

Ciencia e historia en Leibniz *

QUINTÍN RACIONERO
(Universidad Complutense)

El motivo de estas páginas se halla relacionado con la profunda rectificación que sobre la hermeneusis de la lógica, metodología y teoría del conocimiento de Leibniz ha venido experimentando la historiografía filosófica en los últimos veinte años. Como se sabe, la obra lógica y gnoseológica de Leibniz fue dada a conocer al calor de un clima histórico concreto: el de los inicios de la lógica matemática (Frege, Peano, Russell), prolongándose después como cosa indiscutible en los ambientes vieneses del Empirismo lógico. Y, por otra parte, sus intérpretes más conspicuos pertenecieron, sea a esos mismos círculos de pensamiento (casos de Russell y Couturat), sea al neokantismo (Cassirer). Los primeros señalaron como tesis general que toda la metafísica era deducible de la lógica proposicional leibniziana, conforme al modelo *praedicatum inest subjecto* (de donde atendían sólo a la lógica de lo universal y necesario). Y de ahí surgía un determinismo lógico y ontológico, según el cual, por decirlo con Couturat, el Principio de identidad señala que «toda proposición analítica es verdadera»; y el Principio de Razón, que «toda proposición verdadera es analítica, esto es, virtualmente idéntica»¹. En cuanto a los neokantianos, por ej., Cassirer, las Verdades necesarias fueron interpretadas como condiciones de posibilidad de las Verdades contingentes, haciendo

* El presente estudio reproduce, con muy escasas variantes, el texto de la conferencia que, por invitación de la W.G. Leibniz-Gesellschaft, pronuncié en el Leibniz-Archiv de Hannover el 18 de mayo de 1988. Las notas a pie de página son integramente nuevas.

1. COUTURAT, L.: *La logique de Leibniz*, Paris, 1901, pags. XI y 214-215. B. RUSSELL, *A critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, Cambridge 1900, había partido de una distinción más neta entre el Principio de identidad y el de Razón suficiente; pero adhirió explícitamente a la tesis de Couturat en el prólogo de la 2.ª ed. de su obra, Londres 1937.

asi de Leibniz una suerte de Pre-kant, sólo entendible en el marco de la génesis del problema crítico².

Por contraposición a esas interpretaciones no faltaron, desde luego, como también es sabido, reinterpretaciones teóricas de la obra de Leibniz, que buscaron poner el centro del sistema en otras perspectivas (*religiosa*: Baruzi; *histórica*: Davillé; *físico-ontológica*: Geroult, etc.). Sin embargo —y esto es lo decisivo—, la tesis logicista fue tomada en todos estos casos como una tesis justa en el ámbito concreto de su aplicación y sólo polémica en orden a la generalidad de sus pretensiones; es decir, fue aceptada íntegramente a efectos de su oposición. Ante la idea de que la lógica era «el centro de la actividad intelectual y la fuente de todos los descubrimientos» de Leibniz³, se trató de mostrar que dicho centro estaba en otro punto de su obra. No entraré a discutir aquí sobre ésta actitud hermenéutica, común a los estudios leibnizianos hasta bien entrados los años 30, pero de la que la investigación actual se ha apartado ya enérgicamente. Baste con señalar que, frente a tal metodología, de lo que se trata es de llevar a cabo una revisión completamente nueva de la lógica, la gnoseología y la teoría del método de Leibniz, que no sólo coloque esta parte de su pensamiento en el lugar que le corresponde, sino que además encare con una óptica distinta su significado y función dentro de la economía general de su sistema.

En este punto hay que citar las obras de Hintikka, Rescher e Ishiguro, que han iniciado el camino del revisionismo logicista⁴; pero, sobre todo, hay que dar entrada a la masa de manuscritos desechados por Couturat en su edición de 1903, que modifican el conocimiento de Leibniz y permiten la reinterpretación de las obras y opúsculos ya conocidos. Y este va a ser el objeto del presente estudio. Voy a intentar en él, 1.º, revisar los postulados de las interpretaciones heredadas sobre los fundamentos de la lógica de Leibniz, analizando los nuevos puntos de vista que permiten una sistematización más amplia y rigurosa de los escritos del filósofo sobre esta materia. Para ello, 2.º, centraré mi atención sobre el problema clásico de las relaciones entre Verdades de Razón y Verdades de Hecho, formulando la

2. CASSIRER, Cfr. E.: *Leibniz' System in seinem wissenschaftlichen Grundlagen*, Marbourg 1902 (reed. Hildesheim, Olms, 1962). Pero la tesis se halla más enérgicamente expuesta en *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuen Zeit*, Berlín, 1907, I, cap. 2.

3. COUTURAT, L.: *op. cit.*, p. XII.

4. HINTIKKA, J.: «Leibniz on plenitud, relations and the "reign of Law"», *Ayatus*, 21, 1969. —N. RESCHER, «Logical difficulties in Leibniz's metaphysics», en: *Essays in Philosophical analysis*, Pittsburg, 1969, p. 159-170—. Y H. ISHIGURO, *Leibniz's Philosophy of Logic and Language*, Itaca, 1972. Para fijar el estado de la cuestión, tal como ésta se presentaba a principios de los años 70, véase el artículo de E. CURLEY, «Recent works on 17th. continental Philosophy», *Ann. Philos. Quart.*, II, 4, 1974.

cuestión de qué entiende Leibniz por ciencia y cómo es posible, en ese marco, una ciencia de lo singular-contingente. De todo lo cual, 3.º, resultará, según me parece, un Leibniz más contingentista, menos subsidiario de la noción spinoziana de posibilidad y, en resumen, mucho menos apegado al necesitarismo ontológico, que fue, en último término, lo que sirvió de substrato a las interpretaciones logicistas o neokantianas.

1. Ideas leibnizianas de la filosofía y de la historia: lo universal-abstracto y lo singular-concreto (real)

La idea que Leibniz tiene de las ciencias concibe a éstas, a la manera cartesiana, como un *continuum*, cuyas divisiones son arbitrarias y sólo admisibles por comodidad. Así en *De l'Horizon de la Doctrine humaine*, un texto del que Couturat publicó sólo un fragmento, puede leerse:

«El cuerpo entero de las ciencias puede ser considerado como el océano, que es continuo por todas partes y sin interrupción, bien que los hombres conciban líneas en él y le pongan nombres a su comodidad»⁵.

La misma idea aparece otras muchas veces. Así, por ejemplo, en *Nouv. Ess.* IV, 21, donde se compara de nuevo «el cuerpo de todos nuestros conocimientos a un océano, que es todo él de una pieza y que no está dividido en Caledonio, Etiópe, Atlántico, Índico, sino por líneas arbitrarias»⁶. E igualmente en algunos manuscritos inéditos, como en LH V, 6, f. 18⁷.

En este *continuum*, las ciencias son equipolentes y pueden organizarse de muchas maneras, según la función que ocupan en el todo o según otros criterios materiales o formales⁸. Leibniz ha dejado no menos de veinte clasificaciones de las ciencias; pero las ha relativizado igualmente a todas en algunos pasajes célebres como el de *Nouv. Ess.* IV, 21, que dice:

5. C, 530-531.

6. GP, V, 505.

7. Apud BOD, p. 82. En *Teod.* §9, la imagen del océano se aplica al universo, lo que es especialmente clarificador; la unidad en la multiplicidad que constituye la ciencia no es, en efecto, sino un trasunto epistemológico de las condiciones ópticas del universo: «L'Univers, qu'il puisse être, est tout d'une pièce comme un ocean» (GP, VI, 107).

8. La equipolencia de las ciencias y su posibilidad de formar parte de muy diversas clasificaciones aparece frecuentemente razonada en Leibniz. Así, en *Nouv. Ess.* IV, 21, a renglón seguido del texto citado en la nota 6, el filósofo afirma: «Il se trouve ordinairement qu'une même verité peut estre placée en differens endroit, selon les ter-

«Pero la principal dificultad que encontramos en esta división de las ciencias < se refiere a la división de los estoicos > es que cada parte parece devorar el todo. En primer lugar, la moral y la lógica caerán dentro de la física (...); pues al hablar de los espíritus, es decir, de las sustancias que tienen entendimiento y voluntad, y al explicar este entendimiento a fondo, haréis entrar ahí toda la lógica; y al explicar en la doctrina de los espíritus lo que pertenece a la voluntad, será preciso hablar del bien y del mal, de la felicidad y la desgracia, y sólo de vos dependerá llevar más allá esta doctrina para hacer entrar en ella toda la filosofía práctica, porque todo sirve a nuestra felicidad... etc.»⁹.

Esto demuestra que el punto de vista que interesa a Leibniz es el del *todo*, el del conjunto mismo de la ciencia, o dicho de otra manera, el de las condiciones que *constituyen* el conocimiento científico. Pues bien: a este saber en general que contiene unificadamente el conocimiento científico —que cumple, pues, las condiciones de la ciencia— es a lo que Leibniz llama FILOSOFÍA. Filosofía es, así, la ciencia (unificada) en general. Esta concepción implica que el significado de la filosofía debe quedar objetivado en el conjunto o compendio de la totalidad de las ciencias, cuya constitución es su finalidad. Y ambos elementos —«compendio de las ciencias» y «constitución de la ciencia como su finalidad propia»— son ciertamente los que usa Leibniz en todas sus definiciones del término. Así, por ejemplo, en el proyecto de libro que lleva por título *De fine scientiarum* (1690?), se lee: «La finalidad de la filosofía es la ciencia, o sea, el conocimiento que requiere razonamientos (*finem Philosophiae scientiam seu cognitionem ratiotinationem indigentem*)»¹⁰. Y en el importante opúsculo titulado por Couturat *La Division de la philosophie* (posterior a 1696)

mes qu'elle contient et même selon les termes moyens ou causes dont elle depend, et selon les suites et les effects qu'elle peut avoir» (GP, V, 505). Y unos renglones más abajo, a propósito de la división estoica de la filosofía en física, moral y lógica, Leibniz concluye que «cette ancienne division va fort bien' pour veau qu'on l'entend comme je viens d'expliquer, c'est á dire, *non pas comme sciences distinctes mais comme des arrangement divers de mêmes verités*» (*ibid.* 507). La equipolencia de las ciencias es justificada por Leibniz, en *La Division de la Philosophie* (C,525ss.), bajo el argumento de que todas ellas se distinguen únicamente por la función —sea de *sujeto* o de *predicado*, ambos convertibles—, que cumplen en el seno de la clasificación. Por su parte, el principio de equipolencia (*aequipolentia*) es definido en *Ad Vegetium*, 10. l. 1687 (DUT.VI,37) como relación de correspondencia o reciprocidad (*reciprocatio*).

