

# El problema de la secularización en el pensamiento de Leibniz

**Jaime DE SALAS ORTUETA**

**Universidad Complutense de Madrid**

## RESUMEN

Se aborda el proceso de secularización y de modernización en la cultura europea y, en particular, en relación a Leibniz. La secularización es un concepto complejo y ambiguo, que sólo mínimamente esbozado puede predicarse o relacionarse con un autor. Hecho esto, puede plantearse la pregunta de hasta qué punto puede hablarse en Leibniz de secularización, y hacerla compatible con una particular sensibilidad hacia la religiosidad y ciertos planteamientos de la vieja filosofía. En este sentido, lo más peculiar del sistema leibniziano podría radicar precisamente en su sensibilidad para “instalarse en el mundo” integrando novedad y tradición

## PALABRAS CLAVE

*Leibniz, secularización, tradición, modernidad*

### **1.- La relación del proceso de secularización cultural con el desarrollo de Europa.**

Debemos de partir de la relación que en el desarrollo de Europa ha jugado el proceso de secularización. Si tuviéramos que caracterizar la cultura europea, creo que no hay que acudir a rasgos esenciales como puede ser la raza, una posición geográfica, creencias como puede ser la religión cristiana, o la libertad individual. Más bien hay que pensar en rasgos formales que pueden darse en otras

civilizaciones. El éxito de la cultura europea entendiéndose por tal también la estadounidense depende pues de que esas formas se han realizado de una forma más intensa que en otras civilizaciones.

A.- Europa se constituye a la sombra de dos civilizaciones, la romana y la griega, cuyo recuerdo ha sido fundamental como un referente histórico. Es un espacio cultural que la cultura europea ha tenido en múltiples contextos la vocación de recuperar, y de interpretar en un contexto histórico distinto. La misma idea de una unidad europea remite a la *Pax Romana*, los clásicos han inspirado las letras europeas y uno de los puntos a los que habremos de volver está en la solución de la querrela entre los clásicos y los modernos que en la práctica se soluciona con la victoria de los modernos pero que significa que ha habido una minoría de edad de la cultura europea en la que se han encontrado en una situación de inferioridad con respecto a los clásicos, y una mayoría de edad en la que la cultura griega y en cierto sentido la romana mantiene una presencia importante<sup>1</sup>.

B.- Muy relacionado con la primera nota, es la comprensión de la cultura europea como una cultura recibida y no propiamente autóctona. La Biblia se redacta en hebreo. En esto se puede entender con Remy Brague que lo europeo sigue el ejemplo de Roma. “Ser ‘romano’ es tener aguas arriba de sí, un clasicismo que imitar y, aguas abajo, una barbarie que someter”<sup>2</sup>.

C.- Ello no impide que al mismo tiempo la cultura europea sobre todo a lo largo del siglo XIX y parte del XX se haya caracterizado como una cultura expansiva, de conquista y confiada en sus valores hasta el punto de incurrir en el etnocentrismo. La superioridad ante llamados los bárbaros es perfectamente compatible con la devoción a los clásicos.

D.- En lo que respecta a las manifestaciones culturales, la cultura europea ha resultado muy plural con diferencias socioeconómicas importantes. Este pluralismo ha dado pie no sólo a rivalidades y luchas por el poder, sino a diferentes formas

---

<sup>1</sup> G. HIGHET, *The Classical Tradition: Greek and Roman Influences on Western Literature* Oxford, 1949, 287.

<sup>2</sup> R. BRAGUE, *Europa, la vía romana*, Madrid, Gredos, 1992, 30.

culturales: lenguas, costumbres, creencias y culturas nacionales donde la palabra nación se presta a toda clase de interpretación.

Este pluralismo también se desprende no sólo en la comparación en un momento dado de las distintas naciones, sino en las distintas formas que han adoptado las culturas nacionales antes y después de la revolución industrial. Se trata de una civilización caliente de acuerdo con la caracterización de Levi Strauss que ha innovado a partir de sus propias discontinuidades.

E.- Debemos citar la importancia que ha tenido en nuestra cultura la recepción de formas culturales del pasado. Se trata del trasvase de formas que adquieren una nueva vida. La variedad de la cultura europea se debe a la posibilidad de utilizar conceptos ya establecidos en nuevos contextos. La traducción ha jugado un papel importantísimo en la nuestra historia. Dentro de este fenómeno de trasvase se puede distinguir la traducción en el sentido literal de la palabra y otros casos de trasvase como el de conceptos jurídicos, económicos o estéticos al campo de la reflexión filosófica y sobre todo metafísica, o el de la acogida de formas arquitectónicas en contextos nuevos, por ejemplo la villa paladiana construida de madera en la América Colonial. Finalmente en este apartado debemos incluir el proceso de secularización.

