

para la fundamentación de la filosofía traducidas al alemán por Buchenau y seleccionadas cuidadosamente por Cassirer (2 t. 1904, 1906) y la de la traducción de los *Nouveaux essais* por Cassirer (3 ed. 1915) y la de la *Teodicea* (de Kirschmann 1879) que constituyen el tomo 3 y 4. Están escritas con pocas excepciones en francés o latín; aunque era partidario decidido del empleo del alemán en la filosofía, tuvo sin embargo, que emplear aquellas dos lenguas extranjeras (1) si quería ser leído por los sabios e individuos cultivados de su época. Sus obras más famosas han sido editadas en el texto original por H. Schmalenbach, *Obras selectas* (*Biblioteca Philosophorum*, t. II y III) Leipzig 1914. Indicamos en lo que sigue las obras filosóficas más importantes que no hayan sido mencionadas en su biografía.

1. *Meditationes de cognitione veritate et ideis*. *Acta erud.* 1684. 2. *Nova methodus pro maximis et minimis* 1684. 3. *De primae philosophiae emendatione et de notione substantiae* 1694. 4. *Systeme nouveau de la nature et de la communication des substances*. París 1695. A esto se añaden 5 *eclaircissements* 1696. 5. *Nouveaux essais sur l'entendement humain* 1704 (contra Locke). Este escrito, el más importante suyo, se editó como obra póstuma solamente en 1765 por R. E. Raspe. 6. *Essais de Theodices sur la bonté de Dieu, La liberté de l'home et l'origine du mal* (1710, amplio y popular). 7. *La Monadologie* 1714, en latín el 1721, 8. *Principes de la nature et de la grace* 1714, editados el 1719.

Además de esto ha editado Couturat de los escritos inéditos de la Bibliografía de Hannover en 1903, *Opuscules et fragments inédits de L.* que en particular dan un gran plan de «una característica univeersal» (v. más adelante). Se ha comenzado por las Academias de Berlín y París, antes de la guerra, reunidas, una edición completa de las obras de Leibniz en 40 ó 50 tomos en cuarto.

La exposición de la doctrina de Leibniz es ya difícil por el motivo de que ésta se halla esparcida en muchos lugares de sus escritos y especialmente en su complicada correspondencia. Fué una triste casualidad que el siglo XVIII conociese al filósofo principalmente por su obra filosófica más floja, la *Teodicea*, mientras que sus tratados más pequeños y excelentes publicados en las revistas eran poco conocidos y los *Nouveaux essais*, estuvieron olvidados en el polvo de la biblioteca de Hannover hasta 1765. Así no se mostró en su verdadera significación a sus contemporáneos y a las generaciones que les siguieron, por ejemplo, a Kant. Pues su filosofía aunque no ha llegado a nosotros en una exposición sistemática

(1) V. sus obras alemanas publicadas en la Philos. bibl. t. 161.

tiene, sin embargo, un carácter sistemático y aunque Leibniz produce al principio la impresión de un gran ecléctico que intenta justificar o disculpar todos los puntos de vista filosóficos, religiosos o políticos y extraer lo comun de ellos, se halla conducido en esto por un profundo interés metódico y fundamental que se dirige a la fundamentación de las ciencias de la naturaleza y del espíritu.

Intentaremos, lo mismo que en la exposición de Descartes, presentar en conjunto estas ideas fundamentales, críticas y metódicas (§ 13) y después bosquejar las doctrinas metafísicas (doctrina de las mónadas, teodicea) que son las únicas casi que han sido tenidas en cuenta por la mayoría de los tratadistas, (§ 14).

### § 13. Filosofía de Leibniz. A. Los fundamentos metódicos

Véase para esto la excelente introducción de Cassirer a su edición de los «escritos capitales» (antes p. 56), t. I y II y también el *Erkenntnisproblem* del mismo, t. II, Cap. II. Heimsoeth, *Leibniz, Methode der formalen Begründung* (El método de L. de la fundamentación formal) Giessen 1914.

1. *Punto de partida.* Ya en su juventud, como el mismo cuenta, no estaba contento Leibniz hasta que no llegaba a los primeros principios de cada una de las ciencias que estudiaba. Y así proyectó ya cuando tenía veinte años en su *Ars combinatoria* (1666) el plan de «un alfabeto de las ideas humanas» que partiendo de fundamentos simples y determinados debía derivar todos los conceptos e ideas en un orden matemático y de un modo riguroso. Para este fin debe ser elaborada una característica general o lengua de signos que reduce a números todas las cuestiones filosóficas,—incluso «las de la verdadera religión que está en concordancia con la razón» — y es por lo tanto una especie de «estática de la razón», idea que le preocupó hasta sus últimos años. Este nuevo alfabeto de las ideas no tiene nada que ver con el *Ars magna* de Lulio, al que Leibniz mismo cita con esta ocasión, sino que contiene un análisis rigurosamente científico de los conceptos humanos que son reducidos a sus primeros elementos como los números compuestos a los primos, «produciendo así en los almacenes del conocimiento científico al debido orden». A este análisis general debe seguir la síntesis universal que comenzando con los principios proseguiría en orden riguroso hasta los casos concretos. Así surgiría una *Scientia generalis* que constituye el supuesto y fundamento de todas las ciencias particulares o sea una nueva metafísica mejor. Pues ésta pertenece como dice de un modo particularmente claro en el trabajo *Sobre la perfección de la primera Filosofía* (1694), hoy todavía

como en tiempo de Aristóteles a las ciencias que se buscan. Necesita de pruebas tan seguras como las de las matemáticas y de un método tan riguroso como el de Euclides. Aunque el filósofo no llegó a realizar el plan genial de su juventud, sin embargo, mantuvo la tendencia de éste en el modo en que fundamentó metódicamente las diferentes ciencias. Antes que le sigamos en este importantísimo aspecto de su actividad filosófica debemos echar una ojeada a su doctrina del conocimiento.