9. GP, 5, 504-505. Cfr. también *Introd. ad Encyclopaediam arcanam* (1684): «Non multum interest quommodo Scientias partiaris...» (C,312). Sobre las diversas clasificaciones de las ciencias propuestas por Leibniz, véase G. GRUA, *Jurisprudence universelle et Theodicée selon Leibniz*. París, 1952, p. 25-31.

10. GRUA, 240.

puede igualmente leerse: «la filosofía es el *compendio* de las doctrinas universales (*Philosophia est doctrinarum universalium complexus*)»¹¹.

Ahora bien, este último calificativo es fundamental: la ciencia lo es de lo universal, de modo que es en este sentido como al compendio de las doctrinas universales se llama filosofía. Pero, por su parte, lo universal se define por la abstracción de los caracteres y condiciones singulares; abstracción que hace patente todas las posibilidades contenidas en la noción, pero que elimina, a cambio, todos sus caracteres reales¹². Esta presentación de lo universal como «abstracto» o «abstraído de», si no específicamente leibniziana, juega en el pensamiento de Leibniz un papel fundamental. En su tratamiento puramente lógico, lo abstracto se opone a lo concreto como lo no-real (entendido como lo posible y también como lo necesario y lo esencial) a lo real (entendido como lo existente)¹³. Lo universal, en cuanto que constituido por abstracción de los seres y caracteres singulares, expresa una noción incompleta o incompletamente determinada; es decir, una noción que no denota ningún ser real, pero cuyas determinaciones, por quedar reducidas a un número finito, permiten que el análisis pueda realizarse hasta su término. La resolución hasta el final del análisis hace posible convertir cualesquiera proposiciones al modelo de las definiciones bajo el principio de identidad entre el sujeto y sus predicados. Y como esa identidad no contiene ninguna singularidad (ninguna contingencia) el resultado es que los predicados son todos necesarios en la proposición. Desde este punto de vista, pues, proposiciones necesarias son todas aquellas que pueden reducirse a idénticas por medio de un análisis finito (y, en este sentido, constituyen verdades necesarias). Proposiciones contingentes son, en cambio, las que no pueden reducirse a idénticas, puesto que encierran un número infinito de predicados (y, en este sentido, si son verdades, son sólo verdades contingentes, verdades de hecho)¹⁴. Volviendo con esto a nuestro tema, resulta así que las doctrinas universales de la ciencia son aquéllas que se componen de conceptos posibles, esto es, que contienen verdades todas necesarias, las cuales, por abstractas, pueden ser aplicadas a la totalidad de los seres singulares

11. C,524. En la obra de Leibniz son pocas las veces en que aparece definido el término «filosofía». Esta escasez, sin duda sorprendente, se compensa, sin embargo, con numerosas expresiones de sinonimia, como en *Nouv. Ess.* IV, 21: «La science ou la Philosophie...» (GP,V,504).

12. Cfr, por ejemplo, *Catena definitionum*: «Universale est cuius intelligentia involvit tantum possibilitates. Singulare ex cuius intellectu iudicari potest *utrum et quando et ubi et an solum existat an cum aliis breviter de tota rerum universitate*» (GRUA,540). Compárese con *Nouv. Ess.* II,11,10: «L'abstraction (...) demande une consideration du commun, séparée du particulier et par consequent il y entre la connoissance des vérités universelles» (GP,V,130).

comprendidos en su noción. Tal modo de referencialidad es ciertamente el propio de la ciencia. Pero, a cambio, las doctrinas universales de la ciencia tienen que renunciar al conocimiento de lo concreto, a lo real-existente considerado en sí¹⁵.

Hasta aquí los pasos que he dado son bien conocidos —y por eso me

13. Véase para toda esta cuestión el elegante opúsculo, seguramente de 1688-89 (publicado por M. MUGNAI en *Stud. Leibn.* 18/2, 1980, p. 127-31), cuyo título es *De abstracto et concreto*. Los análisis a que Leibniz somete estas nociones son ciertamente más complejos de lo que su mero tratamiento lógico puede hacer pensar. Junto al uso lógico —es decir, referido a términos—, Leibniz alude también a un uso *ontológico* de lo abstracto y lo concreto, por el que tales nociones pueden ser aplicadas asimismo a *seres*. En este sentido, son ontológicamente abstractos los *predicados*, los *accidentes* y cualesquiera otras *realidades* que precisan, para su concreción, de la sustancia; y, al contrario, sólo es perfectamente concreta la *sustancia* en la medida en que ya no inhiere a nada y puede existir por sí. En este uso de las nociones, es obvio que a lo abstracto no siempre le falta realidad. Sin embargo, la forma como Leibniz trata de estos «abstractos ontológicos» exige algunas matizaciones. Por una parte, los predicados y los accidentes *reales* —como, por ej., el *conatus* o el *impetus*— sólo constituyen «abstractos» cuando se los considera con independencia de la sustancia, es decir, *cuando se abstrae precisamente su realidad*. Y, por otra parte, Leibniz llama también «abstractos ontológicos» a realidades ficticias, que son meramente imaginarias y que, aun si relativas a lo real —como el *movimiento* y la *extensión*—, sólo proceden de un modo de la facultad de conocer. En ambos casos, pues, resulta evidente que los «abstractos ontológicos» comportan (en grados diversos) algo real, pero que sólo se les denomina *abstractos* en tanto que son susceptibles de ser considerados como «abstractos lógicos». La doctrina leibniziana puede ser reconducida, así, a un tratamiento común dentro de la significación estricta de lo *concreto* como lo *real* y lo *abstracto* como lo que hace abstracción de los elementos constitutivos de lo real. Cfr. el espléndido estudio de M. GUEROULT, «La constitution de la substance chez Leibniz» (en: *Etudes sur Descartes, Spinoza, Malebranche et Leibniz*, Hildesheim-New York 1970, en especial p. 220-228), cuyas disquisiciones analíticas impiden, no obstante, apereibir la unidad del planteamiento leibniziano.

14. Cfr., entre muchos textos *Generales Inquisitiones* 133-134: «propositio vera potest reduci ad identicas, vel oppositae ad contradictorias (...) propositio vera contingens non potest reduci ad identicas, probatur tamen, ostendens continuata magis imagisque resolutione, accedi quidem perpetue ad identicas, nunquam tamen ad eas perveniri» (C, 388).

15. Son muchas las veces en que Leibniz razona este punto: cfr., por ej., *A Arnauld*, 14-7-1686 (GP, II, 49); *Catena definitionum* (GRUA 540); *Remarques sur une lettre de M. Arnauld* (GP, II, 38-39); *De libertate, fato, gratia* (GRUA, 311); *Refutation de Spinoza* (F-C, Ref, 24); y *Nouv. Ess.* III,5,3 (GP, V, 290). J. MOREAU resume perfectamente la cuestión cuando señala que «las Verdades singulares se distinguen de las Verdades necesarias en que aquéllas derivan de nociones individuales, completas o concretas, que reflejan en sí todo el universo, mientras que las Verdades necesarias no conciernen sino a nociones incompletas, generales y abstractas» (*L'Univers leibnizienne*, París, 1956, p. 202-203).

he referido a ellos con toda rapidez— y pueden resumirse diciendo, 1.º, que las proposiciones de la ciencia (es decir, de la filosofía) contienen verdades necesarias; 2.º, pero que tales verdades «no conciernen más que a nociones incompletas, generales y abstractas»; de modo que, en este sentido, 3.º, las doctrinas universales o doctrinas de la ciencia no contienen momentos de lo real, sino sólo referencias universales que convienen a lo real. Ahora bien, en este punto se produce un tránsito, no bien percibido, en mi opinión, por la mayoría de los autores y que, sin embargo, es decisivo para la interpretación de Leibniz. Si la Ciencia, o sea, la Filosofía, no contiene lo real sino a través de referencias generales, incompletas y abstractas, y si las verdades no científicas son siempre verdades contingentes pero denotan lo real, esto no quiere decir 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. Así, en *Nouv. Ess.* III, 5, 3 se enuncia ya claramente el asunto diciendo:

«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 demonstrativas*»¹⁶.

Esta consideración se refuerza en el ya citado *La Division de la Philosophie*, donde, por relación a la filosofía, y siguiendo el paralelismo, a la ciencia o filosofía «*opponitur Historia, quae singularium < doctrinarum complexus >*»¹⁷. Y lo mismo sucede en el *De fine scientiarum*, donde, si el fin de la filosofía es la constitución de la Ciencia, la finalidad de la Historia, se lee ahora, es «el conocimiento que precisa de la memoria, o sea, el singular (*cognitionem memoria indigentem seu singularem*)»¹⁸.

Existen, pues, dos modos sistemáticos de referirse a lo real, según que esa referencia acontezca mediante nociones generales y abstractas (comprendiendo verdades necesarias) o mediante nociones reales, singulares y concretas (comprendiendo entonces verdades contingentes). Hasta ahora, lo que ha sido objeto de estudio es la lógica que se refiere al modo *philosophicus* (científico) o lógica de lo necesario. En cambio, la lógica según el modo *historicus* sólo ha sido objeto de algunos estudios de finalidad muy

16. GP.V, 280. La distinción entre *Ciencia* (filosofía) e *Historia* aparece ya razonada en Bacon: cfr. *Nova Methodus* VI, 1, 274 y 363.

17. C.524.

18. GRUA, 240. Cfr. igualmente *Consilium de Encyclopaedia nova*, C.38.

limitada¹⁹. Ahora bien: ¿Que relación guarda esta lógica con la lógica de lo necesario? ¿Y cómo caracteriza el sistema de Leibniz? Tal es el objeto de este estudio.

