerlos en orden y distinguirlos de forma que sean claros y distintos»⁴¹. Pero, semejante proyecto es utópico para el filósofo francés: «No esperéis verlo jamás realizado, pues ello presupone grandes cambios en el orden de las cosas, y sería necesario que todo el mundo fuese un paraíso terrestre, lo que no ocurre más que en el país de la ficción»⁴².

39 Op. cit., p. 238.

40 L. Couturat, *Leibniz. Opuscles et fragments inédits* (Olms, Hildesheim 1986) p. 27.

41 Ibid., p. 28.

42 Adam Tannery, Edic. Clerselier, I, carta 111, pp. 498-502, citado por P. Rossi, op. cit., p. 236.

Leibniz, en fecha desconocida, pero sin duda entre su estancia en París y el Discurso de Metafísica⁴³, comenta así la carta de Descartes: «Sin embargo, aunque esta lengua dependa de la verdadera filosofía, no depende de la perfección de ésta. Es decir, esta lengua puede ser establecida, aunque la filosofía no sea aún perfecta: pues a medida que crezca la ciencia de los hombres, crecerá también esta lengua. Entre tanto, será un instrumento maravilloso para servirnos de lo que sabemos, ver lo que nos falta e invertir los medios para llegar a ella, pero sobre todo para eliminar las controversias en materias que dependen del razonamiento. Porque, entonces, razonar y calcular serán la misma cosa»⁴⁴. Quince años más tarde, en agosto de 1697, cuando Leibniz había formulado ya las líneas esenciales de su sistema definitivo, en carta a Burnett, y pocas líneas antes de afirmar que su sistema se aleja del de Locke y se acerca más al de Anne Conway, situándose entre Platón y Demócrito, pues todo en el universo se hace a la vez mecánicamente y vitalmente siguiendo las leyes finales y estando todo lleno de vida y de percepción, comenta el proyecto de la Lengua Filosófica o Filosofía Universal de Wilkins de la siguiente manera: «He considerado con atención la gran obra del Carácter real y Lenguaje Filosófico del Sr. Wilkins; encuentro en ella una infinidad de cosas bellas y jamás hemos tenido una Tabla de predicados tan completa; sin embargo, su aplicación para los caracteres y la lengua no es conforme a lo que se podría y debería hacer. Antes que el Sr. Wilkins, cuando yo era un joven de 19 años, me ocupé de esta materia en un pequeño libro «De Arte Combinatoria», y mi opinión es que los caracteres verdaderamente reales y filosóficos deben responder al análisis de los pensamientos. Es verdad que estos caracteres deberían *presuponer la verdadera filosofía*, y sólo *actualmente* me atrevería yo a emprender su construcción»⁴⁵. La evolución de

43 Cf. L. Couturat, op. cit., p. 27, nota 1.

44 L. Couturat, op. cit., p. 28.

45 Carta a Burnett, 24 agosto 1697, PH III, 216-17.

Leibniz es evidente: frente a su primer comentario a la carta de Descartes, ahora no le importa conceder que la construcción de la lengua universal presupone la verdadera filosofía, pues ésta ha sido alcanzada por él en el sistema de la armonía preestablecida y se encuentra ya en condiciones de emprender la tarea de mostrar que razonar y calcular son la misma cosa.

En carta de febrero del mismo año 1697, dirigida al propio Burnett, Leibniz se extiende detenidamente en esta identificación entre calcular y razonar y la verdadera filosofía, que era indudablemente la suya propia. «Un ingenioso teólogo, que ha sido profesor de matemáticas, me preguntó últimamente, dice Leibniz, si no se podría escribir la Teología según el método matemático. Yo le respondí que en efecto era posible y que yo mismo había hecho algunos ensayos sobre el tema; pero que una tal obra no podría llevarse a efecto sin dar previamente en un orden matemático aquellos elementos de filosofía que fueran necesarios para la Teología; y como Vd. desea, señor, que yo le diga mi opinión sobre la manera de establecer rectamente la verdad de la Religión Cristiana, y su celo sobre este punto es sumamente loable, le diré lo que yo desearía que se hiciera»⁴⁶. Se extiende a continuación Leibniz, como es su costumbre, en recorrer la tradición bibliográfica sobre la verdad de la Religión Cristiana, desde los Padres de la Iglesia, Orígenes, San Cirilo, San Agustín, San Gregorio de Nisa, el Pseudo-Dionisio, pasando por los escolásticos, Pico Reuchlin, los cabalistas judíos, Agostino Steuco, Morney, los platónicos y finalmente Huet, obispo de Avranches, para lamentarse de que, a pesar de todo, todavía no se ha llegado a lo que él llama «establissemens» o proposiciones primitivas «que permitan colocar ciertas tesis fuera de disputa, para ganar terreno y tener fundamentos sobre los cuales poder construir»⁴⁷. Este es propiamente, añade en

46 Carta a Burnett, 1/11 febrero 1697, PH III, 190.

47 Ibid., p. 192.

un tono netamente cartesiano, el método de las matemáticas que separan «certum ab incerto, inventum ab inveniendo».