2. *Los grados del conocimiento.* Leibniz determina los diferentes grados del conocimiento, en las *Meditaciones* que son para esto fundamental (1684), apoyándose claramente en la división de Descartes y Spinoza; pero, sin embargo, con modificaciones e innovaciones características. Es obscura una representación cuando no basta para reconocer la cosa representada; es clara cuando nos permite hacerlo. Además puede una representación clara, ser: confusa cuando no permite enumerar las notas de la cosa; por ejemplo, la que tiene un pintor cuando se da cuenta clara de las faltas de un cuadro pero no puede decir en que consisten o la que tiene ciego que no puede representarse claramente qué es el rojo. Por el contrario puede ser distinta si permite considerar todas sus notas y adecuada si su análisis puede conducirse hasta lo último. Es finalmente intuitiva si podemos pensar todas las notas de una vez mientras que en otros casos en que a falta de esto debemos contentarnos con expresar su contenido por signos, es simbólica. Pertenecen al conocimiento obscuro todas las percepciones sensibles y al distinto todas las definiciones nominales; para el adecuado no posee el entendimiento humano un ejemplo perfecto pero se acercan a él los conceptos numéricos. Ejemplos de un conocimiento simbólico son los conceptos cuyas notas no pueden tenerse presentes de una vez como, por ejemplo, el de un miriagono y en general las representaciones «muy complicadas». El conocimiento más perfecto es naturalmente el intuitivo. Leibniz ha conservado también más tarde la división del conocimiento en confuso de la sensibilidad y distinto de la inteligencia especialmente en el escrito que dejó inédito, contra Locke, los *Nouveaux essais*. En conjunto su interés no se dirige tanto a estas clasificaciones críticas que él considera de pasada, como a los supuestos filosóficos de las ciencias especiales que le transmiten la base de su sistema. ¿Cuál tendría más próxima en el siglo matemático que las matemáticas mismas?

3. *Los fundamentos filosóficos de las matemáticas.* Por esto vemos en sus primeras obras como ensalza a éstas como modelo de toda certidumbre, sobre todo a la aritmética. «El número es en cierto modo una idea metafísica fundamental y la aritmética una

especie de *Estática del Universo* en la que se revelan las fuerzas de las cosas». El álgebra es por consiguiente una especie del «arte combinatoria» (v. antes 1) de cuyas reglas hace siempre uso. Pero cuando penetró más profundamente en otras ramas de las matemáticas, por ejemplo, en la geometría, especialmente en sus cuatro años de estancia en París y su trato con Huygens, vió que obraba contra sus propios principios de la reducción de todos los conceptos a sus elementos propios, al subordinar la geometría a la aritmética y la figura al número. Por esto pone como fundamento de la última ciencia no el concepto aritmético de magnitud sino un nuevo «cálculo completamente diferente del procedimiento del álgebra»: el análisis de la posición en que las relaciones de posición «son llevadas inmediatamente a expresión, y las figuras expresadas simbólicamente aun sin ser dibujadas». El elemento geométrico más simple es el punto. Por esto aparece toda figura geométrica como un conjunto de puntos que se hallan unidos y unificados por una regla común. Envió el proyecto de esta nueva característica geométrica a Huygens en Septiembre de 1679. Aun sin entrar en más detalles de las aplicaciones matemáticas de estos principios (no hay lugar ahora) se puede entender el método general de Leibniz de la reducción de lo matemático a sus últimos fundamentos comunes y filosóficos mediante lo expuesto en su tratado *Principios metafísicos de la Matemática* escrito en los últimos años de su vida y que a pesar de su título es accesible a todo el mundo. En él se determinan en una serie de breves y claras definiciones los conceptos fundamentales matemáticos más importantes de los que indicaremos los de más importancia filosófica. El tiempo se considera como el orden de lo que no existe simultáneamente por lo tanto de todo cambio; su magnitud se llama duración. El espacio es el orden de lo coexistente; su magnitud la extensión. La cantidad puede conocerse solamente en la existencia simultánea o en la percepción simultánea de diferentes cosas; la cualidad en cambio en cosas aisladas que se consideran por sí mismas. Lo que posee igual cantidad es igual; lo que la misma cualidad semejante. Del mismo modo se explican los conceptos de trayectoria, de lugar, de línea, de superficie, de dimensión, de punto, de plano, de espacio absoluto, etc. Por el cambio continuo pueden confundirse momento y tiempo y espacio y punto.

Con todo esto se expone un nuevo principio, por primera vez, por Leibniz de lo que él se alaba: el principio de la continuidad ya tratado por él en un trabajo de 1687. Nada se realiza en la naturaleza por salto sino que todo sucede por grados insensibles y a este orden fijo de lo dado (condicionado) corresponde un orden fijo de

lo que se busca (de las condiciones). Por la ley de continuidad es el reposo sólo un caso particular del movimiento, la igualdad un caso particular de la desigualdad la curva un caso, particular de la recta, etcétera. Y puesto que esta ley es de absoluto valor en la geometría es también un principio general de orden de la física y de la divina armonía del mundo en general. En estrecha relación con la ley de continuidad y con el concepto de lo infinitamente pequeño que se deriva de ella está el gran descubrimiento de Leibniz: el cálculo infinitesimal que aquí no podemos exponer en detalle. (Sobre su significación lógico crítica véase H. Cohen *Das Prinzip der Infinitesimalmethode und seine Geschichte* 1883, sobre Leibniz en particular p. 42). Este es también una realización nueva de aquel análisis universal con que vimos comenzaba el filósofo; nace pues de «la fuente interna» de su filosofía.