Todas estas notas, sobre todo la última, que permiten entender que el desarrollo de Europa ha dado en un resultado muy importante, también nos ayuda a situar el proceso de secularización como una de las vías de la modernización de la cultura europea.

## **2.- La secularización como traducción.**

Esta forma de comprender el proceso de secularización tiene importancia a la hora de querer valorar el carácter europeo de la obra de Leibniz. No se puede considerar que la aceptación de trasvases sea privativa de la cultura europea, pero es cierto que se ha dado de forma más intensa en nuestra cultura que en otras. Metodológicamente comporta una visión de la secularización diferente en tanto que tiene en cuenta la extensión del fenómeno si bien no siempre puede calibrar la profundidad del fenómeno y por ello habrá que introducir un criterio corrector, es

decir otro concepto de secularización que en lugar de seguir los avatares del uso de términos en contextos concretos, partiera sintéticamente de una forma de aprehender la realidad última. El planteamiento sintético permite llegar a una definición mejor de la situación de Leibniz en el proceso de secularización pero tendrá de todas formas que apoyarse en el estudio concreto de términos y casos.

Al mismo tiempo, la metáfora de la traducción apunta al hecho de que en el trasvase inevitablemente los términos y los conceptos pierden parte de su sentido originario, pero al mismo tiempo en la medida en que el nuevo sistema permite una redefinición no se puede dudar de la legitimidad de la nueva época por muchos que sean sus males.

El fenómeno de la secularización es complejo por la extensión que puede adquirir y por la necesidad de organizar esa extensión de forma que se pueda llegar a una interpretación uniforme. Pero la complejidad es mayor en la medida en que nos enfrentamos a un proceso que sólo es parcialmente consciente, que se extiende desde las disquisiciones explícitas sobre el concepto de Dios a la sensibilidad que regula la inserción del individuo en la realidad. El proceso de secularización abarca tanto las ideas como las creencias para emplear la terminología orteguiana, y en lo que un intelectual escribe no sólo se encuentra aquello que conscientemente quiere comunicar, sino también hay que tener en cuenta las creencias que al mismo tiempo revela.

La complejidad del mundo de las creencias se puede vislumbrar en si se tiene en cuenta que éstas son disposicionales, no tienen un contexto predeterminado sino que ayudan al hombre a situarse dentro de su mundo. Hay varias creencias que pueden enfrentarse en la vida del individuo, por ejemplo, el del beneficio que supone el ahorro y el de deber de ayudar a un necesitado. Dos creencias morales que pueden entrar en conflicto que no sólo se solucionan de manera distinta según las personas, sino que cada persona admitiendo los dos valores resuelve de forma distinta en las situaciones que se le presentan. Por ello, podemos pensar que las personas son contradictorias sin que en realidad lo sean. Más bien, hay que pensar que se adhieren a una pluralidad de valores, dando cada una un peso y una interpretación distinta a cada valor.

Pienso en el pensamiento leibniziano como un sistema de conceptos que integra en la perspectiva de una sola persona la cultura de su tiempo. Esta integración se realiza conscientemente en la medida en que es el resultado del pensamiento y reelabora en parte estos conceptos, pero al mismo tiempo está sujeta a creencias que le condicionan. La dificultad práctica de utilizar el concepto de secularización es que se dan innumerables casos de él en el pensamiento si no se restringe el concepto a lo que no es más que su posible término final, el ateísmo, sino que nos limitamos a pensar en un cambio de la manera de valorar el absoluto tal y como se presentaba en la cultura medieval. Entendemos que se trata de un cambio de conceptos y también un cambio de creencias que frecuentemente no comporta su desaparición o aparición de algo nuevo, sino una radicalización y aumento de importancia de unos a costa de los otros.

Pensamos en los siguientes ejemplos que tratan de la complejidad de la secularización:

1.- “Puede decirse que hay armonía, Geometría, Metafísica y, por hablar así, Moral en todo... toda la naturaleza está llena de milagros, pero milagros de la razón, y que son milagros precisamente porque son razonables, de forma que nos dejan sorprendidos. Pues las razones se desenvuelven en un progreso infinito que nuestro espíritu, aún reconociendo que no es lo que está efectivamente ocurriendo, no puede con su entendimiento alcanzar. En otros tiempos se admiraba la naturaleza sin entender nada de ella, y se la encontraba bella. Últimamente se ha empezado a pensar que es tan fácil de conocer que se ha llegado a despreciarla y hasta alimentar una pereza, en el caso de algunos nuevos filósofos que creen saber lo suficiente de ella. Pero el verdadero temperamento es el de admirar la naturaleza con conocimiento y reconocer que cuanto más se avance en el conocimiento de ella, mayores maravillas se descubren, y la grandiosidad y belleza de la misma razón (que descubrimos en ella) es lo que hay de más sorprendente y de menos comprensible para nuestra razón”<sup>3</sup>. Éste es un texto en el que se puede observar que la afirmación de la racionalidad del universo es perfectamente compatible no sólo con el progreso de las ciencias de la naturaleza del siglo XVII, sino también adaptable al punto de

---

<sup>3</sup> *Carta a Bossuet*, 18-4-1692 (en *FC*, 1-349).

vista de quienes arguyen a favor de la existencia de Dios a partir de la quinta vía. A pesar de la expresión “milagros de la razón”, aquí no se puede hablar de una secularización del pensamiento propiamente dicha, sino de un uso de la razón ya consagrado por la teología filosófica.