2. La doble subsunción de lo histórico en lo científico y de lo científico en lo histórico. El conflicto de las verdades

Ciertamente, sin salir todavía del orden lógico de consideración, en el análisis de la obra de Leibniz existe, ante todo, lo que podría llamarse una subsunción (científica) de lo concreto en lo abstracto y de lo individual en lo universal. Tal subsunción puede descubrirse en varios niveles. En primer lugar, en el hecho de que Leibniz califica el conocimiento por las verdades necesarias como el conocimiento específicamente racional. En *Nouv. Ess.* II, II, 10, se lee por ejemplo:

«Las bestias, al parecer, perciben la blancura y la notan en el yeso así como en la nieve; pero esto no es la abstracción, pues (...) en ésta entra el conocimiento de las verdades universales, cosa que no es dada a las bestias»²⁰.

Y todavía en la *Monadologie* añade el filósofo que «el conocimiento de las verdades universales y eternas es el que nos distingue de las bestias y nos hace tener la Razón y las Ciencias, elevándonos al conocimiento de nosotros mismos y de Dios. Es lo que en nosotros se llama Alma razonable o Espíritu»²¹.

Pero, en segundo lugar, esta subsunción de que hablo, se manifiesta también en que las Verdades necesarias constituyen formal y esencialmente a los singulares, de modo que, desde este punto de vista, aquéllas sirven de condición de posibilidad lógica —y ahora también ontológica— de éstas. Así en *Teod.* §390, se lee:

19. Merecen destacarse a este respecto los dos trabajos de E. OLASO, «Las reglas de la discusión filosófica en Leibniz», *Rev. Filos.*, 22, 1970, p. 7-20; y «Leibniz y el arte de disputar», *Diálogos*, 9, 24, 1973, p. 7-20. Sobre la cuestión en general de la lógica de lo contingente, véanse las perspectivas abiertas por los estudios de E. CURLEY, «The Root of contingency», en: H. G. FRANKFURT (ed.) *Leibniz. A Collection of critical essays*, New York, 1976, p. 69-97; y B. MATES, «Individuals and modality in the philosophy of Leibniz», *Stud. Leibn.* 4, 2, 1972, p. 81-118.

20. GP, V, 130.

21. *Monad.* 29; GP, VI, 611. La continuación de este texto es sumamente interesante por su referencia explícita a las abstracciones: «C'est aussi par la connoissance des vérités nécessaires et par leur abstractions qui nous son télevés aux Actes reflexives, qui nous font penser a ce qui s'appelle Moy... etc.».

«Cuando Dios produce la cosa la produce como individuo y no como un universal de la lógica, lo reconozco; pero produce su esencia antes que sus accidentes, produce su naturaleza antes que sus operaciones, según la prioridad de su naturaleza et in signo anteriore rationis»²².

En este sentido, pues, conocer por abstracción o conocer por las verdades universales y necesarias equivale a retrotraerse a un estado no contingente ni temporal, en el que la lógica del conocimiento —*sensu estricto*, de las ideas de Dios— determina la lógica de lo real²³. O dicho de otro modo: entre los abstractos y los individuos hay unas relaciones fundadas, en la medida en que los universales envuelven las esencias y posibilidades bajo cuya noción no contradictoria los seres singulares han devenido existentes. Hablando operativamente, esto quiere decir, en fin, que las nociones universales, si no reales, constituyen, con todo, respecto de los individuos, sus *patrones de conocimiento* o, como lo dice Belaval, sus *esquemas*: «La noción general —he aquí cómo se expresa este autor— no tiene a la existencia, puesto que no puede existir, pero sirve de *esquema* a la noción individual: por ejemplo, la idea general de esfera no es realizable, pero sirve de *esquema* a la esfera que se halla sobre la tumba de Arquímedes»²⁴.

Sin embargo, si estos textos introducen, como he dicho, una perspectiva de subsunción (científica) de lo concreto-individual-real en lo abstracto y universal (una subsunción que ha sido ampliamente explotada por la interpretación heredada, sea logista o neokantiana), lo cierto es que tales textos coexisten con otras perspectivas en las que, al contrario, se afirma una irreductibilidad de lo singular e incluso una subsunción de sentido inverso, esto es, de lo universal en lo individual-real. Esta irreductibilidad se expresa, ante todo, por la incapacidad de los abstractos y de las verdades necesarias para dar razón de lo singular. Así en *Nouv. Ess.* III, 3, un capítulo éste que lleva el expresivo título *Des termes généraux*, se lee:

22. GP, VI, 346.

23. Esta fundamentación de los universales en el conocimiento (o en las ideas) de Dios, en cuanto que legitima el conocimiento humano abstracto —o el conocimiento por abstracción de lo singular— es, por lo demás, un tema que aparece en Leibniz ya desde sus obras más tempranas. Por ejemplo, en *De Arte Combinatoria* 53, puede leerse: «Nam profecto tam est in abstrahendo foecundus animus noster, ut datis quocumque rebus, genus earum, id est conceptun singulis communem et extra ipsas nulli inveniri possit. Imo etsi non inveniat, sciet Deus, invenient angeli; igitur praexistet omnium eiusmodi abstractionum fundamentum» (GP, IV, 61).

24. *Leibniz critique de Descartes*, París, 1960, p. 388. Cfr. *Med. de Cognitione, Veritate et Ideis* (1686), GP, IV, 425.

«No discrepo yo del uso de las abstracciones, pero es más bien subiendo de las especies a los géneros que de los individuos a las especies. Porque (aunque esto parezca paradoja) nos es imposible tener conocimiento de los individuos y encontrar el medio de determinar exactamente la individualidad de alguna cosa, a menos de conservarla ella misma, pues todas las circunstancias pueden reproducirse (revenir)»²⁵.

Y esta misma irreductibilidad se expresa también por la prioridad gnoseológica de lo concreto, que hace siempre del universal un derivado suyo y no a la inversa. En el propio *Nouv. Ess.* II, 23, 1, Leibniz señala, en efecto, que «más bien es el concreto, como sabio, cálido, luminoso, lo que acude a nuestro espíritu y no las abstracciones (*pues son el objeto substancial y no las ideas*), como saber, calor, luz, etc.»²⁶. Desde el punto de vista de estos textos, puede concluirse, así pues, que lo singular se presenta como irreductible, 1.º, *metafísicamente*, por cuanto es lo único que es real; 2.º, *gnoseológicamente*, puesto que a lo real sólo se lo puede conocer conservándolo en sí mismo; y 3.º, *epistemológicamente* por cuanto el conocimiento según los patrones o esquemas de las verdades necesarias producen *ciencia*, pero no, nunca, conocimiento *histórico*.

Esta última perspectiva es la fundamental y muestra mejor que ninguna otra lo que hay de deficiente en las reconstrucciones logicistas. Una proposición como «Juan es rubio» o «César pasó el Rubicón» es siempre contingente, es decir, histórica, e irreductible al conocimiento (científico) por las Verdades necesarias, puesto que nunca será contradictorio a la noción de Juan no ser rubio o a la de César no pasar el Rubicón. La irreductibilidad de las verdades necesarias prevalece, por lo tanto, también para Dios, de modo que el infinito de determinaciones de la noción individual no constituye una deficiencia del conocimiento humano, sino un carácter constitutivo de la naturaleza de los seres singulares. En el *Dialogue avec Dobrzensky*, cuando uno de los interlocutores pregunta si Dios conoce el fin del análisis, contesta el otro que de Dios «no pueden pedirse absurdos», puesto que, si es infinito, significa que no tiene fin²⁷. Y en el opúsculo que Foucher de Careil publicó con el título *De libertate* se lee un texto todavía más terminante, que dice: «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»²⁸.

25. GP, V, 268.

26. GP, V, 202.

27. GRUA, 367: «A.—Dieu ne sauroit il trouver un nombre prope à exprimer exactement la racine quarré de 2 ou le grandeur de la diagonale d'un quarré? B.—Dieu ne sauroit trouver des choses absurdes! C'est comme si on prioit Dieu de nous enseigner le moyen de partager trois ecus en deux parties egales sans fraction, c'est-à-dire sans dire un et demy».

Pero esto no es todo, sin embargo. A esta irreductibilidad de lo singular que acabamos de constatar se añade todavía una subsunción inversa a la que antes vimos, es decir, una subsunción ahora de lo universal en lo singular-individual que no es sino expresión del primado del conocimiento de lo singular. Esta subsunción se ofrece además en un sentido fuerte, señalando Leibniz que, ya sea que consideremos verdades necesarias o verdades de hecho, unas y otras se fundan en una última justificación que es inevitablemente singular e histórica. Así lo prueba, en primer lugar, el hecho de que Leibniz sostiene una interpretación nominalista de los universales —tomada como se sabe de Hobbes— según la cual, los símbolos o términos que nombran entidades universales son *convenciones*. Pero Leibniz no se detiene ahí y señala que, en todo caso, tales convenciones no mencionan todos-colectivos, sino todos-distributivos. Si «todo hombre» —razona en *De stylo philosophico Nizolii*— significa «todo género humano» se llegaría al absurdo de que el enunciado «todo hombre es un animal» significaría «todo el género humano es *un* animal». En realidad, pues, «todo hombre» no significa «todo el género humano», sino «todos y, por ello, *cada uno* de los hombres», con lo que la función de fundamentación del singular se percibe claramente²⁹. Pero entonces, los términos universales (y las verdades necesarias que se producen *ex terminis*) no tienen otra validez que el hecho de que «representan» singulares, o como lo dice Leibniz, sujetos sustanciales. Así, en la carta a Molanus, de 2 de octubre de 1698, puede leerse:

28. F-C, *Nouv. Let. et Op.*, 182. Leibniz distingue, de hecho, con energía el doble y diferente estatuto epistemológico del conocimiento de lo necesario —o demostrable— y de lo contingente —o indemostrable— *en términos que se distinguen también para Dios*. No se trata, ciertamente, de que Dios conozca lo contingente con alguna imperfección: su conocimiento es perfecto y, en este sentido, puede ser calificado de *ciencia*. Pero es, de todos modos, una ciencia distinta de la demostrativa: es una ciencia de *visión* o de *intuición*. Así, por ej., en un párrafo muy explícito del importante opúsculo titulado por GRUA *Twisse. De Scientia media* puede leerse: «Scientia duplex est, demonstrabilium et indemostrabilium; Scientia indemostrabilium est vel media vel visionis; illa possibilium, haec actualium». (GRUA, 350) Las ciencias media y de visión pueden ser consideradas, por lo demás, como una única ciencia: «Putent optime scientiam mediam comprehendi sub scientia visionis» (*ibid.* 349). Y es por medio de esta ciencia intuitiva, y no por demostraciones, como Dios conoce *in concreto* la resolución de las nociones infinitas: «Deus intuitive cognoscit aequalitatem curvae paraboloidis, in qua quadrata cum recta, licet non per ullam demonstrationem allatam a nostris, quia nulla earum demonstrationum dat Scientiam intuitivam».