4. *Los primeros principios de la ciencia* se hallan fundamentados ya en lo anterior: a) los de la doctrina del movimiento puro (Foronomía) que es la lógica de la Física como la geometría la lógica de la matemática. Considerando Leibniz el espacio y el tiempo como meros órdenes de las cosas, es decir, como algo relativo, se opuso a la filosofía de Newton y de los Newtonianos o como él mismo dijo de «los matemáticos cristianos» (H. More, Clarke, etc.), que sólo tenían por posible la acción de Dios en un espacio vacío o absoluto. Todos los cuerpos son fenómenos y el movimiento mismo un mero concepto relativo. En sí, es decir, desde un punto de vista lógico son equivalentes todas las teorías acerca de las relaciones de movimiento de dos o más cuerpos entre sí, por ejemplo, el sistema del mundo de Copérnico y de Ptolomeo. La ventaja de uno sobre otro y su mayor verdad reposa tan solo en su utilidad para explicar lo dado y para la previsión de los fenómenos futuros.

b) La naturaleza debe ser explicada según las reglas de la mecánica matemática. Pero «el gran fundamento de la matemática» a saber el principio de contradicción o de identidad según el que:  $A=A$  y no puede ser  $= \text{non } A$  suficiente para la aritmética y la geometría, por lo tanto para derivar todos los principios matemáticos, no basta como fundamento de los principios físicos independientes de las matemáticas. Debe añadirse otro principio el de, razón suficiente: «nada sucede sin que haya un fundamento para que suceda así y no de otro modo». «Pues no todas las verdades» dice en su *Specimen dynamicum* (1695), «que se refieren al mundo de los cuerpos se dejan deducir de axiomas aritméticos y geométricos, sino que deben añadirse otros sobre causa y efecto, actividad y pasividad para dar cuenta del orden de las cosas». Con esto se fundamenta la «nueva ciencia de la dinámica». «Pues además de

la extensión y sus determinaciones corresponde a la materia una fuerza o poder de actividad que constituye el paso de las matemáticas a la naturaleza». De esta importante parte de su doctrina hablaremos especialmente en los próximos párrafos. Estudiamos primero los fundamentos metódicos de la ciencia de la naturaleza más ampliamente.

c) Leibniz no se ha interesado sólo por la física sino también por la biología, la ciencia de los organismos vivos. ¿Cómo se puede concebir lo característico de lo orgánico sin que seamos infieles a las rigurosas leyes de la mecánica matemática a que se hallan sometidas todas las fuerzas? Pues estas así como la ley de causalidad (de razón suficiente) están del todo firmes. Tan cierto como  $3 \times 3 = 9$ , es que todo se produce según una rigurosa necesidad y que en la tierra las cosas dependen las unas de las otras formando una rigurosa cadena, como Leibniz dice con un lenguaje fuerte y sencillo en un trabajo suyo en alemán, poco conocido. Y ya se emplea aquí la imagen del espíritu de Laplace que nos es conocida por Dubois Reymond. «De aquí se ve que todo sucede matemáticamente, es decir sin fallar nunca, hasta tal punto que si se pudiese tener un conocimiento suficiente del interior de las cosas acompañado de suficiente memoria y inteligencia para abarcar todas las circunstancias, y calcularlas, se sería un profeta y se vería en lo presente, lo futuro como en un espejo». (*Obras fundamentales* 1, p. 130). Las últimas palabras dejan ya sospechar un nuevo problema que después aparece claramente en el siguiente párrafo: «Pues del mismo modo que las flores y los animales poseen en el germen ya una preformación, aunque se pueden, claro, cambiar algo por condiciones externas, se puede decir que todo el mundo futuro está en el presente y completamente formado pues no hay circunstancias externas que puedan influirle ya que nada hay externo a él». El ser vivo se distingue del que no lo es porque se halla contenido, preformado, en el germen del que se desarrolló, en influjo recíproco con las substancias y excitantes que vienen de fuera. Es para el filósofo, viva una partícula material en tanto que es capaz de nutrirse, reproducirse y adaptar a sí misma materias extrañas. No se necesita más que pensar en la teoría del plasma germinativo de Weissmann para ver que Leibniz se halla en el mismo terreno que la biología más moderna. Es cierto que atribuye a todo ser vivo sensaciones y conciencia; pero no acepta al menos ninguna fuerza sobrenatural actuando desde fuera como ciertos naturalistas modernos (Reinke) sino que considera se desarrolla todo fenómeno material de un estado material anterior de la misma cosa «según principios mecánicos e inteligibles». El principio de continuidad que ya vimos válido para el dominio

de las matemáticas y de la mecánica, gobierna el desarrollo total de los seres vivos. Leibniz entre otras cosas se halla persuadido de que debe haber seres intermedios entre las plantas y los animales y que un día los hallará la ciencia natural si primero estudia de un modo detenido los seres vivos que por su pequeñez se escapan a la investigación usual o los que viven ocultos en el interior de la tierra o en la profundidad de las aguas». Y se alaba de «poseer» algunas ideas para una filosofía que se base en este principio «pero «el siglo no está maduro para ellas». (V. la carta a Varignon muy instructiva en la edición de Cassirer, II, 74, sig. 556, sig. por primera vez publicada en el texto original francés y en traducción alemana). Con esto no habría que contar sólo como precursores del Darwinismo a Kant, Herder y Goethe, sino también a Leibniz.

5. *El criterio de la autoconciencia.* El suceder psíquico y el físico son sólo distintos por el punto de vista de la consideración de ambos; por lo tanto uno y lo mismo en la realidad. Todos los cambios posibles del organismo se realizan en el mismo ser vivo y por lo tanto todas las representaciones en la misma alma que se halla unida a este cuerpo determinado y que refleja de este modo la totalidad de las impresiones materiales de este cuerpo. Así obtiene Leibniz una inteligencia más profunda de la individualidad frente a la concepción más panteísta de los aristotélicos de este tiempo que combatió en la obra sobre la doctrina del espíritu único y universal (1702); pero no se detiene en este paralelismo psicofísico (emplea con gusto la última expresión) pues si así lo hiciese no le libraría del dualismo de las substancias pensante y de la extensa en que terminó Descartes a pesar del idealismo de su punto de partida. En la correspondencia con el cartesiano de Volder particularmente importante en este respecto, dice expresamente hacia el final, acerca del concepto de substancia: que no hay ninguna substancia simple más que el sujeto pensante y sus fenómenos; en otro lugar dice aún más claramente: «En todas partes y siempre no acepto más que lo que hallamos en nuestra conciencia... y agoto así de un golpe todo el conjunto de las cosas... extensión, materia y movimiento son meros fenómenos que tienen su fundamentación racional por el concepto de fuerza; no son cosas, como no lo son la imagen en el espejo y el arco iris». La única característica de la realidad de los fenómenos que podemos alcanzar es que «concurden entre sí y con las verdades eternas». Conciencia quiere decir «expresión de la pluralidad en la unidad» y es por lo tanto el problema fundamental del pensamiento de Leibniz. El Yo no es sólo el enlace de mis diversos estados de conciencia sino también la ley permanente de la producción continua de la serie de sus fenómenos. En el concepto de mi

