

Modernidad, filosofía de la historia e historia conceptual: Leibniz y Koselleck¹

Alejandro Sánchez Berrocal²

Recibido: 31 de enero de 2018 / Aceptado: 9 de septiembre de 2019

Resumen. Este artículo emplea algunas de las nociones fundamentales de la historia conceptual (*Begriffsgeschichte*) de Reinhart Koselleck para valorar la aportación de G.W. Leibniz a la semántica de la Ilustración. En concreto, se analizan el diagnóstico que el filósofo de Leipzig hace de su época, su filosofía de la historia y su teoría y praxis de la historia.

Palabras clave: historia conceptual; filosofía de la historia; semántica histórica; Ilustración.

[en] Modernity, philosophy of history and conceptual history: Leibniz and Koselleck

Abstract. In this article some of the fundamental notions of conceptual history (*Begriffsgeschichte*) by Reinhart Koselleck are used to assess the contribution of G.W. Leibniz to the semantics of the Enlightenment. Specifically, the article analyses the evaluation that Leipzig, the philosopher, makes of the era he lived in, and his philosophy, theory and praxis of history.

Keywords: conceptual history; philosophy of history; historical semantics; Enlightenment.

Sumario: 1. Introducción; 2. El encaje de la filosofía de la historia de Leibniz dentro del marco teórico de la historia conceptual; 2.1. El *Sattelzeit*, núcleo de la historia conceptual; 2.2. 1750-1850. Koselleck a propósito de la consolidación de la filosofía de la historia; 2.3. Leibniz, la reflexión histórico-filosófica y los orígenes de la Modernidad; 3. Los tiempos de la Modernidad; 3.1. Aceleración, *prognosis* y secularización: la temporalización de la historia; 3.2. Optimismo y progreso en la filosofía de la historia leibniziana; 3.3. Transformar la realidad, hacer historia. Praxis histórica en la filosofía de Leibniz; 4. Teoría y praxis de la historia; 4.1. El oficio de historiador: métodos, contenidos y objetivos de la historiografía leibniziana; 4.2. Singularidad y contingencia. El estatuto de la ciencia histórica en Leibniz; 5. Conclusión; 6. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Sánchez Berrocal, A. (2020): “Modernidad, filosofía de la historia e historia conceptual: Leibniz y Koselleck”, en *Revista de Filosofía* 45 (2), 337-355.

¹ Esta investigación es posible gracias a un contrato FPU (17/03632) del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte y se enmarca en las actividades del Proyecto PAIDESOC (FFI2017-82535-P) «El desván de la razón: Cultivo de las pasiones, identidades éticas y sociedades digitales», cuya investigadora principal es Concha Roldán Panadero (IFS-CSIC)

² Instituto de Filosofía del CSIC
alejandro.sanchez@cchs.csic.es

1. Introducción

De todas las aproximaciones contemporáneas a la génesis y estructura de la Modernidad, sin duda la historia conceptual (*Begriffsgeschichte*) de Reinhart Koselleck (1923-2006) constituye uno de los momentos esenciales de la reflexión histórico-filosófica sobre la permanencia, cambio y novedad de todo un conjunto de nociones (democracia, individuo, soberanía, etcétera) que sufrió una especial resignificación desde lo que podríamos denominar la “primera Ilustración”, una estructura histórica que –desde el Renacimiento hasta lo que llamamos propiamente Ilustración– incluye a una constelación de filósofos (Maquiavelo, Guicciardini, Bruno, Bodino, Hobbes, Spinoza...) encargada de “preparar” la consolidación de un “mundo de experiencia” del que aún somos deudores hoy día³.

El objetivo general de este artículo consiste en el empleo de las categorías de Reinhart Koselleck (*Sattelzeit*, *aceleración*, *espacio de experiencia*, *horizonte de expectativas*, entre otras) como herramientas útiles para un acercamiento a la estructura histórica de la Modernidad y el estudio de ciertos problemas de historia de la filosofía. En concreto, buscamos exponer y comentar los rasgos fundamentales de la historia conceptual para utilizarla como marco teórico desde el cual abordar la cuestión de la filosofía de la historia en G.W. Leibniz (1646-1716). Para ello, quisiéramos dar cuenta de la idea de *Sattelzeit* como núcleo de la teoría histórica de Koselleck y así llevar a cabo una analítica de sus consideraciones sobre el surgimiento de la filosofía de la historia. De un modo más profundo, en este contexto de las reflexiones koselleckianas sugerimos poner en valor el protagonismo leibniziano en la formación del campo semántico propio de la Ilustración.

Al modo de “caso aplicado”, proponemos el empleo de las categorías de Koselleck para aproximarnos al pensamiento de Leibniz con la intención de cumplir los siguientes objetivos concretos: a) uso del concepto de *aceleración* para enriquecer la investigación acerca del origen y temporalización de la filosofía de la historia en la Modernidad, centrándonos especialmente en el proceso de secularización de las expectativas cristianas en tiempo del progreso; b) exposición del modo en que la conciencia histórica de Leibniz expresa una autocomprensión del *Sattelzeit*,

³ Como se habrá notado, hemos optado por una periodización que no es exactamente fiel a la puesta en circulación por Koselleck. En realidad, la prioridad del lapso temporal *Sattelzeit* sufrió algunas revisiones a manos del fundador de la historia conceptual, hasta el punto de admitir la conveniencia de llevar a la práctica una noción de *Sattelzeit* más flexible según la localización geográfica estudiada: “Ahora bien, si lo que buscamos es el reflejo en las expresiones lingüísticas del cambio en las experiencias históricas, tenemos también un *Sattelzeit* en Francia: como observó Paul Hazard, hacia finales del siglo XVII, tras el final del reinado de Luis XIV, vino el gran impulso innovador que representó el lenguaje de la Ilustración. Por tanto, ese cambio radical de lenguaje empieza en Francia a principios del siglo XVIII, antes que en Alemania. Y la *Sattelzeit* de los italianos podría arrancar desde las grandes innovaciones conceptuales de la época de Maquiavelo”, citado en Pérez Tudela (2009). Se ha escrito sobre esta influencia de los diferentes proyectos nacionales en las fronteras cronológicas del *Sattelzeit*. Cf. der Boer (2013). Otro camino alejado de la estricta ortodoxia koselleckiana ha tomado la “Escuela de Padua” o *Gruppo di ricerca sui concetti politici moderni*, dirigido por Giuseppe Duso, quien ha identificado el tiempo de la irrupción de un nuevo lenguaje social y político con el del surgimiento de las doctrinas iusnaturalistas. Cf. Duso (2006). El *Sattelzeit* puede conservarse como un concepto útil sin que ello implique su consideración como “noción ontológica” o “lenguaje nacional”. Para ello –y a pesar de todas las transformaciones temporales y geográficas que pueda sufrir– hay un criterio que permite un compromiso, aunque sea metodológico, con esta estructura conceptual: la radical transformación de las categorías de experiencia y expectativa durante este periodo. Cf. Oncina Coves (1998). En fin, para una cartografía general de la cuestión véase Martín Gómez (2011).

según las ideas de progreso y optimismo; c) valoración en el filósofo alemán de la *praxis* humana en la transformación de la realidad social, de acuerdo con una nueva concepción pragmática y directora de la historia propia de la Ilustración; d) examen del vínculo entre *teoría* y *praxis* en la labor de Leibniz como historiador y en su consideración del estatuto gnoseológico de la ciencia histórica.

2. El encaje de la filosofía de la historia de Leibniz dentro del marco teórico de la historia conceptual

2.1. El *Sattelzeit*, núcleo de la historia conceptual

Es bien sabido que uno de los mayores intereses de Reinhart Koselleck como teórico de la historia consiste en la periodización de estructuras históricas a largo plazo. En el prólogo a la tercera edición de *Crítica y Crisis. Una patogénesis del mundo burgués*, inicialmente su tesis doctoral en la universidad de Heidelberg, ya lo explicaba del siguiente modo:

El trabajo se mueve en un determinado nivel de abstracción; intenta poner de relieve *procesos de larga duración* [...] Una vez que se ha logrado mostrar *estructuras de una época histórica* en su comprensión antropológica, comprensión que es deducible de los casos singulares y concretos, los resultados pueden, evidentemente, constituir hallazgos ejemplares, hallazgos que también son aplicables a nuestro presente⁴.