29. *De Stylo*, XXXI: «Persuadere conatur nobis (Nizolius) universale nihil aliud esse quam omnia singularia colective simul sumpta (...) Hoc quidem vere, sed hinc non sequitur: universale est totum collectivum» (AA, VI, iii, 430).

«Los abstractos se ordenan a esto sólo: a enunciar de sí mismos aquello que compete a lo concreto en cuanto que es tal o cual cosa: *verbi gratia*, debe atribuirse al (término) “humanidad” aquello que compete a Cristo, no formalmente por su divinidad, sino en cuanto que es hombre (*humanitati tribui debet quod Christo competit non formaliter ad divinitatem, sed quatenus homo est*)»³⁰.

Y todavía puede añadirse a este claro texto las *Anotaciones a la Theologia dogmata de Petau*, donde «hombre» se refiere a un sujeto sustancial, que es Cristo; «humanidad», también a un sujeto sustancial en cuanto que supone a Cristo, que es hombre, etc.³¹. Todo lo cual lleva a Leibniz a intentar prescindir de los universales —abstractos— sustituyéndolos por concretos y definiciones de concretos. En el *Consilium de Enciclopedia nova* dice en efecto:

«Complace eliminar aquí, por no necesarios, los conceptos abstractos, sobre todo cuando se dan abstracciones de abstracciones. Por ejemplo, en vez de calor, consideraremos lo cálido, porque de nuevo podíamos inventar alguna *caloridad* y, así, hasta el infinito»³².

Y en el proyecto de Enciclopedia, que Grua tituló *Autores consulendi* todavía el autor va más lejos exclamando «*tutissime philosophabimur abstinendo ab abstractis*»: «filosofaremos con toda seguridad si nos abstenemos de los abstractos»³³.

Ahora bien, con esto queda invertido, como se ve, el planteamiento que antes cité, de *Teodicea* §390, puesto que los universales no parecen que puedan pensarse como anteriores a los singulares y como sus constituyentes formales y esenciales, dado que los universales no pueden tener otro fundamento, incluso como *cogitabilia* en el pensar de Dios, que los entes singulares (pensados como posibles). Si hay, pues, una anterioridad de los universales *in signo anteriore rationis*, Leibniz afirma también una anterioridad de los singulares (aún si sólo pensados) *in signo anteriore realitatis*. Y lo cierto es que ambas vías que hemos explorado son ciertas, se justifican en textos de Leibniz y producen la mayor dificultad que genera el sistema leibniziano. Si se sigue la vía de las verdades necesarias, todo parece cumplirse en el sistema conforme a la interpretación logicista, de modo que la determinación de los predicados monádicos resultará una consecuencia de las leyes lógicas del esquema *praedicatum inest subjecto*.

30. GRUA, 425.

31. GRUA, 338.

32. C, 512-13.

33. GRUA, 548. Cfr. igualmente *De Stylo* XVII: «Si quis igitur aliquando Elementa Philosophiae perfecte constiturus est, eum abstractis prope penitus abstinere necesse est» (AA, VI, iii, 417).

Por el contrario, si se sigue la vía de los singulares, la mónada resultará siempre un constructo ontológico autónomo, el despliegue de cuyas virtualidades tiene lugar de un modo espontáneo que sólo analógicamente puede ser explicado por medio de la lógica proposicional. Aquí se encierra, a mi juicio, el *quid pro quo* de la interpretación de Leibniz y también lo que parece ser —por decirlo con las palabras de N. Hartmann, perfectamente vigentes— un *hýsteron-próteron* en el corazón de la filosofía leibniziana:

«La línea realista (del pensamiento de Leibniz) —dice, en efecto, Hartmann en *Leibniz als Metaphysiker*— coincide con su doctrina racionalista de las ideas; la nominalista con el principio individualista de la mónada. Ambas son esenciales, pero no se dejan unir entre sí directamente, lo mismo que no es posible conciliar la visión de S. Anselmo o la de Sto. Tomás con la de Ockham. Esta problemática es, pues, vieja (...) Pero, en Leibniz, no aparece sólo con un ropaje nuevo, sino también con la manifiesta pretensión de lograr una síntesis de ambas caras (...) El desarrollo de esto es algo que sólo puede pensarse de manera tal que ambas se fundan armónicamente en una imagen del mundo. Mas, ¿cómo puede conciliarse una construcción del mundo basada en la combinación de universales con una construcción del mundo basada en sustancias individuales? Tropezamos aquí con una notable *hýsteron-próteron* que no parece tener salida»³⁴.

¿Cómo, pues, salir de este impasse? ¿Y cómo afecta a la concepción de la lógica y, en general, del sistema leibniziano? Tal es la pregunta que ahora debemos plantearnos.

3. La naturaleza de la ciencia: el «estilo filosófico»

Sin duda, la conciliación del nominalismo de lo real con el universalismo de la ciencia debe sostenerse sobre la noción, ya antes explicada, de las *relaciones fundadas* entre uno y otro. Sin embargo, esta explicación deja intacta la pregunta. Porque ¿cuál es el fundamento de estas relaciones?

Pues bien, en un conjunto de trabajos recientes —Ishiguro (1972), Dascal (1978), yo mismo (1980)— parece apuntarse lo que podría ser la solución del problema. La ciencia (o la filosofía) en cuanto que *complexus doctrinarium universalium* no significa, en la opinión de Leibniz, sino la elección de un nivel de lenguaje, en que, mediante un conjunto de coordenadas metodológicas puede sistematizarse *a parte rationalitatis* una «forma» común determinada de tratar los problemas. Ante un hecho cualquiera, en efecto, pueden aplicarse varios modelos de tratamiento racional: sea, por ejemplo, literario o religioso o también científico, esto es,

34. *Leibniz als Metaphysiker*, Berlín, 1946, p. 6-8.

filosófico. El hecho en cuestión es, así, *reducido* a las exigencias que pone ese tratamiento racional, o sea, a las exigencias de un lenguaje estructural y simbólicamente especializado. El conocimiento científico es, por tanto, *una forma de reducción a un lenguaje*, o mejor, a un *sistema o juego de usos del lenguaje*. Y esto es exactamente lo que dice Leibniz. Hacer ciencia es una cuestión de estilo: el *stylus* o *dictio philosophica*, que consiste en la construcción de un lenguaje atenido en todo momento a las exigencias de la lógica³⁶. No se trata, pues, de que la filosofía proceda de la lógica, sino de que la filosofía es un lenguaje construido conforme a la lógica, en tanto en cuanto que lógicas son las estructuras de la Razón. Y este es el núcleo del asunto.

Este entendimiento de la ciencia o filosofía es constante en la obra de Leibniz, ya desde sus textos más juveniles, concretamente desde la *Dissertatio de Stylo philosophico Nizolii*, que es de 1670³⁷. Frente a los barbarismos escolásticos, pero también frente a otros modos posibles de considerar cualesquiera problemas —por ejemplo, el modo teológico en las disputas sobre la religión— Leibniz propone la *utilitas perspicuitatis styli philosophici*³⁸. Por su parte, en ese estilo «la lógica verdadera no es un instrumento —he aquí una idea anticartesiana que Leibniz repetirá muchas veces—, sino que contiene los principios y la verdadera razón del filosofar»³⁹. La lógica es, pues, la forma de la *dictio* o el *stylus* filosóficos. La lógica consiste en un conjunto de fórmulas que expresan los cánones normativos, bajo los cuales las proposiciones resultantes devienen filosóficas, esto es, científicas⁴⁰. Pero esto no quiere decir que las proposiciones sean verdaderas por el hecho de atenerse a tales cánones lógicos. Lo que la forma lógica del lenguaje científico hace no es *constituir*, sino *mostrar* la verdad. Y esto es lo decisivo. Como lo dice el texto del *De Stylo*:

«Los cánones lógicos no constituyen (*faciant*) los principios mismos de los enunciados y la verdad de las cosas, sino que los muestran (*ostendant*)»⁴¹.

35. Me refiero a la obra de H. ISHIGURO citada en la nota 4, así como a DASCAL, *La semiologie de Leibniz*, París, 1978, y a mi propio trabajo «La filosofía del joven Leibniz» *Rev. Filos.* 1980, en especial p. 93-125.

36. Esta es, por consiguiente, la justificación última de la unidad de la ciencia que hemos considerado más arriba. Como se ve, se trata de una noción muy antigua, que no aparece sólo en el *De stylo*, sino también en otros opúsculos de juventud, como, por ej., el *De Arte Inveniendi*, que seguramente data de 1669 (C, 167-170).

37. Para la siguiente interpretación del *De Stylo*, cfr. mi artículo citado, p. 96-109.

38. Es el título dado por DUTENS al parágrafo XXI del *De Stylo* (AA, VI, iii, 420).

39. *De Stylo*, IV (AA, VI, iii, 408).

40. *De Stylo*, VI: «...ex qua "lógica" omnes iudicandi *Canones* demonstrari posunt» (AA, VI, iii, 409).

41. *De Stylo*, V (AA, VI, iii, 408).

La verdad no es, en suma, privilegio único del discurso científico-filosófico ni entra en conflicto con otros posibles discursos. El discurso científico-filosófico es, en todo caso, aquél que tiene una forma lógica. Y lo que hay que preguntarse es cuáles son los caracteres de ese lenguaje filosófico y cuál es su fundamento.