mismo se hallan contenidos los conceptos del ser y de la verdad de lo simple y lo compuesto, etc. En este sentido replicó al empirismo de Locke que decía: *Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu*, añadiendo: *nisi intellectus ipse*.

6. *Verdades de razón y verdades de hecho.* La unidad de la conciencia produce la unidad del objeto. Si no hubiese un Yo no habría tampoco unidades reales; sería entonces todo en los cuerpos un fantasma. La materia es así no una substancia sino «un fenómeno unitario, y no una fantasía pues se aplican a ella las leyes ideales de la Aritmética, Geometría y Dinámica». Los hombres siguen en las tres cuartas partes de sus acciones, ciegamente como animales, la experiencia; esperan, por ejemplo, el día de mañana meramente por hábito pues se valen tan sólo de las verdades fortuitas o de hecho. El astrónomo al contrario prevee el día que ha de venir partiendo de fundamentos científicos, presta fe sólo a las verdades necesarias o eternas, «a las de la lógica, la doctrina de los números y la geometría» que no pueden ser sacadas de la experiencia sensible. Los sentidos dan siempre sólo lo concreto pero no pueden llegar por sí a las ideas generales y necesarias como substancia, identidad, necesidad, lo bueno, lo verdadero, Dios. La inducción es capaz de indicar lo que es pero no que siempre necesariamente es así; conduce sólo a verdades de hecho (*verités de fait*). Para que se produzca la ciencia han de ser reducidas las primeras a las últimas. Pues si todo lo real se halla ordenado por una inteligencia suprema, deben los hechos fortuitos de la experiencia temporal ser concebidos como lógicamente necesarios. Y esto sucede en virtud de la idea ya indicada antes de que en todo ser se oculta un devenir, de que una cosa es sólo en cuanto se desarrolla en la sucesión de sus determinaciones. Por esto son todas las definiciones verdaderas, de tipo causal (genético) idea ya preparada por Hobbes y Spinoza. Estas definiciones se unen más tarde en Leibniz al principio de identidad (véase antes) como fundamento de igual importancia de las matemáticas; es más, se considera en un pasaje a las proposiciones idénticas, con razón, como meros medios auxiliares y de enlace de las definiciones. La definición real de círculo y su posibilidad resultan de la regla de construcción por la que se origina. Así aparece el universo como regido por una totalidad de leyes racionales necesarias y universales. Sólo en este sentido es el conocimiento de Dios el comienzo de toda ciencia y su espíritu fuente de todas las cosas como dice Leibniz, apoyándose en el Fedón de Platón contra Descartes y Spinoza. Verdaderamente necesaria no es la voluntad divina — las verdades eternas son independientes de ella — sino el entendimiento divino, es decir, el conjunto de verdades eternas que po-

demos concebir con nuestro espíritu y que se hallan ligadas a las leyes lógicas matemáticas.

7. *Mecanismo y teleología. El reino de la naturaleza y el reino de la gracia.* Pero las leyes matemático mecánicas no son las únicas, como ya vimos de la esencia de la naturaleza o digamoslo más exactamente del dominio de la ciencia natural. Ya en el concepto de fuerza y más aún en los del desarrollo y del organismo se halla latente otra idea: la del fin. Es más, Leibniz le atribuye un papel en las leyes supremas del movimiento «Es sorprendente» dice *En los Principios racionales de la naturaleza y la gracia* (1814) que no se pueda dar cuenta de las leyes del movimiento que se han descubierto en nuestros días y que en parte yo he hallado por mera consideración de las causas y la materia. Se debe más bien buscar apoyo, como yo lo he reconocido, en las causas finales pues estas leyes no dependen del principio de necesidad como las verdades lógicas, aritméticas y geométricas sino del principio de la conveniencia, es decir, de la elección hallada por la sabiduría. Ciertamente que no por esto ha de ser deshechada la explicación mecánica. Solamente en el orden mecánico de las cosas se confirma la sabiduría divina o a fuerza activa. Leibniz se declara expresamente enemigo de los vitalistas de su tiempo (por ejemplo, Mores) «que emplean para la interpretación de los fenómenos alguna fuerza originaria vital o un principio hilárquico. Como si no fuese posible explicar mecánicamente todos los sucesos de la naturaleza». Y el camino de la explicación mecánica le parece «bastante difícil cuando se llega a las cuestiones especiales» pero, sin embargo, «en realidad más profundo y en cierto modo más inmediato y a priori, mientras que el teleológico es más fácil, llevando más rápidamente a verdades importantes y útiles que buscadas con otro método más físico tardarían más en hallarse; para esto da Leibniz ejemplos de la anatomía y de la óptica. El mismo había alcanzado en un tratado publicado en el *Acta eruditorum* (1682), mediante el supuesto teológico de que la luz elige siempre el camino más simple y más rápido, leyes mecánicas de la reflexión y la refracción que confirmó después con experimentos. Ambos métodos deben y pueden reunirse. No hay un alma del mundo sino una máquina de las cosas, pero ésta se halla organizada por el creador con tanta sabiduría que se desarrolla por sí misma por las leyes que le ha dado para siempre. Con esto se opone el filósofo tanto a los ocasionistas (§ 4) como a la doctrina de la substancia (spinozista) «doctrina insana que ha puesto en el mundo un penetrante pero irreligioso escritor». Leibniz al contrario pretende con su unión de mecanismo y finalidad según la que no hay nada muerto, infecundo e inútil en el mundo, «armonizar la religión

y la razón» y tranquilizar así las «almas honradas» «que temen a la filosofía mecánica o corpuscular como si nos pudiese alejar de Dios y las substancias incorpóreas, mientras que por el contrario nos debe conducir a aquel y a aquéllas con las necesarias rectificaciones y mediante la recta concepción del todo». Más bien, «debe determinarse en general que todos los sucesos se pueden explicar de dos modos: por el reino de la fuerza (naturaleza) o de las causas eficientes y por el reino de la sabiduría (o de la gracia) o de las causas finales» y que «estos dos reinos se compenetren en todas partes sin que sus leyes se confundan y se estorben nunca».