Pero las proposiciones, de las que habría que encontrar sus «establissemens» o nociones primitivas, son de dos clases. Las primeras son aquellas que se pueden demostrar absolutamente con necesidad metafísica; y las segundas son las que pueden demostrarse con certeza moral, en las que intervienen la historia de los hechos, el sentido de los textos, la libertad humana. En Teología, como en cualquier otro tipo de conocimiento, se dan ambas clases de proposiciones. Las primeras presuponen definiciones, axiomas y teoremas tomados de la verdadera filosofía y de la teología natural. En cuanto a las segundas, «también es necesario recurrir a la verdadera filosofía y en parte a la jurisprudencia natural»⁴⁸. Como sabemos, estas últimas proposiciones están fundadas en el principio de razón suficiente que, como Leibniz explicó abundantemente desde el Discurso de Metafísica contra el Cartesianismo, hace que nada sea puramente contingente o accidental, sino que «todas las cosas y acontecimientos tienen sus razones para ser así y no de otra manera, es decir, pruebas a priori de su verdad, fundada ésta en los decretos libres de Dios y, en definitiva, en el principio de «lo mejor»⁴⁹. «De esta manera, concluye Leibniz, antes de que pueda tratarse la Teología según el método de los «establissemens», como digo yo, es necesaria una metafísica o teología natural demostrativa, y es necesaria una dialéctica moral y una jurisprudencia natural»⁵⁰.

Así quedaría construida la Enciclopedia que, según comenta Couturat, «debería constituer aquella 'perenne filosofía' con la que Leibniz soñó durante toda su vida, para

48 Ibid., p. 193.

49 PH V, 437-38; 445; 461. *Monadología*, n. 46, PH VI, 614.

50 PH IV, 194.

reconciliar a todos los pensadores en una doctrina común e impersonal susceptible de un progreso indefinido»⁵¹.

2.4. *La verdadera filosofía «in fieri» e «in facto esse»*

La verdadera filosofía se nos ofrecía al principio de este trabajo como un transcendental metafísico, es decir, como una estructura relacional sistémica que da unidad y sentido coherente a la búsqueda universal de la racionalidad del ser por parte del hombre, y hacía que todo lo especulado por éste —la evolución intelectual del pensamiento— fuera verdadero. La verdadera filosofía era así un principio regulador de continuidad, de la que los cortes, rupturas y errores son partes menores sólo inteligibles en el todo continuo. Esta sistematicidad y continuidad —que en Leibniz recibe también el nombre de armonía o universalidad de las leyes, de acuerdo con su peculiar discurso filosófico— es la que preside todos los proyectos intelectuales y políticos de Leibniz: era, para él, la *verdadera filosofía «in fieri»*.

Ahora, en la madurez de su obra filosófica y científica, en los últimos años de su vida, Leibniz cree haber llegado más lejos que nadie en la plasmación concreta de la verdadera filosofía. Ha explicado el principio de continuidad de la materia que permite superar la insuficiencia del atomismo; ha descubierto el cálculo diferencial e integral como instrumento de análisis de esa misma continuidad; ha superado el «error memorabilis Cartesii» descubriendo en la mecánica la necesidad de un principio metafísico, la fuerza viva, para explicar la esencia y el movimiento de los cuerpos; por otra parte, la noción de conatus es la expresión analógica metafísica de la idea matemática de los infinitésimos... Todo ello es el instrumental que faltaba para lograr una verdadera noción de la sustancia simple como punto no físico, ni matemático, sino metafísico y poder así explicar el hasta entonces insoluble problema de la

⁵¹ L. Couturat, *La Logique de Leibniz* (Olms, Hildesheim 1901 [1969]) p. 150.