Respecto de los caracteres (*laudes*, alabanzas) de la *dictio philosophica*, Leibniz cita tres: la claridad, la verdad y la elegancia. Hay «claridad», cuando se conocen las significaciones de todas las palabras y los nexos entre ellas son todos necesarios. Hay «verdad», cuando el objeto es percibido mediante una recta disposición, así del que percibe, como del medio. Y, por último, es «elegante» lo que resulta grato de oír o leer⁴². Ahora bien, si se prescinde de la elegancia, resulta patente que el estilo filosófico es aquél que mediante la apreciación de las significaciones y los usos necesarios de la razón (claridad) alcanza el significado *real* de las proposiciones (verdad). He aquí, de nuevo, las palabras de Leibniz:

«La certeza no es otra cosa que la *claridad de la verdad (claritas veritatis)*... pero es manifiesto que la verdad de una proposición no puede ser conocida si no es conocido el *significado* de las palabras, es decir, por la definición de claridad, si no es clara»⁴³.

Esta colocación de la verdad en el ámbito de la *claritas dicendi* es el dato más importante para comprender la función que Leibniz atribuye al «estilo filosófico». Ciertamente, para establecer la verdad de una proposición basta con recurrir a una percepción adecuada en el marco de una *relación cognoscitiva*; este es el sentido en que Leibniz ha dejado definida la *oratio vera* como aquella *quae sentiente et medio recte disposito sentietur*⁴⁴. Sin embargo, esta verdad gnoseológica (que en el *De Stylo* responde aún, por decirlo con Kabitz, a un cierto «sensualismo ingenuo»⁴⁵, pero que Leibniz reelaborará en posteriores obras conforme a una noción progresivamente más depurada de experiencia) no lleva, con todo, demasiado lejos. Por una parte, una percepción puede ser falsa por una inadecuada disposición, sea del que percibe, sea del medio, de modo que desde este punto de vista, se justifica la crítica a Descartes según la cual podemos percibir claramente cosas que, sin embargo, no lo son en absoluto⁴⁶. Pero incluso si se trata de una percepción adecuada, constante e invariable

42. *De Stylo*, VI (AA, VI, iii, 408-9).

43. *De Stylo*, VI (AA, VI, iii, 409).

44. *De Stylo*, VI, ya citado (AA, VI, iii, 409). El texto presenta una variante significativa: «Vera est oratio, cuius significatum sentiente et medio... etc.».

45. KABITZ, *Die Philosophie des jungen Leibniz*, Heidelberg, 1909, p. 154.

46. Leibniz ha dejado muchos testimonios de esta crítica: cfr. por ej. *Animadversiones in partem generalem Principiorum cartesianorum* (GP, IV, 355).

para todos los que perciben y en todo tiempo, ella no es, en cualquier caso, sino la percepción de *uno* de los modos infinitos (fenoménicos) en que puede aparecer una realidad particular; quiero decir que bastaría un cambio en el ángulo de mira para que la cosa de que se trate fuese objeto de una percepción distinta.

En la perspectiva de la verdad gnoseológica, la heterogeneidad de las percepciones de lo mismo es inevitable. Ahora bien, lo que Leibniz dice es que tal heterogeneidad puede ser unificada, *si la relación cognoscitiva es reescrita en los términos de una relación lógica*. En una oración como «*Roma ad Tiberin sita est*», lo que funda la validez del significado no es tanto el que yo perciba la ciudad y el río, sino el que pueda establecer la relación de que existe una ciudad que llaman Roma *junto* a un río que llaman Tiber, de suerte que esta relación permanezca constante para cualquier variación de las percepciones⁴⁷. Este nexo (*relatio, liaison*) es necesario, por tanto, para reconocer la unidad en la pluralidad contingente de las percepciones. Pero tal nexo no pertenece ya a la verdad cognoscitiva, sino que corresponde a la construcción (lógica) del lenguaje. Y ello es precisamente lo que pone la claridad de la *dictio philosophica*:

«La claridad no es tanto de las palabras cuanto *de la construcción*. Pues si la construcción no es clara, se reconocerá lo que las palabras significan simplemente y por sí mismas, pero no lo que significan en este lugar relativamente a las otras (*quid significent in hoc loco ad cetera relata*)»⁴⁸.

Lo que instaura la ciencia, la *dictio philosophica*, no es, por consiguiente, sino un modelo de construcción lingüística clara (*i.e.*, por oposición a Descartes, *lógica*). Según tal modelo, que es el tema de la *Characteristica*, se trata de acceder a un lenguaje en el que, eliminando toda polisemia, subsanando los errores de formación sintáctica y definiendo estrictamente cada palabra, al modo como hacen los geómetras, la realidad puede ser *nombrada* en los términos de las ideas y las estructuras lógicas de la razón⁴⁹. Con ello no se hacen depender las condiciones ópticas de lo real de la normatividad lógica: se señala únicamente —como lo dice el impresionante *Dialogus* de 1677— que el uso de los caracteres y su conexión ló-

47. *De Stylo*, VI (AA, VI, iii, 409).

48. *De Stylo*, VII (AA, VI, iii, 409).

49. Cfr. entre muchos textos, el manuscrito LH V 6 f.16 (añadido inédito a GP, VII, 198; apud BOD., 80): «*Characterem voco notam visibilem cogitationis repraesentantem. Ars Characteristica est Ars ita formandi acque ordinandi characteres, ut referant cogitationes, seu ut eam inter se habeant relationes, quam cogitationes inter se habent*». En el mismo sentido véase también *Specimen Calculi universalis*: «*Per terminum non intellego nomen sed conceptum, seu id quod nomine significatur; possis et dicere notionem, ideam*» (C, 243).

gica, propios del lenguaje científico, constituyen un modo fundado de referirse a lo real; o dicho de otro modo, que guarda *proportionem quandam inter characteres et res et diversorum characterum eadem res experimentium relationes inter se*⁵⁰. Es evidente que con el recurso a esta *proportio sive relatio* —en la que Leibniz pone ahora, desde el punto de vista de la *dictio philosophica* el «fundamento de la verdad»⁵¹—, la intención del filósofo es hacer posibles los enunciados científico-filosóficos, los enunciados deductivos y demostrativos generales, sin salir por ello de una visión nominalista de la realidad. Y a este mismo resultado se llega, en efecto, si analizamos ahora las investigaciones semiológicas leibnizianas y particularmente su noción general de signo.

En la tabla de definiciones, redactada por Leibniz entre el verano de 1671 y la primavera de 1672 como trabajo preliminar para la Característica, se halla una definición de signo, cuyo enunciado dice:

«Un signo es lo que nosotros sentimos (*sensimus*; borrado: *percipimus*) en un momento dado, respecto del cual juzgamos que está ligado a otra cosa en virtud de una experiencia anterior, nuestra o de otro»⁵².

En esta definición —por decirlo conforme a las formulaciones de Dascal— es claro que lo que queda definido es un predicado poliádico de 4 argumentos (ser un signo-de una cosa-para alguien-en un momento dado) y no, por consiguiente, una propiedad o predicado monádico que corresponda al hecho de ser un signo. Dicho todavía de otro modo, es claro que «lo que queda definido es el proceso por el que cualquier cosa funciona como un signo» (en el sentido de la semiosis de Morris), más bien que una entidad abstracta formada por la asociación de un significante y un significado (en el sentido que tiene el signo para Saussure)⁵³. Sin duda, la definición de signo que propone Leibniz tiene un carácter relacional, puesto que es constitutivo de su forma lógica el que el signo (s) de algo (m) lo sea *para* alguien (z). De igual manera que la noción de «padre» exige que haya un individuo —el hijo— para el que pueda aplicarse la relación de paternidad. Tal relación no es, pues, una propiedad del signo, sino que, al contrario, es tal propiedad la que resulta mencionada por el signo, de modo que, en definitiva, el signo no hace otra cosa que verificar —nombrar— una conexión.

Ahora bien, en la forma en que Leibniz razona esta conexión se trata

50. GP, VII, 192. La misma idea aparece en otros muchos escritos, contemporáneos o posteriores al *Dialogus*: cfr., por ej., *Quid sit idea*, 1678 (GP, VII, 263).

51. *Ibidem*.

52. AA, VI, iii, 36.

53. DASCAL, *op. cit.*, p. 79-80.

de una *conexión cognoscitiva* fundada en una experiencia. Este carácter cognoscitivo, de naturaleza empírica, coaligado siempre a la noción de signo, permanece sin alteraciones en la obra de Leibniz (así, por ejemplo, en la inmediata correspondencia a Conring), y por su parte, no hace más que reproducir la definición de signo de Hobbes⁵⁴. Como tal relación cognoscitiva, es verdadera, *si lo es*; quiero decir que la verificación de este punto —su verdad— exige, como en el caso del *De stylo Nizolii*, y puesto que se trata de una experiencia, una recta disposición del que percibe y del medio. Nada impide, una vez más, que conexiones verdaderas de este tipo aparezcan en narraciones históricas o literarias o de cualquier otra clase. Sin embargo, si lo que se pretende es enunciar tales conexiones conforme a la *dictio philosophica* o lenguaje científico, la simple constatación de la relación nexual no es suficiente y, por el contrario, lo que se hace preciso es determinar la *forma lógica* de la conexión. Este es, pues, de nuevo el punto decisivo, que comporta, también ahora en la semiología general, la consideración de la ciencia: su correspondencia con un modelo de lenguaje atenido a la forma lógica. Desde este punto de vista, la transcripción lógica de la relación cognoscitiva sustituye la referencia a la verdad (en sentido gnoseológico) por la referencia a la *necesidad* o *probabilidad*. Como lo dice la definición de *conexio* de la misma tabla antes citada: «Conexo es lo que, ello puesto, resulta necesario o probable poner otra cosa»: *conexum est quo posito aliud poni necesse vel probabile est*⁵⁵. La relación de verdad ha engendrado aquí una relación de significado, que es válida *salva veritate*, y que introduce un uso o forma especializada de lenguaje para el que puede ya decirse que «la conexión es la necesidad de uno a otro»: *conexio est necessitas unius ad alterum*. Esta última es, ahora, la definición lógica de conexión, es decir, aquella fórmula con que pueden ser enunciados en lenguajes abstractos generales las relaciones cognitivas verdaderas del mundo histórico-singular de la experiencia.