8. *Fundamentación metódica de las ciencias del espíritu.* El afán de saber de Leibniz no le dejó tranquilo hasta que penetró también en los principios de las ciencias del espíritu. Su distinción del reino de la naturaleza y del reino de la gracia o de los fines, conduce por sí mismo a una fundamentación de la Ética. Aunque no ha elaborado esta ciencia de un modo sistemático y mediante una investigación especial, aunque las ideas éticas se hallan ocultas por conceptos religioso-teológicos, se puede, sin embargo, obtener con sus observaciones incidentales sobre este tema, un núcleo metódico firme. También el ideal de la justicia se halla regido por la misma ley fundamental metódica que las verdades eternas de las matemáticas y mecánica. Y tan poco depende de los hechos, de si es y cuando es realizada, como las verdades relativas a las relaciones numéricas de las cosas contadas o de las personas que las cuentan. Y del mismo modo que allí dependían las verdades eternas de las ciencias, de la libre voluntad de Dios, dependen aquí de ella las ideas de lo justo y lo bueno. El mismo derecho universal es válido para Dios y para los hombres. La luz de la razón eterna nos mostraría la virtud aunque no existiese la revelación. Es más, llega a decir en un fragmento relativo a la filosofía del derecho: la religión es para los hombres sabios idéntica a la moralidad y el esfuerzo para conseguirla; y sólo puede añadir algo a la moralidad para aquellos que no han llegado a la verdadera sabiduría. Así existen por lo menos los rasgos fundamentales de una ética independiente que, sin embargo, se halla obscurecida por los conceptos finalistas de la felicidad y la perfección. — Todavía dependen más de su concepción religiosa (§ 14 bajo el epígrafe Teodicea) sus ideas relativas a la filosofía de la historia según las cuales es plan de la providencia la perfección continua no sólo del individuo sino de todo el género humano—. Más independiente es su filosofía del derecho y de la sociedad. Contra Grocio y contra Hobbes defiende tenazmente la idea del derecho natural frente a las leyes positivas. Tampoco la ciencia del derecho reposa en la experiencia; el concepto del derecho existiría

Vorländer. — Historia de la Filosofía

aunque no existiesen leyes sobre la tierra. Lo producimos con nuestra razón. Lo mismo sucede como concepto de la divinidad. El concepto de Dios significa para Leibniz no sólo la fuente e ideal del conocimiento puro sino también la de la moralidad suprema y finalmente una tercera cosa: la idea de la mediación entre los dos reinos de la naturaleza y de la gracia, es decir, de la moralidad. La creencia en Dios es al mismo tiempo la creencia en la posibilidad de una realización progresiva de lo moral en la naturaleza y la historia de la humanidad (más detalles en *Görland*, loc. cit.).

Tampoco ha elaborado Leibniz una estética independiente pero la ha preparado. En varios pasajes distingue la sensibilidad estética, del conocimiento de la inteligencia. No reposa como éste sobre las representaciones distintas sino sobre las confusas (véase antes en 2). El agrado que produce lo hermoso no depende de nuestra inteligencia sino de nuestro ánimo y se expresa en una contemplación pura desinteresada así como en un sentimiento de simpatía inexplicable. Como criterio objetivo sirve el concepto de orden. «Cuando el alma siente en sí—se hablaba del ritmo en la música — una gran concordancia, orden, libertad, fuerza o perfección y esto produce placer, nace de éste una alegría». Y en relación con esto se reduce la armonía estética al gran principio fundamental que vimos regía desde un principio la filosofía de Leibniz: «lo múltiple de lo uno y en lo uno». (*De la sabiduría, Obras fundamentales*, II, página 492). Así hallan las ideas estéticas del filósofo su resolución en el último pensamiento fundamental de su sistema: en el pensamiento de la armonía universal.

Hemos intentado bosquejar en lo anterior y en una ojeada breve, los fundamentos metódicos de la filosofía de Leibniz. No siempre se presentan con igual pureza y claridad, en su sistema que ahora expondremos. Y del mismo modo que las ideas directoras de la ética no han podido despojarse de su aspecto teológico, se hallan los principios científicos lógico-críticos obscurecidos por la *Metafísica*. Pero esta exposición de los fundamentos científicos y de los motivos metódicos debía ser dada de antemano porque sólo así se puede entender después la unidad, la científicidad y la grandeza — a pesar de los lados débiles, desigualdades y concesiones en los detalles — de la filosofía de Leibniz.

#### § 14. La filosofía de Leibniz: B. El Sistema

Las partes principales del sistema de Leibniz son: 1. La doctrina de la substancia como fuerza (Dinámica). 2. La doctrina de las mónadas. 3. La armonía preestablecida. 4. La teodicea. Al final expon-dremos algunas ideas de ética, de filosofía del derecho y de estética.