Es importante observar que en el caso de Leibniz se puede emplear el término “creencia filosófica” para designar aquellas creencias que remiten a proposiciones filosóficas. En este caso, la racionalidad del universo es un presupuesto de la filosofía que al mismo tiempo recibe confirmación por la misma filosofía que fundamenta.

2.- Algo distinto es el siguiente caso en el que Leibniz de manera consciente intenta encontrar un acomodo en un campo filosófico entre una visión secularizada de la naturaleza y una visión propiamente teológica. La defensa de la compatibilidad de una visión mecanicista del Universo con la existencia de un Dios creador tal y como por ejemplo se formula en el *Discurso de Metafísica* que se titula “Conciliation des deux voies par les finales et par les efficientes pour satisfaire tant a ceux qui expliquent la nature mécaniquement qu'à ceux qui ont recours à des natures incorporelles”<sup>4</sup>.

En este punto se trata de una conciliación en la que desempeña un papel importante el concepto de fuerza. Lo que está en juego es la secularización de la imagen del mundo que de acuerdo con Leibniz es compatible e incluso en última instancia fundada en un principio extramundano. Aquí se admite la visión mecanicista del Universo, pero al mismo tiempo se remite a un principio teocéntrico que sigue desempeñando un papel sistemáticamente preeminente. Es más, en los dos textos se puede llegar a la observación de que el papel más importante en el proceso de secularización va a consistir en la radicalización que supone la reformulación de la metafísica por parte de Leibniz, y que no apunta a un ateísmo. En el primer caso, se trata de una creencia o confianza de la naturaleza derivada de la práctica científica, mientras que en el segundo se logra una conciliación conscientemente buscada filosóficamente.

---

<sup>4</sup> *Ak*, 6-4-1564.

3.- Sin embargo, podemos encontrar otras formas de secularizar en el pensamiento de Leibniz que se alejan del planteamiento consciente de un problema de la filosofía y se acercan más a la traducción. En estos casos, no se plantea explícitamente las implicaciones que para la religión o para las instituciones va a tener las propuestas leibnizianas a pesar del respeto que Leibniz muestra por la realidad. Quisiera detenerme en un texto muy expresivo en el que Leibniz propone una reforma de las órdenes de la religión católica. Es un texto dirigido al Landgrave Ernst de Hesse-Rheinfels: “Por mi parte, quisiera que los monjes fueran conservados, pero bien empleados, y si yo fuera papa haría distribuir entre ellos la investigación de la verdad, que sirve a la gloria de Dios, y obras de caridad, que contribuyen a la salvación y el bien de los hombres. Los benedictinos, cistercienses y otros parecidos que están provistos de buenas rentas, harían investigaciones en la naturaleza para el conocimiento de minerales, plantas, y animales; serían hospitalarios y darían limosnas, ya que poseen tierras y medios con los que hacer experimentos y obras de caridad. Los monjes mendicantes, sobre todo los franciscanos, y capuchinos se dedicarían no obstante a los cánones contrarios, a la medicina, la cirugía y, con su asistencia personal, al socorro de los soldados y enfermos que se encontrarán bastante acorde a la finalidad y carácter de las respectivas instituciones. Los dominicos y jesuitas permanecerían como lectores y profesores, como los carmelitas y agustinos, y serían predicadores y maestros de escuela, pero con alguna reforma. Harían investigaciones sobre historia eclesiástica y profana y se harían expertos en la lectura de los padres y en las Humanidades. Los padres de la Merced y todos los demás misioneros de todos los órdenes dependientes de la Congregación de la Fe cultivarían en particular las lenguas orientales y otras, y repararían las ruinas ocasionadas por la confusión de Babel, tanto en lo que concierne a la fe como en lo que se refiere a la lengua. Además rendirían muy grandes servicios a la raza humana, estudiando la geografía y trayendo hasta nosotros las artes, los conocimientos simples y las drogas de otros países, llevándoles a cambio a ellos las luces de la fe y de la ciencia...”<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> *Alk*, 1-5-555.