Repitémoslo, pues. La ciencia —la filosofía— es un juego de lenguaje bajo cuya forma lógico racional son posibles enunciados generales sin salir, por ello, de una visión nominalista de la realidad. Al final de mi exposición me referiré a la legitimidad de este lenguaje y su fundamento. Pero, por ahora, es claro que con esta visión lingüística se hace patente cuál es para Leibniz el sentido de la filosofía y el valor de la lógica. La filosofía no es más que un modelo racional de tratamiento de todos los objetos que pueden conocerse o de todos los constructos en que pueden agruparse (esto es, las ciencias particulares) bajo la forma de la racionalidad lógica: del estilo o *dictio philosophica*. Por su parte, la lógica no es, según las palabras de Couturat, «la fuente de todos los demás descubri-

54. Cfr. *A Conring*, 1671? (GP, I, 174).

55. AA, VI, iii, 36.

mientos de Leibniz»⁵⁶. Desde un punto de vista, su función es más modesta, puesto que no constituye sino la forma de un lenguaje posible (seleccionado como sistema o juego, frente a otros: la poética, la narración histórica, la expresión irreductible de los «mysteria fidei»), que necesita, ella misma, un fundamento —sobre el que, ya lo he dicho, hablaremos después. Pero desde otro punto de vista, su función es fundamental, puesto que ella es la forma de la *dictio philosophica*. Me parece que hay que ver en esto, sobre todo, una reacción anticartesiana, puesto que tal forma responde a las estructuras mismas del pensamiento humano, de la Razón, sin que el conocimiento científico precise de reglas o adminículos exteriores *ad directionem ingenii*⁵⁷. Basta con que el pensamiento respete las estructuras mismas recurrentes de la Razón, o sea, las estructuras lógicas, para obtener de ello los criterios de la *dictio philosophica*. Este es, pues, el sentido en el que la lógica ejerce la función *de regendis cogitationibus*⁵⁸; y entonces se ve claro que la lógica, en cuanto que identificada con las estructuras necesarias de la Razón, es ella misma el método filosófico. Como lo dice un apunte tardío, probablemente de 1683: *Logica est Scientia Generalis*⁵⁹. Constituir la Ciencia, la Filosofía, es, en suma, añadir al puro y nudo conocimiento las estructuras universales de la Razón tal como éstas son reveladas en la lógica. Y, desde luego, como he escrito en otra parte, es probable que esto nos acercara a una visión de Leibniz próxima a Kant, pero ciertamente muy lejana del neokantismo⁶⁰.

4. El conocimiento histórico, según el modelo de la «dictio philosophica»

Ahora bien, con esto hemos llegado al centro de nuestro problema. Ciertamente, no cabe hablar de una subsunción de lo singular en lo universal-abstracto, puesto que esto es sólo un uso posible del lenguaje. Al determinar con esta claridad el núcleo del problema, el *hýsterón-próteron* desaparece. Pero la pregunta decisiva es ésta: ¿realmente cabe en este marco tratar *more philosophico* las Verdades de hecho? ¿Cabe hacer filosofía, es decir, ciencia, de la historia? En definitiva, ¿puede lo singular —lo únicamente real— ser enunciado según el modelo y las exigencias de la *dictio philosophica*? Este es el núcleo en que se debate, en mi opinión, el entero sistema leibniziano.

56. *Op. cit.*, p. XII.

57. Este carácter externo de las normas metódicas en Descartes está bien estudiado en L. J. BECK. *The method of Descartes*, Oxford, 1964. Sobre la reacción que este punto genera en Leibniz, véase BELAVAL, *op. cit.*, p. 53-59.

58. *De Stylo*, XXI (AA, VI, iii, 420).

59. *Note sur le calcul des alternatives* (C, 556).

60. Cfr. mi artículo citado, p. 120-125.

Para comprender la originalidad del planteamiento de Leibniz baste una mera comparación. Para Spinoza el *ordo idearum* se identifica con el *ordo rerum*. Todo está, pues, determinado: lo posible es igual a lo necesario. Pero ésto no es más que una *metábasis eis állo génos*, una aplicación acrítica de la necesidad lógica al orden de lo real, cuando los datos son otros: la contingencia de cuanto sucede, la no necesidad metafísica (en absoluto) de lo real histórico. Al contrario de ésto, si se piensa desde el dato más primario, es decir, desde la radical contingencia de lo real, desde la escisión entre las verdades necesarias y las verdades de hecho, ¿desaparece, por ello, todo posible acceso racional al conocimiento del mundo? He aquí lo que plantea Leibniz.

Pues bien, pensar racionalmente, en términos de racionalidad filosófica, es pensar conforme al modelo de la necesidad. Sin embargo, Leibniz no afirma nunca en parte alguna de sus escritos, inéditos o publicados, que las verdades necesarias, eternas, constituyan la estructura formal necesaria para los juicios contingentes, ni tampoco que las Verdades de hecho sean o puedan ser igualmente necesarias que las de la razón. Lo que Leibniz afirma es que con las Verdades de hecho podemos operar *philosophice* (esto es, como si fueran necesarias) *por hipótesis*, hasta que se encuentren pruebas. Tales pruebas consisten en que en el curso de la investigación nos encontremos, o bien con una verdad ya conocida, o bien con una confirmación empírica⁶¹. La hipótesis permite, en este sentido, proceder metódicamente por deducción —puesto que se concibe como *necesaria*—; pero no dice que las consecuencias de esa deducción sean necesarias para los seres contingentes, sino, al revés, que son éstos quienes habrán de confirmar o refutar los resultados obtenidos de este modo —puesto que son sólo *hipotéticos*—. De suerte, en fin, que, desde este punto de vista, la demostración de la necesidad de las deducciones basadas so-

61. Leibniz entiende las hipótesis como meras generalizaciones inductivas —«*observationes ex phenomenis*»— que, por lo tanto, no tienen fuerza de prueba: “*Hypotheses sunt propositiones quae magnum habent usum successumque de conformitati conclusionum aliunde notarum ex ipsis pendentium firmantur, nondum tamen a nobis demonstrari satis exacte possunt, ideoque interim assumuntur*» (*Consilium de Encycl. nova*; C, 33). Sin embargo, el carácter meramente plausible de las hipótesis no impide su utilización metódica, o bien, como he dicho, porque la propia investigación confirma los puntos de partida (cfr. *Organon sive Ars magna cogitandi*; C, 429), o bien, al menos, porque el uso de las hipótesis permite descubrir teoremas inesperados que, de otro modo, es decir, si hubiese que disponer de bases absolutamente seguras, no se encontrarían nunca (cfr., ahora, *De Arte inveniendi Theoremata*; C, 171). Sobre la doctrina leibniziana de la hipótesis, véase el estudio de R. KAUPPI, «Zur Analyse der hypothetischen Aussage bei Leibniz», en: *Die intensionale Logik bei Leibniz und die Gegenwart*, Wiesbaden, 1979, p. 1-9.

bre hipótesis toma la experiencia (histórica) de lo real como su patrón o esquema. Es lo que se lee en la carta a Conring de 19 de marzo de 1678:

«En la demostración de una *proposición cualquiera* no se emplean más que definiciones, axiomas (a los que reduzco aquí también los postulados), teoremas ya demostrados y *experiencias*. Pero como los teoremas deben ser demostrados y todos los axiomas, excepto los idénticos, pueden serlo también, resulta finalmente claro que todas las verdades se resuelven en definiciones, proposiciones idénticas y *experiencias*»⁶².

Esta concepción de las hipótesis, que permite lo que Leibniz llama *démonstration o déduction a rebours*⁶³ y que, en realidad, no es sino una extensión de la doctrina de Pappus, introduce, así pues, una forma de «necesidad histórica», que se supone —y puede ser probada— en las verdades contingentes. Pero ¿qué necesidad? Leibniz utiliza varios términos para referirse a ella: «por accidente»; «de acuerdo con una hipótesis» (*ex ulla hypothesis admissa*); «física» (o sea, que rige todo el mundo físico); «moral» (o sea, que rige todo el mundo moral). ¡Esto demuestra que toda la realidad de hecho —física y moral— es contingente y sólo necesaria por hipótesis! Y así, en el opúsculo publicado por Grua con el título *De libertate*, se lee:

«Todas las proposiciones históricas o de hecho, que no pueden conocerse por demostración, sino por experiencia, son por sí contingentes y sólo por accidente necesarias»⁶⁴.

Y en *De libertate et electione divina* se persigue la misma idea, señalando que «en las cuestiones de hecho no puede darse ninguna necesidad sin que acompañe alguna hipótesis (*nullam dari posse necessitatem sine ulla hypothesis*)»⁶⁵.

Ahora bien, lo que caracteriza a esta necesidad es que no surge, como las verdades necesarias, *ex terminis* ni puede obtenerse por el análisis de la estructura interna de la proposición. Tal necesidad ha de ser concebida como exterior a su estructura *ex terminis*. Y ello sucede cuando el enun-

62. *A Conring*, 19-3-1678 (GP, I, 194).

63. *Nouv. Ess.*, IV, 17, 6 (GP, V, 546). Otras veces Leibniz llama a este método de «demonstrations synthétiques»; así en *Nouv. Ess.* IV, 12, 6 (GP, V, 431-32). El procedimiento es el mismo en todos los casos: «cette Méthode sert encor elle même bien souvent a verifier les suppositios ou Hypotheses, quand il est naist beaucoup de conclusions dont la verité est connu d'ailleurs, et quelques fois cela donne une parfait retour, suffisant a demonstrer la verité de l'Hypothese» (*ibid.*).