unión entre lo material y lo espiritual, entre el alma y el cuerpo. Contra los teósofos, los cuerpos son algo real; pero contra los cartesianos, no son sustancias, sino agregados de sustancias. Sólo lo uno metafísico es sustancia, porque lo uno sólo puede ser metafísico, y desde lo uno ha de ser construido todo el edificio de la filosofía natural. De esta manera, todo opera en la naturaleza, a la vez, de forma mecánica según las leyes de la dinámica, y de forma vital según las leyes de la finalidad. Así todo está lleno de vida y percepción, pero también está lleno de materia, de manera que los dos reinos, el de la materia que Dios dirige como Geómetra, y el del espíritu, que Dios gobierna como Príncipe, se relacionan sin confundirse en la más perfecta unidad y armonía. Hasta los espíritus más superiores contienen siempre alguna materia o cuerpo, por sutil que éste sea, y no existe en el universo porción alguna de materia, por pequeña que sea, que no esté actualmente dividida hasta el infinito y que no contenga cuerpos orgánicos afectados siempre de alguna clase de alma o entelequia, aunque no sea siempre la misma. De esta manera se conserva la universalidad y analogía de las reglas del universo, que no tienen excepción, siendo todo en todas partes como aquí. Esta era, para Leibniz, *la verdadera filosofía «in facto esse»*, la realización más acabada hasta entonces del proyecto universal de la armonía como expresión del universo inteligible emanado de la Mente Divina.

A partir de 1696 Leibniz fue elaborando síntesis cada vez más ajustadas y arriesgadas, incorporando vorazmente a su sistema todas las sugerencias que llegaban de la comunidad teológica, filosófica y científica, forzándolo hasta extremos casi contradictorios. Así, por ejemplo, de 1694 a 1700, período de sus contactos con Francisco Mercurio van Helmont, el filósofo reformuló su sistema en términos teosóficos en una abundante serie de escritos, algunos de ellos todavía inéditos, que espero dar pronto a conocer. De 1700 a 1710, la época más feliz, alegre y expansiva de su vida

bajo la protección de la Reina Sofía-Carlotta, Leibniz prosigue infatigablemente su acercamiento al pensamiento universal, a la verdadera filosofía. Bastaría leer la media docena de asombrosas páginas que escribió con ocasión de la polémica sobre las naturalezas plásticas, sus comentarios al «*Elucidarius Cabalisticus*» de Wachter, o a la «*Guía de los Perplejos*» de Maimónides, su correspondencia con Lady Mashan, la carta «sur ce qui passe le sens et la matiere» y la correspondencia con la reina Sofía-Carlotta, o algunas páginas del libro II de los Nuevos Ensayos, para ver hasta qué medida Leibniz es consciente de haber anudado en su sistema del universo todo el conjunto del saber, tanto de los antiguos como de los modernos, y haber ido más allá que todos ellos ⁵².

Durante los últimos años de su vida, marginado y enfermo, pero poseído del sereno orgullo del intelectual que se sabe poseedor del conocimiento, como lo mostró en su formidable polémica con Clarke, Leibniz mantuvo una emotiva correspondencia con el platónico francés Nicolás Rémond. Ambos corresponsales —maestro y discípulo— se entregan confiadamente a glosar algunos tópicos de la filosofía platónica y del sistema leibniziano. Ello da pie al viejo filósofo para trazar una pequeña autobiografía intelectual no exenta de cierto aire de nostalgia y de detalles íntimos, cosa nada frecuente en el carácter de Leibniz. «Encuentro natural, Señor —le dice—, que haya Vd. degustado algunas cosas de mis pensamientos, tras haber penetrado en las de Platón, autor que me gusta mucho (qui me revient beaucoup) y que merecería ser puesto en sistema. Creo poder llegar a la demostración de las verdades que él no hizo más que enunciar, y tras haber seguido sus

⁵² Los comentarios de Leibniz al *Elucidarius Cabalisticus* de George Wachter fueron publicados, en parte, por A. Foucher de Careil, *Refutation Inédite de Spinoza par Leibniz* (Paris 1854). Los comentarios a la *Guía de los Perplejos* de Maimónides también fueron publicados por el mismo investigador francés con largos e interesantes comentarios propios Leibniz. *La Philosophie Juive et la Cabale* (Paris 1861).