Lo importante es que este uso racional es una forma de secularización, incluso de desvirtuación del propósito inicial de las instituciones. A pesar de que Leibniz tiene en cuenta por lo general los caracteres de cada una de las instituciones, les impone un cometido fijo. Es claro que hay un reconocimiento de lo que las distintas ordenes han conseguido para la iglesia católica y por tanto se puede argüir que la visión de Leibniz es positiva. Sin duda esta especialización lograría mayor eficacia en las prestaciones pero coartaría la libertad y la personalidad de las distintas órdenes. Leibniz no atiende conscientemente a las implicaciones que podría tener para la iglesia católica. Por otra parte, hay que entender que visto desde la perspectiva de un protestante identificado con el poder absoluto del príncipe, se trata de una iniciativa justificable porque no se plantea la bondad de la -relativa- independencia de las instituciones dentro de la iglesia católica. En último termino, la voluntad de servir el bien común condiciona los planteamientos leibnizianos.

Este servicio al bien común es compatible con cualquiera de las religiones, incluso con la ausencia de religión, y determina que en última instancia Leibniz se está remitiendo a una religión de la razón.

### **3.- La secularización como una categoría de uso historiográfico.**

Cabe pensar en el proceso de secularización no como dando pie a un conjunto de trasvases que se encuentra en una obra, sino más bien como el posible sentido global de éste. En ese sentido, la tentación sería la de aplicarle a Leibniz el rotulo de “secularizador” a la luz de el tenor general de su pensamiento. Por razones que expondré a continuación, la aplicación de estos rótulos está sujeto siempre a incertidumbre y a matización. No obstante, creo que es fructífero el emprender un intento de lograr claridad sobre la obra de un pensador en su conjunto.

Hay dos objeciones que suscitan esta empresa que en última instancia no disminuyen su interés, pero sí suponen unas limitaciones a lo que se puede conseguir.

Por un lado, es difícil situar los autores en la historia de la filosofía con un sentido unívoco. La recepción de un clásico como Leibniz se realiza desde unos



intereses y sensibilidades que cambian de generación en generación, de comunidad en comunidad. El conjunto de su pensamiento, dócilmente se deja interpretar de una forma u otra, poniendo obstáculos sólo en situaciones límite. Hay una letra que suscita respuestas diversas a la sensibilidad que la lee.

Por otro lado, hay que tener en cuenta que es una obra que tiene múltiples interlocutores personalizados, que se redacta en gran parte como tratados cortos o correspondencia con personas concretas y, por tanto, el genio polifacético de Leibniz se muestra en su capacidad de adaptarse a las distintas circunstancias, sobre todo a las posiciones de su interlocutor. En una cuestión tan viva como la fe, en la que Leibniz escribió tanto a tantas personas distintas, tiene especial sentido la diversidad de posiciones que se ha dado en la literatura especializada.

#### 4.- El papel del Leibniz en el proceso de secularización<sup>6</sup>

Dentro de las dificultades que plantea el uso del concepto de secularización, me gustaría con todo acabar presentando una solución positiva, aún cuando ello no contradiga las dificultades que me ha suscitado el uso del concepto, sobre todo en el caso de Leibniz. Efectivamente, la historia de la filosofía tiene que remitir al momento en el que uno se encuentra, a la propia perspectiva. Las dificultades que uno puede encontrar a priori en el uso de conceptos como la secularización no evita el poder de este concepto a la hora de interpretar los filósofos.

En este primer lugar, puede ayudarnos introducir una distinción entre sistema y sensibilidad que se sobrepone a la diferenciación orteguiana entre ideas y creencias<sup>7</sup>. Por sensibilidad entendemos un modo de encontrarse instalado en la realidad. En alguna medida, el término “sensibilidad” es impropio al sugerir pasividad y mera receptividad por parte del individuo. En cambio, frente a la noción de creencia que

---

<sup>6</sup> Reproducimos con algunos cambios pasajes de mi libro *Razón y Legitimidad en Leibniz*, Madrid, 1994, 121 y ss.

<sup>7</sup> Aquí nuevamente nos valemos de terminología orteguiana. En la obra del filósofo español, el concepto de sensibilidad aparece hasta los años veinte. En *Meditaciones del Quijote* (1914), por ejemplo, escribe: “...Es, en definitiva, cada raza un ensayo de una nueva manera de vivir, de una nueva sensibilidad...” (I-362); y en *El tema de nuestro tiempo* (1923): “Si cada generación consiste en una peculiar sensibilidad, en un repertorio orgánico de íntimas propensiones, quiere decirse que cada generación tiene su vocación propia, su histórica misión” (III-151). Sin embargo, no he encontrado ningún texto en el que de manera explícita se haga esta asociación.

aparece después en la obra orteguiana, brinda una visión global y permanente de las cosas y expresa la inmediatez de la postura que un individuo adopta frente al mundo. Esta inmediatez no impide que la sensibilidad contenga ideas y conceptos y que, por lo tanto, sea en última instancia algo más que meramente sentida. En la sensibilidad pueden apreciarse, de forma virtual en cuanto a su formulación explícita, pero efectiva en cuanto a la experiencia individual, un conjunto de teorías, opiniones, expectativas e interpretaciones sobre las cosas. Se trata, pues, del conjunto de convicciones y actitudes desde las cuales se vive la realidad.

