

Nuestro tiempo visto desde la Política y la Teodicea de Leibniz

Our times seen from Leibniz's social and political thought

Jaime DE SALAS

Universidad Complutense de Madrid

Recibido: 10/02/2010

Aceptado: 14/03/2010

Resumen

El papel de Leibniz con respecto a la situación actual en el que nos encontramos es complejo. Por un lado representa una síntesis por el que se puede representar el hombre dentro del universo colaborando con la providencia divina. En la medida en que es consciente de las posibilidades del poder político destaca como antecesor de la Ilustración y del estado del bienestar. Pero al mismo tiempo su posición con respecto a la contingencia de los conocimientos permite atisbar el escenario distinto de la sociedad del riesgo. Al mismo tiempo, la discusión sobre las pretensiones de la metafísica y de la Teodicea en autores como Isaiah Berlin y Hannah Arendt desconocen el carácter central de la razón a la hora de plantear los problemas sociales y por ello las pretensiones de Leibniz siguen vivas pero reinterpretadas en contextos distintos.

Palabras clave: Leibniz, Teodicea, Contingencia, Berlin, Arendt, Rawls, Von Neuman, Habermas.

Abstract

Leibniz's role in current political and social thought is complex. On the one hand, he represents the last great synthesis built on the idea of the World as a cre-

ation of God and man as his cooperators in history. However his notion of contingency can help to explain some of the problems facing social sciences today in so far as he understands this concept not only from an ontological but also from an epistemological point of view. To this one should add that criticisms of classical and modern philosophy such as those of Isaiah Berlin and Hannah Arendt leave intact the need of reason to organise society and we can see in Leibniz use of reason a forerunner of public choice positions. In sum, his vision of reason is very much alive though in new contexts.

Keywords: Leibniz, Theodicy, Contingency, Berlin, Arendt, Rawls, Von Neuman, Habermas.

En este trabajo pretendo mirar la actual situación política y social de Occidente desde el punto de vista leibniziano. Es claro que nuestro autor pensó para su tiempo de la misma manera que nosotros tenemos que ajustar nuestras ideas al nuestro. Pero tenemos en Leibniz como en algunos otros pocos grandes maestros de la historia de la filosofía, un conjunto de conceptos que nos pueden ayudar. De todas formas, hay que añadir que no se trata de seguir una doctrina del pasado sino adaptar conceptos que él acuñó y tratar de entender en que consiste la distancia que nos separa.

También quiero aclarar que las cuestiones políticas que se van a tratar aquí requieren no sólo atender a la metafísica en el caso de Leibniz sino también de la relación que esta mantiene con un entorno social y cultural pues actualmente ni el pensamiento ni las instituciones políticas se pueden entender fuera del contexto social que las envuelve.

La conclusión a la que se llegara en este trabajo es que Leibniz está alejado y a la vez cercano de la política de nuestros días, pero sobre todo para hacer frente a nuestra realidad social el pensamiento leibniziano sigue siendo un recurso de primer orden.

Me parece especialmente importante que este trabajo se publique en un volumen en homenaje a Yolanda Ruano, pues uno de los temas que este trabajo con especial interés es el relativo al mal¹. No creo que las soluciones leibnizianas valgan para nuestro escenario pero sí que constituye el referente más articulado de una época que hoy nos parecería como la de una inocencia perdida.

¹ Yolanda Ruano de la Fuente, "Sobre excesos, olvidos y perversiones de la razón", en Javier Muguerza y Yolanda Ruano de la Fuente, *Occidente: Razón y Mal*. Madrid, Fundación BBVA, 2008, pp. 165 a 202.

1.- ¿En que sentido es Leibniz nuestro precursor? Para mi la raíz de la concepción política de Leibniz se encuentra en la intuición de la importancia del esfuerzo del príncipe en beneficio del bien común. En un escrito de su juventud acerca de la creación de una academia, leemos: “Derowegen ist die dritte Art Gottes Ehre zu suchen, deren nemlich so ihn dienen als *Moralistae*, als *Politici*, als *Rectores Rerum publicum*, die vollkommeste, als welche sich berühren nicht allein den Glanz Gottlicher Herrlichkeit in der Natur zu finden, sondern auch durch *imitationem* nachzuahmen, und also nicht allein mit loben und andenken, oder mit worten und gedanken, sondern auch mit guthen Werken ihm zu ehren; nicht allein zu betrachten was er guthes getahan, sondern auch sich ihm als *instrumenta* auszuopfern und darzustellen, dadurch mehr guthes zu gemeinem und sonderlich des Menschlichen Geschlechts, nuzen, als dem zu besten alle sichtbare Creaturen, in welche wir zu wurden macht haben, geordnet, geschaffet werden”² Lo importante es tener en cuenta que estas afirmaciones realizadas cuando Leibniz tenía 25 años eran una declaración de intenciones se pueden entender como una declaración de intenciones, un programa a la que se atendería a lo largo de una larga y fructífera carrera.

Sin lugar a duda, la política esta siempre presente en la obra leibniziana: sea por los volúmenes de correspondencia fundamentalmente política, sea por las reflexiones políticas propiamente dichas, sea por las implicaciones políticas de la ciencia y de la técnica, la obra entera de Leibniz tiene una dimensión política clara y al tiempo se encuentra relacionada con una determinada visión teocentrica de la realidad.

Volvamos a la pregunta ¿En que sentido es Leibniz nuestro precursor? En principio podemos decir que su obra y práctica como político anticipan el estado del bienestar actual. La idea del poder al servicio de los ciudadanos aportando distintas prestaciones o la voluntad de encontrar un equilibrio internacional, las dos tareas, hacen de su figura y de sus prácticas incluso más que de sus teorías un gran precursor de nuestro tiempo. La política es en última instancia: el servicio público de los ciudadanos. En ello, Leibniz puede figurar como profeta del estado de bienestar.

Pero al mismo tiempo, ¡cuan lejos estamos de él! Pensemos nada menos en la política como expresión de la libertad del ciudadano. Efectivamente, Leibniz conoce bien la especificidad del arreglo que surge en Inglaterra a partir de 1688. Pero ante todo atiende al peligro y también a las posibilidades futuras que se encuentran en el modelo del poder absoluto que representa Luis XIV. Lo que falta con respecto a nosotros sería no sólo el paso de atender a la República de las letras a dirigirse a la opinión pública tal y como Habermas la ha descrito en el siglo XVIII³, sino

² *Saemtliche Schriften und Briefe herausgegeben von der deutschen Akademie der Wissenschaften*. Darmstadt y Berlin. 4-1-535.