En el caso anteriormente citado Koselleck se ocupa de la estructura histórica o período que va desde las guerras de religión hasta la Revolución Francesa. Ahora bien, es su concepto de *Sattelzeit* (1750-1850) el que ha logrado mayor popularidad y, también, un gran número de estudios, comentarios e incluso enmiendas. El *Sattelzeit* ocupa el lugar en la reflexión histórica de Koselleck de supuesto fundamental que guía su labor de esclarecer la autoconciencia y comprensión lingüística del mundo moderno. Para el teórico de la historia alemán, la especificidad del *Sattelzeit* es irreductible a cualquier otra época histórica y supone “una relación cambiante con la naturaleza y la historia, con el mundo y con el tiempo, en pocas palabras; el comienzo de la Modernidad”⁵.

Con esta idea Koselleck pretende mostrar la interrelación y mutua influencia entre dos esferas del acontecer histórico: las profundas transformaciones políticas y sociales que tuvieron lugar entre 1750 y 1850 y el nuevo mundo intelectual que las acompañó. Esta interacción supone que tanto las nuevas experiencias históricas obligan a modificar, resignificar y desechar determinados aparatos conceptuales heredados de la tradición, como también el nuevo ámbito semántico e intelectual

⁴ Koselleck (2007), p. 20. La cursiva es propia.

⁵ Fernández Torres (2009), p. 95. La incesante transformación conceptual que implicó la Modernidad ya fue sugerida, en un fragmento que anticipa y resume en buena parte la labor de la historia conceptual, por Carl Schmitt: “Si a lo largo de los últimos cuatro siglos ha estado desplazándose sin cesar el centro de gravedad de la vida espiritual, con él han tenido que ir modificándose también incesantemente la totalidad de los conceptos y de las palabras, y es necesario tomar conciencia de la polivalencia de cada palabra y cada concepto” (Schmitt 1991, p. 112), citado en Rivera (2011), p. 102.

debe arrojar luces e incluso guiar la *diagnosis* y *prognosis* de los tiempos pasados, presentes y futuros. De este modo lo resume Antonio Gómez Ramos cuando dice: “La historia no puede prescindir de una delimitación conceptual de la época [...] Debe analizar cómo la entrada en acción de los conceptos, su uso, provoca unas transformaciones estructurales que afectan tanto a la sociedad como al concepto mismo”⁶. En este juego de mutuas transferencias, desplazamientos y anticipaciones, historia social y semántica histórica constituyen las dos caras de un mismo método de estudio: la historia conceptual.

De esta manera, lo que caracteriza genuinamente a este “tiempo nuevo” (*Neuzeit*) que se abre durante el *Sattelzeit* es el surgimiento de palabras, conceptos y significados originales como consecuencia de una experiencia y autocomprensión de la situación histórica absolutamente novedosas, cifradas en la acelerada desconexión entre pasado y futuro o –dicho con Koselleck– entre el “espacio de experiencia” (*Erfahrungsraum*) y el “horizonte de expectativas” (*Erwartungshorizont*). Los cambios en la percepción del tiempo, la aceleración de la experiencia y las transformaciones socio-políticas posibilitaron el origen de la Modernidad, cuya génesis y estructura queda definida por una criteriológica que pretende explicar los nuevos rasgos semánticos que adquieren los conceptos durante el *Sattelzeit*: 1. Democratización (*Demokratisierung*); 2. Temporalización (*Verzeitlichung*); 3. Ideologización (*Ideologisierbarkeit*); 4. Politización (*Politisierung*)⁷.

2.2. 1750-1850. Koselleck a propósito de la consolidación de la filosofía de la historia

Si en un primer momento nos ocupamos de exponer y comentar en qué consiste el núcleo fundamental del marco teórico sobre el que trabaja Koselleck, ahora queremos centrarnos en un aspecto concreto del mismo antes de pasar al caso específico de Leibniz: la filosofía de la historia⁸. Las explicaciones koselleckianas al respecto del surgimiento de la historia pensada al modo filosófico se remontan al período de las guerras de religión y tienen como trasfondo el surgimiento del Estado absolutista. La idea es la siguiente: “a través del orden político que creó el Estado al pacificar el espacio devastado por las guerras civiles religiosas, creó también los presupuestos para el desenvolvimiento del mundo moral”⁹. Si bien es cierto que el Estado consiguió, entonces, eliminar o neutralizar eficazmente un gran número de instituciones de carácter autónomo (estamento feudal, clero, etcétera...) y separar la política de la moral, también lo es que con ello estaba sentando las bases de una crisis política sin precedentes, el espacio donde irrumpiría la filosofía de la historia burguesa.

Koselleck continúa, en un argumento de claras resonancias schmittianas, profundizando en esta idea de una filosofía de la historia que surge tras la conquista

⁶ Koselleck (2004), p. 16. Además, para considerar la relación asimétrica entre historia social e historia conceptual, véase Blanco Rivero (2012), pp. 8-10; Villacañas Berlanga (2003).

⁷ Hay una explicación clara y didáctica de estos criterios en Fernández Torres (2009), pp. 96-98.

⁸ Por razones de tema y objetivos de nuestro trabajo resulta imposible extendernos sobre esta cuestión más allá de esbozar algunas ideas sobre la filosofía de la historia en el momento del *Sattelzeit*. Como obra de referencia para obtener una visión más general y completa de los hitos, etapas y autores fundamentales de la filosofía de la historia, véanse Roldán (1997) y Roldán (2013).

⁹ Koselleck (2007), p. 29.

por parte del Estado de aquellas esferas que, anteriormente, eran ajenas a él. “En el curso del despliegue del *cogito ergo sum* de Descartes, en cuanto autogarantía del hombre exento de vínculo de carácter religioso [...] la planificación de la historia se vuelve algo tan importante como la dominación de la naturaleza”¹⁰. Estamos ante un doble proceso de desplazamiento de toda intervención religiosa: así como el hombre ha encontrado la justificación de su subjetividad en una instancia interior (su pensamiento) también la sociedad obtiene ahora una historia que niega cualquier apelación a elementos trascendentes.

Crisis política y secularización, pues, como aquello que hace posible el surgimiento de la filosofía de la historia burguesa. Una historia que, por primera vez, es capaz de obtener exclusivamente de sí misma sus presupuestos, criterios y objetivos. Desterrada la teología, ignoradas las Sagradas Escrituras, una concepción inmanente de la historia se abre paso y exige para sí su propia filosofía. “Lo que distinguía especialmente al nuevo concepto de una “historia en general”, su logro especial”, dice Koselleck, “es que ya no era preciso remontarse hasta Dios. Con ello iba de consuno el que quedara despejado un tiempo que era propio sólo de la historia”¹¹. El nacimiento de la filosofía de la historia resulta ser inevitablemente polémico: su enemigo principal es una providencia divina que asegure la conexión interna de los acontecimientos.

Ninguna circunstancia o suceso histórico son ahora explicados recurriendo a criterios divinos, como el milagro o la providencia. Es el momento de interpretar racionalmente la multiplicidad de acontecimientos y hechos que el gran escenario de la historia despliega para un espectador –el filósofo burgués– consciente de que Dios no está dirigiendo la obra. Como consecuencia del divorcio entre la religión y la historia, sucede el acercamiento de esta a la filosofía: el plan divino es desplazado en favor del uso de hipótesis filosóficas sobre el acontecer histórico y su conexión, de modo que, la historia, fundamentada y legitimada por el modo de proceder filosófico, constituye un ámbito autónomo¹².

Pero no hay transformación alguna que sea capaz de borrar todo rastro pasado, y la filosofía de la historia, superada la Ilustración por el idealismo alemán, se convirtió en el concepto de una religión secular que volvía a obligarse a usar el esquema de una teodicea para dar cuenta de los acontecimientos históricos y sus conexiones¹³.