En no poca medida, la sensibilidad puede plasmarse en un conjunto de proposiciones filosóficas. De esa manera, la filosofía justifica y explica las posiciones que un individuo toma en la vida y, más radicalmente, el modo en que se encuentra en la realidad. En ese sentido, hay continuidad entre sistema por una parte y experiencia vital por otra. Sin embargo, esa continuidad no es completa. Ni la teoría puede determinar o abarcar la complejidad de la experiencia de casos concretos, ni deja de ser verdad que el desarrollo del pensamiento especulativo puro tiene una cierta autonomía, ya que su historia es, hasta algún punto, suficiente. Por ello, la continuidad entre teoría y práctica, o teoría o especulación relativamente pura y teoría y especulación realizada con la vista puesta en circunstancias concretas, es una continuidad que no excluye una distancia entre sus términos. Esta distancia no es tan grande como para provocar que ambas se contradigan. Pero sí lo es como para que no exista siempre rigurosa y unívoca continuidad y para que la relación entre los dos planos se atenúe. Este debilitamiento -o distanciamiento- se produce al ir aumentando la complejidad de la realidad -que la teoría no logra abarcar-, con lo que la teoría va perdiendo progresivamente relevancia para el caso concreto.

Esto significa que, en el propio Leibniz, cabe una evolución en su sensibilidad con respecto a la religiosidad tradicional, sin que haya, en rigor, ruptura con muchos principios de la filosofía anterior. El momento que vivió Leibniz le exige reformularlos, ajustándolos a unas vivencias, pero sin introducir discontinuidad con el pasado. Por eso, puede decirse que lo más novedoso de la posición leibniziana es que, de hecho, las exigencias de culpa o de fe no cuentan -aunque no sean declaradas teóricamente inservibles-, al tiempo que hay una aguda conciencia de la

posibilidad de mejorar, es decir, de racionalizar la realidad, característica, por cierto, típica del hombre moderno. Y todo ello sin que se niegue teóricamente la trascendencia de Dios. Por consiguiente, a nuestro juicio, lo más moderno del sistema leibniziano va a radicar en determinados aspectos de su sensibilidad o instalación en la realidad.

En cambio, su sistema puede, sin ninguna incoherencia, rechazar tesis filosóficas novedosas, aun cuando podrían estar en consonancia con dicha sensibilidad. Así, por ejemplo, Leibniz, que es uno de los más claros antecedentes del idealismo que se desarrollará en su país un siglo después, conoce bien las limitaciones de la razón. Incluso puede decirse que su sistema admite en el terreno religioso varias formas de sensibilidad: de la misma manera en que se adivina una religión de la razón y una vivencia del Absoluto acorde con ella, también aparecen textos en los que la sensibilidad leibniziana es más afín al siglo en que nació. En este caso se presenta como hombre del Barroco y, como tal, particularmente consciente de la omnipotencia de Dios, de la irrealidad del mundo y de la indigencia de la criatura<sup>8</sup>. En última instancia, caben varias manifestaciones sensibles de las proposiciones fundamentales un mismo sistema. Desde este punto de vista nos es posible formular con mayor precisión los logros del filósofo alemán: por una parte, haber presentado un sistema de pensamiento que abarca la práctica totalidad de la cultura de su momento a la vez de que incorpora la historia de la filosofía desde la antigüedad. Por otra, el que este sistema se ajusta a la sensibilidad de un hombre de su tiempo e intenta formular y responder a sus problemas. La sensibilidad leibniziana no era meramente sensibilidad por determinadas formas teóricas.

Por otra parte, tampoco la secularización de la cultura es sólo secularización de la sensibilidad, sino también secularización de la teoría, aun cuando la de esta última,

---

<sup>8</sup> Efectivamente, el sistema leibniziano deja paso a y es compatible con más experiencias religiosas que las del hombre ilustrado. Su teología natural le inscribe dentro de una tradición escolástica. También es notable la posibilidad desde la experiencia religiosa de reconocer la ausencia de consistencia de la realidad. Para ello, se vale de su concepción del fenómeno. Así, en el *Discurso de metafísica*, 32 (G, 4-558), puede emplear con aprobación la fórmula de Santa Teresa y afirmar que “el alma debe pensar a menudo como si sólo existieran en el mundo Dios y ella”. Hay, pues, un Leibniz ilustrado, un Leibniz escolástico y un Leibniz barroco gracias a este distanciamiento entre la literalidad del sistema y las vivencias a las que corresponde.

a nuestro juicio, se produce en menor grado en el caso del autor que nos ocupa. La razón de esta lentitud no radica en una falta de sensibilidad de Leibniz por su circunstancia, sino en que su teoría es una de las síntesis creadoras más admirables que se han dado de la historia de la filosofía. Una muestra de sus conquistas se halla no sólo en el hecho, tantas veces subrayado, de ser una síntesis coherente, sino más radicalmente, en la medida en que se reafirman conceptos tradicionales de una forma creativa, sin que por ello pierdan su significación propia. Nos referimos a conceptos como sustancia, libertad o justicia, reformulados por Leibniz en su afán por reconciliar lo viejo y lo nuevo, lo antiguo y lo moderno.