huellas y las de algunos otros grandes hombres, me enorgullezco de haberlas aprovechado y de haber alcanzado al menos en cierto punto los serenos templos de los sabios (Edita doctrina Sapientum templa serena)»⁵³. «Me atrevería a añadirle una cosa: si no hubiera estado tan ocupado, o fuera más joven o estuviera asistido por gente joven bien dispuesta, estaría en condiciones de ofrecer una especie de Ciencia General (Specieuse General), donde todas las verdades de razón fueran reducidas a manera de cálculo», de forma que «los caracteres y las palabras *dirigieran* a la razón, y los errores (salvo los de hecho) no fueran sino errores de cálculo»⁵⁴. «He tratado de descubrir y de reunir la verdad sepultada y esparcida bajo las opiniones de las diferentes sectas de los filósofos, y creo haber añadido alguna cosa propia para dar algunos pasos adelante» (...). Siendo niño conocí a Aristóteles; e incluso los escolásticos no me disgustaron, y ni siquiera hoy renuncio a ellos. Pero ya desde entonces fue Platón y Plotino quienes me produjeron alguna satisfacción, sin hablar de otros antiguos que consulté después» (...). Me enorgullezco de haber penetrado la armonía de los diferentes reinos (...) y de haber comprendido que «la fuente de la mecánica es la metafísica»⁵⁵. No era fácil descubrir este misterio, porque hay poca gente que se tome el trabajo de juntar estas dos clases de estudios»⁵⁶. La filosofía de Descartes es en este sentido sólo «la antecámara de la verdad»⁵⁷.

Ante la reiterada insistencia de Rémond, prosigue Leibniz su discurso en cartas sucesivas, hilvanando recuerdos de juventud, observaciones y juicios sobre poemas, autores y libros, y reflexiones sobre su propio sistema; redacta para él un breve escrito de síntesis que luego no le envía, susti-

53 Carta a Rémond, 10 enero 1714, PH III, 605; carta de 1/11 febrero 1715, PH III, 637.

54 Ibid., PH III, 605.

55 Carta a Rémond, 1 abril 1715, PH III, 642-43.

56 Ibid., PH III, 607.

57 Carta a Rémond, 1/11 marzo 1714, PH III, 611.

tuyéndolo por una copia de los «Principios de la Naturaleza y de la Gracia fundados en la Razón» que acababa de escribir para el príncipe Eugenio de Savoya, con la esperanza, dice, de que «este pequeño papel contribuya a hacer más comprensibles mis meditaciones, juntando en él lo que he dicho en los Diarios de Leipzig, de París y de Holanda»⁵⁸. «Si después de esto, Señor —prosigue Leibniz pacientemente—, todavía encuentra dificultades en lo que he publicado, ya tendrá Vd. la bondad de anotarlas. Ellas me darán ocasión de explicar mejor la materia.»⁵⁹.

Y, como resumiendo en una sola palabra el proyecto intelectual de toda su vida, sintetiza en un célebre pasaje lo que aquí he llamado verdadera filosofía «in fieri» y verdadera filosofía «in facto esse»:

«Si tuviera tiempo, compararía mis doctrinas con las de los antiguos y otros hombres instruidos. La verdad está más extendida de lo que se piensa, pero con frecuencia maqui-llada y muy frecuentemente también encubierta y debilitada, mutilada, corrompida por adherencias que la dañan o la hacen menos útil. Al descubrir estos vestigios de la verdad en los antiguos o (para hablar con más generalidad) en los anteriores, se extraería el oro del barro, el diamante de su mina, y la luz de las tinieblas; sería, en efecto una *Filosofía Perenne*»⁶⁰.

Si se quiere ver cómo el propio Leibniz recoge en una apretada síntesis este doble aspecto de la Verdadera Filosofía tal como la he descrito aquí, puede leerse su presentación como «Teófilo» en el Prefacio de los Nuevos Ensayos⁶¹.

58 Ibid., PH III, 624.

59 Ibid.

60 Carta a Rémond, 28 agosto 1714, PH III, 624-25.

61 PH V, 63-65.

3. CONCLUSION

Que el sistema de la armonía preestablecida no habría de ser la cima definitiva del pensamiento ni el resultado final de la verdadera filosofía, era Leibniz el primero en saberlo. Por otra parte, su ambicioso proyecto de la Ciencia General, con las adherencias teosóficas y platónicas que lo cubrían, era inviable, y probablemente lo sigue siendo ⁶².