¿Qué papel ocupa la filosofía de la historia de Leibniz dentro de este marco teórico que establece la historia conceptual? ¿Hay motivos para hablar de una aportación considerable por parte del filósofo de Leipzig a los orígenes de la Modernidad según los criterios con los que Koselleck perfila el *Sattelzeit*? ¿Hasta qué punto la reflexión leibniziana sobre la historia ocupa una especie de punto intermedio entre la filosofía especulativa de la historia y la filosofía crítica? Estas son algunas de las preguntas que guiarán las páginas siguientes.

¹⁰ Ibid., p. 30.

¹¹ Koselleck (2004), p. 35.

¹² La multiplicidad de perspectivas desde las que observar las transformaciones en el concepto de historia, así como su aplicación, se desarrolla –además de en las obras ya citadas– en Koselleck (2012), pp. 27-45.

¹³ Cf. Koselleck (2004), pp. 72-73. En este sentido, el autor fundamental es Hegel, quien escribe en sus *Lecciones de filosofía de la historia*: “Nuestra consideración es, por tanto, una Teodicea, una justificación de Dios, como la que Leibniz intentó metafísicamente, a su modo, en categorías aún abstractas e indeterminadas” (Hegel 1974, p. 56).

2.3. Leibniz, la reflexión histórico-filosófica y los orígenes de la Modernidad

Uno de los hallazgos centrales de la investigación koselleckiana sobre la Modernidad resulta ser –tal y como hemos venido indicando más arriba– que el surgimiento de este nuevo campo social, cultural y semántico que inaugura el *Sattelzeit*, con la consiguiente modificación del modo en que espacio de experiencia y horizonte de expectativas se relacionan, está íntimamente ligado a la transformación de la historia en un concepto-guía moderno¹⁴. Ya vimos que en *Crítica y Crisis* se explica cómo la razón de estado –es decir, la acumulación de fuerza por parte del moderno estado absolutista– provoca los orígenes de su contradicción fundamental, esa que enfrenta a Estado y sociedad, a política y moral; ahora, concretamente, de lo que se trata es de entender aquello que funciona a la vez como solución y trampa del problema: la filosofía de la historia¹⁵. Se inaugura así, con una fuerza e intensidad antes nunca vistas, el gran drama que llega a su momento álgido en el siglo XIX y cuyo catastrófico desenlace vive el siglo XX.

Si la reflexión histórico-filosófica se forja al calor de las guerras de religión y posterior consolidación del Estado absolutista, es un siglo después cuando cristaliza como un momento genuino de la Ilustración. Lo que pretendemos resaltar es que el papel de Leibniz es más decisivo e influyente de lo que generalmente se ha venido aceptando. El mismo Koselleck lo admite del siguiente modo:

Quando Leibniz definió dos tipos de verdades, las de razón que no admiten contradicción y las de hecho, que aun estando suficientemente fundamentadas todavía se puede pensar su contrario, estaba delimitando, con las *vérités de fait*, el ámbito que posteriormente se caracteriza como “historia”¹⁶.

La influencia de Leibniz en la consolidación y desarrollo no solo de la filosofía de la historia, sino de la ciencia histórica en general y la reflexión filosófica sobre

¹⁴ Ibid, pp. 106 y ss.

¹⁵ “El ciudadano moral se hallaba siempre cobijado, de modo expreso o no, en una Filosofía de la historia, que es, incluso por su mismo nombre, un producto del siglo XVIII y que recogió ampliamente la herencia de la Teología. La escatología cristiana –en su transformación como progreso secularizado–, elementos gnóstico-maniqueos reaparecidos en el dualismo de moral y política, antiguas doctrinas cíclicas y, por último, la novísima legalidad científico-natural trasplantada a la historia, todo ello, en fin, contribuyó a formar la conciencia filosófica-histórica del siglo XVIII”, Koselleck (2007, p. 118). Hay otras páginas todavía más sugerentes sobre la estrecha relación entre la génesis del Estado absoluto y la puesta en marcha de una historia no sagrada, sino nacional –“porque ya no se necesitan visiones particulares de pueblos elegidos, sino nacionales”– en su obra más metodológica: Koselleck (1993), pp. 29-36.

¹⁶ Ibid, p. 169. El subrayado es propio. Incluso Davillé, quien no le concede grandes elogios al Leibniz filósofo de la historia (no así al historiador), sostiene que el pensador alemán ejerce una concepción general de la historia con *esprit philosophique*. Cf. Davillé (1909), p. 337. Con un mayor entusiasmo, Flint destaca que Leibniz prestó sus “considerables servicios” y “ejerció una gran influencia” en la filosofía de la historia, de modo que “todo el espíritu de su filosofía fue histórico”, recalando que se trata de “la primera filosofía que fue profundamente histórica”. Cf. Flint (1894), pp. 344-345. Incluso se ha visto en Leibniz un precursor del historicismo. Cf. Meinecke (1943), pp. 32-47. La postura de Dilthey pone de relieve como aspecto decisivo de Leibniz “la comprensión y conciliación de los grandes movimientos históricos”, relacionándolo con la mentalidad alemana que consiste en “el conocimiento de las creaciones espirituales de la humanidad en su conexión interna”, citado en Valentié (1949), p. 2068. Siguiendo estas intuiciones de Dilthey a propósito de Leibniz como “catalizador” de los procesos históricos de su tiempo y el nexo de estos con su filosofía, Ortega y Gasset afirma: “Leibniz es un integrador porque toda la historia de Europa, llegada a la culminación de su proceso, proponía y hacía posible ese magnífico proyecto” (1965, p. 327).

la historia en particular, constituye un momento fundamental de la nueva semántica histórica que inaugura la Ilustración¹⁷. Tantas son las maneras de acercarse al Leibniz pensador de la historia como aproximaciones realizó el mismo filósofo de Leipzig: desde el uso de métodos filológicos y otras ciencias auxiliares como la aproximación entre filosofía e historia, pasando por su labor como historiador o la trasposición de supuestos metafísicos a conceptos históricos. Si la propia teoría y actividad de Leibniz sobre la historia fue poliédrica, por nuestra parte adoptaremos, también, diversas perspectivas que permitan atrapar algunos de sus momentos fundamentales.

3. Los tiempos de la Modernidad

3.1. Aceleración, *prognosis* y secularización: la temporalización de la historia

Aceleración y progreso son dos conceptos que ocupan un lugar preeminente en el estudio del Tiempo Nuevo (*Neuzeit*) o Modernidad. Ellas son las ideas articuladoras de las transformaciones políticas, sociales y semánticas a lo largo del *Sattelzeit*. La importancia es tal que Koselleck llega a identificar tiempo nuevo y progreso¹⁸. Pero –y en ello siempre ha insistido la historia conceptual– son pocas las nociones que surgen *ex nihilo*, sin conservar, abandonar o transformar la carga semántica que heredan de la tradición, y la idea de progreso no es una de ellas. ¿Cuál es, por tanto, el origen de esta temporalización que caracteriza a la estructura histórica Modernidad?

Para hallar una respuesta a esa pregunta Koselleck se remonta a la herencia del cristianismo y cifra en las expectativas de salvación la definición histórica de la aceleración y el progreso. “El acortamiento del tiempo, ya sea producido por Cristo o el Anticristo, constituye un presagio del fin del mundo”¹⁹. Acortamiento que precede al fin del mundo y da cuenta de una modificación: los cambios en el horizonte de progreso, a través de los cuales se llega a la conciencia de que el tiempo de la naturaleza permanece siempre igual a sí mismo y, sin embargo, la política, la cultura y la ciencia son capaces de acelerar el tiempo de la humanidad, la cronología histórica²⁰.

El Koselleck más schmittiano llega a una conclusión según la cual las problemáticas y esperanzas cristianas han quedado secularizadas o mundanizadas: los términos teológicos son traspasados a la inmanencia histórica. Las expectativas cristianas (meta, salvación, redención) resultan despojadas del más allá trascendente y vienen a situarse en la historia misma, que tiene la obligación moral y ética de realizar las promesas cristianas en este mundo. La esperanza cristiana de salvación adquiere en la Modernidad otra forma, contenido y ejecutor: “Desde entonces la

¹⁷ A este objetivo de revalorizar el papel que Leibniz desempeña en el surgimiento de la semántica histórica de la Ilustración y, en concreto, su filosofía de la historia, apuntan los trabajos Roldán (2009) y Roldán (2016).