1. *La substancia como fuerza (Dinámica)*. En el largo trabajo del *Journal des savants* de 1695 en el que publicó por primera vez Leibniz su *Nuevo sistema de la naturaleza*, da éste una noticia acerca de la evolución filosófica suya hasta aquel tiempo: había penetrado ya profundamente en la escolástica cuando le entusiasmaron las matemáticas y los fundadores de la nueva mecánica por «su ma-nera elegante de explicar la naturaleza de un modo mecánico» y le libertaron éstos del yugo de Aristóteles y de las formas substan-ciales. Pensó «en su primera juventud» en los átomos y el vacío pero se convenció después de «muchas consideraciones» de que no se po-dían hallar en la materia sola, los principios de la verdadera unidad y por esto recurrió al «átomo formal». Así resucitó las desacredita-das formas substanciales pero en un sentido nuevo en el sentido de la «fuerza originaria». Llegaron a cristalizar estas ideas alrededor del año ochenta, pues en 1697 escribe en una carta: «He modificado repetidamente, según los nuevos conocimientos, mis concepciones y por primera vez desde hace diez años aproximadamente me siento satisfecho». A comienzos del 1686 envió a Arnauld un *Petit discours de métaphisique* en el que estaba contenido ya el núcleo de su futuro Sistema.

Es para él la cuestión capital metafísica como para Descartes y Spinoza, el problema de la substancia. No habla de Spinoza, el filó-sofo de quien más desea apartarse (claramente a causa de su ateis-mo) en este lugar; en cambio si y muy expresamente de Descartes cuyas *Regulae* había conocido en el manuscrito en París y había copiado y que durante toda su vida, ya por estar con él de acuerdo ya por excitarle a la contradicción, le influyó constantemente. Des-cartes ha «hecho cosas excelentes» en particular «ha apartado el espíritu de lo sensible» pero ha cometido la gran falta de considerar el concepto de substancia constituido por la mera extensión. Leib-niz vió por el contrario claramente que el concepto de lo físico con-tiene más que lo matemático y que a la extensión ha de añadirse en él, lo intensivo inextenso. Esta idea le condujo a la fijación del con-cepto de fuerza en una nueva ciencia particular: la dinámica. La fuerza es «el estado presente del movimiento mismo, en tanto que aspira a otro que ha de seguir o envuelve en sí uno que ha de seguir».

No hay ninguna substancia sin desarrollo de fuerza. Toda subs

tancia es activa y todo lo activo (producente) se llama substancia. Lo que no actúa (agit) no existe. No hay nada exclusivamente material sino que cada magnitud (masa) es «un être capable d'action», un ser capaz de acción. Toda materia se halla penetrada de esta fuerza por las que las cosas llegan a ser verdaderamente cosas. Es por consiguiente lo que permanece en todo cambio, no sólo la cantidad de movimiento sino más bien la fuerza causa del movimiento pues esta es la última razón del movimiento. Leibniz quiere distinguir expresamente su nuevo concepto de fuerza de la «fuerza activa» de los escolásticos que necesita de un impulso de fuera para ser eficaz. Y aunque emplea para caracterizarla expresiones aristotélicas como entelequia, forma, segunda materia, está de hecho «este concepto metafísico» próximo a la ley. Supuesto de su aplicación, es el orden según ley de la naturaleza. Se denomina al principio de la conservación de la suma de fuerza, una ley natural, es más un «fundamento de la naturaleza» y aquél excluye la intervención arbitraria de factores sobrenaturales. Toda la cantidad de fuerza contenida en el universo la llama Leibniz la fuerza «absoluta» y la divide en fuerza de dirección y fuerza de presión.

2. *La doctrina de las mónadas.* Los portadores de la fuerza son múltiples pero sólo los individuos pueden ser activos. A estos llama Leibniz desde 1697 mónadas, expresión tomada verosimilmente de Giordano Bruno pero que tiene en él un sentido completamente nuevo. Se considera como mónada (μονάς, -άδος) por el filósofo, es decir como unidad, toda substancia simple no divisible mientras que substancia es para él, como ya vimos, un ser que posee la capacidad de ser activo. Las fuerzas vitales, que están repartidas a través del universo entero, (la naturaleza está llena de vida), son por consiguiente los verdaderos átomos de la naturaleza, los elementos de las cosas. No hay una substancia única como Spinoza intentó probar con argumentos «pobres y oscuros» sino innumerables. Por no tener partes las mónadas, no pueden ni nacer ni ser destruidas y duran tanto tiempo como el universo creado por Dios. Sin forma ni extensión, se distinguen entre sí sólo por sus propiedades internas a saber por sus representaciones, es decir, la representación de lo complejo en lo simple, y por sus tendencias de pasar de una representación a otra, lo que constituye el principio del cambio. Pues toda mónada se transforma incesantemente y en verdad en virtud de este principio interno, de las representaciones y de la tendencia, de un principio que no se puede explicar por fundamentos mecánicos. Cada mónada es además completamente independiente con respecto a las otras; no tiene ventanas por las cuales pueda entrar o salir algo. No hay dos substancias completamente

iguales en la naturaleza, por ejemplo dos, gotas de agua idénticas, dos hojas idénticas. Sólo dos cosas que no pudieran distinguirse entre sí serían idénticas (*Principium identitatis indiscernibilium*). Cada mónada es un espejo del universo, ordenada como éste pero además una fuerza representativa. Sus diferencias consisten en el diferente grado de claridad y distinción con que reflejan (se representan) el universo. Existe una serie infinita de mónadas: desde las inferiores, «la que se satisface con el simple nombre mónada», pasando por el alma (ánima) dotada de sensibilidad y el espíritu (mens) dotado de razón, hasta la primitiva de ellas, la última ratio rerum, Dios. Las mónadas «puras» o simples viven en una especie de sueño o aturdimiento mientras que a las mónadas-almas les corresponde ya una representación más clara unida al recuerdo, tal como se presenta en los animales. La mónada-alma es considerada como una mónada central que se halla rodeada por un número infinito de mónadas que forman su cuerpo y que «como situada en una especie de punto central, se representa el mundo», del modo más claro el cuerpo propio y menos claro el universo. Si es consciente de sí misma pasa a la categoría de espíritu o de alma racional que es la que corresponde al hombre, y que mediante las ciencias (por pesar, medir, contar) en su esfera y pequeño mundo, copia lo que Dios produce en el grande. Un conocimiento claro de todo lo que existe sólo lo posee Dios, la más alta de las mónadas pues es la fuente de todo.