Sin embargo, como ya he sugerido más atrás al definir la verdadera filosofía «in fieri», hay algo en la intuición global de Leibniz que sigue siendo válido. Me refiero a su concepción *estructural* descriptiva del universo, basada en la idea de la *armonía* y del principio de los *indiscernibles*, y formulada lingüísticamente bajo el concepto de *analogía*. El huracán cartesiano basado en la concepción mecanicista del mundo y en el paradigma científico newtoniano barrió de la escena científica europea el universo monadológico leibniziano, tachado de metafísico, místico o animista. En efecto, el concepto de sustancia individua y espiritual como fundamento metafísico del orden los fenómenos sensibles, de la materia, del espacio, del tiempo, del orden psicológico, así como la concepción perspectivista, teleológica y vitalista del orden de coexistencia de las sustancias en un vasto despliegue de acciones —percepciones y apetitos— espontáneamente nacidas del interior, del situs lógico de cada sustancia, y todo ello regido por un conjunto de leyes puramente arquitectónicas, relacionales, abstractas, metaempíricas y suprasistemáticas, no podía encajar de ninguna manera en un universo de átomos ciegos, azarosos, donde la causalidad era unidireccional, las leyes sólo mecánicas, y el tiempo cerrado, reversible y absoluto. La física se convirtió pronto en la reina de las ciencias por su potente capacidad de análisis y predicción empírica y matemática. Pero todo ello al precio de mutilar, descoyuntar y, en definitiva, desconocer la complejidad del mundo real en su totalidad. Así,

62 P. Rossi, op. cit., pp. 257-58 y notas.

conceptos tales como los de teleología, organismo, fueron desechados como míticos o anticientíficos. La necesidad de especialización en los distintos campos o micro-universos del saber hizo que se olvidara o descuidara el concepto de «totalidad», de «sistema» y de unidad global y real del universo y con ello desapareció del contexto de la ciencia normal el estudio de las relaciones, isomorfismos y analogías estructurales de los diversos campos del saber.

Hoy parece que nos encontramos a las puertas de un nuevo paradigma de la ciencia, que Ludwig von Bertalanffy ha definido como «Teoría general de los Sistemas» y que, desde los más variados campos de la investigación, está siendo enriquecido con nuevas aportaciones. «Nada prescribe —dice este apasionado humanista y biólogo— que tengamos que desembocar en los sistemas tradicionalmente tratados por la física. Podemos muy bien buscar principios aplicables a sistemas en general, sin importar que sean de naturaleza física, biológica o sociológica. Si planteamos esto y definimos bien el sistema, hallaremos que existen modelos, principios y leyes que se aplican a sistemas generalizados, sin importar su particular género, elementos y 'fuerzas' participantes»⁶³. Desde la teoría de la información de Shannon y Weaver, la cibernética de Wiener y Ashby, la teoría de grafos y redes de Rapoport, la teoría de juegos de Von Neumann, o de catástrofes de René Thom, pasando por la nueva Biología de estructuras disipativas de Prigogine, hasta los esfuerzos de síntesis sociológicas de Morin o Luhmann y tantos otros, asistimos hoy al reencuentro con una filosofía de la complejidad, con una nueva epistemología, con una ciencia de lo general que abre el horizonte del tiempo irreversible y de una nueva creatividad humana⁶⁴.

63 L. von Bertalanffy, *Teoría General de los Sistemas* vers. cast. F.C.E. p. 33.

64 Sólo pretendo sugerir aquí que las estructuras formales del pensamiento leibniziano pueden recibir una lectura renovada a la luz de la nueva epistemología holística. Este trabajo está absolutamente por hacer.

Leibniz murió, olvidado de todos y fuera de órbita en 1716. A su espíritu genial e infatigable la ciencia debe algunas puntuales, pero valiosas, aportaciones, como el sistema binario, el cálculo diferencial, el concepto de fuerza viva, y otras muchas cosas, que son de todos conocidas. Sin embargo, Leibniz pagó muy cara su osadía de elaborar antes de tiempo un sistema formal universal de los sistemas o reinos de la naturaleza y de bucear en las leyes a priori «que no admiten excepción». Con sus indudables errores y sus ancestrales adherencias a una cultura teosófica que quizás —digo quizás— ya no es la nuestra, Leibniz fue el único filósofo de su época que se planteó hasta sus últimas consecuencias, con los elementos de que disponía, una filosofía de la complejidad; el único que tuvo una visión sagaz de los conceptos de «totalidad» y «analogía» en el sentido fuerte, y supo intuir, desde sus juveniles paseos en el jardín de Rosenthal preguntándose por «lo formal» hasta sus postreras confidencias a Rémond, lo que Holz ha llamado «la experiencia imaginativa de la conexión real y orgánica de todo ser mundano»⁶⁵, que es, como ya varias veces he anotado aquí, la inspiración global, de origen teosófico-alquí-