¹⁸ Véase Villacañas Berlanga (2009), p. 103. Así, leemos en la nota 19 la siguiente cita de Koselleck: “el nuevo tiempo fue idéntico con el progreso”. Y añade Villacañas: “sería la primera determinación del tiempo secularizado, al margen de la teología o del mito. Se trataría de una reflexión genuina sobre el tiempo histórico. Supone como tal el tiempo de la planificación y de la reflexión”.

¹⁹ Koselleck (2003), p. 38.

²⁰ “Gracias al progreso, el horizonte de expectativa ganó una cualidad históricamente nueva, rebotante de utopismo y catalizadora de una aceleración desbocada”, leemos en Oncina Covas (2003), p. 230.

salvación [...] es buscada en el desarrollo y ejecución de la historia misma” y “ya no es Dios el señor de la acción, sino que lo es el hombre que provoca el progreso”²¹. El dominio de la naturaleza y la autoorganización de la sociedad política son ahora las metas que la humanidad impone a la historia, debidamente impulsada por la idea de progreso.

Confusión, inseguridad e incluso un cierto malestar acompañan a la aceleración de los tiempos modernos, caracterizados por el acortamiento de los espacios de experiencia y la cancelación de su continuidad con otros momentos pasados, “hasta tal punto”, afirma Koselleck, “que incluso lo presente se escapa a la complejidad de lo desconocido en la incapacidad de hacer experiencia de él”²². Pero antes de los convulsos tiempos de la “modernidad velociferina” hubo la calma: la del (entonces) inofensivo optimismo y creencia en el progreso de la humanidad. Exploraremos a continuación de qué modo este tema se da en Leibniz como uno de las figuras fundamentales en la consolidación de las filosofías de la historia ilustradas.

3.2. Optimismo y progreso en la filosofía de la historia leibniziana

Diderot dijo que Leibniz es el padre del optimismo²³. Y no le faltaba razón. En su filosofía, la idea de perfección está estrechamente ligada a la creencia entusiasta en el progreso: “creo que el hacer a los hombres más perfectos equivale a progresar al bien general”²⁴. Como es sabido, el filósofo de Leipzig afirma que vivimos en el mejor de los mundos posibles: Dios es el ser absolutamente perfecto, y una de las consecuencias de ello es que obra con la mayor sabiduría posible, tanto moral como metafísicamente hablando, de modo que Él no podría haber obrado mejor de lo que lo ha hecho, ya que sería contradecir su misma esencia. Consecuente con su absoluta perfección, Dios “obra siempre de la manera más perfecta y la más deseable que sea posible”²⁵. La tesis, por tanto, es la siguiente: como Dios, en su máxima bondad y sabiduría, no ha hecho nada que merezca ser corregido, debemos admitir que ha elegido el mejor de los mundos posibles.

Ahora bien, no todos pueden comprender la admirable economía de Dios, quien ha visto todos los mundos posibles y ha elegido el mejor, aquel que contiene mayor número de bienes y encierra el menor de los males, porque el intelecto finito humano no es capaz de abarcar la totalidad de motivos que lo demuestran. “[Esta opinión] solamente se funda en el excesivo poco conocimiento que tenemos de la armonía general del universo y de las ocultas razones de la conducta de Dios”, dice Leibniz, pero ello no legitima a dar el siguiente salto al vacío: colegir que Dios hubiera podido hacer mejor un sinfín de cosas. El plan divino, guiado por la “ley de lo mejor” que resulta de la suma de la simplicidad y la fecundidad, viene a ser el más estable; el problema, por tanto, consiste en una deficiencia en el conocimiento humano que

²¹ Koselleck (2003), p. 54.

²² La cita la recoge Orozco Pérez (2015), p. 113.

²³ Cf. Bury (1920), pp. 76-77. Además: “Las teorías de Leibniz, extendidas a finales del siglo XVII y a comienzos del XVIII, sirvieron de apoyo a la doctrina del Progreso”, nos dice Delvaille (1910), p. 226. Señalamos, también, la idea de Koselleck (2012), pp. 103-104, acerca del progreso en Leibniz según la cual “puede afirmarse que [Leibniz] se anticipó a las posiciones adoptadas en el siglo XVIII para interpretar el mundo histórico recién descubierto”.

²⁴ Leibniz (1984): “Carta de Leibniz al duque Juan Federico, 29 de marzo de 1679”.

²⁵ Cf. Leibniz (2010), pp. 162-165.

impide la correcta comprensión del orden general²⁶. La imperfecta comprensión del plan divino por parte de sus criaturas no afecta, sin embargo, a su potestad absoluta como monarca universal del más perfecto de los estados: el universo. Como leemos en el *Discurso de Metafísica*, “no hay que considerar sólo a Dios como principio y causa de todas las sustancias y de todos los seres, sino también como jefe de todas las personas y como monarca absoluto de la más perfecta ciudad o república”²⁷. Leibniz es prolijo en metáforas de este tipo: también nos habla de esa “novela que constituye la historia universal del género humano”²⁸, de cuyo argumento Dios sería el artífice y los sujetos personajes que actúan como Él ha previsto²⁹.

Delineado el panorama general sobre el que se asienta la reflexión leibniziana, de lo que se trata ahora es de investigar qué tipo de nexo guardan estos presupuestos con la doctrina del progreso, la cuestión de la *aceleración* en Leibniz y su profunda conciencia histórica de estar viviendo un tiempo nuevo. Hemos visto más arriba cómo uno de los rasgos característicos de la conciencia moderna es la creencia en un tiempo histórico acelerado por la idea de progreso. Leibniz sostuvo de manera entusiasta esta idea durante toda su obra. Profundamente sintomático a este respecto es el modo en que concluye sus *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*:

Y cuando me pongo a considerar *cuánto han progresado los hombres* en sus conocimientos *desde hace uno o dos siglos*, y hasta qué punto les resultaría sencillo llegar incomparablemente más lejos, para así *poder llegar a ser más felices*, no desespero en absoluto de que llegue a plantearse una rectificación considerable, en *una época que resulte más tranquila*, bajo la égida de algún gran príncipe que Dios podría suscitar para *el bien del género humano*³⁰.

En el fragmento citado se encuentran buena parte de los rasgos principales en que se manifiesta el optimismo leibniziano: conciencia de una aceleración histórica “desde hace uno o dos siglos” que espera desembocar en una “época más tranquila” así como la creencia en una perfección tal que la humanidad sea capaz de llegar “incomparablemente más lejos para ser más felices”. Aceleración y progreso, perfección y bien colectivo, se conjugan en una filosofía de la historia consciente del tiempo nuevo en que se desarrolla. Nada más próximo a los rasgos en los que Koselleck condensa la experiencia del tiempo en la Modernidad: acortamiento del tiempo, agitación del espacio de experiencia e intención de realizar el bien moral en

²⁶ Si leemos el siguiente fragmento en clave de filosofía de la historia, Dios incluso habría elegido deliberadamente que el conocimiento humano fuera en este sentido imperfecto: “Con el fin de que no tengamos motivos para gloriamos, es necesario que ignoremos las razones de la elección de Dios: en realidad son demasiado variadas como para que estén bajo nuestro conocimiento” (Leibniz 2012, p. 160).

²⁷ Leibniz (2010), p. 201. La misma idea de una monarquía o ciudad perfectamente gobernada por Dios puede verse en Leibniz (1984), p. 377. Para una comprensión integral del pensamiento político de Leibniz remitimos a los excelentes trabajos de Luca Basso (2005; 2011; 2015).

²⁸ Citado en Binoche (2008), p. 145.

²⁹ Cf. Leibniz (2010), p. 174. Es importante recordar que el hecho de que Dios haya previsto el papel que cada personaje desempeña en la gran novela de la historia humana no perjudica a la libertad de sus actos: “Dios, cuando concurre a nuestras acciones, ordinariamente no hace más que seguir las leyes que Él ha establecido, es decir, conserva y produce continuamente nuestro ser, de modo que los pensamientos nos llegan espontánea o libremente en el orden en que los tiene la noción de nuestra sustancia individual, en la cual se los podría prever desde toda la eternidad” (Leibniz 2010, p. 194).