Efectivamente, por un lado, encontramos en su obra una Teodicea o Teología natural que plantea los problemas clásicos de la posibilidad de demostrar la existencia de Dios, así como de determinar su esencia. En algunos puntos importantes Leibniz introduce variantes significativas, con respecto a otras Teologías naturales anteriores, pero fundamentalmente podemos decir que se trata de la continuación de una disciplina, incluso en cierta manera, de la última gran versión de la misma. Frente a esto, se puede rastrear, no sólo en pasajes donde se señalan problemas de una Teología natural, sino también en otros dedicados a cuestiones religiosas o de otra índole, una determinada actitud o talante hacia Dios, una posición que, si bien no es propiamente religiosa en el sentido confesional del término, al menos es una de las condiciones o dimensiones de una experiencia religiosa. Se trataría, en definitiva, de una sensibilidad hacia la realidad última.

Teniendo todo esto en cuenta podemos intentar una formulación más nítida de en qué consiste la trasposición de una cierta experiencia religiosa tradicional que se da en el sistema de Leibniz. De acuerdo con lo dicho, lo que se traspone fundamentalmente son unas doctrinas, que se viven desde una sensibilidad distinta y que, por ello, a su vez, son transformadas y adquieren un alcance distinto. No se trata de una trasposición que implique que se interprete una expresión cristiana en un contexto profano. El período de Leibniz no se caracteriza, en general, por la aparición de posturas propiamente ateas o, ni siquiera, plenamente secularizadas, pero sí por el debilitamiento de la religiosidad tradicional. Así lo refleja en primer lugar una actitud matizadamente crítica ante el carácter confesional de la religión, y

su vinculación con ritos e instituciones, y, en segundo, el desinterés por la fe. Correlativamente, se valora ante y sobre todo lo que la razón nos puede enseñar en esta cuestión, precisamente porque con ello se supera el plano experimental, que es donde predominan las convenciones históricas y las pasiones más groseras.

Por ello, el papel de Leibniz en el proceso de secularización en general, y más en particular, en la trasposición que comentamos, irá encaminado no a la eliminación de toda posición doctrinal acerca de Dios, sino a adaptarla a un modo o tipo distinto de vivir la realidad última. No hay, pues, formulación explícita ni, a nuestro juicio, implícita de ateísmo o panteísmo<sup>9</sup>. En cambio, sí es posible decir que aparecen en Leibniz doctrinas que tienen un carácter religioso distinto y que más directamente corresponden a la nueva sensibilidad que hemos apuntado y que se puede apreciar en el sistema leibniziano. Un caso de ello serían sus tesis sobre la religión natural que ha estudiado Naert<sup>10</sup>. En este sentido, se trataría de unas tesis que van más allá de la diversidad de credos que mantienen las distintas confesiones, buscando un denominador común, establecido por la razón, que mostraría lo que hay de verdad en cada una de ellas<sup>11</sup>. Sin embargo, es importante añadir que estas doctrinas en ningún momento significan una renuncia explícita por parte de Leibniz a su cristianismo ni a su protestantismo, sino que se viven como la afirmación intensificada de unos principios ya establecidos y su reformulación en un contexto nuevo.

Ciertamente, es en lo que respecta a la sensibilidad religiosa donde se pueden ver los mayores cambios en Leibniz. Su sensibilidad difiere mucho de la de un creyente cristiano tradicional, pues la experiencia religiosa encierra dos notas esenciales: primera, el sentimiento de humildad, dependencia y religación ante un ser superior al creyente y, segunda, un amor y sentimiento de poder producidos por la posibilidad de comunicarse con él de alguna manera. Lo característico de la sensibilidad religiosa leibniziana, como irá haciéndose patente a lo largo de este epígrafe, es el hecho de que de estas dos dimensiones de la vivencia religiosa se

---

<sup>9</sup> Cfr. J. de SALAS, "Hegel y Leibniz frente a Spinoza", *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, 10 (1975), 124.