64. GRUA, 274.

65. GRUA, 386.

ciado contingente (si es verdadero) deviene necesario, ya sea en atención a una causa o con vistas a un efecto. Que «César pasó el Rubicón» es *necesario*, si a ello sigue la guerra civil en Roma; y que «Juan es de raza blanca» es *necesario*, si los padres y ancestros de Juan son de raza blanca. La necesidad se refiere, pues, a la relación, no al predicado, es decir, puede ser enunciada en el sentido lógico de la *conexio*, antes estudiada, como una conexión de significado *salva veritate*. O dicho de otro modo, y por emplear las mismas palabras leibnizianas: es una necesidad de la consecuencia, no del consecuente, de suerte que, a su vez, la consecuencia es necesaria, si y sólo si el orden de relación u orden derivativo de los términos es asimismo verdadero ⁶⁶.

Se ve, pues, claramente, cómo puede razonarse *philosophice* en cuestiones históricas: no por análisis de términos, sino buscando *series*, validando leyes concretas de derivación, que hagan necesario el proceso y puedan ser, así, objeto de *dictio philosophica*, cuya necesidad será probada por la confirmación del antecedente, supuesto que siempre será ajena —objeto de una relación— a las verdades contingentes de que se partía. Como se lee en la *Conversatio de libertate*:

«Hay necesidad hipotética, cuando una cosa es comprendida por sí misma de cualquier modo, pero es *necesaria por accidente* a causa de la suposición de otras cosas ajenas a ella (*ob alias res extra ipsam iam praesuppositas*). Por ejemplo, era necesario que Judas pecase, *suponiendo que Dios así lo previno o suponiendo que Judas considerase que eso era lo mejor*» ⁶⁷.

Es bien claro, como lo señala Ishiguro, cómo este punto de vista acaba con el mito de que en Leibniz sólo hay una lógica de predicados y cómo las relaciones (causa-efecto, antecedente-consecuente, semejanza-identidad-oposición, etc.) juegan un papel fundamental en la deducción hipotética de lo real ⁶⁸. Pero lo verdaderamente importante para nosotros es que, en virtud de la necesidad hipotética o de *liaison* —como también la llama Leibniz—, cabe poner en suspenso la diferencia entre discursos conforme a las verdades necesarias (científicos) y discursos conforme a las verdades contingentes (históricos). Los primeros no refieren a nada real: se limitan a establecer lo que hay de necesario en el pensamiento, a establecer las *series* necesarias, sea en el cálculo lógico, sea en las proposiciones de *maximis et minimis* en los números. Los segundos, por su

66. Cfr. *De Contingentia*: «Locum habet aliquo modo distinctio inter necessitate consequentiae et consequentis, ita ut demum necessarium sit necessitate consequentiae non consequentis» (GRUA, 305). Los textos, por lo demás pueden multiplicarse y, de hecho, forman la base de la argumentación de Leibniz en su correspondencia con Arnauld. Cfr. igualmente *Confessio philosophi* (ed. BELAVAL), p. 58-59.

67. GRUA, 271.

68. ISHIGURO, *op. cit.*, p. 94.

parte, remiten a lo real, no pueden superar el nivel de lo contingente en que aparecen radicalmente instalados (con excepción de Dios), pero pueden ser establecidos científicamente —verificando así su racionalidad, al mismo tiempo que su contingencia— mediante los dos momentos fundamentales de, 1.º, el hallazgo de los antecedentes hipotéticos y, 2.º, la comprobación de la *serie* o de la *ley de la serie*, que legitima la presunción del antecedente.

A decir verdad, el hallazgo y comprobación de la serie, pero más todavía, la introducción misma de ella como categoría epistemológica, constituye la instancia por la que el mundo real, contingente, es enunciado en los términos de la *dictio philosophica*, en los discursos científicos. Como se lee en una carta a Thevenot de 24 de agosto de 1691, que, salvo por un breve fragmento publicado por Davillé, permanece inédita, «cuando se ha accedido *ad series*, es decir, a un orden, a una progresión, que es resultado de muchas analogías o comparaciones, se tiene garantías de verdad y el proceso está ganado, como cuando se encuentran series en los números»⁶⁹. Pero, a su vez, esta posibilidad de enunciar científicamente lo real —de hacer una ciencia de la historia— depende de la posibilidad de que se halle (por hipótesis) el antecedente. Es este punto precisamente el que Leibniz ha tematizado con el intento de una modelización de la lógica de lo real, y es ahí donde juegan un papel de primer orden los diferentes ensayos elaborados por Leibniz a propósito de la lógica de lo probable, o del establecimiento de las presunciones, o de los cánones de discusión, etc., ensayos todos estos que fueron prácticamente desechados en la edición de Couturat y cuya importancia, como espero que ahora se vea claramente, es crucial para el proyecto filosófico de Leibniz⁷⁰.

69. DAVILLE, *Leibniz historien*, Paris, 1909, II, p. 674, n. 6. En una carta sin destinatario de 1697, Leibniz hace depender específicamente la clave del *Ars inveniendi* de la narración histórica de los saberes: «...ex progressus narratione pateat inveniendi ratio» (DUTENS, V, 570).

70. Leibniz se ha referido en múltiples ocasiones a esta «lógica de lo real», cuya importancia (*maxime practicam et in usum versantem*: *A Placcius*, enero de 1687; DUTENS, VI, i, 36) se basa en que permitiría proceder *científicamente* con las verdades de hecho (es decir, conforme a las verdades necesarias): «...ex veritatibus aeternis sive essentialibus vel metaphysicis oriuntur veritates temporales, contingentes sive physicae» (*De rerum origine radicali*: GP, VII, 194); *A Kaestner*, 30-1-1711 (DUTENS, IV, iii, 264); *Ad Stateram Juris* (C, 211); *Præceptes pour avancer les sciences* (GP, VII, 167); *Animadversiones in Cartesium* (GP, IV, 366); etc. En una carta inédita al P. Isensehe, Leibniz pondera el valor que tendría esta lógica de lo real en los siguientes términos: «hace mucho tiempo que medito como jurisconsulto una obra *De gradibus probationum*. Las lógicas, incluso las más aptas (como el Arte de pensar) dejan esto de lado. Y, sin embargo, es uno de los más importantes *desiderata, quae statera Rationum*, para pesar su valor» (Apud BOD. *Briefw.*, 455).

Naturalmente, no pretendo yo, en el escaso espacio de que dispongo, analizar los pormenores de esta lógica de lo real. Baste con decir que el intento de hacer posible una «estimación de lo más probable» se asienta sobre la base de buscar, de entre las posibles, la hipótesis del antecedente adecuado⁷¹. Asimismo, el análisis de los «cánones de la discusión» busca llegar a un enunciado pragmático, compartido por todos los que discuten, que pueda servir por ello mismo de antecedente hipotético plausible⁷². E igual hay que decir de los análisis múltiplemente emprendidos por Leibniz sobre la «lógica de los jurisconsultos» o sobre la noción jurídica de la «presunción»⁷³. En todos los casos, la lógica de lo real 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 historia.

El resultado de todo ello es, en fin, la aparición en la obra de Leibniz de un tipo de discurso intermedio entre lo necesario y lo contingente, entre lo absolutamente determinado y lo absolutamente arbitrario, cuya importancia —poco atendida, hasta donde yo conozco— se manifiesta en que, con tales discursos, se define, por decirlo conforme a la formulación de *Nouv. Ess.* IV, 9, 1, el nivel de «lo *natural*, o sea, de lo que no pertenece a la cosa necesariamente, pero le conviene de suyo si nada lo impide»⁷⁴. O si se prefiere decirlo con las palabras de *Theodicée*, el nivel de «las leyes de la naturaleza que están fundadas en la conveniencia y que son *natura-*

71. Cfr. *De incerta aestimatione* (ed. de K. Biermann y M. Faak, *Forsch. u. Fortsch.*, 1957, 2, pp. 45-50). En el *De affectibus*, Leibniz subraya el fundamento metafísico de la «determinación»: «Determinatio est status ex quo quid sequitur nisi quod aliud impediatur itaque determinatio praesumptionem fecit futuri donec impedimentum adesse probatur» (GRUA, 526).

72. Cfr. el elegante opúsculo (publicado por OLASO, *Leibniz y el Arte de disputar*, ya citado, pag. 7), que lleva por título *Methodus disputandi*. En el mismo sentido, véase *De iudice controversiarum*, AA, VI, i.; y el manuscrito inédito LH III, 5a, Bl. 29.

73. Cfr. *Ad Stateram Juris* (C, 211); y *Disquisitiones ad elementa juris civilis communis hodierni* (MOLLAT, 407). La definición más precisa de «presunción» es, no obstante, la que se halla en el *Discours preliminaire de Theodicée* § 33: «on appelle *presomption* (...) ce qui doit passer pour verité par provision, en cas que le contraire ne se prouve pas, et il dit plus que *conjecture*... ect.» (GP, VI, 69). Se ve, pues, cómo la presunción no es en realidad otra cosa que una hipótesis fundada en la probabilidad.

74. GP, V, 414.

75. GP, VI, 37. En el opúsculo titulado por Grua *An eventus mali actionum improbarum improbitati sint imputandi*, probablemente de 1696-97, Leibniz relaciona explícitamente este nivel de lo *natural* con la lógica de las probabilidades y las presunciones: «Pauci hoc distinguunt ex legibus universalium principiorum, si non necessariis sive essentialibus, saltem *praesumptivis seu naturalibus*, quaemadmodum *essentialia et naturalia* etiam jurisconsulti distinguunt» (GRUA, 373).

les, esto es, que conservan el medio entre las verdades permanentes geométricas y los decretos obligatorios»⁷⁵.

5. Conclusión.—Contingencia y determinación de lo real: el paradigma del progreso

Con la presentación de las leyes de lo real o leyes naturales, es decir, en resumen, con la formulación efectiva de la *ciencia de lo histórico*, se accede, en mi opinión, al núcleo más profundo del sistema de Leibniz. En realidad, este núcleo podría enunciarse así: que en el mundo todo es contingente, pero todo aparece determinado. O en otras palabras: que un reconocimiento de la radical contingencia de lo real no tiene por qué ser pensado en términos de arbitrariedad, sea absoluta o relativa; que cabe la determinación y con ello el proyecto de una consideración racional de lo real.