³⁰ Leibniz (1983), p. 645. La cursiva es propia.

este mundo. “Estamos en vísperas de una revolución general”³¹, vaticina Leibniz en 1703.

Mientras esa revolución general estaba por llegar, una transformación más duradera venía forjándose implicando tanto a las transformaciones sociales y políticas como al campo semántico que les corresponde: se hacía ya imperativo aquello de –según la fórmula de Feuerbach– traer el “más allá” de los cielos al “más acá” de la tierra. Desde una perspectiva general hemos hablado de esto unas páginas más arriba, cuando hicimos mención de la transferencia de las expectativas de salvación cristianas al ámbito inmanente de la historia. Sin dejar de tener presente esta tesis koselleckiana, queremos mostrar que en algunas ocasiones Leibniz hizo referencias a esta cuestión de un modo explícito.

Es en este momento de la historia en el que “las promesas de la Ciudad de Dios se han de realizar en el tiempo mismo, y no en el más allá”³², cuando Leibniz está en posición de afirmar cosas como la siguiente a raíz de los fundadores de sociedades científicas: “nada es más útil para ésta [la salud] que la íntima satisfacción, la libertad, el recreo del espíritu y, por decirlo en una sola frase, *el cielo en la tierra*”³³. Es ahora cuando el tiempo está lo suficientemente maduro para anticipar la bienaventuranza, atrás quedó la etapa histórica en que el horizonte de expectativas se aparecía lejano e inalcanzable. Del mismo modo, cuando se plantea la posibilidad de una lengua universal, Leibniz ve como uno de sus principales beneficios “el medio de obtener de ella todas las experiencias posibles ya conocidas”³⁴. Se trata de acumular el mayor número de conocimientos posibles de modo que el espacio de experiencia se enriquezca y así se acelere el progreso a nuevos descubrimientos. Continuemos dejando hablar a Leibniz:

La luz de la historia avanza, de forma que nos puede parecer que hemos vivido siempre [...] Hay *esperanza de mejora*, sobre todo en un siglo como éste, en el que una especie de *hambre insaciable* conduce a todos los grandes talentos a buscar el alimento auténtico de la verdad³⁵.

En la marejada de una época que se transforma, todos los individuos participan en la medida de sus posibilidades en contribuir al mayor bien del género humano, convencidos de un progreso infinito que anuncia aún mayores beneficios. Leibniz, genio universal, fue uno de ellos: “porque yo no soy de esos hombres apasionados por su país, sino que trabajo por el bienestar del género humano entero y considero el cielo como la patria y a los hombres de bien como mis compatriotas”³⁶.

Como se puede empezar a intuir, Leibniz no solo se mueve en una posición a medio camino entre la historia revelada y la teodicea, sino que ante todo abre espacios para la inmanencia, la praxis y la actividad transformadora del género humano. Terminaremos esta sección mostrando el papel activo que la humanidad y los individuos desempeñan en la carrera infinita hacia el progreso.

³¹ Leibniz (1984), p. 322.

³² Villacañas Berlanga (2009), p. 101. Sobre el uso de la idea de Ciudad de Dios en Leibniz, véase Leibniz (1981), pp. 148-157.

³³ Leibniz (1979), p. 188.

³⁴ Leibniz (1984), p. 221.

³⁵ Leibniz (1984), pp. 122-123. La cursiva es propia.

³⁶ Citado en Belaval (1969), p. 50.

3.3. Transformar la realidad, hacer historia. Praxis histórica en la filosofía de Leibniz

Al comentar los conceptos de saber, felicidad y progreso en la filosofía leibniziana, Jaime de Salas afirma: “el hombre estaba encaminado, por su propia naturaleza, a llevar a cabo la transformación de la realidad”³⁷. Y es que Leibniz otorga un papel claramente activo a las capacidades transformadoras de la humanidad en el avance científico, la perfección moral y la mejora política de las sociedades. Fue él quien incansablemente y a lo largo de toda su vida intervino en los grandes proyectos de su tiempo, desde la promoción de sociedades científicas hasta la propuesta de una expedición a Egipto que habría consolidado el poderío francés a nivel mundial, pasando por su intento de reunificación de las iglesias. Frente a lo que una lectura más simplista y reduccionista de Leibniz podría hacer pensar (aquella que solo es posible si confunde la previsión y concurrencia de Dios con un determinismo absoluto, que el propio filósofo ya critica al hablar de “la razón perezosa”), su teoría de la libertad es, ante todo, una teoría de la acción³⁸.

En Leibniz vemos, por tanto, prefigurado, aquello que Koselleck comenta a propósito de las filosofías idealistas de la historia, donde el pronóstico pragmático del futuro hace de la historia un concepto de “acción”³⁹. La conciencia pragmática de la historia, la concepción práctica del saber y el papel activo de la humanidad en el progreso social configuran las ideas fundamentales gracias a las cuales el famoso lema leibniziano *theoria cum praxi* adquiere su sentido en clave de filosofía de la historia. La secuencia conocimiento-transformación-progreso es el esquema que sigue cualquier desarrollo histórico para Leibniz, y en ella deben intervenir el mayor número de individuos posible, ya que ellos “conseguirán más que lo que ha podido conseguir toda la humanidad con el trabajo disperso y desorganizado de muchos siglos” y, pronostica, “por lo que fácilmente se puede colegir qué fruto nos aguarda a todos”⁴⁰. Más de un siglo antes de que Hegel hablase de Napoleón como “el Espíritu a caballo”, Leibniz ya era consciente de la capacidad de una persona para condensar los hechos históricos y ser capaz de dar un salto de gran importancia, en suma, de potenciar la aceleración de los tiempos, cuando cifra el destino de un siglo en Luis XIV, “una persona que parece tener en sus manos la felicidad y la desgracia de los hombres”, y concluye Leibniz:

Puede decirse que este monarca (pues es fácil juzgar de quién estoy hablando) determina por sí solo el destino de su siglo, y que la felicidad pública podría provenir de algunos felices momentos, cuando plazca a Dios darle la serenidad oportuna⁴¹.

³⁷ Leibniz (1984), p. 26.

³⁸ Hemos tomado literalmente esta expresión de Concha Roldán, quien señala cómo es la contingencia el principio metafísico y moral que posibilita la libertad de los sujetos en tanto que asegura la imposibilidad de predicción de sus acciones (no así para Dios), al comentar el siguiente pasaje de Leibniz: “Porque los seres libres o inteligentes no están atados a leyes subalternas determinadas del universo, sino que actúan por la sola espontaneidad de su propia potencia y, a raíz de la intuición de alguna causa final, interrumpen la conexión y el curso de las causas eficientes sobre la voluntad. Y esto es tan cierto que ninguna criatura es “kardiognóstés” (el que conoce los corazones), capaz de predecir con certeza qué ha de elegir alguna mente conforme a las leyes de la naturaleza, al modo como en otros casos puede ser predicho qué ha de efectuar un cuerpo dado si el curso de la naturaleza no se interrumpe”, citado y comentado en Roldán (2009), p. 414.

³⁹ Cf. Koselleck (2004), p. 72.

⁴⁰ Leibniz (1984), p. 355.

⁴¹ Leibniz (1984), p. 512.

Lo cierto es que la reflexión histórica leibniziana es perfectamente consciente del tiempo y orden de las cosas, así como de la irrepetible exclusividad de unas circunstancias que posibilitan o cierran determinadas oportunidades políticas, sociales y científicas. Y de ello se sigue el tono serio y apremiante con el que Leibniz ha urgido a algunos de sus más importantes interlocutores, como fue el caso de la señora de Brinon, a la que habla en estos términos en una carta escrita cuatro años más tarde que la citada más arriba:

Pues es necesario tener en cuenta la brevedad de la vida humana y la naturaleza fugaz y cambiante de las situaciones que, cuando de verdad se tienen buenas intenciones, uno se esfuerza por aprovechar. Todas las circunstancias del momento actual, que favorecen la aceptación de nuestros proyectos, no se darán siempre: dudo, señora, que existirá jamás cerca de los grandes un obispo del peso de Meaux⁴².