<sup>10</sup> E. NAERT, : "L'idée de Religion naturelle selon Leibniz", en *Leibniz: Aspects de l'homme et de l'œuvre* (1646-1716), París, Montaigne, 1968, 97.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 104.

intensifica de una forma muy marcada la segunda. La relación con Dios es una relación de autoafirmación, que adquiere un sentido novedoso al descontextualizarse esta dimensión muy real de la experiencia cristiana con respecto a otras que la limitan, y encontrar un apoyo claro en nuevos elementos.

En aras de un mayor rigor puede decirse que la experiencia cristiana originaria cambia cuando, a pesar de la permanencia de unos contenidos teológicos, desaparecen de la vivencia religiosa o adquieren un papel de mínima importancia, elementos originariamente tan característicos de la misma como el reconocimiento de la Iglesia como depositaria de la verdad, la convicción de que la salvación se realiza en virtud de la fe, que ahora tiende a intelectualizarse<sup>12</sup>, y la premisa tan esencial para el cristiano de que la religión cristiana es la religión de Cristo, es decir, de Dios hecho carne, con el cual el hombre mantiene una relación personal, que le haga superar el pecado original<sup>13</sup>. Al mismo tiempo, la permanencia de otros elementos, como la referencia a un Dios creador, ejemplar para un hombre cuya misión es una forma de imitación del mismo en la vida activa, así como la importancia de la caridad, determinan que su pensamiento llegue en el campo estrictamente filosófico, a nuevas y más radicales formulaciones de una razón que ha estado al servicio de la teología: la tesis del mejor de los mundos posibles y la reivindicación de la bondad de Dios es una muestra de ello. Pero se podrían añadir otras como las reformulaciones de los argumentos en favor de la existencia de Dios, sobre todo en lo que respecta al argumento ontológico y el argumento de las verdades eternas.

La religiosidad leibniziana va a ser una religiosidad que, más que buscar una relación personal con la persona o las personas divinas, va a dirigirse a Dios como principio. El Dios leibniziano es el Dios padre, creador del mundo, juez y monarca. En ese sentido va a ser una religiosidad intelectual y que, por ello, tendrá una cierta tendencia hacia el panteísmo: entender a Dios exclusivamente como principio propicia que las diferencias entre éste y el mundo resulten más difíciles de fijar.

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, 79 y ss.

<sup>13</sup> Rivaud relaciona esta tendencia a dejar de lado elementos propios de una experiencia religiosa tradicional -y la voluntad concomitante de alcanzar una religión de la razón- con posiciones de otros autores del momento como Spinoza o Herbert de Cherbury.

## 5.- Religión y política

A.- El tratamiento de estos temas por parte de Leibniz se encuadra dentro de la ley de la percepción, por la que es posible lograr que cualquier percepción aumente de claridad y distinción y de la perspectiva por la que cada mónada tiene su forma de reflejar el mundo y a Dios. Por ello el problema no es tanto la falta de validez de las distintas perspectivas, sino más bien la conveniencia de aclararlas y enmendarlas para determinar lo que pueden tener de válidas, teniendo en cuenta el hecho de que todas las perspectivas finitas contienen dentro de sí un mundo de percepciones que no han traspasado el umbral de la conciencia.

Una de las consecuencias de esta posición es que el pensamiento de Leibniz tiene un talante distinto de las que invalidan sin más posiciones distintas. En principio todo tiene cabida dentro de su sistema que, a pesar del peso de conceptos como la mónada o Dios, es uno de los sistemas más abiertos y con mayor capacidad de integración que jamás se han dado.

Es importante esta actitud, porque detrás del respaldo que dio Leibniz a la tolerancia se percibe un respeto por la real en toda su diversidad. La tolerancia no es sólo un expediente para la avenencia de un sociedad sino que remite a una valoración de la riqueza del mundo. Aún cuando Leibniz apunta a una religión de la razón, al mismo tiempo entiende que las formas contingentes de devoción son validas no sólo como expresión de una verdad superior, sino en sí mismas.

B.- Para pasar a una caracterización positiva de la incidencia de la secularización en Leibniz, es necesario escoger los puntos que puedan resultar más importantes. Casos de secularización del pensamiento se encontrarán por doquier si por secularización entendemos el trasvase de conceptos de unos contextos teocéntricos o propios de una cultura de creyente a otros contextos. Por ello, es preciso ejercer como intérprete una labor de selección que se atenga a lo más importante, contando con una propia visión de lo que históricamente ha significado el proceso de secularización cultural.

Esta decisión implica además una visión del propio mundo. En este caso, la más importante diferencia con respecto al mundo leibniziano es la aparición de un sistema político democrático en el que se aplica el principio de “un hombre, un voto” con la noción de legitimidad atribuida al menos en primera instancia al voto popular. Con este principio se ha dado en Occidente a lo largo de un siglo, y sobre todo después de la Segunda Guerra Mundial, la creación de sociedades de amplia clase media. La política ha sido el cauce para la creación de unas sociedades relativamente integradas. Leibniz por el contrario vive el mundo del Antiguo Régimen.