³ Ciertamente habría que tener en cuenta la actividad de Leibniz como escritor de panfletos de entre los cuales *Mars Christianismus* es probablemente el más conocido. Cfr. Habermas, J., *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Frankfurt, 1962.

también la conciencia de que el poder se debe ejercer desde el pueblo o sus representantes del pueblo. Se pueden encontrar antecedentes intelectuales de la tradición republicana en Maquiavelo y en el pensamiento inglés del siglo XVII. La representación se consagra en Inglaterra como una dimensión de un régimen mixto tal y como Montesquieu lo alabó en el *L'esprit des Lois* de 1748. Después este principio se consagra en la primera constitución nacional escrita, la de Estados Unidos como uno de los principios vertebradores de la misma.

La posición de Leibniz en este punto, por más que fuera partidario en términos generales de la tolerancia, no era democrática sino de lealtad al señor a cuyo servicio se encontraba, sobre todo a los distintos electores de esta ciudad, de Hannover a los que sirvió durante más de 40 años. Era un hombre del antiguo régimen para el que el poder formaba parte del patrimonio real y la cuestión central era que se utilizara de manera adecuada. En esto se encontraba lejos de los planteamientos de Locke o de Spinoza. La trama por la que la política es una forma de discusión social, la disparidad de opiniones e intereses de los ciudadanos institucionalizada, es algo en el que sencillamente no entró por más que conociera perfectamente la democracia y la oligarquía como formas políticas y por más que se encontraba abierto al dialogo sobre cuestiones científicas, religiosas o incluso políticas pero desde el saber y la autoridad. No le preocuparon sus derechos como ciudadano más que de una forma inmediata, en la medida en que tenía que lograr el pago de una pensión, por ejemplo. Pero es, en cambio, nuestro contemporáneo en la valoración del poder como algo benéfico y al mismo tiempo no patrimonial.

Al mismo tiempo, no era propiamente un patriota en el sentido que posteriormente se alcanzará. Nacido en Leipzig, le era completamente normal trabajar en Maguncia o Hannover y no hubiera tenido inconveniente en pasar al servicio de Prusia, El emperador o incluso el zar de Rusia. Rechazo la política de Luis XIV pero no por católico o francés sino por intolerante y practicante de la razón de estado de una forma excesiva. Incluso uno sospecha que hubiera sido capaz de trabajar para Roma de haberse dado las circunstancias apropiadas. Era en ese sentido un verdadero cosmopolita. No había exigencia de nacionalidad pero sí de poder hacer una contribución al bien común. Como señaló Baruzi lo importante para él fue encontrar un príncipe que diera curso a sus proyectos. El poder lo vivía desde dentro. No se trataba fundamentalmente de la aprobación que puede sentir el ciudadano sino del sentimiento del alto funcionario que entiende que el poder puede y debe cambiar y mejorar las vidas de los hombres. “Les rapports de Leibniz avec les souverains, avec l’église romaine, avec les sectes protestantes, traduisent un même effort que l’on pourrait ainsi définir: Travailler à faire de la planète un instrument docile dans sa plénitude”⁴

⁴ Jean Baruzi, *Leibniz et l’organisation religieuse de la terre*. Paris 1907, pg. 455.

2.- La tesis del mejor de los mundos posibles constituye el punto de partida de esta conferencia. Es una de las tesis que refleja mejor el optimismo metafísico de Leibniz. Por este optimismo se le puede entender como el gran representante de la fe en la ilustración y un creyente paradigmático en la razón. Recordemos que el razonamiento es que Dios desde su inteligencia es capaz de abarcar todos los mundos posibles y reconocer aquel que sea el más perfecto de todos. En un segundo momento, la voluntad divina elige este mundo garantizando de esta manera la racionalidad y la bondad del mundo creado. Añadamos que la racionalidad es relativa ya que la elección de Dios se realiza sobre realidades contingentes. De esta forma, el pensamiento de Leibniz logra conjugar el bien y el mal, la racionalidad de un mecanismo cuasi perfecto con el hecho palpable de la existencia de sufrimiento, dolor, pecado y muerte.

Quisiera detenerme en dos cuestiones que son centrales para mi tema. Por un lado es importante subrayar que esta visión de la realidad, fundamentalmente teocéntrica de la que Leibniz es también el último gran representante tiene una relevancia decisiva para su pensamiento político. Es más, en un empeño como el presente de situarnos ante la política de nuestro momento y la posible relevancia del pensamiento leibniziano para el mismo, hay que partir de que este optimismo no sólo es fe en Dios sino sobre todo es fe en la razón que Dios da al hombre.

Esta tesis es solidaria con la percepción del individuo y sobre todo el príncipe como colaborador del creador y tiene y encuentra clara ilustración en los pasajes más exaltados de su obra. Así termina la *Monadología*: “C’est ce qui fait que les Esprits sont capables d’entrer dans une maniere de Société, et qu’il est à leur égard non seulement ce qu’un inventeur est à sa Machine (comme Dieu l’est par rapport aux autres creatures) mais encore ce qu’un prince est à des sujets et même un pere a ses enfans”.⁵ Esta condición permite al hombre colaborar en un proyecto histórico que se vive como de progreso “Enfin, sous ce gouvernement parfait, il n’y aura point de bonne action sans récompense, point de mauvaise sans châtement, et tout doit réussir au bien des bons, c’est-à-dire de ceux qui en sont point des mécontents dans ce grand état, qui se fient de la providence après avoir fait leur devoir, et que aiment et imitent comme il faut l’auteur de tout bien, se plaisent dans la consideration de leurs perfections suivant la nature du pur amour véritable, qui fait prendre plaisir à la félicité de ce qu’on aime. C’est en ce qui fait travailler les personnes sages et vertueuses à tout ce qui paraît conforme à la volonté divine présomptive ou antécédente, et se contenter cependant ce que Dieu fait arriver effectivement par sa volonté secrète, conséquente et décisive, en reconaissant, que si nous pouvions entendre assez l’ordre de l’univers, nous trouverions qu’il surpasses tous les souhaits des plus sages, et qu’il est impossible de le rendre meilleur qu’il est, non seulement par le