Contra la razón perezosa, ningún esfuerzo en la historia cae en saco roto. Todo impulso por colaborar en la aceleración de los tiempos modernos y contribuir al progreso es poco para un Leibniz en el que diagnóstico y pronóstico de las circunstancias políticas y sociales se dan en el marco de una concepción pragmática, activa y transformadora de la historia. Para el filósofo de Leipzig, la historia es el escenario universal donde el género humano puede alcanzar mayores bienes, sin duda, guiado de la mano de un Dios al que debe honrar, pero es que imitar y amar a Dios no es otra cosa que una de las fórmulas a través de las cuales Leibniz se refiere al progreso: “el auténtico fruto y la verdadera característica del amor de Dios es el amor al prójimo o un afán auténtico por la consecución del bien común”⁴³.

4. Teoría y praxis de la historia

4.1. El oficio de historiar: métodos, contenidos y objetivos de la historiografía leibniziana

Durante un largo período de su vida, el filósofo de Leipzig se ocupó de practicar la ciencia histórica como resultado de un encargo de la Casa de Brunswick, necesitada de su genealogía. De esta incansable actividad tienen lugar una serie de viajes, investigaciones y conclusiones que nos permiten reconstruir el pensamiento leibniziano a propósito del oficio de historiador, sus métodos, contenidos y objetivos fundamentales.

Para Leibniz, el contenido de la historia y el comienzo de su práctica está formado por *monumentos*⁴⁴. El filósofo nunca se ocupó de elaborar una definición

⁴² Leibniz (1979), p. 260.

⁴³ Leibniz (1984), p. 431.

⁴⁴ Cf. Leibniz (2013), p. 355. Fue precisamente el destinatario de la carta citada, Lorenzo Alessandro Zacagni (1652-1712), quien le permitió a Leibniz el acceso a la Biblioteca Vaticana y su Archivo, en una labor donde podemos ver en funcionamiento tanto la preocupación de Leibniz por viajar, acudir a las fuentes y manuscritos como, y esto es interesante señalarlo, su experiencia como bibliotecario puesta al servicio de la práctica historiográfica. Véase Robinet (1990), p. 244. Una comprensión más general de la tarea de Leibniz como historiador la encontramos en Heinekamp (1982) y Celada Ballanti (2004).

estricta de tal palabra y más bien fue usada de un modo general para designar diversos tipos de reliquias, manuscritos, testimonios orales e incluso monumentos mismos que los tiempos pasados han legado. La totalidad de estos materiales cuyo estudio y manejo serían propiedad de la historia nos ofrece, a primera vista, un rasgo característico de este modo de entender la ciencia histórica: historia social e historia natural son igualmente útiles para entender la genealogía, desarrollo y ruina de los pueblos históricos. Ya sea un edicto real o un resto geológico, un libro de cuentas o los orígenes de unos peces, todo se interrelaciona y es utilizado para enriquecer el campo histórico, porque, por ejemplo, allí donde los conocimientos sobre la agricultura de una región son insuficientes, la biología puede ayudar a entender ciertas características de aquella⁴⁵.

Las ciencias auxiliares que forman parte de la historiografía comprenden una larga lista donde podemos incluir a la geología, la lingüística, la biblioteconomía, la geografía, la historia natural, las teorías sobre migraciones de poblaciones, entre tantas otras. No es este lugar para hacer una división y clasificación pormenorizadas de estas disciplinas, pero veamos el siguiente fragmento donde Leibniz se refiere al campo de estudio de la historia:

Además de la historia de la naturaleza corpórea, es importante conocer la historia humana y las artes y ciencias que de ella dependen. Comprende la historia universal de los tiempos, la geografía de los lugares, la investigación de las antigüedades y antiguos monumentos, como medallas, inscripciones, manuscritos, etc.; el conocimiento de las lenguas y lo que se llama filología, que comprende también los orígenes etimológicos; añadido por último la historia literaria, que nos enseña los progresos de nuestros conocimientos, y todo lo que debemos a los estudios de otros, además de los medios para encontrar en los autores las noticias y datos de que tenemos necesidad en nuestras propias investigaciones⁴⁶.

El trabajo para los intereses de la Casa de Brunswick por parte de Leibniz revela no solo una forma singular de desempeñar el oficio de historiador sino que, a nuestro juicio, creemos que da cuenta de un modo de hacer historia genuinamente moderno y que solo a partir del Renacimiento empieza a dar sus primeros pasos. Nos referimos al surgimiento de un nuevo espacio de experiencia (y su correspondiente horizonte de expectativas) que tiene lugar desde el siglo XVI hasta el XIX con el surgimiento, auge y consolidación de las filosofías de la historia pero, sobre todo, con una serie de transformaciones que cambian completamente el modo en que antes se concebía el mundo: la racionalidad de los tiempos modernos desplaza todo relato teológico, del mismo modo que a Leibniz no le sirve la historia sagrada para fundamentar genealogía alguna de la Casa de Brunswick; el espíritu crítico y el valor de la tradición, polos entre los que Leibniz se mueve con un original equilibrio basculando de los *antiguos* a los *modernos*, forman también parte de este proceso⁴⁷.

⁴⁵ Este uso tanto de la historia natural como de la historia social en Leibniz se aprecia con especial claridad en Leibniz (1984), pp. 280-282.

⁴⁶ Leibniz (1984), p. 379.

⁴⁷ En esta nueva cosmovisión, las tres ideas principales que colaboran en la transformación de la historiografía son la racionalidad, la humanidad y la libertad, como señala Concha Roldán: "la ciencia moderna, el desarrollo del espíritu crítico y la ruptura con la noción de autoridad, [son] elementos que favorecen que empiece a tenderse el puente entre historia y filosofía. Al ir desapareciendo la tutela teológica de los ámbitos científicos, filosóficos y políticos, la historia comenzará a ocupar un lugar de referencia privilegiado para comprender los

4.2. Singularidad y contingencia. El estatuto de la ciencia histórica en Leibniz

La cuestión de la historia en Leibniz e incluso su oficio como historiador están inseparablemente conectados con el ideal enciclopédico. Como ha señalado una autora, “para Leibniz la Historia no es otra cosa que la búsqueda y conservación de los hechos y acontecimientos particulares que pertenecen a la naturaleza o a la sociedad humana”⁴⁸. No vamos a perder de vista esta idea de la “búsqueda y conservación de los hechos y acontecimientos particulares”, pero también quisiéramos mostrar brevemente cómo la clásica distinción entre verdades de razón y verdades de hecho nos permite entrar en el núcleo del pensamiento histórico de Leibniz. Recordemos una cita de Koselleck que utilizamos en las primeras páginas de este trabajo: “cuando Leibniz definió dos tipos de verdades, *las de razón* [...] y *las de hecho* [...] estaba fundando el ámbito que posteriormente se caracterizará como “historia”⁴⁹. Lo que Koselleck quiere mostrar es que hay un espacio donde las posibilidades no están forzadas por una necesidad constrictiva, como sucede en la geometría o la metafísica. Este espacio es la historia, y encontramos en Leibniz una amplia y compleja teorización sobre sus límites. Veamos de qué trata la cuestión.

Las *verdades de razón* o universalmente necesarias son proposiciones regidas por el principio de identidad o de contradicción, pero no por el de razón suficiente. Además, se derivan de nociones simples a las que podemos remitirnos por un proceso de análisis y demostración. Todo lo contrario sucede con las *verdades de hecho* o particulares y contingentes, más cercanas a lo que, en terminología kantiana, son las “proposiciones sintéticas”, las cuales, en Leibniz, nunca aportan un conocimiento totalmente claro y distinto, sino que se componen de un cruce de posibles nociones compositibles. Entra en juego, entonces, la idea de *composibilidad*, cuya economía reside, en último término, en la óptima elección divina, capaz de elegir de entre todas las realidades hipotéticas aquellas que son más buenas. Hay aquí otra diferencia con las verdades de razón, ya que estas son metafísica o geoméricamente necesarias, mientras que las verdades contingentes son moralmente necesarias: como son las más buenas y Dios solo quiere el bien, deben hacerse realidad.