Este doble punto de vista está recogido en muchas partes de la obra de Leibniz. Por poner dos únicos ejemplos, en la *Conversation sur la liberté*, que Grua situó entre 1699 y 1703, dice el filósofo:

«Hablando absolutamente, toda cosa de hecho, todo el Mundo y todo lo que en él sucede es *contingente* y puede decirse que tales cosas del mundo carecen de necesidad absoluta, pero no así de necesidad hipotética o de relación (*de necessité hypotetique ou de liaison*). Porque Dios, una vez que ha escogido este arreglo y ha previsto o, mejor, reglamentado todo de antemano, se puede decir que, dando esto por supuesto, todo es *necesario hipotéticamente o conforme a esta suposición*»⁷⁶.

Y en el texto publicado por Couturat con el título *Verités nécessaires et contingentes* Leibniz expresa la misma idea, aún más energicamente, diciendo:

«A nadie debe turbar el que yo haya dicho que ciertas leyes son esenciales a esta serie de cosas, cuando más arriba he afirmado que tales leyes no son necesarias ni esenciales, sino contingentes y existenciales. Pues, como la existencia de la propia serie es un hecho contingente, que no depende sino de un libre decreto de Dios, sus leyes serán absolutamente contingentes, pero hipotéticamente necesarias y sólo esenciales, supuesta la serie»⁷⁷.

Las series son, siempre hipotéticas y, con ellas, también la ciencia de la historia. Pero todo se cumple en el mundo. Las hipótesis son probadas. Hay un *ratio universalis*, una armonía entre el orden de la razón y el mundo real, que no nace de la absoluta necesidad spinoziana ni del arbitrario axioma sobre la identidad del *ordo idearum* y el *ordo rerum*, pero que no por ello es menos eficaz ni menos validable por referencia a la verificación de los resultados. Esta armonía, que puede ser identificada con

76. GRUA, 478. Véase también el texto paralelo de la *Conversatio cum domino Ste-nonio* (GRUA, 269s.).

77. C, 20.

Dios, no tiene fundamento alguno ni puede ser puesta como un *a priori* del conocimiento humano. En cuanto que identificada con Dios, cabe interpretarla según las doctrinas bien conocidas de los decretos divinos y del principio de lo óptimo. Pero tanto aquéllos como éste son igualmente *hipotéticos*⁷⁸. En realidad, tal armonía es una condición de lo real, un *a priori* ontológico, que ha de ser admitido *al principio* y como axioma, pero que sólo es verificado *al término* de las investigaciones, por el cumplimiento de las hipótesis y de la praxis racional, puesto que de él no cabe ya dar razón fuera del propio ser de las cosas. Como lo dice la imponente carta *A Wedderkopf* de 1671:

«¿Cuál es la última razón de la voluntad divina? La Inteligencia divina? Pues ella quiere aquellas cosas que entiende como óptimamente armónicas y las elige, por ello, de entre el infinito número de todas las posibles. ¿Y cuál es la causa de la Inteligencia divina? La armonía de las cosas. ¿Y cuál la de la armonía de las cosas? Nada. (...) Ella depende de la propia esencia o idea de las cosas mismas»⁷⁹.

Que todo se cumple en el mundo (que determinación y contingencia son conciliables) es, por lo tanto, una constatación, una verdad ella también histórica, algo que, hasta donde podemos pensar, surge exclusivamente del hecho de que haya ser y no más bien nada⁸⁰. Pero esta enajenación del fundamento, este oscuro pozo para el que la Razón únicamente dispone de la luz cenicienta de la historia, no sólo no paraliza su quehacer, sino que, en rigor, lleva a la filosofía europea a un nuevo espíritu. Como se lee en una conocida historia de la matemática: «sólo se abre paso el análisis moderno, cuando Leibniz y Newton, volviendo la espalda al pasado, aceptan buscar provisionalmente la justificación de nuevos métodos no en demostraciones rigurosas, sino en la coherencia y fecundidad de los resultados»⁸¹. La seguridad del punto de partida, la subordinación del orden ontológico al esquema de las evidencias absolutas propias de la necesidad racional, todo aquello, en fin, que define el modelo del racionalismo ascendente, es roto en favor de la *différence*, de lo incierto, de lo meramente hipotético y probable, que halla en su cumplimiento *histórico* —en el progreso de la investigación, más bien que en las

78. Cf., entre muchos textos, *Teod.* §230 (GP, VI, 255); y *Reflexion sur Bellarmin* (GRUA, 301). En una nota de Leibniz al *Specimen inventorum* ausente en la edición de Gerhardt y ahora publicado en la *Vorausedition* de Münster, 1984, Leibniz se refiere a ambos puntos en el marco de un mismo argumento: «Vera causa cur haec optius quam illa existant, sumenda est a *liberis divinae voluntatis decretis*, quorum primarium est, velle omnia agere quam optime» (*ed. cit.*, p. 483).

79. AA, II, ii, 117.

80. Cfr. *De Organo* (C, 430) y *Animadversiones ad Weigelium* (GRUA, 329).

81. BOURBAKI, *Elements d'histoire de la mathématique*, París, 1974, p. 239.

certidumbres originarias del conocer —la fuente de todas sus actividades y el criterio último de verdad. En los *Préceptes pour avancer les sciences*, de 1686, tras señalar la conveniencia de buscar pruebas a todo lo que se afirma, pero también, al mismo tiempo, tras admitir que es posible contentarse con algunas suposiciones como base de la invención, Leibniz declina seguir más adelante en este asunto, puesto que, en todo caso, «lo que hace falta es esforzarse siempre en progresar en nuestros conocimientos (*car il faut tousjours tacher d'avancer nos connoissances*)»⁸². Y todavía va más lejos en el *Discours touchant la méthode de la certitude et l'art d'inventer*, de la misma fecha, donde el progreso es puesto explícitamente como el factor que imbrica el hallazgo de las series relacionales con la posición de la verdad: el orden «se descubre *progresivamente* a medida que las ciencias se perfeccionan», de modo que «cuanto más se obtienen verdades, tanto más está a nuestro alcance observar una serie ordenada de ellas y así obtener proposiciones cada vez más universales»⁸³.

En las coordenadas de este análisis, la significación de Leibniz y su genial novedad se perciben, me parece, a una nueva luz. En el recurso a la historia no hay ninguna renuncia a la Razón, sino, al contrario, una potenciación de la Razón, que la libera del juego infinito y sin salida de sus referencias circulares. La historia-en-sí aparece, en este contexto, simplemente como una *perspectiva* inevitable. Ella es *naturalizada*, reinterpretada en el nivel de las leyes naturales —de la ciencia histórica—, en cuanto que es absorbida por el lenguaje de la necesidad racional: por un lenguaje que nombra la «historia de la naturaleza» en términos de regularidades fenoménicas (las leyes físicas) y también, *no menos*, la «historia humana» en términos de regularidades del comportamiento (de previsión del porvenir). No es, claro está, que los fenómenos físicos y las acciones de los hombres puedan identificarse o que no requieran diferentes métodos de análisis. La historia humana es siempre más compleja en cuanto que contiene como un dato a la libertad; pero es igualmente susceptible de una *naturalización* de sus contenidos en cuanto que pueden ir fijándose series progresivamente más universales de la racionalidad que hay en ellos. Incluso sueña Leibniz con el amanecer de un día, *vray au pied de la lettre*⁸⁴ en que la historia humana se haya hecho tan racionalmente transparente que todas las nuevas conductas puedan ser reconocidas en series racionales, *verdaderas* en el sentido de la ciencia. Ese día —se lee en el *Apokatástasis tôn pantôn*— se verá la razón que asistía (y el sentido en que debe tomarse) a la antigua intuición griega del retorno de las cosas, y se habrá llegado al

82. GP, VII, 165. Véase también el manuscrito LH, VI, 12 f. 23, del que Couturat ha publicado sólo un resumen (C, 186-87).

83. GP, VII, 180. En el mismo sentido *Praefatio Clavis Mathematicae arcanae* (GM, VII, 251).

84. *De l'horizon de la doctrine humaine* (C,33).

definitivo entendimiento de la armonía entre la determinación y la contingencia bajo el imperio de una historia racional⁸⁵.

Las ciencias de la historia —la física y la historia humana—, aún no constituidas plenamente, son, así pues, ciencias mixtas, lógico-empíricas⁸⁶: ciencias en las que la apropiación racional acontece sobre el magma desordenado y confuso de lo real, de lo histórico-en-sí aún no apropiado. La apropiación, el desvelamiento y subsiguiente construcción de lo real-racional, es un programa y no sólo un saber: una tarea que se confía al progreso de la Razón, pero en la que la Razón halla simultáneamente su cumplimiento en la verificación de ese progreso. Sin embargo, esta última referencia de sí misma consigo misma no es ya circular: no depende de la Razón, *depende del obscuro orden óptico de la historia en sí, en tanto que espera ser desvelado y cumplido pacientemente por la Razón*. Por ello, en fin, frente al quietismo perezoso de la conciencia de lo necesario, frente a la presunta lucidez de lo absolutamente inmodificable, Leibniz propone la intervención racional de aquel que «se interroga por los males y los defectos» y que, teniendo por seguro que «ese defecto no debía ser corregido ayer, presume siempre que ha de ser reformado mañana»⁸⁷. Este juego doble pero único de la racionalidad, que se mueve en la óptica del ser y del hacer, del *reconocimiento* de la realidad y de la *intervención* en ella, es expresión ciertamente de un nuevo espíritu: el que distingue la *Neuzeit* de la *Modernität*, el Racionalismo de la Ilustración.

85. *Apokatastasis tôn pantôn*, ed. de ETTLINGER, *Leibniz als Geschichtsphilosoph*, Münster, 1921, p. 27-34 (Debo el conocimiento de este importante opúsculo a la amabilidad del Prof. A. Heinekamp, del Leibniz-Archiv de Hannover).

86. Compárese las clasificaciones del *Nova Methodus* (AA, VI, i, 288), del *De Arte combinatoria* (AA, VI, i, 171) y de *La Division de la Philosophie* (C, 525-26).

87. *Conf. Philosophi* (ed. BELAVAL), 92.