⁵ *Monadología* 84. *Die Philosophischen Schriften von G.W. Leibniz*. Edición de Karl Gerhardt. 6-621.

tout en général, mais encore pour nous-mêmes en particulier, si nous sommes attachés comme il faut à l'auteur du tout, non seulement comme à l'architecte et à la cause efficiente de notre être, mais encore comme à notre maître et à la cause finale qui doit faire tout le but de notre volonté, et peut seul faire notre bonheur.”⁶

De esto párrafos destacaría no sólo una expresión del amor intelectual que constituiría la culminación del proceso de conocimiento sino sobre todo la conciencia de que el hombre se constituye en colaborador de Dios. El uso de la razón implica que Dios, su proyecto en la creación y su imitación activa deben orientar al individuo. Leibniz cree simultáneamente en la providencia y en la capacidad histórica del hombre de mejorar su propia realidad a través de la acción, de la técnica y en última instancia a través de la política. Por ello, se encuentra en el filo de la modernidad consciente de las enormes posibilidades que se le abren a la humanidad pero al mismo tiempo sin abandonar una visión teocéntrica. En última instancia, la naturaleza y la sociedad valen porque son creación de Dios.

Hay otro tema que se puede asociar con el teocentrismo leibniziano que yo denominaría su clasicismo en virtud del cual la experiencia del hombre de su mundo se realiza de acuerdo con medidas que implican la racionalidad subyacente a la creación. Después de Nietzsche hay que hablar de lo apolíneo por oposición a lo dionisiaco. Y el hecho es que el individuo gracias a la expresión artística reencuentra su sitio dentro del universo. En su dolor también encuentra formas de racionalización. Para tratar de describir esto creo que la división con la modernidad se encuentra más en la pintura que en la música de forma que podemos reconocer en Poussin por ejemplo el gran paisajista francés que muere en 1675 una conciencia de la naturaleza dentro de la cual tendría lugar la historia⁷. Más temprano sería el *Entierro de Conde de Orgaz* de 1588 de El Greco una de las grandes expresiones del mundo jerárquico. Frente a él podríamos contrastar la exaltación de la pintura revolucionaria francesa como el Juramento de los Horacios y la muerte de Marat, o más sencillamente pensar en el perro que Goya dibujó para su casa dentro de la serie de las pinturas negras. Es el comienzo del siglo XIX y de la sensibilidad en la que hoy estamos. En el antiguo régimen se da una verdadera consolación en la representación que el arte y la filosofía puede presentar de la realidad. No fue pintor pero con la *Teodicea* sí logra ese efecto con su obra ese efecto característico del arte clásico de orden y de reconciliación pero en este caso a través de la filosofía.

Un pasaje oportuno sería el mito final de la *Teodicea* (3-416) Teodoro se entrevista con Palas Atenea que le ilustra sobre el crimen de Sexto. Le conduce a una

⁶ Monadología 90. Ibid. 6-622.

⁷ En lo que respecta a Poussin y su interpretación por el antropólogo Lévi-Strauss Cfr. David Pace, *Claude Lévi-Strauss. The bearer of Ashes*. London, pg. 48. He tenido en cuenta la distinción central del libro de Carlos Thiebaut, *Historia del nombrar*, Madrid, Visor, 1990, que parte de la confrontación entre el sueño de Jacob de Ribera y el Perro asomándose de Goya.

estancia de su palacio con cuadros que constituyen distintas versiones del posible discurrir del Universo de manera acorde a esos cuadros barrocos en los que se presenta al espectador un cuarto lleno a su vez de otros cuadros⁸. Con el orden que trae la visión se introduce la racionalidad de los hechos. El crimen de Sexto fue en sí mismo un acto nefando pero como la traición de Judas –otros de los ejemplos leibnizianos- corresponde al mejor de los mundos posibles. El propio Leibniz conocía la limitación de esta tesis que no deja de ser meramente probable pero no obstante vertebró su representación del mundo y su práctica científica y política.

3.- Lo que nos separa de Leibniz son casi tres siglos de desarrollo técnico y con ello un crecimiento formidable del poder en general y del estado en particular. Pero en lo que respecta al pensamiento político, las revoluciones y el curso político del siglo XIX vienen a defender el reconocimiento de los hombres agrupados en la sociedad como autores de su propia historia. En parte se trata de la instauración de regimenes democráticos y parlamentarios que en términos generales respeten la estructura de la sociedad y que imperan en la actualidad. Pero también el radicalismo totalitario emerge como una nueva posibilidad. En este caso la política ya no debe guardar un equilibrio o encauzar el poder en determinada dirección sino instaurar un orden del que los mismos individuos son responsables y que supere el establecido previamente. El autor fundamental es Rousseau tanto cara a la revolución francesa como a los intentos de totalitarismos posteriores. El *Contrato social* expresa la creencia en las posibilidades de la política y la radicalidad con que posteriormente se ha emprendido la creación del hombre nuevo. Ya no es la providencia de Dios secundada por los principes o la imagen leibniziana del político sino se trata de establecer un régimen capaz de transformar a los hombres: “Celui qui ose entreprendre d’instituer un peuple doit se sentir en état de changer pour ainsi dire la nature humain, de transformer chaque individu, qui par lui-même est un tout parfait et solitaire, en partie d’un plus grand tout dont cet individu recoive en quelque sorte sa vie et son etre; d’alterer la constitution de l’homme pour la renforcer; de substituer une existence partielle et morale à l’existence physique et independante que nous avons recue de la nature. Il faut, en un mot, qu’il ôte à l’homme ses forces propres pour lui en donner qui lui soient étrangères, et dont il en puisse faire usage dans

⁸ Se trata de un genero practicado durante la vida de Leibniz y que se practica en el 18. Cfr. Willem van Haecht, *Galeria de pinturas con la Infanta Isabel y el marqués de Leganés*, de alrededor de 1630 en paradero desconocido; Willelm van Haecht, *La galeria de Cornelis van der Gheest* de 1640 Rubenhuis en Amberes; Frans Francken el joven, *Vista de una galeria* de 1640 Bayerisches Staatsgemälde-sammlungen; David Teniers: *La galeria del Archiduque Leopoldo Guillermo en Bruselas* de 1651 en Viena Kuntshistorisches Museum; Giovanni Paolo Pannini y su cuadro de la *Galeria del cardenal Silvio Gonzaga* en Hartford, Wadsworth Atheneum de 1749; y Johann Zoffany *El tribunal de los Uffizi* en la colección real de Londres realizado entre 1772 y 1777. Cfr. Jonathan Brown, *El triunfo de la pintura*, Madrid 1995.