De ello se sigue que la historia no tiene ni la certeza de una ciencia demostrativa,

acontecimientos humanos. En este sentido, autores como Bacon –no en vano titula su famosa obra *Novum organum*–, Descartes o Hobbes tienen conciencia de estar iniciando una nueva época, una revolución del pensamiento científico, filosófico y político. Pero no hay que olvidar la repercusión de autores más modestos, como Spinoza, cuya crítica y hermenéutica de la Biblia en el Tratado Teológico-Político sentará las bases de la emancipación de la filosofía respecto de la teología, anteponiendo el espíritu crítico–racional a los dogmatismos y argumentos de autoridad. Además, los adelantos de la ciencia física contribuirán a desarrollar la astronomía y, con ello, a cambiar la concepción cosmológica del mundo; hay que recordar aquí las observaciones experimentales de Galileo; asimismo, el desarrollo que hace Bruno de las teorías de Copérnico, el cual no sólo consagrará el sistema heliocéntrico, sino que –al extraer las consecuencias metafísicas de la infinitud del mundo– posibilitará la existencia de múltiples mundos –además del nuestro– en movimiento, lo que afectará definitivamente a la concepción de la historia; sin olvidar que las tres leyes de Kepler constituirán la base de la cosmología newtoniana. Por otra parte, habría que señalar cómo, durante el Renacimiento, la visión histórica estuvo muy vinculada a las concepciones políticas –Maquiavelo y Guicciardini– o al desarrollo de las ideas jurídicas –Bodino, pensador en el que comienzan a gestarse también algunos elementos que pueden considerarse antecedentes de la idea de progreso desarrollada a partir de la época ilustrada y tan importante para la constitución de la filosofía de la historia. Y en otro orden de cosas, el cultivo de la historia erudita renacentista supondrá un paso importante en el desarrollo de un método que permita garantizar la veracidad de los relatos históricos, un método documental basado en la filología” (Roldán 2013, p. 351).

⁴⁸ Fernández-García (1996), p. 750.

⁴⁹ Koselleck (1993), p. 169. La cursiva es propia.

pero tampoco se reduce a mera observación, sino que es más bien una suma de experiencias y demostraciones⁵⁰. Ahora bien, ¿cuál es la red desde la que se posibilita tal composición de experiencias y demostraciones asegurando un conocimiento científico de los hechos contingentes y singulares?

La filosofía o ciencia queda imposibilitada como candidata a ocuparse de las proposiciones contingentes y singulares desde el momento en que se define por el estudio de las proposiciones verdaderas y necesarias, concernientes a las nociones generales y abstractas. Ahora bien, como apunta Quintín Racionero, “esto no significa que de estas últimas no quepa también un *complexus doctrinarum*, un sistema ordenado de conocimientos. Tal sistema no es ciertamente la ciencia, pero es la historia”⁵¹.

En palabras del propio Leibniz:

La forma o la posibilidad de los pensamientos [...] es de lo que se trata en el mundo ideal, que se distingue del mundo existente. La existencia real de los seres que no son necesarios, es una *cuestión de hecho* o *de historia*, mientras que el conocimiento de las posibilidades y necesidades, constituyen las ciencias demostrativas⁵².

Lo singular y contingente, pues, ocupa un lugar tan privilegiado en Leibniz como lo universal y necesario, ya que lo singular es irreductible al esquema de la filosofía o ciencia desde el momento en que se le considera “existencia real” y “objeto de la historia”. Y como lo singular se hurta de aparecer en las cadenas de nociones universales de toda ciencia demostrativa, ocupa el lugar en otro tipo peculiar de conexión, esa que no tiene tanto que ver con la implicación del predicado en el sujeto sino con sus antecedentes y consecuentes.

Para aclarar esta cuestión, empecemos teniendo presentes estas palabras del *De libertate*: “viendo Dios solamente, no el fin del análisis, que no existe, sino la conexión de los términos o la implicación del predicado en el sujeto...”⁵³, así como la afirmación según la cual “todas las proposiciones históricas o de hecho, que no pueden conocerse por demostración, sino por experiencia, son por sí contingentes y solo por accidente necesarias”⁵⁴. Esa necesidad “por accidente” no puede ser obtenida mediante “el análisis de la estructura interna de la proposición”, como nos recuerda Racionero, sino que “tal necesidad ha de ser concebida como exterior a su estructura *ex terminis*”⁵⁵. Si tal necesidad no concierne a un predicado susceptible de ser descompuesto analíticamente, lo que tenemos es que la necesidad se refiere a la *relación*, es decir, a la conexión entre una serie de nociones contingentes y singulares cuya verdad es dada por la consecuencia y no por el consecuente. El ejemplo de Racionero es clarificador: “que César pasó el Rubicón es necesario, si a ello sigue la guerra civil en Roma”⁵⁶.

Esta distinción, a su vez, habilita un modo de razonar al “modo filosófico” sobre la historia: no se tratará de analizar y demostrar, como hace la geometría o la

⁵⁰ No hacemos más que resumir la argumentación que realiza Davillé en su obra Davillé (1909), pp. 337-340.

⁵¹ Racionero (1989), p. 133. Nuestra deuda con este excelente artículo es inmensa.

⁵² Leibniz (1983), p. 355. La cursiva es propia.

⁵³ Racionero (1989), p. 136.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 147.

⁵⁵ *Idem.*

⁵⁶ *Ibid.*, p. 148.

metafísica, sino de encontrar las series de hechos contingentes y singulares y hallar “leyes concretas de derivación”. A esto, Leibniz lo llamó “lógica de lo real” y es aquello que, en palabras de Racionero

tiene como fin encontrar el antecedente hipotético que, al hacer posible la conexión y, con ella, el orden y la progresión de series, permita aplicar la necesidad racional a los hechos históricos contingentes, esto es, permita, en definitiva, hacer filosofía, *ciencia* de la historia⁵⁷.

La consideración por parte de Leibniz de dos tipos de verdades –las de razón y las de hecho– le permite abrir un campo nuevo para aquellas nociones singulares y contingentes que son, desde Aristóteles, el contenido por excelencia de la teoría histórica. Un espacio, insistimos, donde la libertad humana y la contingencia tienen un peso mayor que el que una lectura más simplificadora de Leibniz puede mostrar a primera vista. Y es que, recordemos, la necesidad de los hechos históricos no consiste en un fatalismo que los determine a ser tal y como son, sino en la objetividad de una trabazón verificable una vez se hallan retrospectivamente sus causas. Deducir la regularidad a través de lo singular y concreto para constituir modelos susceptibles de ser estudiados por la ciencia histórica, en realidad, no es una cosa muy distinta de aquello a lo que se refiere Koselleck en un fragmento que ya citamos al inicio de nuestro trabajo:

Una vez que se ha logrado mostrar estructuras de una época histórica en su comprensión antropológica, comprensión que es *deducible de los casos singulares y concretos*, los resultados pueden, evidentemente, constituir *hallazgos ejemplares*, hallazgos que también son aplicables a nuestro presente⁵⁸.

5. Conclusiones

Esta investigación ha mostrado cómo el umbral epocal que Koselleck situaba entre 1750 y 1850 puede ampliarse si tenemos en cuenta las aportaciones de G.W. Leibniz a la filosofía de la historia y la reflexión sobre el saber histórico. Esto ha sido posible exponiendo la posición del filósofo de Leipzig como un auténtico precursor y a la vez modelo de autor que piensa la historia “al modo filosófico”, renovando una dimensión del conocimiento que había permanecido inalterada prácticamente desde Aristóteles. El papel ambivalente de Leibniz, como punto intermedio entre la filosofía especulativa de la historia y la filosofía crítica, lo hallamos desde el momento en que descubrimos sus reflexiones atravesadas por conceptos como progreso, optimismo, bien común o género humano que, al mismo tiempo indican una deuda con su pensamiento teológico-metafísico (especialmente la Teodicea) y constituyen un factor de cambio y transformación para la consolidación de la filosofía de la historia burguesa. Adquiere así más luz la acusación de G.W.F. Hegel a Leibniz cuando habla de su filosofía de la historia como un intento metafísico repleto de categorías “abstractas e indeterminadas” (véase más arriba la nota a pie de página n°

⁵⁷ Ibid., p. 150.