Más allá de los estudios estructuralistas de Michel Serres, *Le Système de Leibniz et ses Modeles mathematiques* (PUF, Paris 1968) 2 vols., el enigma «Leibniz» no ha sido tratado desde esta perspectiva. Existen en España hoy buenos conocedores de la matemática y la física de Leibniz, como Miguel Sánchez Mazas, Javier Echeverría o Alfonso Pérez de Laborda, o de su metafísica, como Quintín Racionero o Jaime Salas, entre otros. Sin embargo, aparte la dificultad del posible programa de trabajo, nuestra propia formación está limitada por la excesiva especialización a que nos ha conducido el paradigma mecanicista newtoniano, contradiciendo paradójicamente el propio universo en que Newton o Leibniz se movieron. La bibliografía sobre la nueva epistemología empieza a ser ya abundante. Sólo quiero llamar la atención sobre dos líneas de pensamiento que podrían ser fecundas para una nueva aproximación a Leibniz: por una parte, la escuela de Ilia Prigogine: *La Nueva Alianza, Metamorfosis de la ciencia* (1979) (Alianza 1983), que tiene entre nosotros un buen continuador en Jorge Wagensberg: *Ideas sobre la complejidad del mundo* (Tusquets, Barna 1985); y por otra parte, dentro del campo de las ciencias sociales, la obra de Niklos Luhmann, *Fin y racionalidad en los sistemas* (1968) (Edit. Nacional 1983). Es posible que la «Perennis Philosophia» leibniziana tuviera en estos terrenos algo que aportar.

⁶⁵ H. H. Holz, *Leibniz* (1958) (Tecnos 1970) p. 25.

mico, que desencadenó toda la aventura intelectual del filósofo. La controversia sobre la fuerza viva era no sólo un problema técnico, sino sobre todo el enfrentamiento entre dos concepciones opuestas del universo, una concepción materialista mecanicista, y una visión formal abstracta de la arquitectura del universo como unidad orgánica. «Por fin prevaleció el mecanicismo que me llevó a aplicarme a las matemáticas —escribe a Rémond—. Es verdad que no entré a fondo en ellas hasta que conversé con Hugens en París. Pero cuando quise buscar las últimas razones del mecanicismo y de las leyes del movimiento, me quedé sorprendido al ver que era imposible encontrarlas en las matemáticas y que era necesario volver a la Metafísica»⁶⁶. Cuando Leibniz repetidas veces proclama que «en el orden de las perfecciones todo en todas partes y en todo tiempo es como aquí» para que no haya desertores de la unidad analógica de las leyes del cosmos, no se está refiriendo sólo a la unificación mecánico-matemática de «las leyes de los cielos y de la tierra» en sentido de Kepler y Galileo; afirma además, como ya lo hemos leído en páginas atrás, que en cada porción de materia, por mínima que sea, existe una estructura formal activa no material que la organiza y que, al mismo tiempo, cada entelequia o forma está siempre incorporada en alguna materia por sutil que sea, sin confundirse, operando cada reino según sus propias reglas, pero gobernados ambos por las leyes de la unidad y de la complejidad, que no son otras sino los principios de armonía, continuidad, indiscernibles, razón suficiente o principio de «lo mejor», y que se formulan mediante el principio de analogía o isomorfía: todo es como aquí.

La verdadera filosofía de Leibniz sale del túnel del tiempo al encuentro de la Teoría General de los Sistemas. No se trata de validar forzosamente lo que está superado ni de dar por demostraciones lo que quizás sólo sean mis-

⁶⁶ Carta a Rémond, 10 enero 1714, PH III, 805; cf. 'Système Nouveau', PH IV, 478.

tificaciones confusas o meras intuiciones míticas o incluso emotivas. De todo esto hay en Leibniz. Pero bien valdría la pena aprender a distinguir unas cosas de otras y ver lo que de unas hay en las otras; volver a analizar los modelos matemáticos —yo diría leibnizianamente metafísico-matemáticos— que Michel Serres descubrió hace ya casi veinte años; quizás intentar nuevos modelos. Una relectura de Leibniz a la luz del nuevo paradigma de la ciencia nos depararía quizás sorpresas y nuevas ideas.

BERNARDINO ORIO DE MIGUEL