le secours d'autrui. Plus ces forces naturelles sont mortes et anéanties, plus les acquises sont grandes et durables, plus aussi l'institution est solide et parfaite: en sorte que si chaque citoyen est rien, en peut rien que par tous les autres, et que la force acquise par le tout soit égale ou supérieure à la somme des forces naturelles de tous les individus, on peut dire que la législation est au plus haut point de perfection qu'elle puisse atteindre"⁹ Este texto de 1762, es decir menos de cincuenta años después de la muerte de Leibniz refleja bien el nuevo espíritu y la nueva ambición de parte del pensamiento político de crear hombre nuevos, perfectamente adaptados a una sociedad. Frente a la sociedad creada de una visión teocéntrica de la realidad aparece ahora una sociedad que es susceptible de toda suerte de ingeniería por parte de los legisladores. Esto Leibniz no lo habría podido imaginar. Su percepción del estado no apunta de ninguna manera a las posibilidades del totalitarismo. El mundo que vislumbraba era un mundo mejor y para nada siente el repudio de la sociedad de su tiempo que pueden explicar las palabras que hemos leído de Rousseau.

Con todo, si bien felizmente no ha imperado una voluntad de ingeniería social, y el escenario de régimen totalitario que la acompaña, el hecho es que hoy las posibilidades del estado y de la sociedad son reales de una forma que no se podría sospechar en el siglo XVII. Las guerras y persecuciones que entonces se dieron, a pesar de su crueldad, no permiten vislumbrar el espectáculo de ingeniería social que ha caracterizado algunos momentos del siglo XX. El hecho es que el totalitarismo sigue siendo una opción permanente a pesar de que prevalezca en principio el valor de una democracia sostenida en una opinión pública.

4.- Para valorar este cambio, no es bastante atender a la teoría política y a la historia de las instituciones correspondientes. Hay que pensar en el entorno social y técnico que acompaña la revolución industrial y la constitución de la sociedad moderna.

Leibniz se encuentra en el comienzo de este proceso de varias formas: su aportación a la historia de la matemática y de las ciencias, su visión de la importancia de la colaboración científica, su conciencia de la relación entre ciencia y técnica, la valoración del papel del estado cara al bien común, la defensa de una noción de individuo como espontaneidad. Es difícil que estas facetas no aparezcan en un trabajo como el presente pero me parece útil a la hora de establecer comparaciones mantenerme de momento en el ámbito de la contingencia pues ahí es donde se puede apreciar mejor la distancia y también el carácter premonitorio de su pensamiento.

⁹ *Du contrat social*, II-7. Oeuvres Completes. Edición Pleiade. Vol. 3 pg. 381. Paris 1964.

5.- De acuerdo con la orientación que preside su optimismo, la contingencia se presenta como la no-necesidad que apunta al fundamento interno, al conjunto de leyes que preside los fenómenos. En realidad la teoría del Optimismo remite no sólo a un Dios providente sino a una conciencia de la racionalidad del mundo, el conjunto de leyes necesarias y contingentes que rigen los fenómenos y las proposiciones que las describen. Lo contingente no es sencillamente aquello que aparece y tiene que desaparecer, la expresión de la fugacidad de las cosas, sino logra Leibniz dar una caracterización positiva de lo contingente justamente como aquello que se aproxima al conjunto de leyes y verdades de razón que le sostienen en su existencia. Lo contingente no es la fugacidad o el decaimiento de lo vivo sino más bien la complejidad de cualquier fenómeno y adquiere en Leibniz la condición de significado de una proposición que no llega a reducirse a verdades de razón.

En el caso de Leibniz su visión de la legalidad de la naturaleza comporta una determinada sensibilidad ante la misma por la que el científico encuentra constantemente nuevos indicios de la racionalidad que subyace al universo. Un ejemplo es un texto bellísimo a Bossuet donde la noción convencional de milagro es superada. Más que implicar la derogación del proceder habitual de la naturaleza a favor de una visión de esta que refleja un fondo racional: “On peut dire que la nature est pleine de miracles, mais de miracles de raison, et qui deviennent a force d’être raisonnables, d’un manière qui nous étonne. Car les raisons s’y poussent à un progrès infini, ou nostre esprit, bien qu’il voit que cela se doit, ne peut suivre par sa compréhension. Autrefois on admirait la nature sans y rien entendre, et on trouvait cela beau. Dernièrement on a commencé à le croire si aisée, que cela est allé à un mépris, et jusqu’à nourrir la faineantise de quelques nouveaux philosophes, qui s’imaginèrent en sçavoir deja assez. Mais la véritable temperament est d’admirer la nature avec connoissance, et de reconnoître que plus on y avance, plus on découvre de merveilleux; et que la grandeur et beauté des raisons même est ce qu’il y a de plus étonnant et de moins comprensible a la notre.”¹⁰

Podemos entender que la vida social en su decurso tiende a confirmar la visión de Leibniz. Se puede hablar de un progreso en la medida en que la trabazón interna de cada monada se hace más compleja y a la vez más explícita. Tal es el fenómeno de la división del trabajo que en mercados globales ha trascendido a la globalización. Aquí citaríá la definición de Giddens de la globalización no sólo como fenómeno económico sino más genéricamente social: La globalización sería “la intensificación de relaciones sociales mundiales que anudan localidades distantes de tal forma que lo que ocurre localmente está influido por lo que está ocurriendo a muchas millas de distancia”¹¹. Desde luego la ventaja de acudir a ejemplos económicos es que es constatable la complicación que los procesos de producción han

¹⁰ Oeuvres de Leibniz. Edición de Foucher de Careil. 1-349.

¹¹ Mazaar (1999), *Global Trends*, Nueva York 2005, pg. 166.

adquirido. Desde un punto de vista metafísico y desde dentro de la metafísica leibniziana esta dependencia siempre ha estado. Pero el proceso de la historia tendería a hacerla más evidente. La globalización tal y como lo entendemos nosotros como este proceso de aproximación es sencillamente una forma de explicitación de una dependencia que ya existía desde el principio.