⁵⁸ Koselleck (2007), p. 20. La cursiva es propia.

13). No obstante, abundan los elementos propiamente “modernos” y secularizados en su teoría de la historia, como hemos pretendido señalar al revelar la importancia de la acción transformadora de los seres humanos y la necesidad de una teoría de la libertad para el desarrollo de la historia. Así mismo, buena prueba de ello es el repaso que realizamos por los métodos, herramientas, objetivos y estatuto gnoseológico de la historiografía leibniziana: el fin último de la deducción de la regularidad y conexión a través de lo singular y concreto para construir “modelos” históricos, así como la postulación de unas “verdades de hecho” frente a las “verdades de razón”, suponían la inauguración del campo histórico tal y como se entendería durante los siglos posteriores de las reflexiones de Leibniz.

6. Referencias bibliográficas

- Basso, L. (2005): *Individuo e comunità nella filosofia politica di G.W. Leibniz*, Soveria Mannelli, Rubettino Editore.
- Basso, L. (2011). “The Republic in Leibniz: Between Philosophy and Politics”, *Studia Leibnitiana*, nº H. 1, pp. 103-121.
- Basso, L. (2015). “Giustizia e politica in Leibniz”, *Lexicon Philosophicum: International Journal for the History of Texts and Ideas*, vol. 3, pp. 227-255.
- Belaval, Y. (1969): *Leibniz, initiation à sa philosophie*, París, J. Vrin.
- Binoche, B. (2008): *Les trois sources des philosophies de l'histoire (1764-1798)*, Quebec, Presses de l'Université Laval.
- Blanco Rivero, J.J. (2012): “La historia de los conceptos políticos de Reinhart Koselleck: conceptos fundamentales, *Sattelzeit*, temporalidad e histórica”, *Politeia*, 49, 2012, pp. 1-33.
- Bury, J. B. (1920): *The idea of progress. An inquiry into its origin and growth*, Londres, MacMillan and Co.
- Celada Ballanti (2004): *Erudizione e teodicea: saggio sulla concezione della storia di G.W. Leibniz*, Nápoles, Liguori.
- Davillé, L. (1909): *Leibniz historien. Essai sur l'activité et la méthode historiques de Leibniz*, París.
- Delvaille, J. (1910): *Essai sur l'histoire de l'idée de progrès jusqu'à la fin du XVIIIe siècle*, París, F. Alcan.
- Der Boer, P. (2013): “Culturas nacionales, conceptos transnacionales. La “Begriffsgeschichte” más allá del nacionalismo de los conceptos”, en J. Fernández Sebastián, G. Capellán de Miguel (eds.), *Conceptos políticos, tiempo e historia: nuevos enfoques en historia conceptual*, Santander/Madrid, Editorial de la Universidad de Cantabria/McGraw-Hill Interamericana de España, pp. 405-422.
- Duso, G. (2006): *La rappresentanza politica: genesi e crisi del concetto*, Milán, Franco Angeli.
- Fernández-García, M.S. (1996): “La historia según Leibniz”, *XVI Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, pp. 747-755.
- Fernández-Torres, L. (2009): “Un texto fundacional de Reinhart Koselleck. Introducción al Diccionario histórico de conceptos político-sociales básicos en lengua alemana”, *Revista Anthropos: Huellas del conocimiento*, nº 223 (Ejemplar dedicado a: Reinhart Koselleck: la investigación de una historia conceptual y su sentido socio-político), Barcelona, Anthropos, págs. 92-105.

- Flint, R. (1984): *The philosophy of history in France and Germany*, Edimburgo/Londres.
- Gómez Ramos, A. (2004): “Koselleck y la *Begriffsgeschichte*. Cuando el lenguaje se corta con la historia”, introducción a R. Koselleck: *historia/Historia*, Madrid, Trotta.
- Hegel, G. W. F. (1974): *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Revista de Occidente.
- Heinekamp, A. (1982): *Leibniz als Geschichtsforscher*, Wiesbaden, Franz Steiner.
- Koselleck, R. (1993): *Futuro pasado*, Barcelona, Paidós.
- Koselleck, R. (2003): *Aceleración, prognosis y secularización*, Valencia, Pre-Textos.
- Koselleck, R. (2004): *historia/Historia*, Madrid, Trotta, 2004.
- Koselleck, R. (2007): *Crítica y Crisis*, Madrid, Trotta.
- Koselleck, R. (2012): *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, Madrid, Trotta.
- Leibniz, G.W. (1979): Salas Ortueta, J. (ed.), *Escritos políticos*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- Leibniz, G.W. (1981): *Monadología*, Oviedo, Pentalfa.
- Leibniz, G.W. (1983): *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, Madrid, Editora Nacional.
- Leibniz, G.W. (1984): Salas Ortueta, J. (ed.), *Escritos de Filosofía Jurídica y Política*, Madrid, Editora Nacional.
- Leibniz, G.W. (2010): *Discurso de Metafísica. Obras filosóficas y científicas*, vol. 2, Granada, Comares.
- Leibniz, G.W. (2012): *Ensayos de Teodicea. Obras filosóficas y científicas*, vol. 10, Granada, Comares.
- Leibniz, G.W. (2013): *Sämtliche Schriften und Briefe*, Berlín, Akademie-Verlag.
- Martín Gómez, M. (2011): “La introducción en España de la historia conceptual”, *Azafea*, 13, pp. 257-276.
- Meinecke, F. (1943): *El historicismo y su génesis*, México, FCE.
- Oncina Coves, F. (1998): “Experiencia y política en la historia conceptual”, *Res Publica*, 1, pp. 103-119.
- Oncina Coves, F. (2003): “Historia conceptual, Histórica y modernidad velociferina: diagnóstico y pronóstico de Reinhart Koselleck”, *Isegoría*, 29, pp. 225-237.
- Orozco Pérez, M. (2015): “Aceleración social y carencia de experiencia. Sobre la semántica de los tiempos históricos de Reinhart Koselleck”, *Actas I Congreso internacional de la Red española de Filosofía*, VI, pp. 109-117.
- Ortega y Gasset, J. (1965): *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, *Obras Completas*, tomo VIII, Madrid, Revista de Occidente.
- Pérez Tudela, J. (2009): *Historia magistra vitae. Un apunte preliminar sobre la obra de Koselleck*, en AA.VV., *Teorías y prácticas de la historia conceptual*, Madrid, Plaza y Valdés/CSIC.
- Racionero, Q. (1989): “Ciencia e historia en Leibniz”, *Revista de filosofía*, 2, pp. 127-154.
- Rivera, A. (2001): “Relativismo e historia de los conceptos políticos”, *Daimon*, 24, pp. 93-112.
- Robinet, A. (1990): “G. W. Leibniz à Rome (avril-novembre 1689)”, en Olschski (ed.), *L'infinito in Leibniz. Problemi e terminologia*, Florencia.
- Roldán, C. (1997): *Entre Casandra y Clío. Una historia de la filosofía de la historia*, Madrid, Akal.
- Roldán, C. (2009): “Ilustración y semántica histórica: el protagonismo de Leibniz”, en AA.VV.: *Teorías y prácticas de la historia conceptual*, Madrid, Plaza y Valdés/CSIC.

- Roldán, C. (2013): “Pensar la historia desde la Ilustración”, J. Echeverría (ed.): *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. Del Renacimiento a la Ilustración II*, 21, Madrid, Trotta/CSIC, págs. 347-377.
- Roldán, C. (2016): “Historia conceptual y filosofía de la historia desde una perspectiva leibniziana”, *Endoxa*, 38, pp. 217-238.
- Schmitt, C. (1991): *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza Editorial.
- Valentié, M.E. (1949): “Leibniz a través de Dilthey”, *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, Argentina, tomo 3, pp. 2065-2070.
- Villacañas Berlanga, J. L. (2009): “Acerca del uso del tiempo apocalíptico en la Edad Media”, en AA.VV., *Teorías y prácticas de la historia conceptual*, Madrid, Plaza y Valdés/CSIC.
- Villacañas Berlanga, J.L. (2003): “Histórica, historia social e historia de los conceptos políticos”, *Res Publica*, 11-12, pp. 69-94.