La mónada es — lo que habrá notado ya el lector atento — tan sólo el individuo, desde los más simples organismos hasta la divinidad, que refleja en sus representaciones y tendencias el mundo según su modo propio de ser. Del alma se diferencia la mónada sólo por que aquella posee conciencia de sí misma y esta no. (véase *Monadologie*). Y puesto que la mónada en oposición a la materia es el puro soporte espiritual de las representaciones, desaparecen para ella las relaciones espaciales que valen para el mundo de los cuerpos. Ciertamente es sorprendente que se designe a los cuerpos como «agregados de mónadas». Pero si no se quiere atribuir a Leibniz, en general tan inteligible, especulaciones completamente fantásticas y absurdas, esto sólo quiere decir que la materia, en el fondo es sólo un todo infinitamente diferenciado de cuerpos organizados en el que hasta la partícula más pequeña puede ser aún soporte de una vida propia. En todo caso el filósofo en definitiva, según expresa confesión suya, ha negado al alma de un modo riguroso, toda extensión espacial. La unidad y pluralidad, aplicadas al concepto del alma, se hallarán sólo en su «fuerza y eficacia originarias». Un enlace o unidad de unidades anímicas o mónadas puede solamente significar que el contenido representativo de las

unas es también el contenido representativo de las otras.

La doctrina de las mónadas de Leibniz influye en sus teorías psicológicas. Cuando en los *Nouveaux essais* contra Locke dice que las verdades eternas son representaciones innatas significa según él esto, que no pueden entrar desde fuera en las mónadas que se las representan. Se desarrollan más bien de las «representaciones» confusas que las traen en sí en germen. En las percepciones dormita ya el pensamiento. Las pequeñas percepciones o representaciones inconscientes de las mónadas que están letárgicas, se transforman en las apercepciones (un concepto que llega a una peculiar significación en Kant) conscientes y claras de la autoconciencia que existía originariamente en aquéllas. También los animales (contra Descartes) tiene un alma y puesto que la monadología atribuye la fuerza representativa, así pues la conciencia (aunque en diferentes grados, letárgica, hipócnica, despierta) a todas las mónadas, pierde ésta su carácter específico humano o animal. En el sueño sin ensueños no se distingue el alma de una «simple» mónada. La muerte no es más que un aturdimiento pasajero de tal clase. También para ellas vale la ley de continuidad: *natura non facit saltum*. Toda mónada se halla en continua evolución, todo cuerpo en continuo fluir perdiendo y admitiendo partículas suyas. En el fondo nacimiento y muerte son sólo nombres; no hay ni plena desaparición ni nacimiento de nuevo, sino sólo transformación. El presente lleva en sí el futuro: «se podría leer lo futuro en el pasado y ver lo lejano en lo próximo».

«Los cuerpos obran según las leyes de las causas eficientes o movimientos, las almas según las leyes de las causas finales por apetitos, fin y medio». Como ambas concuerdan, lo enseña una teoría que Leibniz presentaba con orgullo como un descubrimiento:

3. *El sistema de la harmonia preestablecida.* A esta nueva hipótesis le llevó, como el mismo dice, en 1696, «la gran cuestión de la relación del alma con el cuerpo». En su explicación se vale de la imagen tomada de los occasionalistas, de los dos relojes que marcan la misma hora. No hay influjo del uno sobre el otro (según la filosofía habitual) ni intervención constante del creador (según el occasionalismo) sino desde comienzos del mundo una organización tan perfecta y una regulación tan exacta de ambas substancias «que siguiendo sus propias leyes que recibieron con la vida, concuerdan entre sí, como si existiese entre ellas un influjo recíproco o como si Dios además de su acción general las llevara de su mano». Queda aquí garantizada la independencia de ambas substancias o principios. «En el alma sucede todo como si no hubiese cuerpos; en los cuerpos sucede todo como si no hubiese almas». Sin embargo, no se

presenta nunca uno separado del otro, haciendo excepción de Dios que solamente se halla sobre toda materia; ninguna de las cosas creadas puede librarse del enlace universal, ser un desertor del orden universal. Pero no sólo los cuerpos y las almas están en esta armonía sino todas las substancias (mónadas), porque está determinada, «prestablecida», por el creador para todas las cosas. Todo cuerpo siente el influjo de todo lo que existe en el universo y de lo que ha sucedido y sucederá; la misma armonía que existe entre las percepciones de la mónada y los movimientos del cuerpo reina entre el sistema (reino) de las causas eficientes y el de las causas finales. Con esto se prepara una segunda y más alta armonía. Puesto que las almas razonables o espíritus son imágenes de la divinidad («cada espíritu en su esfera igual a una pequeña divinidad» *Monadol.* 83) cuya obra, el mundo, pueden conocer y con la que deben conducirse como súbditos con el príncipe, o niños con su padre, existe en el mundo «natural» una especie de Estado de Dios, de mundo «moral». Y del mismo modo que antes hemos hallado una armonía entre dos mundos naturales, el de las causas eficientes y el de las causas finales, debemos hallar aquí una segunda armonía entre el reino físico de la naturaleza y el reino moral de la gracia, es decir, entre Dios el creador de la máquina del universo y Dios el monarca del estado divino de los espíritus. Los «camino de la naturaleza» existen para realizar los fines divinos; el Dios arquitecto crea al «Dios legislador» por «la organización mecánica de las cosas». Si pudiésemos comprender bien el orden del universo veríamos que «excede a los deseos de los más sabios y que no podía estar hecho mejor». Con esto hemos llegado a la:

4. *Teodicea.* El sistema de Leibniz conduce al concepto de Dios por muchos lados. Hemos visto a Dios como substancia primaria o «unidad primera» de todas las fuerzas, como monada suprema, como fuente del conocer y ser, y finalmente como arquitecto de la naturaleza y legislador supremo del reino moral de los fines. Como último fundamento de las cosas, debe llevar en sí todas las perfecciones que hallamos en las substancias que se derivan de él, en sus creaciones. Es por consiguiente omnipotente y omnisciente, sumamente bueno y justo. De esta perfección se sigue además que en la creación del mundo «ha elegido el mejor plan posible en el que se une la mayor diversidad con el mayor orden, se aprovechan debidamente, el espacio, lugar y tiempo, se logra el mayor efecto con los medios más sencillos y en las criaturas el más grande poder, saber, felicidad y bienes que el universo podía comprender en sí». Así se convierte el mundo entero en una teodicea, es decir en una justificación de Dios. Este es el pensamiento fundamental

de la obra que lleva este nombre que escribió Leibniz a ruego de su discípula Sofía Carlota para combatir las afirmaciones del esceptico Bayle (§ 23) aunque sin embargo, le estimaba mucho, y que con gran penetración había llamado la atención sobre el mal físico y moral existente en el mundo. De esta obra muy complicada y poco filosófica, necesitamos sólo después de lo antes dicho indicar algunas ideas. Frente al conflicto entre razón y fe que presentaba Bayle, afirma Leibniz la concordancia de ambas. El principio de contradicción no admite verdades contrarias a la razón pero si verdades superiores a la razón y el principio de razón suficiente indica más allá del mismo, el principio teológico de una providencia, de un ser absoluto que es su propia causa. El mal en el mundo, que ni el optimismo de Leibniz pudo negar depende en parte de la limitación de todo lo finito (mal metafísico) en parte es un medio, como padecimiento (mal físico), para más altos fines de la providencia, por ejemplo, para la educación divina de los hombres, en parte es castigo de pecados (mal moral) permitido por Dios para producir su contrario, el bien y para librarnos de la insensibilidad. Por lo demás se debe reconocer que este mundo aún el de la experiencia corriente, resulta el mejor de los mundos (de aquí el nombre de optimismo que lleva la concepción ético-religiosa de Leibniz) y que no debemos dirigir la atención a los detalles sino al todo del que nosotros conocemos sólo una parte quizá la más llena de males.

5. *Ideas éticas, de filosofía del derecho y estéticas.* La ética que Leibniz no ha tratado sistemáticamente, se halla en él mezclada con puntos de vista religiosos. El amor a Dios, el todopoderoso, nos da la más grande alegría de que somos capaces y que es una imagen de la felicidad ultraterrena. Nos concede además, por la confianza absoluta en la bondad del creador, un estado de paz interior que se diferencia mucho del violento dominio de si mismo de los estoicos. Cuando sus ideas morales no se hallan dominadas por puntos de vista religiosos semejantes, se apoya Leibniz en el instinto moral natural; el fin es para él la felicidad verdadera y duradera que se halla unida con el sentimiento del progreso constante, así pues la tendencia a la perfección propia y la de los otros. Pues amar quiere decir alegrarse de la felicidad ajena. Como él dice en uno de sus pocos tratados escritos en alemán (*Von der Glückseligkeit, De la Felicidad*) la perfección se muestra en «la fuerza de la actuación»; cuanto mayor es la fuerza tanto mayor se muestra en ello «la unidad en la pluralidad» con lo que de nuevo hemos llegado a sus principios metafísicos más profundos.

La filosofía del derecho de Leibniz distingue tres grados del derecho natural. El 1. y más inferior es el derecho estricto (jus stric-

tum) que se dirige sólo al mantenimiento de la paz en la sociedad (no dañes a nadie); más alto está ya 2 la justicia (aequitas, justitia distributiva) con su sentencia; a cada uno lo suyo; el grado más alto lo constituye 3. la piedad que propone como fin la propia perfección y el bienestar de todos mediante el conocimiento y la actividad del espíritu. Lo verdaderamente bueno es lo provechoso para todos. Con su propia armonía y amor a la humanidad contribuye cada uno a la gran armonía del mundo.

El sentimiento de la belleza lo reduce el filósofo a la representación de la armonía y perfección de las cosas, en los pocos pasajes en que ha hablado de problemas de estética. Pertenece al conocimiento sensible. Con esto se atribuye al dominio del arte un tipo de representación particular, peculiar de él, diferente del conocimiento de la inteligencia que busca también la «unidad en la pluralidad» (p. 66) y que próximo al instinto, enlaza entre sí al conocimiento y la moral. Leibniz mismo no tenía todavía grandes modelos de producción artística al menos en la poesía. Alaba como viejo maestro de la misma, a Martín Opitz. No tiene nada de extraño que se base en Leibniz la lucha de la escuela suiza por la independencia de la sensibilidad poética y que haya sido el primer autor de una estética un Leibniziano: Baumgarten.

De este modo Leibniz, uno de los hombres más pluraterales que han existido, ha puesto los fundamentos de los más diversos dominios y ha dado en ellos múltiples impulsos. Aún hoy se remontan a él los críticos del conocimiento como Cohen y Natorp (Cassirer) y por otra parte los enérgicos y los neovitalistas. Precisamente ha influido poco sobre sus contemporáneos aquello que concede a su filosofía el más grande y duradero valor: su trabajo sistemático en los conceptos fundamentales de las matemáticas y de la ciencia natural y su ensayo de un sistema crítico del conocimiento; esto fue debido en parte a que sus obras críticas más importantes se conocieron medio siglo después de su muerte y en parte a que esta parte de su labor no se hallaba a la superficie. Sobre su época ejerció influjo mucho más por sus tendencias generales y en particular por su deseo de reconciliar la razón y la revelación; por ellas llegó a ser el padre del iluminismo alemán. Antes de seguir a éste en su curso, primero en Cristian Wolff y otros discípulos de Leibniz, debemos ver como se realizó mientras tanto el desarrollo del iluminismo en otra forma y con otros fundamentos filosóficos, en Inglaterra y en Francia.