Si bien la racionalidad de la naturaleza es ante todo lo que caracteriza la experiencia de lo contingente en Leibniz, es importante añadir que también se constatan el lado negativo de la contingencia no tanto como el carácter perecedero de lo animado sino la resistencia de las verdades de hecho a llegar a ser reducidas a verdades de razón. “Sed in veritatibus contingentibus, etsi praedicatum inset subjecto, nunquam tamen de eo potest demonstrari, neque unquam ad aequationem seu identitatem revocari potest propositio, sed resolutio procedit in infinitum, Deo solo vidente, non quidem finem resolutionis qui nullus est, sed tamen connexionem (terminorum) seu involutionem praedicati in subjecto, quia ipse videt quidquid serie inest”¹². A ello hay que añadir el reconocimiento por parte de Leibniz del carácter abstracto, es decir simbólico de las matemáticas. Un hecho bruto, una percepción, es “expresado” en una verdad de hecho sólo parcialmente. Por ello, se puede encontrar confirmación de la racionalidad subyacente del universo pero al mismo tiempo también se tiene constancia de que este último se escapa a la plena elucidación racional. Su carácter infinito tiene una dimensión ambivalente: Apunta a la ciencia pero a la vez la complejidad de la realidad es tal que nunca se puede ni sustituir el conocimiento divino ni siquiera agotar la complejidad de lo real.

Lo que tiende a demostrar la experiencia de los últimos tres siglos es lo acertado de esta intuición ambivalente de la contingencia de Leibniz. Por supuesto el contexto teísta del Dios creador desaparece. La verdad como propiedad trascendental que Leibniz encuentra en la realidad contingente ya no puede equipararse a bondad de acuerdo con la equivalencia de propiedades trascendentales del ser: No hay quien desee la realidad en medida en que es inteligible. La realidad fenoménica permite avanzar en el conocimiento científico y técnico en grados que confirman las intuiciones leibnizianas. Pero también pone de manifiesto el hecho de que la realidad contingente se sustrae a las previsiones llevándonos a encontrarnos en lo que se ha denominado la sociedad del riesgo. Por ello, la complejidad racional de la realidad que Leibniz acierta a subrayar significa que además de subsumirse los hechos en leyes, cada caso, cada paso que la humanidad da, cada nuevo proyecto que las personas e instituciones realizan, también se presta a consecuencias que no se pueden prever, aún cuando sean el resultado de previsiones adecuadamente realizadas. La contingencia aparece así como una cualidad ambivalente que a nuestra altura puede llegar a minar la fe con que Leibniz y la ilustración aprehendía el futuro. Confirma dicha fe en la capacidad de reconocer una textura significativa, de encontrarnos gra-

¹² *Nouvelles Lettres et Opuscules inédits*. También editados por Foucher de Careil. Paris 1857, pg. 182.

cias a la razón en nuestra casa pero al vez nos abre a lo desconocido e incluso a lo arriesgado. Este es el gran tema de libro de Beck: *Risikogesellschaft: Auf dem Weg in eine andere Moderne*¹³. Las consecuencias de la industrialización sobre el medio ambiente sería un caso claro. La aplicación de fertilizantes permite aumentar el rendimiento de la tierra pero al mismo tiempo puede también comportar efectos sobre la salubridad de los alimentos que no se conocen inicialmente. Por ello, la razón a la que Leibniz podía encomendarse confiadamente, ahora tiene que utilizarse para tener en cuenta los riesgos de cualquier medida y acción que se pueda tomar. No todo efecto aunque permitido o aconsejado por la razón va a ser bueno en sus consecuencias.

De todas formas, debo subrayar que la sociedad del riesgo es una consecuencia entre otras de la contingencia. Políticamente es muy importante y puede marcar un cambio en el proceso de modernización como mantiene Beck, pero la irreductibilidad de los fenómenos tiene otras manifestaciones importantes.

6.- Por ello han aparecido formas de atacar los presupuestos muchas veces implícitos de la razón que había defendido Leibniz y que se encuentra avalado por la gran transformación social que se ha venido operando desde el siglo XVIII. Antes de las grandes revoluciones que marcan el final este siglo hubo un consenso en el uso de términos que si bien no tenían una directa confirmación empírica han podido actuar como referentes en la representación compartida de la realidad. El caso más claro es Dios, pero a nuestros efectos debemos fijarnos en la noción de bien como propiedad trascendental del ser. Desde Platón hasta Kant hay la convicción de que la noción de bien se puede proyectar sobre cualquier elemento de la realidad. En algún grado todo es bueno porque todo tiene la envergadura suficiente como para ser objeto de deseo y por tanto entrar en el proyecto de la creación¹⁴. Esta idea simple por la que el ser de las cosas y de las personas tienen una dimensión valorativa, juega un papel fundamental en el optimismo de Leibniz al permitir que se hable del mejor de los mundos posibles, es decir que tenga sentido la comparación que Dios hace desde el comienzo de los tiempos.

Berlin puso de manifiesto que en lo que respecta al conocimiento humano había bienes irreductibles¹⁵. Esta tesis de alguna forma se puede derivar de la primera crítica kantiana y la superación de una metafísica del ser en su versión aristotélico tomista pero la posición de Berlin fue de una gran importancia en la historia de las

¹³ Frankfurt 1986.

¹⁴ Por ello como propiedad trascendental del ser, el bien es comprendido como objeto de deseo: “convenientiam (entis) ad appetitum exprimat bonum”, Josephus Gredt, *Elementa Philosophiae*. Barcelona 1946. 2-12.

¹⁵ Cfr. Isaiah Berlin, “Two concepts of Liberty” en *Four Essays on Liberty*, Oxford 1969, pg 154, y “The pursuit of the ideal”, en *The crooked timber of Humanity*, London 1991, pg. 13.

ideas pues era la constatación de que es problemático la utilización de la noción de bien para el comportamiento político. Por otro lado, al defender una libertad negativa Berlin viene a mantener la existencia de determinados bienes que no se logran directamente por la actividad del poder.