C.- En cambio, hay una confluencia entre el pensamiento político leibniziano y el problema de la secularización que remite a su posición de consejero de príncipes. Es consciente como nadie antes de la Revolución francesa de la importancia del poder del estado para beneficiar a los propios ciudadanos. A pesar de ser contemporáneo de Locke y de Spinoza, y de conocer bien sus obras, por razones de orden social no intuye la importancia que ha de adquirir el problema de la participación del ciudadano en política, pero en cambio sí fue consciente de la importancia del papel de la política para la transformación de la sociedad. En ese sentido, anticipa las grandes prestaciones políticas que se han hecho a las sociedades desde el poder.

D.- Este confluencia apunta a la valoración que Leibniz hace de la práctica, y desde luego de la práctica política que se llega a resaltar en algunos textos, pero sobre todo es una conclusión que su trayectoria deja en claro. La mejor imitación que se puede hacer de Dios está en la política. La secularización de su pensamiento se encontraría en la radicalización de un principio que se encuentra expuesto tanto en el Evangelio como en la teología y la práctica confesional cristiana, la de la imitación. Los príncipes son los grandes imitadores de Dios en la medida en que no sólo colaboran con el proyecto de la creación en mayor medida que los otros hombres, sino también porque dicha colaboración supone una forma de imitación de la razón y la voluntad que ha determinado que Dios creara el mejor de los mundos posibles. “Le prince est une image de Dieu d'une manière plus particulière que les autres hommes .... Un prince revêtu de cette grande autorité que Dieu lui a



mise en main ne doit pas être considéré comme un homme, mais comme une puissante créature semblable à un montagne ou à l'océan dont les mouvements extraordinaires peuvent faire d'étranges effets dans le changement de l'ordre des choses ...”<sup>14</sup>

No se trata de que la sociedad espontáneamente, como se puede entender desde una forma de liberalismo, sea la más adecuada para solucionar sus propios problemas. Es más bien el príncipe el que ha de hacerlo.

E.- El problema más arduo es el del debate sobre la valoración de la secularización. Mientras que el puesto de Leibniz es relativamente claro en lo que respecta a una primera etapa de la secularización por la que se supera una religión confesional para llegar a una religión de la razón, es problemático entender el paso siguiente y por tanto valorar el papel de Leibniz en el proceso.

Si entendemos el proceso como un proceso social nos encontramos en una sociedad donde la religión retiene un peso, que coexiste con varias formas de pensamiento ateo o secularizado. El problema mayor no es tanto la presencia de la religión, sino encontrar formas de fundamentar una ética que por otra parte sigue siendo fundamental para nuestras sociedades. No es tanto un problema la existencia de Dios como la posibilidad de encontrar un marco para un derecho natural como ha reclamado Leo Strauss. En ese sentido la polémica entre Löwith y Blumenberg o, más recientemente, las críticas de Alain Renaut al antropólogo francés Louis Dumont<sup>15</sup> apuntan a un escenario en realidad post-nietscheano. Se puede insistir en la legitimidad de los nuevos tiempos, pero el problema es encontrar una orientación ética que pueda servir de guía, que está presente todavía en Leibniz y que a partir de Kant se vuelve problemática.

Para Renaut la obra de Leibniz implica una secularización del pensamiento, no tanto porque se da en su pensamiento una visión de la realidad como mundo cerrado en el que un Dios creador armoniza la jerarquía de las mónadas, como entendió Dumont. Lo decisivo en el pensamiento leibniziano, como también señaló en su día Cassirer, es la espontaneidad y autonomía de la mónada. El propio Renaut

---

<sup>14</sup> FC, 2-551.

<sup>15</sup> A. RENAUT, *L'ère de l'individu*, Paris, Gallimard, 1989. Sobre todo 69 y passim.

pone en evidencia el interés de esta visión que se encuentra ampliamente avalada por los textos leibnizianos. Pero creo que la visión de Dumont, aunque poco desarrollada, se halla más cerca de conjunto del pensamiento leibniziano. A pesar de que quepa un progreso indefinido, la preexistencia de un Dios providente implica una instancia que modera la fuerza espontánea de la mónada y determina que su acción tiene lugar dentro de un marco fijo. Pero esta es una conclusión discutible.

SIGLAS DE LAS OBRAS DE LEIBNIZ CITADAS:

- *Ak: Sämtliche Schriften und Briefe Herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, Darmstadt, 1923-1931; Berlin, 1954 y ss.
- *FC: Ouvres de Leibniz, publiées ... avec notes et introduction*, A. Foucher de Careil, Paris, 1859-1875.
- *G: Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz*, C.I. Gerhardt, 7 vols., Berlin, 1875-1890.