7.- En este contexto también hay que detenerse en el problema del mal. En el pensamiento leibniziano el mal es comprendido como ausencia o privación de bien. Sin embargo, la complejidad de una realidad contingente sugiere realmente un escenario muy distinto. La complejidad de los actos del individuo permiten tanto el hipermoralismo que denuncia Gehlen y Gellner, la el peso de la fortuna en las decisiones morales que comenta Williams¹⁶, como sobre todo el fenómeno de la banalidad del mal sobre la que escribió Hannah Arendt¹⁷. Puede darse efectivamente como ella creyó ver en Eichmann una persona cuyos actos no remiten a una mala intención sino a una forma de inatención con respecto a las consecuencias. Decir que su pecado fue de omisión puede llevar a desconocer la complejidad del mundo en el que nos encontramos.

En el caso de Leibniz la comprensión del mal se realiza desde la existencia de un modelo metafísico de deidad pero si ya no podemos contar con un ser supremo, y tenemos que encomendarnos a la posibilidades de una inteligencia finita, ¿Hasta que punto se puede asumir la complejidad de las consecuencias de los propios actos o encontrar un punto adecuado entre las distintas códigos de moralidad a las que el individuo moderno se encuentra abierto? Lo difícil y además lo necesario es encontrar en cada concreto el criterio adecuado para decidir y en ello sí estamos de acuerdo con Arendt y la reivindicación de lo que ella llama pensamiento dentro del contexto concreto de cada acción. Arendt recomienda en este punto una utilización de la tercera crítica de Kant, la del juicio por la que en lugar de juzgar el fenómeno desde una categoría, se generan y ajustan las categorías al fenómeno. De esa manera evitamos acogernos a conceptos de manera previa y nos ajustamos a lo propio de la situación en la que nos encontramos. Pero tenemos con todo que añadir que la vida moral en este contexto presenta dimensiones muy difíciles de resolver adecuadamente. No se trata de resolver la elección sino muchas veces de comprender las implicaciones de la misma¹⁸.

8.- No podemos encontrar una solución ni intelectual ni práctico a los problemas que se derivan de la contingencia. Son consustanciales a la vida moderna. El

¹⁶ Bernard Williams, *Moral Luck*. Cambridge 1999. Pg. 20 y ss.

¹⁷ Arendt, Hannah, *Eichmann en Jerusalem. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona 1967, pg. 413. "Thinking and moral considerations", en *Responsibility and Judgement*, New York 2003, pg. 159 y ss.

¹⁸ Hannah Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Barcelona 2003. pg. 126.

poder del hombre coincide con la dificultad que experimenta en superar los problemas prácticos o encontrar explicaciones religiosas, metafísicas o incluso estéticas que le ayuden a conllevarlos. Pero una cosa es que no haya soluciones definitivas y otra distinta es que no haya respuestas. Se tratan de respuestas parciales que se ofrecen sin una pretensión de sistema y desde el convencimiento de que se tienen que ajustar a un contexto. No cabe proponer un sistema contra otro o restaurar la metafísica en su poder inicial. Pero al mismo tiempo, nuestra historia de las ideas sigue siendo enormemente importante y requiere que se sigan trabajando los grandes autores.

Las respuestas de Berlin y Arendt a lo que podríamos llamar las pretensiones de la razón son importantes. Significan un nivel de sofisticación del conocimiento que corresponde a que se es consciente de la propia ignorancia y del mal que puede hacer el empleo de la razón sin unas ciertas cautelas. Pero en realidad son las respuestas a las que llega el intelectual que elabora una perspectiva a través de la historia de las ideas sobre la sociedad. Esta de todas formas tiene que organizarse y esto significa que hace falta llegar a posiciones positivas con respecto a la organización política. Hace falta aceptar los retos de la sociedad del riesgo y el paso de un escenario de expansión al de un escenario de limitación. Mi idea es que Leibniz nos puede acompañar en este punto.

9.- Efectivamente debemos detenernos en la singularidad de la herencia leibniziana. Esta es de tal naturaleza que más que ningún otro autor podemos reconocer en su obra elementos por los que se puede acercarse a los más dispares pensamientos. Pensemos en el siglo pasado: El Leibniz de Russell o de Couturat no es semejante al de Gaston Grua, y a la vez podemos notar diferencias importantes con el de Cassirer o de Serres. A la vez es una figura a la que se puede llegar como culminación y autor de una nueva síntesis de Platón y Aristoteles incluso siguiendo a Santo Tomás, como quien se presenta a nuestra época como el autor barroco por excelencia, o el autor que polemiza con Descartes, o el antecedente de la *Critica de la Razon Pura* de Kant, o del yo trascendental husserliano. Todo gran autor está sometido a una recepción compleja pero por la naturaleza misma de su pensamiento Leibniz, sin confundirse con ninguno parece aquel que ha llegado a estar más presente en más autores.

Una cosa es que en conjunto el mundo de la modernidad es el resultado de Rousseau, Kant y Hegel y otra cosa distinta es que el recorrido de Leibniz nos puede acompañar aún cuando no tuviera ni el peso de las denuncias de Rousseau, ni el sentido de la limitación del conocimiento de Kant, ni la visión de la marcha de la historia de Hegel. La singularidad de nuestro autor significa que en algunas cuestiones se encuentra rebasado por el nuevo escenario del siglo XIX y el pensamiento que le corresponde. Pero se impone como uno de los grandes clásicos del pensamiento no

solo por su enorme cultura, por el valor de sus aportaciones a la ciencia del momento, sino por la extraordinaria calidad de sus formulaciones que admiten que se trasladan a nuevos contextos. En algunos casos utilizaremos tesis explícitas de Leibniz y en otros nos limitaremos a mostrar como Leibniz anticipa tendencias y planteamientos aunque él no directamente influyera en ellas. Dejaremos de lado la política internacional del que otras ponencias van a tratar y nos limitaremos a tres cuestiones centrales donde las aportaciones de Leibniz podrían ser de importancia.

10.- En lo que respecta a la sociedad del riesgo, encontramos que el pensamiento leibniziano, con la *Monadología* como referente, admite tanto la idea de una monada principal que ejerce su autoridad sobre aquellas que se encuentran más cercanas a ella, como la noción de un sistema de monadas donde cada una se mantiene en pie de relativa igualdad con aquellas que configuran un mismo sistema con ellas. En ese sentido, en una época en que hay que buscar equilibrios el pensamiento leibniziano también puede orientarnos. En este sentido se impone sobre todo posiciones que apunten al desarrollo sostenible frente a otras interpretaciones de la *Monadología* que subrayan el carácter inmanente de la fuerza perceptiva en la que consiste la monada.

11.- Una segunda cuestión se refiere a la decisión racional de elegir este mundo. Aquel razonamiento de Dios de la que parte *De rerum originatione radicali*¹⁹ se presenta en nuestras ciencias humanas como la conveniencia de encontrar formas matemáticas de hacer la mejor elección incluso en contextos restringidos. Esto se ha practicado en las ciencias económicas siendo el libro de Von Neuman y Morgenstern *Theory of Games and Economic Behaviour* de 1948 un referente inicial en el campo. Del mundo de la economía se ha pasado al mundo de la política práctica donde siempre hay un componente económico en las decisiones que toman las autoridades. La personalidad de mayor proyección pública en este ámbito es James Buchanan premio Nobel por sus trabajos en “Public Choice”. Pero en este punto, la dificultad de aplicar modelos para determinar lo mejor en cada caso no ha llegado a resultados prácticos satisfactorios a pesar de la sofisticación de los trabajos realizados.

La continuidad con el pensamiento político de Leibniz se encuentra en el hecho de que son cálculos que se hacen desde el poder, cálculos de funcionario ilustrado que pone en primer lugar el bien común y que tiene que imponerse sobre la complejidad que hemos descrito al hablar de la contingencia²⁰.

¹⁹ *Die Philosophischen Schriften von G.W. Leibniz*. Edición de Karl Gerhardt. 7-302.

²⁰ Sin embargo, Leibniz no fue receptivo al pensamiento de Locke en *Two treatises on government*. Vid. John Rawls. *A Theory of Justice*. Oxford 1971. Un ejemplo de un interés relacionado es el interés de Leibniz's por las controversias estudiado por Marcelo Dasal: *G.W. Leibniz: The art of Controversies*. Dordrecht, 2006.

Además aunque no se puede mantener que se trata de una herencia leibniziana propiamente dicha pero se encuentra en su pensamiento además de la fundamentación metafísica, muchos desarrollos que permiten anticipar este interés por los modelos que se dan en las ciencias sociales de la actualidad. Lo más importante es ver en Leibniz no tanto el autor que encuentra soluciones para nuestros problemas como el ejemplo del intelectual que busca encontrar formulas que abundan en los volúmenes que se están publicando de las obras políticas. Lo importante es más un modo de vida, un conjunto de prácticas que ejemplarmente ilustra, que el repertorio de soluciones a los que llegó. Las paginas y paginas de las *Obras Completas*, sobre todo de los *Escritos Políticos* que se edita actualmente, no sólo ofrecen un nivel de edición ejemplar sino refuerzan la imagen que ya teníamos de un individuo pendiente de los males de la coyuntura con el afán de encontrar para ellos la solución mejor.

12.- Hay que trasladarse a otro contexto relacionado con el anterior pero al mismo tiempo distinto. Ahora no se trata del calculo objetivo del bien sino la formación de la opinión publica. En la práctica la política se realiza atendiendo a esta. Es la instancia que decide las siguientes elecciones y en su configuración no cuenta solo el esfuerzo de determinar lo mejor que tiene que luchar con la irreductibilidad de la realidad a modelos, y en última instancia lo que entendemos por contingencia. También pesan las expectativas y miedos de los electores, los programas, las personalidades de los políticos, en suma todos aquellos ingredientes que configuran la opinión pública. Desde este punto de vista, lo objetivamente mejor queda en segundo plano, no porque sea superfluo sino porque toda elección política se desarrolla necesariamente dentro de la ignorancia de lo que puede llegar a pasar. En este punto habría que decir que es importante que el mejor programa cara al bien común se compatibilice con el respeto a las formas jurídicas y la participación efectiva del ciudadano: que sea él el que decida e intervenga en el proceso para bien y para mal.

Es un hecho que el sistema democrático es complejo en la medida en que puede desarrollarse desde una conciencia de participación o por el contrario puede no darse realmente adhesión ninguna ni por el orden político como tal como por la sociedad que dicho orden vértebra, quedándose la ciudadanía más en la práctica de sus intereses particulares.

El papel que desempeña la elección de Dios del mejor de los mundos se sustituye con las decisiones electorales. Por supuesto, no se trata de una creación pero si expresa la confianza que el hombre moderno tiene de gobernarse a si mismo y de elegir la configuración de la sociedad en la que se encuentra. Por ello, entiendo que tiene tanta importancia los trabajos de Habermas, no sólo relativo a la formación de la opinión pública sino sobre todo las condiciones en las que se desarrolla una ética

de la comunicación a nivel social. Es esto lo que tendría que ofrecer nuestro sistema actual. El propio Habermas es consciente de la limitación de la comunicación a la hora de tomar decisiones colectivas. Ello no obsta para que haya hecho una contribución de primer orden a la fundamentación de nuestro orden político. En una sociedad donde los poderes públicos gastan más del 40% del producto nacional las decisiones de este orden tienen una trascendencia grande aunque no lleguen al acto de creación leibniziano. El individuo como ciudadano debe verse a sí mismo interviniendo en estas decisiones de acuerdo con la mayoría de sus ciudadanos y que este consentimiento de la mayoría a las propuestas de un partido sea racional no porque se conozca lo que va a pasar –pues esto no es el caso- sino porque se ha usado la razón colectivamente para buscar lo mejor.

Lo importante no es como en Leibniz aclarar la fundamentación de la realidad de modo que la técnica puede lograr nuevos adelantos cara al bien común. Esto es sencillamente lo que la razón instrumental puede proponer. Pesa más bien la implantación de un ideal de comunicación por la que los ciudadanos consienten libremente a aquellas propuestas que merecen mayor credibilidad. Se trata de los ideales de Kant, pero de la *Critica de la razón practica*, sobre todo. Pero ese ideal de comunicación sin la apelación a una razón como la que origina el imperativo categórico también se encuentra en Leibniz como lo muestran sus escritos irénicos y sus trabajos sobre controversias. Para Leibniz es posible salvar las diferencias entre perspectivas. La diferencia importante con Kant es que Leibniz no distingue con la misma nitidez el yo racional y el yo empírico sino que entiende que en un mismo sujeto caben percepciones de distinta calidad que no obstante pertenecen a la misma trama y remiten a la misma perspectiva. No queda la perspectiva individual fuera del acto de comunicación.

En este punto, Habermas se encontraría entre Leibniz y Richard Rorty. Este último pone de manifiesto que la voluntad de distinguir entre diálogos legítimos e ilegítimos en la formación de la opinión pública es problemática. Esta obedece a muchos factores, y no deja de ser un fenómeno contingente. La relación que tiene con la verdad es de tal naturaleza que remite a varias instancias simultáneamente: los hechos, los intereses, las consecuencias, los estados de ánimo de los electores, etc. De forma que el ideal de una comunicación sin entorpecimientos difícilmente se realiza. Se puede estar o no con la opinión prevalente en una situación determinada pero establecer a priori las condiciones no resulta hacedero²¹.

²¹ Habermas, J., “Was heisst universal pragmatik”, en *Vorstücken und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt 1984; *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt 1981. La posición de Rorty puede verse en *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge 1989, pg. 61. “Justice as larger loyalty” in *Philosophical Papers 3*, London 2000, Pg. 31. Véase “Richard Rorty’s pragmatic Turn”, en Robert Brandon, *Rorty and his critics*, London 2000, pg. 31.

13.- Hay otro ámbito muy importante a la hora actual al que quisiera aludir. Se trata del capital social. Por oposición al capital financiero, o al capital humano, la expresión capital social se ha abierto camino en las ciencias sociales y en la política de nuestro momento²². El Fondo Monetario Internacional utiliza este concepto, por ejemplo. Por capital social se debe entender el conjunto de prestaciones no mercantiles con los que un individuo y en consecuencia una sociedad puede contar en un momento dado. En principio, es una medida que se puede aplicar tanto a sociedades desarrolladas como a sociedades primitivas en la medida en que en ambos casos se dan prestaciones de este tipo. Es un concepto que resulta central aun cuando plantee muchas dificultades tanto en lo que se refiere a su cuantificación como a que incluye muchas clases distintas de prestaciones: aquellas que se hacen dentro del ámbito familiar o amistad, aquellas que surgen de la convivencia vecinal, el voluntariado en todas sus formas, etc Pero al mismo tiempo, en manos de Robert Putnam o Pierre Bourdieu²³ constituye un concepto que pone de relieve una de las dificultades a las que una sociedad moderna tiene que hacer frente, a saber la de la falta de integración de sus miembros.

No se puede valorar una sociedad por su renta per capita o el nivel de bienestar sino más bien por el grado de integración que tienen sus individuos. Este concepto ha prosperado en las ciencias sociales. Una aproximación a la política tiene que tener en cuenta no sólo cuestiones de redistribución sino debe apuntar a la calidad de la integración de las personas dentro de su comunidad. Así, en la práctica un parte de las políticas a nivel local y regional están orientadas a mejorar la calidad de vida entendiendo por esta justamente el capital social que los individuos poseen. Es en este punto donde la política tiene que ser eficaz y pasar de un espectáculo más o menos edificante a unas prestaciones importantes. Una vez asegurada el orden, la relación con otras naciones, la salud, la enseñanza, las pensiones y las comunicaciones, y una medida de igualdad comienza la parte más sutil, de lograr una identificación de los individuos no tanto con partidos o programas concretos sino con la comunidad a la que perteneces y del que la movilidad característica de la sociedad moderna tiende a alejar. La familiaridad con el medio humano de una sociedad tradicional se vuelve problemática en una sociedad avanzada.

Por una parte, esto requiere de las administraciones una sofisticación en su acción que otras medidas no demandan. Efectivamente no se trata sólo de prestaciones sin más sino de personas que con las formulas apropiadas deben integrarse en una sociedad. Pesa tanto el “como” que el “que”.

²² Cfr. David Halpern, *Social Capital*. Cambridge 2005, pg. 284 y ss. John Field, *Social Capital*, London 2003, pg 115 y ss.

²³ Pierre Bourdieu, *Language et pouvoir symbolique*. Paris 2001, pg. 295. Robert Putnam, *Bowling alone. The Collapse and renewal of American Community*. New York. 2000.

Al mismo tiempo, una política de este tipo implícitamente esta requiriendo un concepto del hombre. Desde el momento en que nos limitemos a la experiencia práctica se puede defender medidas de apoyo a la creación de capital social sin dificultad, pero si nos atenemos a las implicaciones del mismo tenemos que pensar que el ciudadano no es un sujeto pasivo de derechos y deberes sino alguien al que el estado en determinadas acciones tiene que apoyar. En esto, la antropología que se deriva del pensamiento leibniziano es de una enorme ayuda. Efectivamente, necesitamos una forma de comprender el hombre que armonice con la situación en la que el individuo realmente está. Aunque la monada no tenga ventanas, sin embargo ella es un mundo donde la alteridad se contraponen al individuo y en realidad nosotros somos una interpretación del mundo y de las personas que nos rodean. Además, la noción de capital social hace referencia a las posibilidades con los que el individuo puede contar, que son posibilidades a título personal, en función no sólo del entorno sino de mi propio comportamiento pasado; La misma noción de posibilidad cambia. No se trata de una realización, de pasar a acto sino más bien de poner al servicio de un proyecto vital los medios que uno tiene, las posibilidades que previamente se han adquirido y que se han constituido en el trato con otros.

No estoy de acuerdo con la visión leibniziana de una experiencia última intelectual, y que la apetición que guía a la mónada sea la apetición de más percepción. Creo que el momento de la verdad de las vidas humanas se encuentra en ese intercambio social aunque añadiría que es una actividad donde lo importante no es la grandeza de la obra realizada sino el hecho de que llegué al otro de forma eficaz. De esta forma, el político o el administrador daría la razón a Rousseau pero de una cierta manera. No se trata de lograr hombres perfectos en su dedicación a la voluntad general sino algo más modesto que por otra parte corresponde a la naturaleza del hombre, que es que cada persona tenga una personalidad reconocida en su comunidad, que sea alguien para otros.

Jaime de Salas
Departamento de Filosofía IV
Facultad de Filosofía
Universidad Complutense de Madrid